

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

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Гулямов Богдан Святославович

УДК 24+261.4-8

ДИСЕРТАЦІЯ
ХРИСТІЯНСЬКИЙ ГУМАНІЗМ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ
КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

Спеціальність 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

Науковий керівник Шкіль Світлана Олександрівна, доктор філософських
наук, професор

Київ-2021

АНОТАЦІЯ

Гулямов Б. С. Християнський гуманізм соціальної доктрини Константинопольського патріархату. – 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, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2021.

Вперше здійснено цілісний аналіз особливостей сучасного соціального вчення Константинопольського патріархату. З'ясовано, що соціальна доктрина Церкви пройшла значну еволюцію. Виявлено, що початково головними цінностями, які пропонувалися суспільству, були загальне благо, справедливість і солідарність. Усвідомлення гідності особистості як головної цінності привело до трансформації соціального вчення. Вселенський патріархат у 2020 році запропонував оновлену соціальну доктрину, в центрі якої міститься гідність людської особистості. Інтерпретацій цінностей прав і гідності особистості можуть реалізуватися в двох основних шляхах: відстоюванні свободи і прав особистості на власну ідентичність на ліберальних позиціях та традиціоналістські спекуляції на основі маніпуляцій колективізмом. Розуміння самоцінності родини сприяє богословській легітимізації автономії родинного життя від втручання ззовні, навіть зі сторони церковних авторитетів. На захист морально-правового порядку загалом та ідей абсолютної гідності особистості зокрема спрямована критика тенденцій сучасного глобалізованого капіталізму до перетворення праці на товар, приниження працівників редукацією їх особистості лише до корисних для ринку функцій праці й споживання. Індивідуалізм і колективізм мають бути змінені персоналізмом та комунітаризмом. Радикальні миротворчі принципи соціального вчення Вселенського патріархату виявляються у виведенні імперативу про обов'язкову участь у миробудуванні з бачення людини як покликаної до богоспількування. Як така, що має досвід богоспількування, особистість вже у сьогоденному стані

християн фактично має властивість святості. І вже на основі покликання жити як святі для християн само собою вважається головною рисою їх ідентичності миротворчість. Характерними для сьогодення є підкреслення значення діалогу як конкретного шляху реалізації миротворчості. Соціальне вчення Вселенської патріархії, запропоноване у 2020 році, має усі ознаки переходу до поміркованого ліберального та постліберального мислення.

Метою дисертаційної роботи є комплексний богословський аналіз особливостей сучасного соціального вчення Константинопольського патріархату.

Об'єктом дослідження є сучасне соціальне вчення Константинопольського патріархату.

Предметом дисертаційної роботи є особливості соціального вчення Константинопольського патріархату в контексті сучасних богословських дискусій щодо перспектив розвитку християнського гуманізму та соціальної етики.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше у вітчизняній теології здійснено цілісний аналіз особливостей соціального вчення Константинопольського патріархату та встановлено, що воно є новим етапом у розвитку християнських персоналізму і комунітаризму, має значний екуменічний потенціал, сприяє розвитку діалогу між різними релігійними і світськими спільнотами.

Вперше доведено, що християнське соціальне вчення пройшло значну еволюцію від використання потенціалу традиційного колективізму в кінці XIX і до середини XX століть до цінностей гуманістичного персоналізму в другій половині XX століття і до ідей комунітаризму на початку XXI століття. Виявлено, що початково головними цінностями, які пропонувалися суспільству, були загальне благо, справедливість та солідарність. Суспільство бачилося як подоба організму. Поступове усвідомлення гідності особистості як головної цінності привело до трансформації соціального вчення. Церква виступає за соціальний розвиток, але під таким розвитком розуміється гармонійне життя

особистості та гідні умови для нього. Суспільство при цьому розуміється як комунікативна спільнота, для розвитку якої життєво необхідна любов та повага до кожного.

У результаті аналізу соціального вчення документів Всеpravославного собору 2016 року виявлено, що воно має характер поміркованого консерватизму, який тяжіє до особливого наголосу на значенні гідності особистості. Тому це соціальне вчення наділене великим гуманістичним потенціалом, а його поява стала початком нового етапу розвитку цього конфесійного різновиду християнської соціальної доктрини, pravославного персоналізму і комунітаризму.

Визначено, що традиційне для pravославної соціальної доктрини бачення соціальної реальності є комунітаристським. Тобто, повноцінний розвиток особистості можливий виключно при її інтеграції у здорові церковні та світські спільноти. Для pravослав'я комунітаризм – це теорія суспільства як інституцій, які є ієрархічними єдностями спільнот, а гармонійний розвиток цих інституцій забезпечується через співпрацю двох найбільших із них – держави та Церкви. Всеpravославний собор наголосив на безумовній цінності гідності, свободи та прав особистості, на обов'язкові Церкві служити світові задля його спасіння, на необхідності стати вище за національний егоїзм та етатизм, культурно-цивілізаційну замкненість і релігійний фундаменталізм. Документи Всеpravославного собору гармонійний розвиток цілого суспільства вважають досяжним лише при повазі до свободи кожної особистості та підтриманні діалогічності як способу існування людства.

З'ясовано, що нове соціальне вчення Вселенського патріархату, запропоноване в березні 2020 року, має значні методологічні новації. Воно є новим через дедукцію всіх конкретних морально-правових принципів із головної цінності – гідності людської особи. Важливим є також позитивний богословський погляд на історичну перспективу. Формування соціального вчення перестає бути схоластизованим. Для соціального вчення Вселенського

патріархату характерна значна діалогічність, поєднання комунітаризму та персоналізму, місійної відкритості й соціальної діяконії.

Виявлено, що соціальне вчення Константинопольського патріархату має великий гуманістичний потенціал, а його поява є новим етапом розвитку православного персоналізму і комунітаризму. Доведено, що на сучасне соціальне вчення Вселенського патріархату суттєво впливають теологія спілкування та полеміка з релігійним фундаменталізмом.

Констатовано, що православне соціальне вчення, запропоноване на початку 2020 року, намагається надати нового імпульсу ідеям модерну як незавершеного проекту, наголошуючи на повній згоді між Просвітництвом і православною етикою щодо гідності особистості та прав людини. Ідея про консенсус між світським і релігійним баченням прав людини походить від богослов'я патріарха Варфоломія та сучасних православних мислителів США.

Досліджено, що Вселенський патріарх завжди дотримувався цінності гідності особистості та наголошував на необхідності захисту її прав і свобод, зокрема – зусиллями віруючих. Декларація “За життя світу”, в якій запропоновано нове соціальне вчення для вселенського православ'я, наголошує на християнських коренях ідей гідності особистості та прав людини. Декларація підкреслює, що гідність особистості, яка має захищатися законодавством про права людини, пов'язана не стільки з розумною та вільною природою людини, скільки з особистісним характером людського існування. Розумність та свобода мають тлумачитися у світлі їх функціонування під час спілкування особистості з Богом. Звичайні розумність та свобода знаходять свою повноту в благодатних та інтуїтивних духовних розумності й свободі. Фактично декларація вирішує суперечність, яка була важливою для дискусії навколо прав людини. На цю суперечність вказував патріарх Варфоломій: християнство вчить про обмеженість людських розумності та свободи, приймає песимістичну антропологію у питанні оцінки можливості підтримувати справедливість у людському суспільстві. Ідеологія прав людини, навпаки, передбачає оптимістичну антропологію. Декларація доводить, що спілкуючись з іншими

людьми та Богом, людина обов'язково проявляє духовні інтуїції, а завдяки теології спілкування виявляється, що оптимістична антропологія має значні підстави. Таким чином, у персоналістичному ідеалі обоження декларація надає легітимізацію оптимістичному есенціалістичному поглядові на людину.

Доведено, що зображення родини у декларації «За життя світу» показує, що сьогодні родина не може бути взірцем для всіх соціальних інститутів та для спільнот. По-перше, родина не є самостійною реальністю, а коріниться в міжособистих відносинах із Богом, з яких члени родин отримують усі дари, які в цілому відрізняють родини або мають їх відрізняти. По-друге, родина не є абсолютною цінністю, якій підкорюються особистості. Навпаки, родина є простором для прояву особистості, так само як рівноцінними можливими сценаріями самореалізації є чернецтво й самотній спосіб життя. Незмінною при усій множині можливих життєвих сценаріїв, залишається констатація онтологічного значення спілкування для особистості. Це спілкування найбільш повно реалізується між чоловіком та жінкою, але й інші види спілкування є важливими для конституювання особистості. Таким чином, взірцем для всякої соціальних інститутів та спільнот стають глибокі справжні міжособисті відносини, не обов'язково пов'язані з інститутом родини. Норми щодо родинного життя значно пом'якшуються, що є проявом тенденцій до постійної гуманізації соціального вчення Православної Церкви. Така гуманізація є закономірною не лише через вплив історичних обставин, а й через розкриття внутрішнього потенціалу християнського персоналізму. Таке пом'якшення норм щодо родинного життя, сексуальності, ставлення Церкви до різноманітних життєвих обставин не призводить до релятивізації ідеалу святості родинного життя. Забезпечується це в основному завдяки наголосу на святості справжніх міжособистих відносин.

Здійснено аналіз соціального вчення Вселенського патріархату про подолання бідності, яке залежить від уявлень сучасної теології про необхідність радикальної етичної солідарності з маргінальними й експлуатованими верствами населення. Досліджено, що соціальне вчення Вселенського патріархату

пропонує національним державам здійснювати політику соціального захисту, виходячи із визнання абсолютної гідності кожної особистості та спираючись на досвід практики соціальної діяконії і критичну аналітику сучасного глобалізованого капіталізму. Доведено, що соціальне вчення Вселенського патріархату є аналогічним до ідей соціальної доктрини папи Франциска, але при цьому залишається більш реалістичним та не ставить під сумнів сучасний капіталізм у цілому, а пропонує його реформування в напрямі розвитку культури спільнотності на основі застосування християнського морально-правового розуміння прав особистості.

Соціальна доктрина Вселенського патріархату, запропонована в 2020 році, передбачає як ідеал повну відмову від усіх форм насилля та є яскравим документом сучасного християнського ненасильницького спротиву теоріям та практикам глобалізованого капіталізму. Нове бачення культури радикальної солідарності та повної відмови від усіх форм насилля було створене у межах сучасної постмодерної православної теології, а потім стало надбанням офіційного соціального вчення, однак було прийняте частково. На ідеях сучасної православної теології доби постмодерну засновані теорії соціального вчення Вселенського патріархату про мир як гармонійну єдність різноманіття, про миротворчість як першу рису християнської ідентичності, про повну легітимність лише ненасильницького спротиву злу, про необхідність відмови від смертної кари, про можливість застосування євангельських заповідей як у особистому моральному житті, так і у соціальній активності громад. Водночас, це соціальне вчення відрізняє визнання можливості та необхідності правового обмеження зла й спротиву злу на війні.

Соціальна доктрина Вселенського патріархату наповнює конкретним змістом загальні формальні норми щодо екуменізму, які були створені у документах Всеpravославного собору. Визнання тотожності Православної Церкви із Церквою як такою та Церквою апостольських часів не заважає пропонувати екуменічний діалог з усіма, хто іменується християнами. Наголос на абсолютній гідності людини та необхідності захисту її релігійної свободи

створює простір для діалогу, в якому Православна Церква цінує усі спільні цінності та етичні принципи, розглядаючи їх як знаки для універсального діалогу, в центрі якого стоїть Логос як Перша Цінність та Перший Принцип.

Уточнено положення про те, що Вселенський патріархат пропонує цілісне вчення про шляхи подолання екологічної кризи та відновлення природи як невід’ємної частини людського.

Набуло подальшого розвитку положення про те, що соціальна доктрина Православної Церкви найбільш суголосна з католицьким соціальним вченням. Зокрема, доведено суттєву близькість соціального вчення Константинопольського патріархату та соціального вчення папи Франциска.

Ключові слова: християнський гуманізм, соціальна доктрина, Константинопольський патріархат, миротворчість, екологія, комунітаризм.

ABSTRACT

Gulyamov B. S. Christian humanism of the social doctrine of the Patriarchate of Constantinople. – 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, 2021.

For the first time, the peculiarities of the modern social doctrine of the Patriarchate of Constantinople have been comprehensively studied. The Church's social doctrine has been found to have evolved significantly. It was found that initially the main values offered to society were the common good, justice and solidarity. Awareness of the dignity of the individual as a core value has led to the transformation of social doctrine. In 2020, the Ecumenical Patriarchate proposed a renewed social doctrine, at the center of which is the dignity of the human person. Interpretations of the values of individual rights and dignity can be realized in two main ways: defending freedom and individual rights to one's own identity in liberal positions and traditionalist

speculation based on manipulations of collectivism. Understanding the self-worth of the family contributes to the theological legitimization of the autonomy of family life from outside interference, even by church authorities. Criticism of the tendencies of modern globalized capitalism to transform labor into a commodity, to humiliate workers by reducing their personality only to the functions of labor and consumption useful for the market, is aimed at defending the moral and legal order in general and the ideas of absolute dignity of the individual in particular. Individualism and collectivism must be replaced by personalism and communitarianism. The radical peacemaking principles of the social doctrine of the Ecumenical Patriarchate are manifested in the derivation of the imperative of compulsory participation in peacebuilding from the vision of man as called to communion with God. A person who has the experience of communion with God already in the present state of Christians actually has the property of holiness. And already on the basis of the vocation to live as saints for Christians, peacekeeping is considered to be the main feature of their identity. It is characteristic of today to emphasize the importance of dialogue as a specific way of peacekeeping. The social doctrine of the Ecumenical Patriarchate, proposed in 2020, has all the hallmarks of a transition to moderate liberal and post-liberal thinking.

The purpose of the dissertation is a comprehensive theological analysis of the features of modern social teaching of the Patriarchate of Constantinople.

The object of study is the modern social doctrine of the Patriarchate of Constantinople.

The subject of the dissertation is the peculiarities of the social doctrine of the Patriarchate of Constantinople in the context of modern theological discussions on the prospects for the development of Christian humanism and social ethics.

The scientific novelty of the dissertation research is that for the first time in domestic theology a comprehensive analysis of the social doctrine of the Patriarchate of Constantinople and found that it is a new stage in the development of Christian personalism and communitarianism, has significant ecumenical potential, promotes dialogue between different religions and the world. .

It has been proven for the first time that Christian social teaching has undergone a significant evolution from the use of the potential of traditional collectivism in the late nineteenth and mid-twentieth centuries to the values of humanistic personalism in the second half of the twentieth century. It was found that initially the main values offered to society were the common good, justice and solidarity. Society was seen as a semblance of an organism. Gradual awareness of the dignity of the individual as a core value has led to the transformation of social doctrine. The Church advocates social development, but such development means a harmonious life of the individual and decent conditions for him. Society is understood as a communicative community, for the development of which vital love and respect for everyone is vital.

As a result of the analysis of the social doctrine of the documents of the All-Orthodox Council in 2016, it was found that it has the character of moderate conservatism, which tends to place special emphasis on the importance of personal dignity. Therefore, this social doctrine is endowed with great humanistic potential, and its emergence marked the beginning of a new stage in the development of this denominational variety of Christian social doctrine, Orthodox personalism and communitarianism.

It is determined that the vision of social reality traditional for Orthodox social doctrine is communitarian. That is, the full development of the individual is possible only with its integration into healthy church and secular communities. For Orthodoxy, communitarianism is a theory of society as an institution that is a hierarchical unity of communities, and the harmonious development of these institutions is ensured through the cooperation of the two largest of them - the state and the Church. The All-Orthodox Council emphasized the unconditional value of dignity, freedom and individual rights, the obligation of the Churches to serve the world for its salvation, the need to rise above national selfishness and statism, cultural and civilizational isolation and religious fundamentalism. The documents of the All-Orthodox Council consider the harmonious development of the whole society to be attainable only with respect for the freedom of each individual and the maintenance of dialogue as a way of human existence.

It was found that the new social doctrine of the Ecumenical Patriarchate, proposed in March 2020, has significant methodological innovations. It is new because of the deduction of all specific moral and legal principles from the main value - the dignity of the human person. A positive theological view of the historical perspective is also important. The formation of social doctrine ceases to be scholastic. The social doctrine of the Ecumenical Patriarchate is characterized by a significant dialogue, a combination of communitarianism and personalism, missionary openness and social diakonia.

It was found that the social doctrine of the Patriarchate of Constantinople has great humanistic potential, and its emergence is a new stage in the development of Orthodox personalism and communitarianism. It is proved that the modern social teaching of the Ecumenical Patriarchate is significantly influenced by the theology of communication and polemics with religious fundamentalism.

It is stated that the Orthodox social doctrine, proposed in early 2020, seeks to give new impetus to the ideas of modernism as an unfinished project, emphasizing the full agreement between the Enlightenment and Orthodox ethics on the dignity of the individual and human rights. The idea of a consensus between the secular and religious visions of human rights comes from the theology of Patriarch Bartholomew and modern Orthodox thinkers in the United States.

It has been studied that the Ecumenical Patriarch has always adhered to the value of the dignity of the individual and emphasized the need to protect his rights and freedoms, in particular - the efforts of believers. The Declaration "For the Life of the World", which proposes a new social doctrine for universal Orthodoxy, emphasizes the Christian roots of the ideas of the dignity of the individual and human rights. The Declaration emphasizes that the dignity of the individual, which must be protected by human rights law, is linked not so much to the reasonable and free nature of man as to the personal nature of human existence. Reason and freedom must be interpreted in the light of their functioning in the communication of the individual with God. Ordinary reason and freedom find their fullness in graceful and intuitive spiritual reason and freedom. In fact, the declaration resolves a controversy that was important to the human

rights debate. This contradiction was pointed out by Patriarch Bartholomew: Christianity teaches about the limitations of human reason and freedom, adopts a pessimistic anthropology in assessing the possibility of maintaining justice in human society. The ideology of human rights, on the contrary, presupposes an optimistic anthropology. The declaration proves that when communicating with other people and with God, one necessarily shows spiritual intuitions, and thanks to the theology of communication, it turns out that optimistic anthropology has good grounds. Thus, in the personalist ideal of deification, the declaration legitimizes the optimistic essentialist view of man.

It is proved that the image of the family in the declaration "For the Life of the World" shows that today the family cannot be a model for all social institutions and communities. First, the family is not an independent reality, but is rooted in an interpersonal relationship with God, from which family members receive all the gifts that generally distinguish families or should distinguish them. Second, the family is not an absolute value to which individuals submit. On the contrary, the family is a space for the manifestation of personality, just as monasticism and a solitary way of life are equal possible scenarios of self-realization. Invariable at all set of possible life scenarios, the statement of ontological value of communication for the person remains. This communication is most fully realized between a man and a woman, but other types of communication are important for the constitution of the individual. Thus, deep real interpersonal relationships, not necessarily related to the institution of the family, become a model for all social institutions and communities. Norms regarding family life are significantly relaxed, which is a manifestation of the tendencies towards the constant humanization of the social teaching of the Orthodox Church. Such humanization is natural not only because of the influence of historical circumstances, but also because of the disclosure of the inner potential of Christian personalism. Such a relaxation of the norms of family life, sexuality, and the Church's attitude to various life circumstances does not lead to the relativization of the ideal of the sanctity of family life. This is ensured mainly by emphasizing the sanctity of true interpersonal relationships.

An analysis of the social doctrine of the Ecumenical Patriarchate on overcoming poverty, which depends on the ideas of modern theology about the need for radical ethical solidarity with marginalized and exploited sections of the population. It is studied that the social doctrine of the Ecumenical Patriarchate offers nation states to pursue a policy of social protection based on the recognition of the absolute dignity of each individual and based on the experience of social diakonia and critical analysis of modern globalized capitalism. It is proved that the social doctrine of the Ecumenical Patriarchate is similar to the ideas of the social doctrine of Pope Francis, but remains more realistic and does not question modern capitalism in general, but proposes its reform in the direction of community culture based on Christian moral understanding of rights. personality.

The social doctrine of the Ecumenical Patriarchate, proposed in 2020, envisages as an ideal the complete rejection of all forms of violence and is a vivid document of modern Christian nonviolent resistance to the theories and practices of globalized capitalism. A new vision of a culture of radical solidarity and complete rejection of all forms of violence was created within the framework of modern postmodern Orthodox theology, and then became the property of official social doctrine, but was partially accepted. Theories of social doctrine of the Ecumenical Patriarchate on peace as a harmonious unity of diversity, on peacemaking as the first feature of Christian identity, on the full legitimacy of only nonviolent resistance to evil, on the need to renounce the death penalty, on the possibility of applying personal moral life and social activity of communities. At the same time, this social doctrine distinguishes the recognition of the possibility and necessity of legal restriction of evil and resistance to evil in war.

The social doctrine of the Ecumenical Patriarchate fills with concrete content the general formal norms on ecumenism, which were created in the documents of the All-Orthodox Council. Recognition of the identity of the Orthodox Church with the Church as such and the Church of apostolic times does not preclude offering an ecumenical dialogue with all who call themselves Christians. The emphasis on the absolute dignity of man and the need to protect his religious freedom creates a space

for dialogue in which the Orthodox Church values all common values and ethical principles, viewing them as signs of universal dialogue centered on the Logos as First Value and First Principle.

The provision that the Ecumenical Patriarchate offers a holistic doctrine on ways to overcome the ecological crisis and restore nature as an integral part of human life has been clarified.

The provision that the social doctrine of the Orthodox Church is most consistent with Catholic social teaching has been further developed. In particular, the significant closeness of the social doctrine of the Patriarchate of Constantinople and the social doctrine of Pope Francis has been proved.

Key words: Christian humanism, social doctrine, Patriarchate of Constantinople, peacekeeping, ecotheology, communitarianism.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Гулямов Б. С. Сучасне соціальне вчення Константинопольського патріархату / Б. С. Гулямов // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – 2020. – № 42 (55). – С. 118-126.

2. Гулямов Б. С. Сучасне соціальне вчення Константинопольського патріархату / Б. С. Гулямов // Освітній дискурс: збірник наукових праць / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2020. – Випуск 28 (11). – С. 90-98.

3. Гулямов Б. С. Вчення соціальної доктрини Константинопольського патріархату про шляхи подолання бідності / Б. С. Гулямов // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Випуск 2(172). Том 2. – Київ, 2020. – С. 148-167.

4. Гулямов Б. С. Методологія соціального вчення Вселенського патріархату / Б. С. Гулямов // Освітній дискурс: збірник наукових праць / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2020. – Випуск 29 (12). – С. 68-80.

5. Гулямов Б. С. Пацифізм у соціальному вченні Константинопольського патріархату / Б. С. Гулямов // Перспективи. Соціально-політичний журнал. – Одеса: Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського», Видавничий дім «Гельветика», 2020. – № 4. – С. 114-121.

6. Гулямов Б. С. Права і гідність особистості у соціальному вченні Константинопольського патріархату / Б. С. Гулямов // Освітній дискурс: збірник наукових праць / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2021. – Випуск 30 (1). – С. 79-91.

7. Gulyamov B. Social doctrine of the Ecumenical Patriarchate about the family / Bogdan Gulyamov // Skhid (Схід). – Vol. 1 (1). – 2021. – p. 55-60.

Статті в іноземних наукових фахових виданнях:

8. Gulyamov B. Social doctrine of the Ecumenical Patriarchate on ecumenism and interreligious relations / Bogdan Gulyamov // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – Praha, 2021. – Volume 7, Issue 1. – p. 105–112.

9. Gulyamov B. Formation of the modern social teaching of the Constantinople Patriarchate / Bogdan Gulyamov // *Międzynarodowe czasopismo naukowe* / Editor-in-Chief P. Nowak, Ewa Kowalczyk. – 2021 – 1. Część 2 (88). – p. 24-25.

10. Gulyamov B. Social doctrine of the All-Orthodox Council / Bogdan Gulyamov // *Virtus: Scientific Journal*. Montreal, Canada. – 2020. – № 49. – p. 32-35.

Додаткова апробація:

11. Гулямов Б. Логос і матриця. Віра Церкви і гіпотеза симуляції / Протоієрей Богдан Гулямов. – К.: Дух і літера, 2020. – 208 с.

ЗМІСТ

Вступ.....	18
Розділ 1. Осмислення розвитку соціального вчення християнських церков у богословських та релігієзнавчих працях.....	29
1.1.Основні етапи розвитку соціального вчення християнських церков .	29
1.2.Соціальне вчення християнських церков як предмет наукового осмислення.....	39
Висновки до першого розділу.....	45
Розділ 2. Соборний процес у православ'ї та виникнення сучасного соціального вчення.....	47
Висновки до другого розділу.....	60
Розділ 3. Основоположні принципи соціального вчення Вселенського патріархату	61
3.1.Методологія соціального вчення Вселенського патріархату	61
3.2.Сучасне соціальне вчення Константинопольського патріархату як новий етап розвитку християнського персоналізму і комунітаризму.....	75
Висновки до третього розділу.....	84
Розділ 4. Особливості та наслідки абсолютизації принципу гідності особистості у соціальній доктрині Вселенського патріархату	86
4.1.Права і гідність особистості у соціальному вченні Константинопольського патріархату	86
4.2. Соціальне вчення Вселенського патріархату про родину	101
4.3.Соціальна доктрина Константинопольського патріархату про шляхи подолання бідності та досягнення соціальної справедливості	114
4.4.Проблеми екології у соціальній доктрині Вселенського патріархату	130
Висновки до четвертого розділу.....	139
Розділ 5. Необхідність загального примирення як категорична вимога соціального вчення Вселенського патріархату	143

5.1. Пацифізм у соціальному вченні Константинопольського патріархату.....	143
5.2. Соціальна доктрина Вселенського патріархату про екуменізм та міжрелігійні відносини	154
Висновки до п'ятого розділу.....	164
Висновки.....	166
Список використаних джерел.....	176

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Православне соціальне вчення на початку ХХІ століття стало ареною протистояння гуманістичних і фундаменталістичних богословських стратегій, що безпосередньо здійснює вплив на розвиток соціальної доктрини. Сьогодні від змісту та форми презентації соціального вчення все більше залежить авторитет Католицької та Православної Церков, розвиток діалогу релігійного та світського світоглядних дискурсів, перспективи міжрелігійного діалогу. Розвиток християнського гуманізму соціального вчення в православ'ї на початку ХХІ століття у протистоянні з фундаменталізмом лише починає аналізуватися науковцями, тоді як ця тематика має велике теоретичне і практичне значення для богослов'я, релігієзнавства, соціальної філософії, для дискусій навколо долі дисциплін духовно-морального циклу в системі національної освіти. Формування у межах соціального вчення Вселенського патріархату теоретичних основ для нового православного гуманізму робить нагальним завдання систематичного аналізу як позитивних рис такого гуманізму, так і його меж. Вселенський патріархат намагається розвивати таке соціальне вчення, яке базується на визнанні гідності особистості як головної цінності й побудові мережі спільнот, які би забезпечили гармонійне життя особистості та гідні умови для такого життя.

Протягом значного періоду розвитку християнського соціального вчення головними цінностями проголошувалися загальне благо і справедливість, що були покликані підтримувати традиційне суспільство. Однак випробування Другої світової війни привели до того, що теорія про гідність особистості та її права стала центральною для християнської соціальної доктрини. Цілком ця тенденція перемогла в 1960-ті роки. Сьогодні різноманітні стратегії інтерпретацій цінностей прав і гідності особистості опинилися у центрі дискусій щодо оптимальних шляхів розвитку соціального вчення Православної Церкви. Сучасні світоглядні дискусії в США та інших країнах вже не дозволяють обмежуватися загальними фразами та не визначатися стосовно проблематики

прав людини. Теоретично усі помісні православні церкви та богословські школи визнають цінність особистості як створеної за образом Божим. Але з визнання високої гідності людської особистості можуть робити різноманітні висновки.

Перша стратегія полягає у відстоюванні свободи і прав особистості, навіть якщо це містить ризики для традиційного способу життя православних народів. Ці богослови займають ліберальні позиції і захищають свободу совісті та права усіх на власну християнську ідентичність. Така стратегія стала панівною у православній богословській думці США та Греції, була підтримана Вселенським патріархом, який приймає боротьбу за класичні права особистостей та спільнот, особливо національних і релігійних меншин, хоча і протестує проти очевидних зловживань при розширеному тлумаченні прав людини.

Другу стратегію розвивають традиціоналісти й ті, хто творить постмодерністичні спекуляції на основі реваншистських настроїв, що маніпулюють колективізмом. Із високої гідності людини певні богослови та помісні церкви роблять висновки про обов'язки особистості підкорюватися цілому суспільству. Але визнання пріоритету цінностей традиції над цінністю особистості входить в очевидну суперечність із персоналістичним прочитанням Біблії, в якій цінність однієї особистості вища за цінність всього матеріального світу.

На початку 2020 року Вселенський патріарх схвалив соціальну доктрину під назвою «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної церкви» – і ця декларація була оприлюднена для загального обговорення. Сьогодні навколо документу «За життя світу» лише розпочинаються широкі богословські дискусії. Сьогоднішнє православне соціальне вчення завдяки діяльності Вселенського патріархату переживає дві радикальні трансформації: перехід від пізньомодерного до постмодерного богословського дискурсу у власній мові та перемогу ідей пост-ліберальної політичної теології Фордгемської школи, яка претендує на створення пост-постмодерної соціально-політичної етики. Це задає нові перспективи для всіх дискусій щодо соціальної доктрини в православ'ї та ширше – у всьому християнстві. Формування пост-ліберального

соціального вчення стало найбільшим досягненням богословської думки Вселенського патріархату за останні століття та потребує систематичного вивчення.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова відповідно до наукової теми «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

Метою дисертаційної роботи є комплексний богословський аналіз особливостей сучасного соціального вчення Константинопольського патріархату.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких основних **дослідницьких завдань**:

- проаналізувати особливості основних етапів розвитку християнського соціального вчення;
- виявити безпосередні передумови формування сучасної соціальної доктрини Константинопольського патріархату 2020 року, зокрема, дослідивши специфічні риси соціального вчення документів Всеправославного собору 2016 року;
- здійснити комплексний аналіз методологічних принципів побудови сучасного соціального вчення Вселенського патріархату та порівняти їх з принципами методологій соціальних доктрин інших церков, запропонувати осмислення особливостей співвідношення традиції та раціональності, монологічного й діалогічного у формуванні сучасної православної соціальної доктрини;
- комплексно проаналізувати нове соціальне вчення Вселенського патріархату про права і гідність особистості у контексті богословських дискусій сьогодення щодо свободи людини, долі демократії, ідейного протистояння офіційного православ'я з фундаменталізмом;

- розкрити основні риси соціального вчення щодо родини, проблем подолання бідності, екологічної кризи;

- висвітлити особливості соціального вчення Вселенського патріархату щодо війни та миру, здійснити порівняння цих концепцій із соціальними доктринами інших церков щодо цієї тематики, а також із сучасними богословськими концепціями насилля та миру. Виявити специфіку пропонованої Константинопольським патріархатом теорії примирення між релігіями.

Об'єктом дослідження є сучасне соціальне вчення Константинопольського патріархату.

Предметом дисертаційної роботи є особливості соціального вчення Константинопольського патріархату в контексті сучасних богословських дискусій щодо перспектив розвитку християнського гуманізму та соціальної етики.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі сучасного богослов'я та релігієзнавства. При написанні дисертаційного дослідження застосовано загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, світоглядного та методологічного плюралізму. У дисертаційній роботі також використані такі загальнонаукові методи: опис, узагальнення, аналіз та синтез. Для аналізу документів, що виражають соціальне вчення Константинопольського патріархату, застосовано герменевтичний метод. Для пояснення характеру цього соціального вчення використано порівняльний (компаративний) аналіз, релігієзнавчий і богословський аналіз еволюції основних ідей християнської соціальної доктрини.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше у вітчизняній теології здійснено цілісний аналіз особливостей соціального вчення Константинопольського патріархату та встановлено, що воно є новим етапом у розвитку християнських персоналізму і комунітаризму,

має значний екуменічний потенціал, сприяє розвитку діалогу між різними релігійними і світськими спільнотами.

Істотні наукові результати, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист і конкретизуються у таких положеннях:

Вперше:

- доведено, що християнське соціальне вчення пройшло значну еволюцію від використання потенціалу традиційного колективізму в кінці XIX і до середини XX століть до цінностей гуманістичного персоналізму в другій половині XX століття і до ідей комунітаризму на початку XXI століття. Виявлено, що початково головними цінностями, які пропонувалися суспільству, були загальне благо, справедливість та солідарність. Суспільство бачилося як подоба організму. Поступове усвідомлення гідності особистості як головної цінності привело до трансформації соціального вчення. Церква виступає за соціальний розвиток, але під таким розвитком розуміється гармонійне життя особистості та гідні умови для нього. Суспільство при цьому розуміється як комунікативна спільнота, для розвитку якої життєво необхідна любов та повага до кожного;

- у результаті аналізу соціального вчення документів Всеправославного собору 2016 року виявлено, що воно має характер поміркованого консерватизму, який тяжіє до особливого наголосу на значенні гідності особистості. Тому це соціальне вчення наділене великим гуманістичним потенціалом, а його поява стала початком нового етапу розвитку цього конфесійного різновиду християнської соціальної доктрини, православного персоналізму і комунітаризму;

- визначено, що традиційне для православної соціальної доктрини бачення соціальної реальності є комунітаристським. Тобто, повноцінний розвиток особистості можливий виключно при її інтеграції у здорові церковні та світські спільноти. Для православ'я комунітаризм – це теорія суспільства як інституцій, які є ієрархічними єдностями спільнот, а гармонійний розвиток цих інституцій забезпечується через співпрацю двох найбільших із них – держави та

Церкви. Всеправославний собор наголосив на безумовній цінності гідності, свободи та прав особистості, на обов'язкові Церкви служити світові задля його спасіння, на необхідності стати вище за національний егоїзм та етатизм, культурно-цивілізаційну замкненість і релігійний фундаменталізм. Документи Всеправославного собору гармонійний розвиток цілого суспільства вважають досяжним лише при повазі до свободи кожної особистості та підтриманні діалогічності як способу існування людства;

- з'ясовано, що нове соціальне вчення Вселенського патріархату, запропоноване в березні 2020 року, має значні методологічні новації. Воно є новим через дедукцію всіх конкретних морально-правових принципів із головної цінності – гідності людської особи. Важливим є також позитивний богословський погляд на історичну перспективу. Формування соціального вчення перестає бути схоластизованим. Для соціального вчення Вселенського патріархату характерна значна діалогічність, поєднання комунітаризму та персоналізму, місійної відкритості й соціальної діяконії;

- виявлено, що соціальне вчення Константинопольського патріархату має великий гуманістичний потенціал, а його поява є новим етапом розвитку православного персоналізму і комунітаризму. Доведено, що на сучасне соціальне вчення Вселенського патріархату суттєво впливають теологія спілкування та полеміка з релігійним фундаменталізмом;

- констатовано, що православне соціальне вчення, запропоноване на початку 2020 року, намагається надати нового імпульсу ідеям модерну як незавершеного проекту, наголошуючи на повній згоді між Просвітництвом і православною етикою щодо гідності особистості та прав людини. Ідея про консенсус між світським і релігійним баченням прав людини походить від богослов'я патріарха Варфоломія та сучасних православних мислителів США;

- досліджено, що Вселенський патріарх завжди дотримувався цінності гідності особистості та наголошував на необхідності захисту її прав і свобод, зокрема – зусиллями віруючих. Декларація “За життя світу”, в якій запропоновано нове соціальне вчення для вселенського православ'я, наголошує

на християнських коренях ідей гідності особистості та прав людини. Декларація підкреслює, що гідність особистості, яка має захищатися законодавством про права людини, пов'язана не стільки з розумною та вільною природою людини, скільки з особистісним характером людського існування. Розумність та свобода мають тлумачитися у світлі їх функціонування під час спілкування особистості з Богом. Звичайні розумність та свобода знаходять свою повноту в благодатних та інтуїтивних духовних розумності й свободі. Фактично декларація вирішує суперечність, яка була важливою для дискусії навколо прав людини. На цю суперечність вказував патріарх Варфоломій: християнство вчить про обмеженість людських розумності та свободи, приймає песимістичну антропологію у питанні оцінки можливості підтримувати справедливість у людському суспільстві. Ідеологія прав людини, навпаки, передбачає оптимістичну антропологію. Декларація доводить, що спілкуючись з іншими людьми та Богом, людина обов'язково проявляє духовні інтуїції, а завдяки теології спілкування виявляється, що оптимістична антропологія має значні підстави. Таким чином, у персоналістичному ідеалі обожнення декларація надає легітимізацію оптимістичному есенціалістичному поглядові на людину;

- доведено, що зображення родини у декларації «За життя світу» показує, що сьогодні родина не може бути взірцем для всіх соціальних інститутів та для спільнот. По-перше, родина не є самостійною реальністю, а коріниться в міжособистих відносинах із Богом, з яких члени родин отримують усі дари, які в цілому відрізняють родини або мають їх відрізнити. По-друге, родина не є абсолютною цінністю, якій підкорюються особистості. Навпаки, родина є простором для прояву особистості, так само як рівноцінними можливими сценаріями самореалізації є чернецтво й самотність. Незмінною при усій множині можливих життєвих сценаріїв, залишається констатація онтологічного значення спілкування для особистості. Це спілкування найбільш повно реалізується між чоловіком та жінкою, але й інші види спілкування є важливими для конституювання особистості. Таким чином, взірцем для всякої соціальних інститутів та спільнот стають глибокі справжні міжособисті

відносини, не обов'язково пов'язані з інститутом родини. Норми щодо родинного життя значно пом'якшуються, що є проявом тенденцій до постійної гуманізації соціального вчення Православної Церкви. Така гуманізація є закономірною не лише через вплив історичних обставин, а й через розкриття внутрішнього потенціалу християнського персоналізму. Таке пом'якшення норм щодо родинного життя, сексуальності, ставлення Церкви до різноманітних життєвих обставин не призводить до релятивізації ідеалу святості родинного життя. Забезпечується це в основному завдяки наголосу на святості справжніх міжособистих відносин;

- здійснено аналіз соціального вчення Вселенського патріархату про подолання бідності, яке залежить від уявлень сучасної теології про необхідність радикальної етичної солідарності з маргінальними й експлуатованими верствами населення. Досліджено, що соціальне вчення Вселенського патріархату пропонує національним державам здійснювати політику соціального захисту, виходячи із визнання абсолютної гідності кожної особистості та спираючись на досвід практики соціальної діяконії і критичну аналітику сучасного глобалізованого капіталізму. Доведено, що соціальне вчення Вселенського патріархату є аналогічним до ідей соціальної доктрини папи Франциска, але при цьому залишається більш реалістичним та не ставить під сумнів сучасний капіталізм у цілому, а пропонує його реформування в напрямі розвитку культури спільнотності на основі застосування християнського морально-правового розуміння прав особистості;

- соціальна доктрина Вселенського патріархату, запропонована в 2020 році, передбачає як ідеал повну відмову від усіх форм насилля та є яскравим документом сучасного християнського ненасильницького спротиву теоріям та практикам глобалізованого капіталізму. Нове бачення культури радикальної солідарності та повної відмови від усіх форм насилля було створене у межах сучасної постмодерної православної теології, а потім стало надбанням офіційного соціального вчення, однак було прийняте частково. На ідеях сучасної православної теології доби постмодерну засновані теорії соціального вчення

Вселенського патріархату про мир як гармонійну єдність різноманіття, про миротворчість як першу рису християнської ідентичності, про повну легітимність лише ненасильницького спротиву злу, про необхідність відмови від смертної кари, про можливість застосування євангельських заповідей як у особистому моральному житті, так і у соціальній активності громад. Водночас, це соціальне вчення відрізняє визнання можливості та необхідності правового обмеження зла й спротиву злу на війні;

- соціальна доктрина Вселенського патріархату наповнює конкретним змістом загальні формальні норми щодо екуменізму, які були створені у документах Всеправославного собору. Визнання тотожності Православної Церкви із Церквою як такою та Церквою апостольських часів не заважає пропонувати екуменічний діалог з усіма, хто іменується християнами. Наголос на абсолютній гідності людини та необхідності захисту її релігійної свободи створює простір для діалогу, в якому Православна Церква цінує усі спільні цінності та етичні принципи, розглядаючи їх як знаки для універсального діалогу, в центрі якого стоїть Логос як Перша Цінність та Перший Принцип.

Уточнено:

- положення про те, що Вселенський патріархат пропонує цілісне вчення про шляхи подолання екологічної кризи та відновлення природи як невід'ємної частини людського.

Набуло подальшого розвитку:

- положення про те, що соціальна доктрина Православної Церкви найбільш суголосна з католицьким соціальним вченням. Зокрема, доведено суттєву близькість соціального вчення Константинопольського патріархату та соціального вчення папи Франциска.

Теоретичне значення дослідження. Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню множини різновидів сучасного християнського соціального вчення, особливостей дискусій, що розгортаються в православних соціальній етиці та політичній теології. Великим є вплив цих дискусій та соціальних доктрин на

історичні події, особливо з огляду на принципове протистояння ортодоксальної соціальної етики та фундаменталізму. Висновки та матеріали дисертаційної роботи дозволяють розвивати не лише богословські дослідження, а й релігієзнавчі, політологічні, філософські проекти аналізу соціальних теорій та практик православ'я.

Практичне значення дослідження. Результати дисертаційної роботи можуть бути використані в теологічних, релігієзнавчих, філософських і культурологічних дослідженнях, а також враховані при подальшому аналізі сучасної теоретичної і практичної теології.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертації були оприлюднені на міжнародних наукових і науково-практичних конференціях, зокрема: Міжнародній науковій конференції V Андріївські читання «Християнство в Україні: історія, культура, сучасність в контексті суспільно-політичних трансформацій» (Рівне, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції VI Андріївські читання «Християнство в історії та культурі української держави: від хрещення України-Руси до сучасності» (Рівне, 2018); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігієзнавства і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий і український контекст» (Київ, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи» (м. Львів, 2017 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні проблеми розвитку суспільних наук в умовах сьогодення» (Київ, 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 2018 р.); Міжнародній науково-практичній конференції VI Андріївські читання «Християнство в історії та культурі української держави: від хрещення України-Руси до сучасності» (Рівне, 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Людське співтовариство: актуальні питання наукових досліджень» (Дніпро, 2018); II Міжнародній

науково-практичній конференції «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень» (Хмельницький, 2018); Всеукраїнській науковій конференції «Унезалежнення православних та його вплив на релігійно-церковне і суспільно-політичне життя сучасної України» (Київ, 2019); Міжнародній науковій конференції «Гуманітарно-наукове знання: горизонти комунікативістики» (Чернівці, 2019); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Православна Церква України: всеправославне визнання та міжнародна суб'єктність» (Київ, 2019 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Єдність православних в Україні: стан, проблеми, шляхи досягнення» (Київ, 2019 р.); Сьомій Всеукраїнській науковій конференції «Держава і Церква в новітній історії України» (Полтава, 2019), III міжнародній науково-практичній конференції «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень» (Хмельницький, 2019); Міжнародній науковій конференції «Універсальні цінності релігій світу: історія і сучасність» (Київ, 2019).

Публікації. Основні результати роботи висвітлені у 10 статтях, 7 з яких розміщені у фахових виданнях з філософських наук, а 3 – в іноземних періодичних наукових журналах.

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертаційної роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, п'яти розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 180 сторінок, з них 165 основного тексту. Список використаних джерел становить налічує 306 найменувань, з них 65 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

ОСМИСЛЕННЯ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ У БОГОСЛОВСЬКИХ ТА РЕЛІГІСЗНАВЧИХ ПРАЦЯХ

1.1. Основні етапи розвитку соціального вчення християнських церков

Нові реалії початку XXI століття створюють численні виклики для християнських церков. Ефективна проповідь та дієве соціальне служіння можливі лише при формуванні розвинутих теоретичних настанов та практичних методів роботи, які б уникали з одного боку релятивізму, а з іншого – фундаменталізму. Сьогодні християнське соціальне вчення та християнські соціальні практики зазнають радикальних трансформацій. Все це зумовлює необхідність переосмислення історичного шляху розвитку соціального вчення церкви від його витоків до сьогодення.

Цілісна систематизація історії християнського соціального вчення була останній раз створена Патріком де Лобье [168]. Цей соціальний філософ та богослов у 1990-ті роки намагався представити християнське соціальне вчення як дієву основу для формування конкретного ідеалу суспільства, яке було б позбавлене недоліків ліберального капіталізму та реального соціалізму другої половини XX століття. На його думку, соціальне вчення християнства стає знову актуальним після занепаду класичних секулярних ідеологій, які визначили сторінки історії XX століття. П. де Лобье вважає, що аристотелівське розуміння суспільства як великої родини відображає природні реалії, є неідеологічним конструктом, успадковується томізмом та неотомізмом. На його думку, християнське вчення виникло внаслідок багато у чому запізнілої реакції церкви на постання ідеологій в XIX столітті. Проста реакція категоричного заперечення ідей Просвітництва та лібералізму з одного боку, соціалізму та комунізму – з іншого, вже не була ефективною у середині XIX століття. За таких умов

Католицька церква формує соціальне вчення як певну позитивну ідейну пропозицію, як певний нарис можливого соціального устрою, що більше б відповідав природі та гідності людини [233]. Це католицьке соціальне вчення, запропоноване в кінці XIX століття, стає прикладом для протестантів та православних, і у XX столітті формуються соціальні доктрини цих християнських конфесій. Слід відмітити, що протестантське соціальне вчення почало розвиватися в основному у зв'язку з викликами тоталітаризму XX століття. Протестантизму вдалося пов'язати захист релігійної свободи з політичним реалізмом у відстоюванні демократичних цінностей проти таких очевидних випадків соціального зла як фашизм і нацизм. Православні варіанти соціальних доктрин постали лише у зв'язку з викликами глобалізації. Соціальна доктрина православ'я лише формується, але вже намітилися вектори її протистояння релятивізму з одного боку та фундаменталізму – з іншого [195]. Формування нових чисельних викликів на початку XXI століття привело усі християнські конфесії до пошуку моделей соціального вчення, які б більш відповідали духові Євангелія, передбачали б значно більшу увагу до солідарності у спільнотах, униканню усіх форм насилля, розвитку теології любові [268]. Осмислення цих тенденцій лише намічається у критичній літературі [146].

Офіційною датою виникнення християнського соціального вчення вважається 1891 рік, час видання папою Левом XIII енцикліки «Про нові речі» (*Regum novarum*) [167]. В цьому документі дається систематична критика соціалізму як соціального проекту, що пропонувався політичними силами для заміни існуючого капіталістичного ладу. Католицьку церкву турбувало не лише те, що ідеї соціалізму та комунізму завойовували все більше популярності у середовищі робітничого класу. Останній відвертався від участі в житті парафій, ставала все більш очевидною секуляризація його світогляду та практичного життя. Важливою причиною появи такої енцикліки стала претензія соціалістів та комуністів на побудову певного есхатологічного соціуму, царства Божого на землі. Фактично мова йшла про те, що ідеали соціалізму та комунізму

відображають певні прагнення перших християн, які були в історії потім забуті. Тому енцикліка повинна була задати таку перспективу, щоб, по-перше, показати безмежну віддаленість християнського розуміння соціальності від комуністичного, і, по-друге, виявити конкретні обриси того, що можна було б назвати «християнською демократією». Саме як «християнську демократію» називав бажаний соціальний устрій папа Лев XIII, але ця назва не прижилася у традиції християнського соціального вчення, оскільки наступний папа Пій X критично ставився до такої назви. Наступні папи Пій XI і Пій XII розрізняли соціальне вчення як доктрину більш універсальну, ніж ідеологія християнської демократії, яка було реалістичною конкретизацією певних принципів та цінностей християнського соціального вчення для конкретних контекстів соціумів.

При виникненні християнського соціального вчення у католицизмі теоретичною основою для нього став неотомізм, який розвивався під безпосереднім впливом папи Лева XIII. У вченні Томи Аквіната засновники соціального вчення на чолі із згаданим папою віднаходили засади доктрини природного права. А саме, у самій людській природі є три вроджені норми природного закону: необхідність самозбереження, потреба у родинному способі життя, схильність до життя у спільноті. Природній закон зумовлює те, що людина прагне приватної власності та її недоторканості, інакше неможливо забезпечити її самовиживання, розвиток родини, ефективне господарювання спільнот. Це означає неприродність устрою, який би передбачав відмову від приватної власності. А отже, ідеали комуністичного ладу суперечать людській природі та не можуть бути легітимізовані посиленнями на євангельські приклади особливої благодійності у спільнотах, пов'язаної з радикальною жертвовністю.

Неотомізм кінця XIX і XX століть намагався довести повну раціональну обґрунтованість вчення про людську природу, її закон, складові цього закону. Персоналізм лише поступово проникає всередину неотомізму. Також у 1920-1930-ті роки у неотомізмі відбувалося певне витіснення персоналізму та екзистенціалізму через перебільшення значення метафізичного раціонального

мислення, через намагання утвердити через раціональну аргументацію необхідність корпоративного влаштування суспільства. Можна сказати, що на новому етапі дискусій з модерним суспільством католицька церква намагалася відродити ідеали станового суспільства. Аргументація ставала все більш штучною, все більше віддалялася від очевидностей віри. Чим більше наростало значення колективних структур, тим сильнішою ставала криза соціального вчення, неможливість запропонувати ефективне бачення балансу між колективним та індивідуальним. Разом із тим, після Другої світової війни, коли постала необхідність відбудови суспільства, християнства демократія як ідеологічна течія, заснована на соціальному вченні церкви, довела власну ефективність. Завдяки християнським демократам вдалося відновити правову державу і розвивати культуру солідарності, що допомогло у економічній відбудові суспільства. Внаслідок трагічних подій Другої світової війни вчительство римського престолу звернулося до відстоювання прав людини як важливого постулату для збереження і розвитку суспільства під час нових радикальних викликів. Але повністю потенціал християнського соціального вчення розкрився завдяки творчості папи Іоанна XXIII і Другого Ватиканського собору.

Головними засадами християнського соціального вчення стали доктрини про справедливість, солідарність, субсидарність та загальне благо як головні принципи та цінності для християнства у його діяльності в соціумі. Принцип справедливості передбачає перш за все те, що можливою є правова держава, яка, зокрема, забезпечує повноцінний захист прав людини. Слід сказати, що ряд богословів, серед яких були такі впливові як Августин і номіналісти XIV століття, сумнівалися у можливості встановлення правової держави. На думку останніх, люди занадто егоїстичні, а держава є лише інструментом експлуатації, і тому правова держава і суспільство загального блага є утопічними мріями. Знаменитим стало висловлювання Августина «Що є держава як не банда розбійників, яка захопила владу над суспільством?». Тома Аквінський вважав, що така песимістична оцінка людської природи перебільшує наслідки

гріхопадіння та людський егоїзм. Правова держава і суспільство загального блага можливі, оскільки людина цілком здатна переносити здобуті на прикладі родини усвідомлення значення цінностей справедливості та загального блага на рівень існування всього соціуму. Можливість же подолання егоїзму на рівні родини здавалася Томі самоочевидною, так само як і природність перенесення соціальних механізмів з родини на рівень суспільства та держави. На основі правової справедливості стає можливою і справедливість соціальна (у термінах аристотелівсько-томістичної традиції – «розподільча справедливість»). Типовою помилкою багатьох націй стало прагнення до соціальної справедливості без розуміння необхідності як основи правової справедливості. Особливо соціальне вчення зупиняється на помилці ідеологів соціалізму та комунізму, які правову справедливість були готові принести у жертву справедливості соціальній. Між тим, без правової справедливості суспільство стає приреченим на деградацію, на кризу людяності, на формування тоталітаризму, при якому особистість завжди є засобом для досягнення цілей, а не метою соціального розвитку. Фундаментальною реальністю соціального порядку, яку покликана захищати правова держава є приватна власність. На основі розвитку приватної власності осіб та сімей можливе формування загального багатства, яке може бути в основі механізмів досягнення соціальної справедливості. Бажання суспільства без приватної власності суперечить людській природі, людським схильностям, є шляхом до втрати всіх різновидів справедливості та прав.

Принцип солідарності підкреслює важливість взаємності у міжлюдських відносинах, оскільки не всі соціальні проблеми можуть бути вирішені на основі досягнення формальної справедливості. Роль солідарності зростає мірою того як суспільство ускладнюється, як усе нові виклики унеможливають механічне забезпечення адекватних реакцій суспільства на кризи та проблеми. Солідарність особливо важлива у періоди корінних соціальних трансформацій, наприклад, під час революцій. Солідарність дозволяє ефективно діяти сучасному громадянському суспільству, перетворює різноманітні соціальні колективи на

спільноти, забезпечує ефективність соціальної моралі навіть у випадку браку правової регуляції.

Принцип субсидарності передбачає, що природним для людини є намагання вирішити максимум проблем на рівні родини, місцевих громад, трудових колективів, церковних спільнот. І лише найскладніші проблеми мають бути віднесені до компетентності всього суспільства. Також цей принцип передбачає допомогу цілого суспільства малим спільнотам заради ефективного їх розвитку та повнішої реалізації особистості у її природному безпосередньому середовищі існування.

Принцип загального блага передбачає, що особистість завжди має враховувати інтереси цілої родини, спільнот, до яких належить, цілої політичної нації та всього людства. Але робиться це тому, що принцип загального блага є принципом врахування прав кожної особистості на її вільних повноцінний розвиток. Таким чином, християнське соціальне вчення не маніпулює принципом загального блага для перетворення особистості на інструмент цілого соціуму, але для повнішого захисту прав кожної особистості.

Очевидно, що усі принципи соціального вчення є взаємопов'язаними, передбачають один одного, і фактично вказують на мета-цінність – людяність як таку, яка і проявляється у людській гідності кожного члена суспільства.

При появі соціального вчення у кінці XIX століття головними цінностями виступали загальне благо та справедливість, і це було закономірним, оскільки суспільство бачилося як єдиний організм, який складається з органічних частин. Сьогодні більш важливою стала цінність солідарності, оскільки суспільство інтерпретується як результат міжособистих відносин, як комунікативна реальність, для якої органічний розвиток не є гарантованим, але має досягатися зусиллями особистостей. При цьому максимумом солідарності є любов, і остання стає головним мотивом для дотримання соціального правового порядку, визнання важливості загального блага, і навіть визнання пріоритету прав людини над егоїстичними мотивами.

У кінці ХХ століття католицизм висуває в якості центральної цінності соціального вчення істину. Це пов'язано з баченням загрози наростання релятивізму і нігілізму в сьогодишньому соціумі, якому соціальне вчення покликане протистояти з позицій вищої правди про людину, її природу, гідність і покликання.

При появі соціального вчення християнські принципи та цінності легітимізувалися через докази їх природності для людського суспільства, спільнот, родин, особистостей. З початком правління папи Іоанна ХХІІІ така стратегія стає другорядною. На перший план висувається виправдання християнських цінностей як таких, що сприяють людському розвиткові. При цьому під розвитком мався на увазі як розвиток людства в цілому, так і окремих націй, спільнот і особистостей. Критерієм справжності розвитку спочатку було забезпечення цілісності та довершеності такого розвитку. Але з часом акцент змістився на повноту забезпечення розвитку особистості. Так чи інакше, але людський розвиток у християнському соціальному вченні – це поняття більш комплексне, ніж просто секулярний концепт прогресу.

Поворот до виправдання прав людини та підтримки людського розвитку сприяв появі в 1960-ті роки «другої хвилі демократизації», коли відбувалися зміни у напрямку лібералізму в суспільствах з переважним впливом католицизму та виникненню «третьої хвилі демократії», пов'язаної з падінням соціалістичної системи [114, с. 110-114]. Підтримка прав людини дозволила виправдати поступову відмову від консервативної політики на міжнародній арені. Все це дозволило католицизму ввійти без суттєвих втрат у нову епоху постколоніального світу. Виступаючи як адвокат нових націй глобального Півдня та Сходу, католицизм у своєму соціальному вченні критикував сучасний капіталізм приблизно з тих же позицій, що і соціал-демократичний рух, і пропонував аналогічні заходи для подолання наслідків сучасної експлуатації через несправедливий розподіл на міжнародному ринку праці.

Падіння соціалістичної системи породило великі надії у папи Івана Павла ІІ на затребуваність саме соціального вчення церкви як пропозиції гуманістичної

трансформації сучасного капіталізму [140]. Видиму перемогу лібералізму, яку тоді проголосив Ф.Фукуяма, папа Іван Павло II вважав ілюзорною: занадто великою є множина криз, на які ліберальна ідеологія не має ефективних відповідей. Християнський гуманізм соціального вчення цього папи ввібрав у себе кращі ідеї соціал-демократії як раз перед тим, коли соціал-демократичний рух підпав під вплив ідей постмодернізму. За цих умов християнське соціальне вчення з точки зору папи Івана Павла II залишилося останньою цілісною ідейною пропозицією для людства [168, с. 306-342].

Папа Бенедикт XVI поглибив інтуїції соціальної доктрини свого попередника та зробив соціальне вчення менш раціоналістичним та ідеологічним, надавши йому форми августинівського фідеїзму [48; 49]. А саме, суспільство потребує для власного розвитку значного впливу надприродної любові, оскільки звичайні мотиви перестали бути ефективними [268; 278]. Якщо папа Іван Павло II наголошував на необхідності досягнення суспільства любові у есхатологічній перспективі, то Бенедикт XVI доводив, що таке суспільство є необхідним вже сьогодні заради самого виживання людства. Так чи інакше, але суспільство любові – це конкретний соціальний ідеал, який є альтернативним проектом для розвитку глобалізації, коли б духовний аспект розвитку не лише б враховувався, але визнавався як провідний та визначальний для всіх сфер життя. Завдяки глобалізації усі стали жителями одного міста, є близькими один для одного, і щоб ця ситуація не привела до війни всіх проти всіх заради відстоювання егоїстичних інтересів, необхідною є безумовна любов до всіх як мотив політики та соціальної діяльності [49].

Протестантське соціальне вчення є значно більш аморфним. Спільним для всіх протестантських богословів та церковних документів є бачення соціальної діяльності як частини реалізації місіонерського покликання християн. Таке бачення відповідає біблійним наративам про те, як мають діяти церковні громади. Також для всіх соціальних доктрин протестантських церков центральне місце займає тематика захисту релігійної свободи, що важливо для здійснення головної мети протестантських громад – місіонерської проповіді всім народам.

Все це передбачає визначення за необхідне мінімізацію впливу держави на життя кожної особистості та кожної спільноти, максимальну активність релігійного та світського суспільства у здійсненні соціальної діяльності у кожному даному історією контексті. Така позиція є суголосною з ідеологією лібералізму. Для протестантизму став характерним явищем християнський реалізм як визнання необхідності творити максимально можливе у конкретних умовах добро та максимально протидіяти у реальних умовах сьогодення крайнім проявам зла. Можливе суспільство любові бачиться далеким есхатологічним ідеалом, але кожна конкретна християнська громада вже сьогодні покликана це майбутнє суспільство любові являти у своєму способі життя та діяльності [168, с. 388].

Православне соціальне вчення в основному наслідує ідеї католицької соціальної доктрини. Але при цьому бачення соціальної реальності є комунітаристським. Тобто, повноцінний розвиток особистості можливий виключно при її інтеграції у здорові церковні та світські спільноти. Для православ'я комунітаризм – це теорія суспільства як інституцій, які є ієрархічними єдностями спільнот, а гармонійний розвиток цих інституцій забезпечується через співпрацю двох найбільших із них – держави та церкви. При цьому держава втілює секулярний порядок, церква – релігійний, священний. Теорії необхідності співпраці держави та церкви у православних соціальних доктринах фактично є визнанням модерного розмежування світського і релігійного. Звичайно, що ці соціальні доктрини підкреслюють необхідність пріоритету цінностей релігійного порядку та необхідність для держави визнавати особливе покликання церков. Але визнання секулярного порядку як автономного цілком самостійного головного соціального інституту вже є певною ознакою модернізації православ'я, бо у середньовіччі доктриною щодо співпраці церкви та держави було вчення про взаємодію двох частин одного соціального організму. На початку XXI століття православне соціальне вчення стало ареною принципівих дискусій між православними фундаменталістами та прибічниками відкритого православ'я. Фундаменталісти шукають можливостей для легітимізації залежності особистості від держави та спільнот. Особливо яскраво

це проявилось у нових документах РПЦ, що стосуються необхідності обережно використовувати особисту свободу, виключно у межах пропонуваніх церковною та світською владами. Прибічники відкритого православ'я, навпаки, цінують більше за все свободу особистості, докладають зусиль для розвитку соціальної теорії як продовження православного персоналізму. Повага до прав і гідності кожної особистості приводить до визнання необхідності діалогу як способу ставлення до інших у релігійній та світській сферах. Натомість прибічники фундаменталізму вимагають діалогу виключно якщо мова йде про повагу їхніх прав за межами території їх панівного впливу. Прибічники відкритого православ'я, так само як католики у 1965 році, прийшли до визнання прав кожної особистості незалежно від контекстів, осмислюють діалог універсальним способом існування для всіх спільнот, а діалогічність – як спосіб існування особистості. При цьому постулюється, що відкрите діалогічне спілкування у суспільстві є похідним від спілкування людини з Богом. Всяке людське спілкування та всяка спільнота мають своєю парадигмою спілкування Осіб у Трійці, а тому відкритість до іншого має бути абсолютною та безумовною етичною установкою. Так чи інакше, але все соціальне православне вчення сповнене прагнень до суспільства любові. У фундаменталістів ці прагнення набувають форми пропозиції утопічного ідеального устрою соціуму та соціальних відносин. Утопічний ідеал нав'язується вірним та пропонується світському середовищу, і заради можливої реалізації утопії проповідуються переваги відмови від свободи особистості. Відкрите православ'я ідеал суспільства любові розуміє як етичний заклик до прийняття іншого таким, як він є. Також речники відкритого православ'я оберігають свободу всіх та кожного, оскільки лише вільна особистість може дійсно любити, а не лише створювати видимість любові [90, с. 88-111].

Християнське соціальне вчення виникло в кінці XIX століття як проект реформації капіталізму, спрямований на врахування принципів та цінностей загального блага, справедливості та солідарності, задля збереження суспільства від експериментів із соціальними устроєм, що суперечили б людській природі.

Поступово також було усвідомлено важливість цінностей субсидарності та істини. Загальне благо починає тлумачитися як умови для повноти розвитку кожної особистості. А бажаний соціальний устрій починає розумітися як суспільство любові, де панує етичне ставлення до кожного та любов стає додатковим мотивом для реалізації справедливості, солідарності, субсидарності та дотримання істини. Протестантські соціальні доктрини спрямовані на практичну допомогу ближньому як частину виконання місіонерського покликання християн, на захист прав і свобод усіх заради постійного збереження релігійної свободи. Православні соціальні доктрини традиційно були зосереджені на досягненні гармонійного розвитку цілого суспільства. Такий розвиток мислиться фундаменталістами як можливий через жертву свободою особистості. Прибічники відкритого православ'я гармонійний розвиток цілого суспільства вважають досяжним лише при повазі до свободи кожної особистості та підтриманні діалогічності як способу існування людства.

1.2 Соціальне вчення християнських церков як предмет наукового осмислення

Протягом значного історичного періоду соціальне вчення церкви розглядалося як засіб модернізації християнства, метою якого є успіх у євангелізації або у відновленні традиції [306, с. 205-210]. Дійсно, соціальне вчення з'являється у кінці XIX століття через відділення від соціальної етики християнства та надання окремого авторитету цьому вченню. І ця поява соціального вчення як окремої богословської дисципліни, як спеціального виразу вчення церкви, безумовно, було певною відповіддю на виклики модерну [44]. Це була відповідь, яка дещо запізнилася у часі, але стала цілком конкурентною на ринку ідей, змагаючись за неідеологічне розуміння долі Європи та всього людства [85]. Подальший розвиток соціального вчення позначений певними радикальними коливаннями у першій половині XX століття у бік комунітаризму та колективізму [211, с. 40-45]. Консервативний тренд, що панував у навчанні пап з 1903 року по 1958 рік збігався із загальними настроями в Європі, що

частково відмовлялася від модерної раціональності на користь конструюванням традицій та консервативних революцій [85]. У енциклопедії «Сороковий рік» (1931) на фоні аналізу тодішньої великої депресії бачимо не просто заклики до посилення державної регуляції, до відновлення структур суспільства, до часткового обмеження ліберального капіталізму, а й знаходимо думки про бажаність відновлення елементів станового ладу та інших елементів середньовічного ієрархізованого суспільства [45]. Звичайно, що прогресивна течія з 1958 року в соціальному вченні перемагає, і консервативно-утопічні елементи відходять у минуле [141]. Ідеали загальної солідарності, захисту прав людини, відновлення соціальної справедливості, зближували християнське соціальне вчення із соціал-демократичною ідеологією, і максимально це зближення бачимо в енциклопедії Івана Павла II «Сотий рік» (1991) [140]. Звичайно, це зближення породжене крахом тимчасовим ідеологій, зближенням усіх ідей у тодішньому інтелектуальному дискурсі. Так чи інакше, але протягом століття з 1891 по 1991 рік соціальне вчення католицизму пристосовувалося до соціальних викликів, і багато у чому завдяки такому пристосуванню вдалося зберегти значну кількість вірних у різних країнах. Також соціальне вчення протестантизму, менш оформлене формально, але дуже впливове через християнський реалізм, було довгий час беззаперечною апологією ліберальних і демократичних цінностей [306, с. 119]. Православне соціальне вчення різноманітно пристосовувалося до місцевих умов у різних помісних церквах, і тому набуло форм від крайнього ліберального виправдання європейської демократії у душі англіканства до крайній проявів традиціоналізму. Детально ці ідейні коливання православних з кінця XIX по сьогоднішні прослідковані у монографії отця Кирила Говоруна «Політичне православ'я» [155]. Намагання створити спільні засади соціальної доктрини православ'я при проведенні консультацій щодо скликання Всеправославного собору тривали з початку 1960-х років та позначалися вимушеною розмитістю пропонованих формул. Прийняття окремими помісними церквами соціальних доктрин на рубежі тисячоліть було пов'язане з намаганнями презентувати власні цінності у суспільному дискурсі різних країн.

Але навіть у цих скромних спробах надати принципи соціального вчення деякі дослідники побачили намагання сформувати альтернативний проект глобалізації. Передбачалося, що протестантські конфесії в основному підтримують об'єктивно існуючі процеси глобалізації, що сприяли розповсюдженню західних ліберальних цінностей. Католицизм нібито пропонував альтернативний проект глобалізації, що враховував би необхідність більшої солідарності світових центрів з маргіналізованими та бідними суспільствами, які потребували допомоги та відновлення. Православ'я ж нібито надавало власне бачення можливої глобалізації, при якому прийняття західних досягнень науки і технологій цілком можуть сполучатися з нав'язуванням певними культурно-цивілізаційними центрами антизахідних цінностей. Консервативні тренди у соціальному вченні поступово посилювали, досягнувши максимуму в документі архієрейського собору РПЦ 2008 року про права людини [202]. Фактичний заклик до визнання легітимними обмеження прав і свобод з міркувань пріоритету національних культурних цінностей привів РПЦ до виправдання релігійного фундаменталізму [282, с. 240-252]. Таким чином бачимо у цьому шляху, аналогічний до того, який пішли ісламські фундаменталісти, які теж приймають досягнення західного науково-технічного прогресу, але відкидають західні цінності. Для нас очевидною є необґрунтованість тези, що науковий і технічний прогрес може продовжуватися без захисту прав і свобод людини. Але для богослов'я і релігієзнавства важливішою є констатація наступного факту: якщо до епохи модерну католицизм і православ'я поступово пристосовували у різноманітних тенденціях розвитку соціального вчення, то щодо постмодерну виникло певне принципове протистояння. Це пов'язано не лише із критикою глобалізації у її західному варіанті. Ще у часи модерну почалося протистояння соціального вчення церкви суб'єктивізму, індивідуалізму та релятивізму. Оскільки у добу постмодерну ці тенденції радикально посилилися через загальне захоплення ірраціоналізмом, то критика церквою соціальних реалій та світогляду постмодерну набула системного характеру [49]. Це пов'язано з намаганням відстояти як загальні

цінності справедливості, так і захисти інтереси своїх вірних, які часто страждають від наслідків глобалізації та нерівномірного соціально-економічного розвитку. Відповідно, якщо у соціальному вченні кінця XIX і початку XX століть ще можна бачити захист інтересів правлячих класів через пропозиції поступового реформування соціуму та «примирення класів», то соціальне вчення сьогодення часто є критично налаштованим відносно формальної та фактичної влади. Те, що соціальне вчення перестає легітимізувати існуючий порядок і не задовільняється проектами часткового його реформування є новою тенденцією, яку релігієзнавці часто не помічають. Для релігієзнавчого аналізу соціальна доктрина бачиться як засіб модернізації християнства та інструмент його пристосування до нових обставин. Однак, богослови відмічають, що відмова легітимізувати капіталізм так як це було раніше, є радикальним поворотом у соціальному вченні [191, с. 110]. Звичайно, що соціальне вчення не приймає при цьому ідеалів теології визволення, оскільки в останній бачить утопічний соціалізм доби модерну. Соціальне вчення шукає інших альтернативних соціальних проєктів, які були б позаідеологічними, були етично мотивованими та пропонувати соціальний ідеал, який би відповідав євангельським цінностям значно більше, ніж класичне соціальне вчення XIX і XX століть [191, с. 112].

Багато у чому тенденція до зміни спрямованості соціального вчення від реформізму до пропозицій цілісної альтернативи щодо наявного соціального устрою, пов'язана з новими трендами у богослов'ї [278]. З 1990 року спостерігаємо занепад класичних теологічних парадигм неоортодоксії. У протестантизмі перемагають постконсерватизм і постлібералізм, які роблять акцент на значенні особистого духовного досвіду, наративів, що сповідують спільноти вірних [90, с. 48-66]. Неоортодоксія виявляється занадто формальною богословською парадигмою [269]. Богослов'я сьогодення надає значно більш гнучкий інструментарій, який відповідає як загальній реальності церковних спільнот, так і засадам суспільства постіндустріальної доби, в якому мережева культура спілкування, досягнення консенсусу через згоду в світлі спільних цінностей набувають великого значення [51]. Католицька теологія переживає

кризу неотомізму та поворот до неоавгустіанства [27]. Також англiканські богослови успішно намагаються актуалізувати ідеї Августина у постмодерному контексті [191]. У православній теології формою неоортодоксії була неопатристика (неопаламізм), що останніми роками зазнає значної критики [148]. При цьому головною причиною такої критичної оцінки є низька ефективність неопатристики у створенні ідей для соціального життя [Там само]. Пошук більш ефективної парадигми богословського мислення приводить православних богословів до формування новаторської пост-неопатристичної теології, яка розвивається переважно в університетах США [78]. Український релігієзнавець Володимир Грицишин так узагальнює результати дослідження нової православної теології: «доведено, що в кінці ХХ – на початку ХХІ століття формується нова парадигма православної теології – «постнеопатристика», яка є різновидом православної думки доби постмодерну та проявом сучасного «контекстуального богослов'я», що використовує мову екзистенціалізму М. Гайдеггера та французького постмодернізму, а за змістом виражає концепцію феноменології містичного досвіду літургійної спільноти; виявлено, що в США та Європі відбувається широка дискусія про кризу неопатристики та перспективи подальшого розвитку православної теології, в якій більшість теологів критикують неопатристику за консерватизм, антивестернізм, фундаменталізм, обмеженість результатів; висвітлено, що контекстом виникнення постнеопатристики став діалог із західними філософськими і теологічними теоріями доби постмодерну; обґрунтовано, що основними джерелами формування постнеопатристики стали літургійне богослов'я, біблійна теологія та екзистенціалізм; досліджено, що становлення постнеопатристики як особливої парадигми завершилося в результаті формування постмодерної «теоестетики» як феноменології чуттєвого переживання присутності апофатичного Бога і герменевтики причетності до абсолютних трансценденталій краси, істини та любові; проаналізовано, що специфічними рисами антропологічного вчення постнеопатристики стали визнання екстатичності екзистенції, етико-онтологічна концепція про необхідність абсолютного

прийняття «іншого», позитивна оцінка різноманіття ідентичностей, заперечення існування дуалізму раціонального і чуттєвого; репрезентовано, що представники постнеопатристики створили власну політичну теологію, яка систематично обґрунтовує демократичні цінності та принципи, пацифізм і методи посткапіталістичної солідарності» [90, с. 7]. Звичайно, що попередні парадигми богословського мислення теж продовжують існувати. Те, що таке явище співіснування різних парадигм є закономірним для богослов'я довів Г.Кюнг, який вперше систематично аргументував, що теологія розвивається від парадигми до парадигми, як і усі інші науки [165]. Представники попередніх парадигм залишаються впливовими, і тому поруч із постнеопатристикою, продовжує існувати неопатристика і навіть існують попередні останній традиційні форми православної думки. Часто це приводить до дискусій, які безпосередньо впливають на соціальне вчення, на документи, в яких православ'я фіксує соціальні доктрини. Так, на Всеправославному соборі 2016 року велику кількість часу зайняла дискусія про те, чи можна вживати у документах собору таких модерний термін як особистість. І це при тому, що неопатристика вже давно довела, що традиційні патристичні концепти «іпостась» та «просопон» можна і потрібно інтерпретувати як вираз поняття «особистість» і навіть «екзистенція» [279; 128; 129; 169; 171; 52; 216; 146; 247]. Звичайно, що термін «особистість» у документах Всеправославного собору було залишено, а у наступних документах на особистості та її гідності було зроблено максимально гострі акценти.

Відмітимо, що християнськими богословами, особливо православними, не приймається бачення постмодерну як постійного стану соціальності. Постмодерн бачиться скоріше як певна криза, яку необхідно подолати і досягти стану пост-постмодерну, при чому останній має бути сформований на основі позитивних життєстверджуючих цінностей [254, с. 104-107]. Відповідно, православна соціальне вчення бачить власне завдання у тому, щоб пропонувати моделі особистої та соціальної морально вмотивованої поведінки в умовах постмодерну. Але також соціальне вчення пропонує цілісний образ тієї

соціальної дійсності, яка може бути після подолання кризових явищ сьогодення [145]. Отже, у християнському соціальному вченні сьогодення не можна бачити торжества постмодерних моделей мислення, а, навпаки, слід відмічати ті риси позитивної соціальної програми відновлення кращих рис традиційного і модерного суспільства, збагачення соціальності тими рисами спільнотності, які звичайно характеризують лише церковні громади [144].

Адекватний аналіз трансформацій соціального вчення можливий лише з урахуванням наявності у богослов'ї, серед іншого – православному, зміни парадигм, кожна з яких має певні риси. Ці парадигми в області соціального вчення мають власну специфіку виявленості, і наше дисертаційне дослідження покликане показати особливості нової парадигми православного соціального вчення, що створюється під впливом постнеопатристики і загальних тенденцій розвитку богослов'я Константинопольським патріархатом з метою надати адекватні відповіді на гострі світоглядні питання початку XXI століття.

Висновки до першого розділу

В результаті аналізу особливостей основних етапів розвитку християнського соціального вчення, можна зробити наступні попередні висновки.

Простежено особливості історичних змін уявлень католицизму, православ'я і протестантизму про соціальний ідеал та шляхи його досягнення. Християнське соціальне вчення виникло в кінці XIX століття як проект реформації капіталізму, спрямований на врахування принципів та цінностей загального блага, справедливості й солідарності, задля збереження суспільства від експериментів із соціальними устроєм, що суперечили б людській природі. Поступово також було усвідомлено важливість цінностей субсидарності та істини. Загальне благо починає тлумачитися як умови для повноти розвитку кожної особистості. А бажаний соціальний устрій починає розумітися як суспільство любові, де панує етичне ставлення до кожного та любов стає додатковим мотивом для реалізації справедливості, солідарності, субсидарності

та дотримання істини. Протестантські соціальні доктрини спрямовані на практичну допомогу ближньому як частину виконання місіонерського покликання християн, на захист прав і свобод усіх заради постійного збереження релігійної свободи. Православні соціальні доктрини традиційно були зосереджені на досягненні гармонійного розвитку цілого суспільства. Такий розвиток мислиться фундаменталістами як можливий через жертву свободою особистості. Прибічники відкритого православ'я гармонійний розвиток цілого суспільства вважають досяжним лише при повазі до свободи кожної особистості та підтриманні діалогічності як способу існування людства.

Сучасні богослови та релігієзнавці виділяють основні тенденції у розвитку соціальних доктрин православ'я, католицизму і протестантизму в Україні та світі. Констатовано значний прогрес у методології вивчення соціальної доктрини, появу можливостей розрізнення численних нюансів, які раніше не були чітко представлені для дослідників. Цей прогрес став можливим завдяки застосуванню парадигмального аналізу до вивчення християнської соціальної етики, розуміння історичної динаміки зміни її парадигм.

РОЗДІЛ 2

СОБОРНИЙ ПРОЦЕС У ПРАВОСЛАВ'І ТА ВИНИКНЕННЯ СУЧАСНОГО СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ

У 1960-ті роки приклад проведення Другого Ватиканського собору надихнув помісні православні церкви до пошуків власного формату проведення загальноправославних соборів [100, с. 48-60]. Всеправославні конгреси 1920-х років бачилися як перший не зовсім вдалий досвід. Формування загальноправославної позиції тепер почало бачитися як результат загального консенсусу всіх помісних церков. Швидкі зміни у католицизмі, висунення саме цієї конфесії як основного діалогічного партнера в екуменічному діалозі стимулювали цікавість до ясного вияву загальноправославних позицій щодо головних проблем сьогодення [39; 40]. Але намагання досягти повного консенсусу затягнуло скликання Всеправославного собору на кілька десятиліть, а прийняті на соборі документи не відрізнялися значним новаторством, що викликало деяке розчарування у коментаторів. Після проведення Всеправославного собору 2016 року стала ще очевидною потреба у формуванні соціального вчення, яке б відповідало на виклики початку XXI століття [87]. Але разом із тим аналіз документів Всеправославного собору [224], особливо декларації «Місія Православної Церкви в сучасному світі» [224, с. 27-43] може відкрити наявність певного ідейного фундаменту для соціальної доктрини. Важливість ідей цієї декларації особливо висока через те, що у цьому документі виражена спільна консолідована позиція всіх православних церков. Адже навіть ті помісні церкви, які не приїхали на Всеправославний собор, брали участь у підготовці цього документу та парафували його на початку 2016 року, в кінці процедури підготовки собору. Спільна позиція православ'я щодо основних проблем сучасності може і повинна стати фундаментом для подальших варіантів розвитку соціальних доктрин як на загальноправославному рівні, так і в окремих помісних церквах.

Соціальне вчення Всеpravославного собору здобуло поки що суперечливі оцінки. Це пов'язано з тим, що методологічно ці документи написані у двох протилежних спрямованостях. «Послання Святого і Великого Собору Православної Церкви» [224, с. 9-16] і «Місія Православної Церкви в сучасному світі» написані з особливим наголосом на фундаментальності істини про гідність особистості як образу і подоби Бога, вільної розумної істоти, покликаної до всебічного розвитку. Всі інші документи Всеpravославного собору написані з перспективи визнання абсолютної значимості цілісної традиції, яка включає в себе церковне і суспільне життя. Відповідно, при розгляді перших двох документів дослідники описують соціальне вчення Критського собору як помірковано-ліберальне. Коли ж враховується весь корпус документів Всеpravославного собору, то соціальне вчення аналітики можуть охарактеризувати виключно як помірковано консервативне. Лише деякі дослідники відмічають певну суперечливість документів, пов'язуючи тенденції поміркованого консерватизму з тими текстами, що писалися багато десятиліть в намаганні законсервувати традицію, надавши їй прийняттого теоретичного виразу. І лише документ «Місія Православної Церкви в сучасному світі» готувався для відстоювання позицій православ'я в усіх сучасних контекстах і був створений під впливом риторики захисту прав людини, прав спільнот, захисту відкритості до загального діалогу. Також документ «Послання Святого і Великого Собору Православної Церкви» сповнений ліберальних тенденцій, оскільки писався вже під час самого собору і найбільш виразно виявив намагання православ'я бути відкритим до діалогу з релігійними та секулярними культурами. Разом із тим, комплексного пояснення особливостей соціального вчення Критського собору все ще немає, і від аналізу форм та контекстів документів слід переходити до дослідження змісту соціальних ідей документів цього собору.

У цілому православне соціальне вчення в основному наслідує ідеї католицької соціальної доктрини. Але при цьому бачення соціальної реальності є комунітаристським. Тобто, повноцінний розвиток особистості можливий

виключно при її інтеграції у здорові церковні та світські спільноти [225]. Для православ'я комунітаризм – це теорія суспільства як інституцій, які є ієрархічними єдностями спільнот, а гармонійний розвиток цих інституцій забезпечується через співпрацю двох найбільших із них – держави та церкви. При цьому держава втілює секулярний порядок, церква – релігійний, священний. Теорії необхідності співпраці держави та церкви у православних соціальних доктринах фактично є визнанням модерного розмежування світського і релігійного. Звичайно, що ці соціальні доктрини підкреслюють необхідність пріоритету цінностей релігійного порядку та необхідність для держави визнавати особливе покликання церков. Але визнання секулярного порядку як автономного цілком самостійного головного соціального інституту вже є певною ознакою модернізації православ'я, бо у середньовіччі доктрина співпраці церкви та держави було вченням про взаємодію двох частин одного соціального організму. На початку ХХІ століття православне соціальне вчення стало ареною принципів дискусій між православними фундаменталістами та прибічниками діалогічного православ'я [38; 282, с. 16; 267; 183; 88; 60]. Фундаменталісти шукають можливостей для легітимізації залежності особистості від держави та спільнот. Особливо яскраво це проявилось у нових документах РПЦ, що стосуються необхідності обережно використовувати особисту свободу, виключно у межах пропонованих церковною та світською владами [202]. Прибічники діалогічного православ'я, навпаки, цінують більше за все свободу особистості, докладають зусиль для розвитку соціальної теорії як продовження православного персоналізму [90, с. 110-111]. Повага до прав і гідності кожної особистості приводить до визнання необхідності діалогу як способу ставлення до інших у релігійній та світській сферах. Натомість прибічники фундаменталізму вимагають діалогу виключно якщо мова йде про повагу до їхніх прав за межами території їх панівного впливу. Прибічники діалогічного православ'я, так само як католики у 1965 році, прийшли до визнання прав кожної особистості незалежно від контекстів, осмислюють діалог універсальним способом існування для всіх спільнот, а діалогічність – як спосіб існування

особистості. При цьому постулюється, що діалогічне спілкування у суспільстві є похідним від спілкування людини з Богом [146, с. 136-141]. Всяке людське спілкування та всяка спільнота мають своєю парадигмою спілкування Осіб у Трійці, а тому відкритість до іншого має бути абсолютною та безумовною етичною установкою. Так чи інакше, але все соціальне православне вчення сповнене прагнень до суспільства любові. У фундаменталістів ці прагнення набувають форми пропозиції утопічного ідеального устрою соціуму та соціальних відносин. Утопічний ідеал нав'язується вірним та пропонується світському середовищу, і заради можливої реалізації утопії проповідуються переваги відмови від свободи особистості. Діалогічне православ'я ідеал суспільства любові розуміє як етичний заклик до прийняття іншого таким, як він є. Також речники діалогічного православ'я оберігають свободу всіх та кожного, оскільки лише вільна особистість може дійсно любити, а не лише створювати видимість любові.

Головним для розуміння соціальної доктрини Критського собору є документ «Місія Православної Церкви в сучасному світі». На початку цієї декларації обговорюється загальна позиція щодо співвідношення реальності цього світу та есхатологічного Царства Божого. Загальний принцип щодо цих проблем формулюється наступним чином: «Надихаючись постійно таким очікуванням і передчуттям Царства Божого, Церква не залишається байдужою до людських проблем у кожному епоху, а навпаки, поділяє її турботи й екзистенційні проблеми, беручи на себе, подібно до свого Господа, біль і рани, спричинені злом у світі» [224, с. 28]. Таким чином, характерне для християнства устремління до життя майбутнього віку, до існування в Царстві Божому, не призводить до пасивності Православної Церкви у сьогоденній реальності. Царство Боже надає християнству загальний ідеал, Церква живе передчуттям цієї повноти реальності, яка буде в есхатологічній перспективі. І переживання, що повнота життя, описувана як Царство Бога, цілком можлива, задає певну спрямованість до інтенсивного втілення добра та вирішення тих проблем, які є екзистенційно важливими для сьогоденної епохи. Переживання передчуття

повноти Царства Божого, характерне для християнських спільнот, надихає ці спільноти на позитивну соціальну діяльність, а не відвертає від соціальної дійсності. Те, що Царство Боже буде «новим творінням» не применшує цінності сьогоденного історичного буття людства. Навпаки, впевненість, що історія завершиться торжеством добра надає історичним зусиллям християн із трансформації соціуму значне підкріплення, оскільки надає надію на можливість позитивних змін тут і тепер. У відповідності до цього церква не повинна уводити християн від соціальної діяльності, але надихати на неї: «Слово Церкви до світу має насамперед на меті не судити чи засуджувати світ (пор. Йн. 3:17 та 12:47), а запропонувати йому як провід Євангеліє Царства Божого, надію й упевненість, що останнє слово в історії є не за злом, хай би в якій подобі воно було, і що не можна дозволяти йому спрямовувати хід історії» [Там само]. Переживання передчуття Божого Царства у євхаристії надає додаткової впевненості християнам [224, с. 27-28]. Також і властиве для євхаристії поєднання всіх незалежно від їх соціальних відмінностей та особливостей надає цілком певної спрямованості соціальній діяльності християн: надприродне примирення у євхаристії вказує на те, що цілком можливим є і загальне соціальне примирення, якими б не були соціальні виклики і кризи [Там само]. Основою для реального здійснення соціального примирення та досягнення вирішення соціальних екзистенційних проблем сучасності виступає абсолютна етична повага до гідності особистості [224, с. 29-30]. Належний стан суспільства описується як єдність миру і справедливості, які необхідно взаємопов'язані та навіть синонімічні [224, с. 33]. Порушення цього стану спричинені початково свободою людей, але потім стають і структурними недосконаlostями і недоліками [224, с. 31]. «Гріх є духовною хворобою, зовнішні симптоми якої – конфлікти, чвари, злочини та війни із їхніми трагічними наслідками. Церква прагне усунути не лише зовнішні симптоми цієї хвороби, а й саму хворобу – гріх» [224, с. 33-34]. Подолання негативних рис соціальної дійсності можливе лише за умови повного етичного прийняття іншого як особистості, що має абсолютну гідність та

заслуговує на повагу і любов, оскільки важливим є «абсолютне право кожної людини на повагу до неї на всіх етапах життя» [224, с. 42].

Гідність кожної особи пов'язана не лише з тим, що розумна вільна істота є образом і подобою Бога, а із тим, що усі люди є «дітьми одного Небесного Отця», а все людство становить «єдину родину» [224, с. 34]. З цього положення про гідність кожної особистості робиться основний висновок про етичну вимогу збереження життя і свободи кожної людини. «У нинішню добу секуляризації, перед обличчям духовної кризи, притаманної сучасній цивілізації, особливо необхідно наголошувати на значенні святості життя. Помилкове розуміння свободи як свавілля призводить до зростання злочинності, руйнування та наруги над тим, що шанується, до знищення поваги до свободи ближнього та святості життя. Православне Передання, сформоване втіленням у життя християнських істин, є носієм духовності й аскетичного етосу, на чому слід особливо наголошувати та що слід просувати за нашого часу» [224, с. 42]. Документ наголошує, що вихідним положенням етики та всього соціального вчення має бути визнання абсолютного права кожної особистості на життя, захист гідності, на свободу, особливо – релігійну. Забезпечення права іншого розглядається не лише як результат встановлення законів справедливості, а й як плід етичного смирення кожного перед іншим. В цілому етична доктрина про вимогу прийняття іншого з його всіма особливостями та його свободою розвинута митрополитом Іоанном Зізіуласом як підсумок розвитку православного екзистенціалізму та християнського персоналізму [109]. А саме, зустріч з Богом у євхаристії можлива для особистості як реальна подія лише за умови аскетичного прийняття іншого з усіма його особливостями у межах церковної спільноти та інших спільнот, які є для особистості її життєсвітом. Таким чином, визнання свободи іншого фактично можливе завдяки обмеженню своєї свободи. Вимога такого обмеження має етичне та релігійне значення, а не є пустою правовою формальністю, через яку сучасні люди все більше схильні переступати. Відтак, для збереження людяності у відносинах, необхідним є правильне розуміння свободи як свободи для саморозвитку, що передбачав би відмову від егоїзму та дотримання аскетичного

альтруїзму. Таким чином, та свобода вибору, яку має кожна особистість, має належні та неналежні способи своєї реалізації. При узгодженні з ідеалами та цінностями духовного розвитку у гармонії з Богом та іншими людьми – свобода реалізується належним чином та зростає завдяки все більшій допомозі Божої благодаті. При використанні свободи заради задоволення егоїстичних інтересів та бажань свобода спотворюється за зменшується. Із цього розуміння свободи можна зробити висновок, що заради блага особистості свободу вибору слід обмежити, передавши її суспільним чи церковним інституціям. Саме такі висновки зроблені у соціальному вченні РПЦ, особливо у документі про свободу і гідність особистості, прийнятому на архієрейському соборі 2008 року [202]. Декларація Всеправославного собору «Місія Православної Церкви в сучасному світі» утримується від впадіння у полон доктрини патерналізму. Ця декларація підкреслює, що відповідальність за етично значимі вчинки лежить на особистостях і цієї відповідальності не можна перекласти на ті чи інші інституції. Відповідно, від особистого вибору залежить розвиток подій в історії, особливо сьогодні, у часи численних криз. Невизнання патерналізму не веде авторів документу «Місія Православної Церкви в сучасному світі» до схвалення ідей сучасного лібералізму. Свобода як свавілля – це шлях деградації ще більш небезпечний, ніж патерналізм. Особистість повинна встояти у свободі, не впадаючи ані у патерналізм, ані у ліберальне свавілля. Викликом для сьогодення є не лише проповідь споживацтва і розбещеності з боку «ідеології ліберального глобалізму» [224, с. 39], а у тоталітарні тенденції обмеженням свободи, у тому числі – з боку фундаменталістів [224, с. 88].

Теорія, яка передбачає гармонійну реалізацію свободи особистості у межах визначеного традицією життя спільнот у сучасному богослов'ї називається комунітаризмом. Саме ця теорія дозволяє надати адекватну інтерпретацію вченню декларації «Місія Православної Церкви в сучасному світі». Кожна особистість є абсолютною цінністю та її свобода є непорушною. Але особистість та її свобода можуть вільно розвиватися виключно у межах суспільної гармонії, коли суспільство не є соціумом, що механічно складається

із індивідів, але спільною, яка є живою єдністю спільноти. Прикладом природної органічної спільноти є родина, і у наслідуванні родини має будуватися соціальна реальність. Ще більше спільнотність має бути втілена у церковних громадах, які здійснюють євхаристію та живуть євхаристійним способом життя. Відповідно, саме теорія спільнотності (комунітаризму) стає загальною концепцією, що дозволяє зрозуміти співвідношення особистості та соціуму. Сучасний український дослідник Валентин Синій так описує християнський комунітаризм: «Традиційно з середини ХХ століття богослови намагаються представити церковні спільноти як такі, що дають можливість розвиватися особистості, уникаючи її редукції до індивіда, подібного до усіх інших. Виділення спільноти як особливого явища, нетотожного до звичайного соціуму чи колективу, стало звичним для соціології з часів Тьоніса. Намагаючись утвердити бачення спільноти як гаранта розвитку особистості, теологи прагнуть пояснити яким чином колектив та інші особистості не пригнічують окремого індивіда, а надають можливості для його повноцінного існування. Центральною думкою для таких пояснень стало бачення церковної спільноти як множини міжособистих відносин, які мають бути максимально подібні до відносин Осіб Трійці. ... Усі богослови згідні з тим, що церква повинна мати для себе взірцем відносини Осіб Трійці. Більш того, богослови намагаються довести, що ці відносини мають бути навіть взірцем для соціальності за межами церковних спільнот» [225, с. 130-131]. Особливістю соціальної доктрини документів Всеpravославного собору став наголос на жертвовності, яка має бути центром особистого життя внаслідок уподібнення відносин особистості до інших людей тим відносинам, які існують у Трійці між Особами, а також жертвовності Христа відносно усіх людей [224, с. 72-73, 43]. «Церква пропонує жертвовну любов Розіп'ятого Господа свого як єдиний шлях, що веде світ до миру, справедливості, свободи та солідарності між людьми й народами, єдиною й останньою мірою яких назавжди є Господь, Який приніс Себе в жертву за життя світу (див. Одкр. 5:12), тобто безмежна Любов Триєдиного Бога – Отця, і Сина, і Святого Духа, Йому ж слава і влада на віки вічні» [224, с. 43]. Формування соціальної доктрини

на основі етики жертвності передбачає можливість встановлення загальнолюдської солідарності людей і народів, подібної до об'єднання народів у християнській Церкві [224, с. 39].

Відповідно до теорій комунітаризму церковна та суспільна єдність особистостей і народів має бути виразом спільності. Через таке бачення ідеальної єдності виклики, що стоять перед нею, описуються як постійні та сучасні елементи деструкції спільності. «Наслідками зла є панівні в сучасному житті недосконалості та недоліки: секуляризація; насильство; розбещеність; такі хворобливі явища, як наркотична та інші види залежності, особливо серед частини сучасної молоді; расизм; гонка озброєнь; війни та, як їхній наслідок, соціальні лиха; утиски окремих соціальних груп, релігійних громад і цілих народів; соціальна нерівність; обмеження прав людини в царині свободи совісті й особливо релігійної свободи; дезінформація та маніпуляція громадською думкою; економічна відсталість; нерівномірний розподіл або цілковита відсутність необхідних життєвих благ; голод мільйонів людей; насильницькі депортації населення та торгівля людьми; наплив біженців; руйнування навколишнього середовища; безконтрольне застосування генетичних біотехнологій і біомедичних процедур щодо початку, продовження й завершення людського життя – все це викликає нескінченну тривогу за сучасне людство» [224, с. 31]. В цілому особистість існує у межах природних спільностей і надприродних церковних спільнот, а усі прояви деструктивних для суспільства явищ породжені відхиленнями від спільності. За відомим порівнянням А.Макінтаєра, спільноти розвиваються так само як росте організм, і тому певні властивості повинні бути наявними і повинні розкриватися. Соціальні недоліки є саме спотворенням природних властивостей спільності.

Православні соціальні доктрини зосереджені на досягненні гармонійного розвитку цілого суспільства. Прибічники діалогічного православ'я гармонійний розвиток цілого суспільства вважають досяжним лише при повазі до свободи кожної особистості та підтриманні діалогічності як способу існування людства. Документи Всеправославного собору пропонують соціальне вчення, що

засноване на доктрині про гідність особи та ідеях комунітаризму. Традиційне для православної соціальної доктрини бачення соціальної реальності є комунітаристським. Тобто, повноцінний розвиток особистості можливий виключно при її інтеграції у здорові церковні та світські спільноти. Для православ'я комунітаризм – це теорія суспільства як інституцій, які є ієрархічними єдностями спільнот, а гармонійний розвиток цих інституцій забезпечується через співпрацю двох найбільших із них – держави та церкви. Всеправославний собор наголосив на безумовній цінності гідності, свободи та прав особистості, на обов'язкові церкві служити світові задля його спасіння, на необхідності стати вище за національний егоїзм та етатизм, культурно-цивілізаційну замкненість та релігійний фундаменталізм.

Після проведення Всеправославного собору 2016 року стала очевидною потреба у формуванні соціального вчення, яке б відповідало на виклики початку XXI століття. Адже документи цього собору, зокрема декларація «Місія Православної Церкви в сучасному світі» пропонують соціальне вчення, що засноване на доктрині про гідність особи та ідеях комунітаризму, тобто теорії про спільноти як природний життєсвіт, необхідний для розвитку кожної особистості. Разом із тим, сам по собі комунітаризм має ряд очевидних недоліків як світоглядна позиція у філософії та теології. Комунітаризм та персоналізм потребують нових аргументів. Також соціальна дійсність останніх років надає чималий матеріал для роздумів. Зокрема, Константинопольський патріархат користується двопартійною підтримкою в США, але його представники постійно підтримують Демократичну партію. Відповідно, формування соціальної доктрини, яка б дала опору для певного позиціонування всередині політичних дискусій у США була для Константинопольського патріархату гостро необхідною. Цілий ряд спостерігачів називав православних богословів США відірваними від церковної реальності теоретиками, які захопилися пошуком елементів світогляду, які були б спільними для світського і християнського гуманізму. В цілому, після 2016 року Вселенський патріархат був зацікавлений у написанні соціальної доктрини, яка б сучасною богословською мовою надала

відповіді на актуальні соціально-політичні проблеми з позицій православного персоналізму і комунітаризму. Обговорення цієї доктрини могло б стати одним із приводів для скликання наступного всеправославного собору, про наміри проведення якого вже було заявлено у 2016 році. Також сама по собі представлена Американською архієпископією Константинопольського патріархату соціальна доктрина «За життя світу» [1], схвалена у січні та опублікована у березні 2020 року патріархом Варфоломієм, чітко позначила позиції Православ'я в сучасних світоглядних дискусіях щодо майбутнього капіталізму і демократії. Центром цих дискусій у 2020 році стали США. Але соціальна доктрина «За життя світу» значима не лише для США, а для всіх дискусій щодо майбутнього соціуму.

Православні богослови лише починають дискусії щодо характеру соціального вчення документу «За життя світу». Секретар Вселенського патріарха Йоан Хриссавгіс підкреслює, що у перші чотири століття християнські авторитети активно висловлювалися на соціальні теми. Але після четвертого століття ієрархи церкви концентрувалися на власне клерикальній діяльності. Соціальні питання були віддані на відкуп державі. Як стверджує Йоан Хриссавгіс, «питання, пов'язані з політикою й управлінням (особливо в тому, що стосується влади та корупції), або економікою й наукою (особливо щодо бідності й багатства) були або зведені до мінімуму, або зневажливо делеговані західному християнству. І Захід дійсно досяг успіху в цих сферах. Натомість головний інтерес і містичний внесок східного християнства стосувався питань особистої зрілості та духовної цілісності» [259]. Відтак, повернення до соціальних питань є не стільки питанням відкритості до Заходу та сучасних реалій, скільки наслідуванням початкової традиції православ'я. Йоан Хриссавгіс наводить приклади соціальних ідей Григорія Богослова, Василя Великого та Йоана Золотоустого, підкреслюючи, що ці ідеї були різноманітними, але ніхто з цих стовпів православ'я не був байдужим до соціальних питань. Миколай Денисенко підкреслює важливість розуміння соціального життя за подобою євхаристійного, а також зумовленість богословського мислення євхаристійним способом

існування [69]. Олександр Філоненко наголосив на тому, що представлена соціальна доктрина є важливим проектом, який вказує скоріше на загальний спосіб відповідати на нові виклики, ніж пропонує готові рецепти дій [Там само]. Кирило Говорун доводить, що соціальні доктрини виробляються помісними православними церквами з огляду на певне «соціальне замовлення» з боку держав і суспільств [Там само]. З огляду на це соціальна доктрина РПЦ представляє фундаменталістичний тренд у православ'ї, а документ «За життя світу» легітимізує ідеї ліберального крила православних богословів у якості позиції Константинопольського патріархату. К.Фрост наголошує на тому, що документ має власний стиль, говорить мовою сучасних православних богословів, які можуть стати «отцями» сучасного соціального вчення, а не є черговим породженням безликої клерикальної бюрократії [10]. Важливо, що документ написаний не лише для внутрішнього вжитку в церкві, тобто не лише пропонує певну соціальну етику вірним. «За життя світу» написано так, щоб запропонувати положення, які можуть бути предметом для діалогу церкви і світу, щоб пояснити християнське бачення соціальних проблем для невірних. К.Фрост особливо наголошує на глибоких рефлексіях у документу щодо ролі жінок у церкві. Безумовно, що такий документ матиме важливе екуменічне значення. У нещодавньому інтерв'ю Й. Хриссавгіс підкреслив значення декларації «За життя світу» для формування екологічної свідомості віруючих та для віднайдення правильної відповіді на ряд викликів, що породжені пандемією [3]. Православні соціальні доктрини зосереджені на досягненні гармонійного розвитку цілого суспільства. Таким розвиток мислиться фундаменталістами як можливий через жертву свободою особистості. Прибічники відкритого православ'я гармонійний розвиток цілого суспільства вважають досяжним лише при повазі до свободи кожної особистості та підтриманні діалогічності як способу існування людства.

В результаті дослідження обставин написання документу «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви» та дискусій щодо його значення виявлено, що соціальне вчення Константинопольського патріархату

має характер ліберальної діалогічної доктрини, яка має велике екуменічне значення.

Висновки до другого розділу

В результаті систематичного аналізу безпосередніх передумов формування сучасної соціальної доктрини Константинопольського патріархату 2020 року, зокрема, дослідження специфічних рис соціального вчення документів Всеправославного собору 2016 року, можна зробити попередні висновки.

Детально аналізується формування соціального вчення Всеправославного собору 2016 року, його особливості, пояснюється прогресивний характер. Вказується на обмеженості цього соціального вчення та його недоліки. Особлива увага приділяється місіонерській спрямованості соціальної доктрини документів Всеправославного собору 2016 року, апології прав людини та засудженню релігійного фундаменталізму. Різноманітні стратегії інтерпретацій цінностей прав і гідності особистості опинилися у центрі дискусій щодо шляхів розвитку соціального вчення Православної Церкви. Теоретично усі помісні православні церкви та богословські школи визнають цінність особистості як створеної за образом Божим. Але з визнання високої гідності людської особистості можуть робити різноманітні висновки. Перша стратегія полягає у відстоюванні свободи і прав особистості, навіть якщо це містить ризики для традиційного способу життя православних народів. Ці богослови займають ліберальні позиції та захищають свободу совісті і права усіх на власну ідентичність. Друга стратегія розвивається традиціоналістами й тими, хто творить постмодерністичні спекуляції на основі реваншистських настроїв, що маніпулюють колективізмом. Сьогодні православне соціальне вчення переживає дві трансформації: перехід від пізньомодерного до постмодерного богословського дискурсу у власній мові та перемогу ідей пост-ліберальної політичної теології Фордгемської школи. Всеправославний собор надає особливого значення гідності особистості, діалогу церкви та суспільства. При цьому документи Всеправославного собору

проголошують, що церква покликана служити суспільству, його повній трансформації, розвитку особистостей та спільнот, встановленню справедливого миру. Згідно з документами Всеправославного собору ця діяльність є частиною виконання євангельських приписів не менше, ніж здійснення таїнств.

РОЗДІЛ 3

ОСНОВОПОЛОЖНІ ПРИНЦИПИ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

3.1 Методологія соціального вчення Вселенського патріархату

Формування у межах соціального вчення Вселенського патріархату теоретичних основ для нового православного гуманізму робить нагальним завдання систематичного аналізу як позитивних рис такого гуманізму, так і його меж. Оскільки такий гуманізм соціального вчення Вселенського патріархату визначається багато у чому методологією формування соціальної доктрини, то важливо здійснити аналіз такої методології. Цей аналіз також є важливим з огляду на те, що соціальне вчення лише поступово звільняється від статусу знання, яке пропонується з позицій авторитету, і набуває рис класичної наукової раціональності, яка може бути прийнятною в університетському дискурсі.

Обговорення методології побудови соціального вчення звичайно відбувається лише у межах дискусії щодо боротьби між тенденціями до фундаменталізму і лібералізму. Поява нового соціального вчення Вселенського патріархату на початку 2020 року привела до ряду важливих дискусій, що були організовані Грецькою архієпископією в США та в якій взяли участь провідні православні богослови сьогодення. Секретар Вселенського патріарха Варфоломія отець Іоанн Хриссавгіс, який очолював комісію богословів з написання цього нового соціального вчення та єпископ Максим обговорили загальне значення документу [21]. Професор Арістотель Папаніколау та Хенк Ханеграафф аналізували основні принципи соціального вчення щодо співвідношення релігійного і світського [8]. Брендон Галлахер і Філ Дорролл детально проаналізували нові ідеї соціального вчення щодо християнського екуменізму та міжрелігійних відносин [9]. Керрі Фредерік Фрост і Філіп Мамалакіс дебатували щодо новел у соціальному вченні про шлюб і родину [10]. Ніколас Казарян та Єлизавета Кітанович розглянули особливості нового

соціального вчення про права людини [13]. Професор Джордж Демакопулос та о. Мартін Джонсон детально обговорили нові пропозиції соціального вчення щодо тематики бідності та багатства, зростання соціальних нерівностей у різних соціумах та реакцію на ці проблеми Православної церкви [12]. Гейл Волощак та Тім Патіцас показали деякі новації соціального вчення Вселенського патріархату стосовно співвідношення релігії та науки [11]. В цілому аналіз того, якими є головні методологічні особливості соціального вчення Вселенського патріархату ще не було здійснено.

Соціальне вчення Католицька і Православна церкви бачать як продовження передання, тобто фактично як актуальне на сьогодні тлумачення моральних принципів, важливих для суспільства. Самі принципи соціального вчення повинні базуватися на біблійному світогляді. Але Писання і Передання можуть бути витлумачені у різноманітний спосіб, іноді дуже далекий від сьогодення. Тому важливо критично проаналізувати сучасні соціальні церковні доктрини в аспекті їхньої актуальності. Методологічні новації Вселенського патріархату в соціальному вчення Православної церкви заслуговують на оцінку з позицій їх відповідності традиції, формування нового погляду на соціальну доктрину в цілому.

У католицизмі соціальне вчення розвивалося з кінця XIX століття як самостійна богословська дисципліна, яка виділилася з моральної теології, була піднесена до авторитету частини церковного вчительства, стала засобом для діалогу церкви із секулярними модерними контекстами, інструментом вибору світоглядної позиції для християн у неоднозначних соціальних умовах XX століття [168; 255]. Вчення про основні соціальні цінності та принципи відіграло велику роль у становленні ідей та практик християнської демократії, особливо у Німеччині та Італії. Формування теорій про виключну роль цінності гідності особистості, її прав та свобод дозволило протистояти як комуністичному, так і правому тоталітаризму, спричинило розширення впливу демократичних ідей на посткомуністичному і латиноамериканському просторах [114].

Дискусії про потребу офіційного соціального вчення для протестантських церков періодично виникали, коли виклики тоталітаризму чи релятивізму були загрозою для існування демократичного світу. Але протестантські церкви переважно не могли досягти згоди щодо конкретного змісту можливого соціального вчення, залишали власним вірним широкі можливості вибору різних світоглядних позицій. Мірою зростання світоглядного плюралізму в західних країнах можливості формування соціальних доктрин навіть в окремих деномінаціях були втрачені. Лише в деяких контекстах, таких як пострадянські Росія чи Україна, окремі протестантські об'єднання змогли сформуванати та прийняти соціальні доктрини, відстоюючи свободу совісті як головну світоглядну і практичну цінність, важливу для здійснення місіонерської діяльності та розвитку демократії як соціального порядку, найбільш сприятливого для свободи проповіді.

Православні теологи визнають, що в цілому ХХ століття стало несприятливим для розвитку богословських основ православної соціальної доктрини [148]. Православна теологія переважно обережно ставилася до процесів соціальної модернізації, покладаючи великі надії на потенціал патріархальних громад, на нації як спільноти релігійних та світоглядних однодумців, на державу як регулятор морально-правових відносин [155]. З 1930 по 1990-й неоконсервативний тренд був панівним у православному богослов'ї [148]. Це був період панування неопатристичної парадигми думки, головною особливістю якої стало переважання апології містичного досвіду православ'я [262]. Соціальні питання перебували у тіні більш значимих інтересів легітимізації православ'я як особливої релігійно-містичної традиції, що задовольняє основні екзистенційні та духовні пошуки людини [274].

Лише після 1990 року в православної теології активізувалися пошуки соціально-етичних концепцій, які могли б бути конкурентно спроможними на ринку ідей сучасного плюралістичного суспільства, сприяли б єдності православних на помісних та всеправославному рівнях [100, с. 148]. Найбільша радикалізація дискусій про бажаний для православних соціальний устрій та

пов'язані з цим проблеми розгорілася в Росії. Не дивно, що перша систематизована соціальна доктрина була прийнята Архієрейським собором РПЦ лише в 2000 році [201]. У відповідь на цей документ через рік була ухвалена декларація УПЦ КП [103], яка, однак, не стала настільки ж популярною [211, с. 54-62]. У 2008 році РПЦ прийняла як уточнюючий документ щодо соціальної доктрини декларацію про права людини [202], в якій ідеї прав особистості в дійсності були більше критиковані, ніж легітимізовані. Також як частину соціальної доктрини РПЦ сьогодні розцінює документ про ставлення до інших конфесій та релігій, схвалений у 2000 році [200].

Процеси написання окремих соціальних доктрин в інших помісних церквах не були активними. Почасти це зумовлювалося надіями на Всеправославний собор, який мав прийняти документи з проблематики соціального вчення Православної Церкви. Але скликання собору все відкладалося, кількість його документів скорочувалася, процедура нових пропозицій перестала бути активною після узгодження усіх проектів рішень заздалегідь. В результаті, на Всеправославному соборі в 2016 році було прийнято документ «Місія православної церкви в сучасному світі» [224]. Також інші документи собору мають відношення до того, що звичайно є предметами розгляду сучасної соціальної доктрини – вчення про шлюб, екуменізм тощо. Важливе значення мають також два послання собору, особливо те з них, що було написано на самому соборі [224, с. 9-16] та відрізняється більшим богословським лібералізмом і гуманізмом, різким засудженням фундаменталізму та інших негативних явищ у релігійному житті сьогодення.

Разом із тим, невдовзі після собору 2016 року, Константинопольський патріарх Варфоломій ініціював підготовку спеціального документу із викладом сучасної версії православного соціального вчення. Такий документ було розроблено спеціальною комісією з числа богословів Грецької архієпископії в Америці. Він отримав назву «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви» [1]. Вже ця назва підкреслює динамічний характер соціальної доктрини Православної церкви, її відкритість до змін. Ця соціальна

доктрина має вести до формування особливого способу життя («етосу») православних особистостей, спільнот, цілої церкви. Цей спосіб життя, що коріниться у містичному досвіді богоспількування (тут документ Вселенського патріархату розвиває установки неопатристики щодо визначального значення такого досвіду для всіх знань і практик у православ'ї), створює морально-правові цінності та принципи, які можуть пропонуватися цілому суспільству. В січні 2020 року документ «За життя світу» був схвалений Вселенським патріархом, у березні того ж року – опублікований як соціальна доктрина, що пропонується всій православній світовій спільноті. Очевидно, що патріарх Варфоломій передбачає скликання нового Всеправославного собору в найближчі роки, на якому цей документ може бути прийнятим як загальноцерковна соціальна доктрина. Це значно підвищило б статус документу, перевело його до числа авторитетних джерел для богослов'я, він фактично став би частиною православного передання.

Слід пояснити, що католицьке вчення визнає три основні джерела для теології, серед іншого – і моральної теології. Перше – це Боже Откровення, виражене у Писанні. Друге – це те саме Откровення, як воно розкривається у Переданні. З часів Тридентського собору Писання і Передання тлумачилися як два головні джерела для богослов'я, при чому перше мало тлумачитися у світлі другого. На Другому Ватиканському соборі таке вчення було змінено, оскільки було заявлено, що Христос є центром як Писання, так і Передання, і саме через знання Христа має тлумачитися як Писання, так і Передання. Таким чином, занадто велике значення Передання у католицизмі було обмежене. У православ'ї аналогічна абсолютизація значення Передання зберігається до сьогодні, а Писання розуміється як записана частина Передання, яка наділена особливим авторитетом. Ідея єдиного неперервного Передання, яке розвивається через навчання соборів, а також через рецепцію істин та цінностей усім церковним народом. У католицизмі вчення сучасних соборів церкви та пап Римських розуміється як самостійне, третє джерело істини – Вчительство Церкви (або «церковний магістеріум»). І соціальна доктрина стала центральним елементом

Вчительства Церкви. Православна Церква не визнає вчительство церкви як самостійне джерело істини, розцінюючи навчання сучасних соборів як безпосереднє продовження Передання сьогодні. Це пов'язане з тим, що православ'я визнає можливість досвіду святості і сьогодні в такій же мірі, як у часи переважного формування передання – тобто у епоху святих отців. Католицька доктрина виходить з того, що святоотцівська епоха завершилася близько 750 року, і після неї вчительство церкви відіграє провідну роль, поступово продовжуючи передання, але не так інтенсивно. Православ'я має більш харизматичне бачення вчительства соборів, вважаючи їх безпосереднім продовженням святоотцівського передання, так само авторитетним як і класичні постанови семи вселенських соборів. У посланні Всеправославного собору підкреслюється, що церква постійно перебуває у процесі реалізації соборовості, є собором та соборним процесом, що реалізуються у євхаристійних спільнотах та у відповідних практиках спільного свідчення релігійних істин та цінностей всьому світові [224, с. 10]. Належність соціальної доктрини католицизму до вчительства церкви дозволяє детально розробляти принципи ставлення до усіх соціальних проблем, надаючи поради з позицій морального богослов'я та авторитету церковної проповіді для ситуацій, які, здавалося б, далекі від безпосередніх зацікавлень релігійної думки. Те, що соціальна доктрина у православ'ї є частиною передання, робить з необхідністю цю доктрину більш абстрактною. Можна сказати, що католицизм надає принципи та рекомендує готові відповіді на усі питання, які видаються світоглядно важливими для актуальних суспільних дискусій. Православ'я намагається втриматися від конкретних рекомендацій, залишаючись на рівні обговорення принципів та цінностей. Цим самим надається значний простір свободи вибору шляхів втілення цінностей і принципів. Про певні рекомендації православна соціальна доктрина говорить там, де із загальних моральних принципів з необхідністю витікають конкретні імперативи, які можна позиціонувати як очевидні вимоги для всіх.

Звичайно наголос на тому, що православна церква живе в добу передання, яке продовжується, тобто є живим втіленням триваючої традиції, активно використовувалося консерваторами і неоконсерваторами для претензій на виключно абсолютну істину. Адже якщо соціальне вчення, утверджене на помісних чи у майбутньому на всеправославних соборах, має такий же авторитет, як і святоотцівське передання, то фактично воно є істинною в останній інстанції, особливо якщо можна показати узгодженість такого соціального вчення із біблійним світоглядом як першоджерелом для православного світогляду. Звичайно такого роду ідеї використовувалися православними консерваторами для відмови від екуменічного та іншого видів діалогу: якщо православ'я є «церквою святих», то усі християнські церкви, які відрізняються хоч чимось від православних громад, вже не мають достатньої лемітимності, щоб пропонувати свої теорії та практики як універсально значимі для християнства або суспільства (І.Романідес). Цей аргумент легко деконструювати, якщо звернути увагу на внутрішнє різноманіття православної традиції, на неможливість досягти повної уніфікації ортодоксальних теорій та практик, виходячи з досвіду святості. Також цікаво, що посилення на неперервну традицію святості як центральну для православ'я використовується і лібералами, які протиставляють заформалізованій дійсності православного сьогодення життєві ідеали первісної і справжньої традиції (О.Шмеман). Саме у розвиток ліберального ідеалу живої традиції розвивається Вселенським патріархатом соціальне вчення. На цей факт звернув увагу о.Кирило Говорун. А саме, як відмічає дослідник, в документі «За життя світу» знаходить своє вираження ліберальне богослов'я, яке розвивалося, починаючи з 1960-х років на основі ідей персоналізму, екзистенціалізму, теології спілкування [69]. Однак, на думку о. Кирила Говоруна, в цьому документі не існує елементів діалогу з православними консерваторами. Більше того, можна відмітити, що у документі «За життя світу» наявне настільки рішуче засудження релігійного фундаменталізму, що унеможливило досягнення згоди з консерваторами. Також не слід перебільшувати значення ідей православного богословського лібералізму 1960-

х років для соціальної доктрини Вселенського патріархату. У дійсності, ця соціальна доктрина відповідає на актуальні на початку ХХІ століття питання з позицій теології сьогодення, яка вже вільна від партійних протистоянь ХХ століття. Інша справа, що для виразу сьогоднішніх ідей у офіційних документах використовується не мова постметафізичної теології початку ХХІ століття, а мова богословського лібералізму 1960-х років, яка, у даному випадку, є свого роду богословським «койне», тобто загальнозрозумілою для всіх теологів мовою, якою можна виражати як ліберальні, так і пост-ліберальні ідеї. Як сьогоднішнє протестантське богослов'я відійшло від лібералізму і консерватизму до пост-лібералізму і пост-консерватизму, так і православні богослови на початку ХХІ століття сформували власний пост-лібералізм, мають певні пост-консервативні ідеї, і весь цей сьогоднішній богословський дискурс розриває з «теологією повторення», якою сьогодні стали богослов'я православного лібералізму (що походить від теології 1960-х) і богослов'я консерватизму (що походить від теології 1930-х) [90, с. 71]. Якщо об'єктивно оцінити можливості мови православного богословського лібералізму 1960-х років, то вони дійсно дуже широкі, оскільки на цій мові деякі богослови змогли висловлювати консервативні та навіть фундаменталістичні ідеї. Такі явища можна було спостерігати тоді, коли богослови 1960-х років занадто захоплювалися критикою західного індивідуалізму та на хвилі антивестернізму ставали фундаменталістами. Використання мови богослов'я 1960-х років полегшується і тим фактом, що сьогоднішні православні пост-ліберальні та пост-консервативні богослови використовують богословську мову, яка є постметафізичним переосмислення мови богословського екзистенціалізму 1960-х років. Важливо, що використана у документі «За життя світу» мова православного богословського лібералізму та екзистенціалізму є цілком аналогічною до мови католицької теології 1960-2000 років, що використовувала словник християнського персоналізму різних богословських шкіл і для формування сучасної соціальної доктрини. В останні роки додатковим елементом зближення богословських мов православ'я та католицизму стало

широке застосування ідей неоавгустіанства, що вдихнуло нове життя у такі комунітаристичні концепти як «койнонія» (спільнота-спілкування), «персона» (особистість як екзистенція, відкрита до спілкування з Богом та іншими), як існування у персоналістичній причетності та у спрямованості на постійне здійснення трансценденції) тощо. У межах сучасної православної теології ідеї неоавгустіанства часто викладають із використанням мови Григорія Ниського, яка сама по собі є своєрідним словником пра-екзистенціалізму. Елементи такої постметафізичної мови використовуються у документі «За життя світу» особливо активно при підкресленні цінності соціального різноманіття. Таким чином, за власним змістом і формою соціальна концепція «За життя світу» дійсно є органічним продовженням православної богословської традиції. І як не визначати мову чи зміст цієї концепції, її не можна розцінювати як результат штучного переносу ідей католицької соціальної доктрини на православний ґрунт. Це концепція, яка народилася із православних богословських дискусій та виражає православний «етос» як певний практичний світогляд, що коріниться у містичному досвіді та традиції, але знаходить власний вираз у етичній риторичній та соціальній практиці.

У повній суголосності з тим, що католицька соціальна доктрина виражає вчительство церкви стосовно бажаних шляхів розвитку соціуму, на яких би була захищена гідність особистості та надані можливості для її повнішої реалізації, ця соціальна доктрина є перш за все вченням про основні морально-правові цінності і принципи їх застосування. Цими цінностями та принципами є справедливість, солідарність, субсидарність, а також – загальне благо [255]. З 1960-х років до цих цінностей додається «гідність особистості» та розпочинається доба переінтерпретації соціальної доктрини із скоріше колективістського на персоналістичний при збереженні комунітаризму як загальної основи для цієї доктрини [45]. Тоді ж цінність та принцип солідарності доповнюються цінністю та принципом любові, яка не просто є максимумом соціальності солідарності, а надприродною милістю, яка дозволяє християнам і людям доброї волі діяти навіть тоді, коли існує брак власне солідарності. Розвиток мережевої культури

не за проектами комунітаризму, а шляхом все більшої релятивізації та глокалізації привів до наголосу на ще одній цінності як основоположній. А саме, просування істини як самостійної цінності для соціальної доктрини розвивається мірою зневіри соціуму у можливості універсальних істин. Якщо на початку ХХ століття істина (і також «правда») у соціальній доктрині була частиною справедливості (і також «праведності»), то на початку ХХІ століття – це автономна цінність, важлива для протистояння релятивізму як джерелу сьогоденної дегуманізації. Папа Франциск цілком правильно зрозумів, що принцип субсидарності вже сьогодні не може бути дієвим регулятивом для соціальної діяльності, і запропонував мотивом для морально-правової свідомості католиків та всіх людей доброї волі зробити «братерство» [15]. Саме братерське ставлення до іншого має забезпечувати солідарність, яка дозволить реалізовувати взаємодопомогу на всіх рівнях соціуму від міжособистісної взаємодії та дії у місцевих громадах до загальнолюдського солідаризму. У папи Бенедикта XVI любов та істина, а у навчанні папи Франциска ще і «братерство», стають тими принципами та цінностями, які суттєво доповнюють класичні принципи солідарності, справедливості, субсидарності. Принцип істини заявляється, але фактично його значення для соціальної доктрини та практичне застосування у сьогоденних соціальних умовах все ще не до кінця відрефлексовані. У катехизмі католицької церкви [150] та у компендіумі соціального вчення [163] (створеними за Івана Павла II, але під керівництвом кардинала Йосифа Ратцингера, який став папою Бенедиктом XVI) виклади про цінності та принципи соціальної доктрини набувають рис формалізації та схоластизації. При цьому усі принципи та цінності виводилися у результаті риторичної дедукції з цінності гідності особистості та були покликані цю основоположну цінність захищатися. Папа Бенедикт XVI намагався оживити соціальну доктрину через надання їй форми неоавгустинської теології любові, що виразилося особливо у його енцикліці «Любов в істині» (інший можливий перед «Милість у правді») [49]. Сьогодні папа Франциск намагається як надати нового змісту християнському гуманізму через особливий наголос на

радикальному значенні братерства, так і через застосування механізму соборних обговорень і рішень щодо гострих питань сучасного порядку денного для соціуму і церкви [15]. Не скликаючи Третього Ватиканського собору формально, папа Франциск намагається здійснити оновлення церкви, співмірне з її оновленням часів Другого Ватиканського собору.

Соціальна доктрина Вселенського патріархату, запропонована у документі «За життя світу» [1] аналогічна до католицького компендіуму лише у тій своїй загальній архітектоніці, що розпочинається із дедукції християнського персоналістичного гуманізму та комунікатаризму із цінності абсолютної гідності людської особи. Документ концентрується на захисті гідності людської особи, на усвідомленні її високого покликання, на потребі подолати усі форми пригноблення свободи та гідності особистості. Загальне спрямування документу – це демонстрація того, як може бути реалізована людська свобода у її максимальній повноті, без усяких обмежень певними ідеологічними рамками. Традиційна проблема документів соціальної спрямованості, що походили з православного середовища – це формування певного проекту соціуму, нав'язування певної моделі відносин між церквою і державою, церквою і суспільством, традиційною мораллю та особистим життя – із наступним намаганням примусити православних і неправославних до врахування всіх цих проектів та моделей в суспільних дискусіях і практиках.

Для декларації «За життя світу» характерна діалогічна спрямованість. Соціальні ідеали не нав'язуються, а пропонуються у діалозі як певна можливість, що може стати реальністю за умови самоорганізації громадянського суспільства, християнського та світського, з наступним приєднанням до процесів держави. Уникнення нав'язування певних ідеалів та ідей пов'язане із сповіданням авторами соціального вчення Вселенського патріархату ідеології ненасильницької поведінки в соціальній сфері, максимального уникнення насильства, навіть правового. Мир і краса замість величі та влади – такі цінності, які зумовлюють світоглядний вибір та спонукають до риторики, яка пропонує, але не навчає та примушує. Переконаність у певних цінностях та принципах, які

пропонує соціальна доктрина має формуватися цілком вільно, зсередини самого суб'єкта, якому в діалозі пропонується міркувати разом з церквою стосовно широкого кола актуальних проблем. Звичайно, що пропонувати велику множину цінностей та принципів, які могли б бути прийняті як очевидні та практично необхідні – неможливо. Тому фактично соціальна доктрина Вселенського патріархату пропонує одну мета-цінність – гідність людської особи. З прийняття цієї цінності робиться велика кількість висновків. Простота соціальної доктрини Вселенського патріархату порівняно з соціальним вченням католицизму робить православну пропозицію більш привабливою, більш легітимною у релігійному та світському дискурсі. Адже, якщо немає множини мета-цінностей і головних принципів, які покладені в основу соціального проектування (нагадаємо, це для католицизму – загальне благо, справедливість, солідарність, субсидарність, гідність особистості, любов, істина), є лише одна цінність гідності особистості. Це дозволяє із розумінням ставитися до другого і третього шлюбів, якщо такі стаються з особистістю, а не принижувати розведених розмірковуваннями про те, що шлюб може бути один. Як відомо, саме відсутність підтримки осіб, які розведені та визнання їх абсолютної гідності привели до втрати монопольного становища католицизму в Латинській Америці та зростання кількості навернень до протестантизму. Аналогічні процеси відбуваються у деяких регіонах Африки з наверненням до православ'я та ісламу.

У соціальної доктрини Вселенського патріархату гуманістичне ставлення до гідності особи приводить не лише до розуміння можливості другого та третього шлюбу, а і до загального шанобливо ставлення до життя особистості та її смерті у тих реальних формах, яких вони можуть набувати, а не лише у ідеальному бажаному вигляді. Адже в католицизмі виникає певний парадокс, коли шлюб або сексуальне життя людини або процеси зачаття нової особи настільки ідеалізуються та ставляться на небувалу висоту, що реальне життя більшості християн та нехристиян порівняно з цим ідеалом приховано засуджується. Саме цей парадокс долає соціальна доктрина Вселенського патріархату, пропонуючи спиратися у методології власної побудови на цінність

людської особи та на аналіз реального розкриття цієї цінності у процесах особистого, соціального, церковного, містичного життя. У реальних умовах сучасного глобалізованого суспільства значна кількість морально-правових принципів може бути виведена із мета-цінності гідності людської особи, і соціальна доктрина Вселенського патріархату заперечує певні дедукції соціальних прав не тому, що вони суперечать «істині» та суголосні з духом релятивізму, а виключно тому, що вони є маніпуляціями щодо прав і свобод особи, при чому такими маніпуляціями, які в реальності приводять до обмеження прав і свобод усіх, у тому числі тих осіб, яких нібито треба було захищати більше за інших.

Таким чином, положення соціальної доктрини Вселенського патріархату не тотожні з ідеями Демократичної партії США та інших світських сил, як би це не здавалося вірогідним деяким оглядачам. Будучи не такими консервативними у своїх засновках та своїх дедукціях як католицькі богослови, теоретики соціальної доктрини православ'я дотримуються поміркованого консерватизму, шукаючи нових форм втілення ідеалів сучасної демократії та лібертіанства, як вони конституювалися після Другої світової війни без всякого роду спекулятивних зловживань ідеями свободи, які спостерігаємо у практиці та ідеологіях обох партій двопартійної системи США. Підтримавши громадянський протест після вбивства Джорджа Флойда у США Вселенський патріархат рішуче засудив усі прояви насилля з боку протестуючих, хоча намагання виправдати таке насилля було характерним для суспільної думки демократичного і лівого спрямування. Підтримуючи захист свободи підприємництва, Вселенський патріархат завжди нагадує про соціальну відповідальність підприємництва. Таким чином, бачимо певну над-ідеологічну позицію стосовно культурних війн у США, хоча деякі оглядачі спішають записати ідеї соціальної доктрини Вселенського патріархату саме до активу демократичної партії. Над-ідеологічний характер соціального вчення церкви важливий для збереження авторитету цього вчення, як не раз підкреслював ще папа Іван Павло II. Подолавши у кінці XX і на самому початку XXI століття уявлення, що монархізм

належить до положень передання церкви, православ'я сьогодні не може визнати, що демократія належить до передання. Демократія лише є наслідком із вчення про гідність особи та певною мірою наслідком із комунітаризму в розумінні церкви і суспільства, і цінність гідності особи та схвалення комунітаризму дійсно належать до змісту православного передання.

Важливим регулятивним принципом для конституювання соціальної доктрини Вселенського патріархату стало розуміння соціальної праці церков як частини діяльності з преображення світу. Тобто соціальне служіння мислиться не лише як етичний обов'язок, а і як діяльність, що має есхатологічне спрямування. При цьому есхатологічний стан уявляється як перебування всього створеного у Христі. А саме, Христос як особистість вбирає у себе інші особистості, які формують Тіло Христове, а також вбирає у себе і реальність оточуючого ці особистості світу. Таке розширене розуміння Боговтілення як процесу, що розвивається через церковні спільноти та через історію людства нібито було характерне для мислителів грецької патристики класичного періоду. На цей феномен звернув увагу дослідник Т. Торранс у межах власних досліджень патристичних теології науки та герменевтики [244]. Після його монографій така інтерпретація стала популярною серед сучасних православних богословів, оскільки надавала ортодоксальну альтернативу відносно есхатологічних уявлень Тейяра де Шардена. Такі теорії надають євхаристії церковних громад та їх соціальній діяльності вищого сенсу, який переважає ритуали та соціальну етику, показує метафізичне значення людських дій.

Уникаючи католицької схоластизації за допомогою концентрації на цінності гідності людської особи та бачення есхатологічного значення усіх етичних вчинків, також соціальна доктрина Вселенського патріархату створює ефективну альтернативу для соціального вчення РПЦ, яке легітимізує православний фундаменталізм, антивестернізм, «суверенну демократію», колективізм тощо. Соціальне вчення Вселенського патріархату дійсно коріниться у православному переданні (традиції), оскільки є апологією гідності

людської особистості та оскільки за формальними ознаками відкрите до визнання усіма помісними православними церквами в історичній перспективі.

Православна соціальна доктрина як дисципліна формується без елементів схоластичного мислення, які характерні для католицизму. Це пов'язано з тим, що соціальна доктрина у православ'ї мислиться як вираз передання, а не вчителства церкви. Також значний вплив на методологію соціальної доктрини Вселенського патріархату справило те, що вихідним принципом для всіх рефлексій було поставлено цінність гідності особистості. Абсолютизація цієї цінності дозволила створити християнський гуманізм, що протистоїть ідеологічним крайнощам сучасних культурних війн, у тому числі – зловживанням ідеєю прав людини. РПЦ методологічну анти-схоластичність у побудові соціального вчення використовує для легітимізації ідей православного фундаменталізму. На цьому фоні соціальне вчення Вселенського патріархату набуває значення світоглядної альтернативи, критично важливої для розвитку української богословської науки і освіти. Нове соціальне вчення Вселенського патріархату, запропоноване в березні 2020 року, має значні методологічні новації. Це соціальне вчення є новим через дедукцію всіх конкретних морально-правових принципів із головної цінності гідності людської особи. Важливим є також позитивний богословський погляд на історичну перспективу. Формування соціального вчення перестає бути схоластизованим. Для соціального вчення Вселенського патріархату характерна значна діалогічність, поєднання комунітаризму та персоналізму, місійної відкритості та соціальної діяконії.

3.2 Сучасне соціальне вчення Константинопольського патріархату як новий етап розвитку християнського персоналізму і комунітаризму

Розвиток соціального вчення залежить від множини факторів. Соціальне вчення Церкви бачиться католицькою і православною церквами як продовження передання, тобто фактично як актуальне для сьогодення тлумачення моральних принципів, актуальних для суспільства. Самі принципи можуть і навіть повинні корінитися в біблійному світогляді, але, як відомо, Писання і Передання можуть

бути витлумачені у різноманітний спосіб, іноді дуже далекий від сьогодення. Так, «Основи соціального вчення» РПЦ [201], прийняті в 2000 році, закривали дискусію між прибічниками монархії та ліберальної демократії, показували, що церква повинна бути активною у межах будь-якого реального соціуму, а не прагнути спочатку підігнати соціальну дійсність під певний ідеал, а вже потім комунікувати із соціумом. Цікаво, що РПЦ мислить себе як певну ієрархію духовної влади, яка разом із світською владою впливає на суспільство. Важливо, що саме із наявності значної кількості віруючих у соціумі та із впливу християнської традиції на державотворення Росії виводиться легітимність претензій РПЦ на духовну владу, на участь у основних публічних дискусіях тощо. Соціальне вчення Вселенського патріархату містить свідому відмову від претензій церкви на ієрархічну владу над суспільством.

Вселенський патріархат намагається розвивати таке соціальне вчення, яке засновувалося на визнання гідності особистості як головної цінності та побудові мережі спільнот, які б уможливили гармонійне життя особистості та гідні умови для такого життя. Вселенський патріархат у березні 2020 році запропонував оновлену соціальну доктрину у спеціальному документі «За життя світу» [1], що був у січні того ж року схвалений патріархом Варфоломієм. Значні теоретичні новації цього документу потребують систематичного аналізу, оскільки мають велике теоретичне і практичне значення.

Теоретичною основою для нової соціальної доктрини Вселенського патріархату стала теологія спілкування. Ця теологія, що її особливо активно розвиває митрополит Йоан Зізіулас [132; 133; 147; 146] та підтримує патріарх Варфоломій [67; 5], пропонує на людину дивитися як на істоту покликану до спілкування взагалі та до спілкування з Богом особливо. Також ця теологія у Богів бачить першу Спільноту Спілкування, підкреслюючи, що кожна Іпостась Трійці існує виключно у відносинах взаємного дарування існування. Церква для такої теології має бути відображенням Трійці, бути спілкуванням особистості з Богом та з іншими людьми. Ієрархія лише слугує такому спілкуванню, але не може його замінити. Відповідно до всіх цих передумов соціум має бути

простором для міжособистого спілкування, спільнотою або множиною спільнот. Декларація «За життя світу» основною фундаментальною цінністю пропонує розглядати гідність людської особистості. Але ця висока гідність людини визначається її покликання до участі у трансформації світу до стану Царства Божого. Все існуюче покликане до спілкування з Богом, і це спілкування є метою Бога при творенні світу і природною метою для всього створеного. Людина не лише сама по собі відкрита до спілкування з Богом, а й покликана приводити все існуюче до єдності з Богом, до життя у причетності до Божественного існування. Декларація розкриває покликання людини як спілкування з Богом, єднання з Ним та пізнання Його. При цьому людина звичайно починає з пізнання Бога, потім єднається з Ним, а потім існує у постійному міжособистому спілкуванні з Богом. Отже, декларація визнає ідеалом теозис (обоження), але останній тлумачить через категорії теології спілкування. У традиції від часів Афанасія Олександрійського нормативним стало розуміння обоження як екстатичний стан для людини, в якому особистість існує вже не власним людським життям, а життям Бога. Таке поєднання можливе, бо Бог не лише перебуває у собі, а й діє назовні, що робить можливою причетність особистості до Бога. Але у ХХ столітті православне богослов'я почало підкреслювати, що обоження можна і потрібно розуміти як спілкування людської особистості з Трійцею. У декларації обоження описується як таке, що відбувається не через причетність до діяльності Бога, а як здійснюване Святим Духом поєднання з Сином, а через нього – з Отцем. Це поєднання з Сином має сакраментальний характер, тобто відбувається через таїнства Церкви. Мова йде про сакраментальне укорінення особистості у людській природі Сина Божого. Спільнота усіх людей, що укорінені у Христі називається Церквою. Таким чином, Декларація підкреслює, що спілкування особистості з Богом відбувається не на самоті, а у межах церковної спільноти. Також спілкування з Богом формує спосіб життя особистостей і спільнот. А саме, міжособистісне спілкування з Богом дозволяє усвідомлювати життя як дарунок від Бога, що, своєю чергою, спонукає бути вдячним до Бога. Відповідно, розуміння власного покликання стає для особистості частиною осягнення свого

загального становища обдарованого Богом та вдячного Богові. І особистість стає вдячною до Бога не лише за саме своє існування як дар, а і за все і за всіх, які теж дані як дар, який, до того ж, треба привести до єдності з Богом. Усвідомлення власної створеності та переживання досвіду спілкування з Богом спонукає до вдячності Богові. Реалізація цієї вдячності відбувається у євхаристії. Переживання досвіду єднання з Богом спонукає по-справжньому віруючих прагнути привести до цієї єдності інших людей та включити у цей життєсвіт все створене. Вся ця онтологія спілкування надає принципи для творення соціальної доктрини церкви [146].

Традиційно соціальна доктрина виводилася із етики, яка постулювала, що особистість повинна вести себе певним чином (виходячи з норм біблійного вчення, філософських принципів тощо) або із етики, яка стверджувала, що для людини природно себе вести лише так або інакше. Протестантські варіанти соціальної доктрини спираються більше на моральні постулати біблійного світогляду. Католицька соціальна доктрина значну увагу приділяла природному закону, який вроджений для кожної розумної істоти людського роду. А саме, для кожної людини нібито обов'язково характерні прагнення існувати, жити родинним життям, реалізовувати себе у соціумі, і це задає певні норми, що роблять можливими індивідуальне, родинне і соціальне існування. В такій картині світу людина виступає певною сутністю (природою, есенцією), для якої обов'язковими є цілком визначені способи поведінки та яка може відкривати як необхідні для цієї поведінки певні морально-правові норми. Множина норм визначає людську поведінку, відхилення у той чи інший бік від норми є певною «хворою», яка потребує лікування. Але в дійсності постійна культура виконання численних обов'язків, особливо часто у католицькій та протестантській традиціях, стає нав'язливою ідеєю, викликає спротив у людини, бажання жити анархічно, і це призводить до наявного сьогодні морального релятивізму в суспільстві як протидії культурі примусу. Звичайно, у межах цієї релігійної культури обов'язку є певні засоби пом'якшити сприйняття обов'язків. Соціум розглядається як спільнота, подібна до родини, і обов'язки окремого

громадянина розуміються як аналогічні до обов'язків члена родини – батька, сина тощо.

Перші чотири параграфи документу «За життя світу» надають соціальній доктрині основу в спільноті міжособистого спілкування. Із існування у цій спільноті особистість виносить не усвідомлення обов'язків, не розуміння власної соціальної ролі, яке зобов'язує також, а особистий досвід та певний «етос». Під етосом розуміється щось більше, ніж етика, яка диктується суспільним соромом та мораль, яка визначається особистою совістю. Етос – це втілювана у спільнотах множина взірців, які приймають особами та спільнотами інтуїтивно, у зв'язку з цінностями, що їх несуть в собі множини взірців. Досвід богоспілкування, який осмислюється у перших чотирьох параграфах документу «За життя світу», сприяє прийняттю етосу та цінностей, які інтуїтивно очевидні. Те, що документ передбачає наявність досвіду Богоспілкування, формує особливе розуміння християнського життя як ідеально піднесеного над звичайними обставинами соціального буття.

Викликами, що чинять перешкоди для розвитку ідеального життя у богоспілкуванні можуть бути не лише гріхи окремих особистостей, а й різноманітні соціальні проблеми. Як відомо, папа Бенедикт XVI широко запровадив поняття «структур зла». У декларації «За життя світу» таке поняття не згадується, але діагноз стану соціуму дуже близький до таких ідей папи. Так чи інакше, але декларація визнає, що подолання недоліків існуючого світу вимагає не лише аскетичних зусиль особистості з праці над моральним самовдосконаленням, а й діяльності з лікування соціальних хвороб. «Праця з преображення всесвіту – це також боротьба з усім спотвореним і шкідливим, як у нас самих, так і в пошкодженій структурі й тканині стражденного творіння» [1, с. 5]. Соціальна діяльність християн покликана бути активною протидією різним деструктивним явищам та повинна відповідати соціальному ідеалу, який, нібито, загальний для усіх.

Автори документу поділяють теорію представників ранньої патристики про те, що «усі народи мають певне знання про добро, і всі вони певною мірою

здатні сприймати вимоги справедливості й милосердя» [1, с. 7] та «божественні заповіді, необхідні для спасіння, були насаджені в людство від початку часів» [Там само]. Відповідно, правові та релігійні писані закони не є лише зовнішнім обов'язком, який нав'язується індивідам та спільнотам. Серед візантійських отців Церкви Максим Сповідник став найбільш знаменитим теоретиком єдності морального закону, який для особистості розкривається трьома шляхами. Цей моральний закон очевидний для розуму і совісті як природний закон, також він же підтверджується у писаному законі, а також принципово по-новому розкривається у благодатному законі. Декларація посилається на думку Йоана Золотоустого, що у багатьох випадках писане право не є потрібним, оскільки для регуляції відносин у суспільстві достатньо совісті і розсуду, тобто моралі [Там само]. Феноменологічна очевидність засад моралі та права для розуму та совісті не є єдиним джерелом визнання цих засад. У традиції моральні цінності передаються у межах як окремих культур, так і загальнолюдського «передання». Теорія про таке передання, розвинута Іустином Філософом, сьогодні актуалізована протоієреєм Джоном Бером. Важливо, що змістом «природного закону» є не лише справедливість, а й любов.

Те, що любов може бути регулятором суспільних відносин доводиться у декларації «За життя світу» посиленнями на досвід ранньої християнської церкви. Під впливом теології Д.Гарта [257; 256] декларація стверджує, що «найяскравіші приклади християнської суспільної моралі ми знаходимо в житті Апостольської Церкви, яка в епоху імперії створила для себе новий тип суспільного устрою, відокремленого від ієрархій земної влади і від будь-якого соціально-політичного насильства, гострого і хронічного, застосовуваного стосовно тих, чиїм коштом ці ієрархії існували» [1, с. 6]. Дійсно, в епоху Римської імперії держава претендувала на те, що охоплювала своєю владою всі соціальні відносини, а також і релігійну сферу. За таких умов, навіть якби християнство претендувало виключно на регуляцію релігійно-духовної сфери, то воно мало б виборювати соціальний простір від впливу імперії. Адже імперські чиновники також були і жерцями, а імператор – верховним жерцем. Християнство, однак,

виборює право не лише на автономію релігійної діяльності. Церковні громади та їх об'єднання творили альтернативну соціальність. «Перші християни були спільнотою, гранично відданою життю в любові, де будь-які інші ідентичності – нації, раси, класу – були замінені винятковою вірністю Христовому закону милосердя. Це було співтовариство, засноване на знанні, що у Христі немає *ні юдея, ні елліна, ні раба, ні вільного*, немає жодної нерівності в гідності між чоловіком і жінкою, тому що все – одне (Гал. 3:28). І тому це було співтовариство, яке всім володіло спільно, забезпечувало нужденних і спонукаючи заможних повертати до загального блага ті надлишки, які вони пожинали від творіння (Діян. 2:42–46; 4:32–35). Співтовариство, якому не потрібно було жодного іншого закону й повноважень до його виконання, крім любові» [там само]. Декларація наголошує, що ці ідеали частково здійснюються у церковних спільнотах і сьогодні, бо сам сенс євхаристії у поєднанні усіх у особливу спільноту любові. Відповідно, тоді та зараз церква може частково впливати на соціум, розуміючи, що в цілому соціум має власні закони та особливості розвитку, але їх християнська гуманізація є постійним завданням спільноти вірних. «Хоча Православна Церква знає, що суспільство в цілому виходить з інших принципів, і що християни мають лише обмежену можливість лікувати соціальні недуги в будь-який час і будь-де, все ж вона тримається ідеалу Апостольської Церкви – взірця найчистішого вираження християнського милосердя як соціальної логіки і спільнотної практики – і судить про всі людські політичні та соціальні механізми у світлі цієї божественно встановленої моделі» [там само]. Сьогодні спільнотність апостольської церкви як певний конкретний ідеал спонукає Православну Церкву до оновлення, до мінімізації впливу ідей «священної влади», ієрархії, до максимально повного прояву елементів мережевої спільнотності та громадянської солідарності. Церква і держава у традиційній середньовічній культурі уявляються як дві ієрархії, кожна з яких має певну сферу відповідальності. Як правильно відмічає Жан-П'єр Дюпої, ці ієрархії не є цілком паралельними, оскільки церква за ідеєю є вищою, але в реальності звичайно підкорюється державній владі. Відродження розуміння

церкви як спільноти є важливим досягненням католицької і православної богословської думки останніх двохсот років. Але поєднати теорію спільноти з теорією гідності особистості у межах соціального вчення вдалося лише в декларації «За життя світу», і це поєднання стало висхідним методологічним принципом для розуміння загального відношення релігійного та секулярного.

Виходячи з природної для персоналістичного християнського гуманізму відмови від всіх форм відвертого і прихованого насилля над особистістю, соціальна доктрина просто змушена звертатися до спільнотної солідарності (та любові у міжособистих відносинах у спільноті) як до головного джерела формування оновленої соціальності. Православна євхаристія, у якій беруть участь всі вірні, незалежно від їх расової, національної, статевої приналежності, є взірцем для соціального порядку. «Євхаристія, в якій беруть участь вірні, щораз наново вибудовує правдивий християнський устрій й сяє як ікона Царства Божого, що має втілитися у спасеному, преображеному і прославленому творінні. Як така, Євхаристія є також пророчим знаменням, що одночасно є критикою всіх політичних режимів тією мірою, якою їм бракує божественної любові» [1, с. 8]. Дійсно, усі політичні режими є далекими від ідеалу, соціум теж не регулюється виключно любов'ю та солідарністю, а потребує правового регулювання. Але при цьому завжди можна виділити ті форми організації соціуму та державної влади, які є більш прийнятними для християн. «Православна Церква не може оцінювати всі форми людського правління як рівнозначні, хоча всі вони далекі від Царства [Божого]. Наприклад, вона беззастережно засуджує всі види спотворення інститутів влади й тоталітаризм, знаючи, що вони не можуть принести нічого, крім масових страждань і утисків» [1, с. 9]. Таким чином, соціальна доктрина Вселенського патріархату суголосна з християнським реалізмом Р.Нібура: усі форми державних устроїв далекі від євангельського ідеалу, але цей факт не заважає відрізнити відносно зло від зла абсолютного. Засудження всіх форм тоталітаризму передбачає право і обов'язок боротися із таким соціальним злом, і соціальна доктрина визнає право народу на повстання проти тоталітаризму. У соціальній доктрині наголошується: «Церква

також не наполягає на тому, щоб громадяни держав, які вірують у Христа, за будь-яких умов підкорялися владі або погоджувались із соціальними й політичними порядками, в яких вони перебувають. ... Християни можуть – і часто зобов'язані – брати участь у політичному житті суспільств, у яких вони живуть, але завжди мають робити це як служителі правди й милості Царства Божого. ... Іноді така участь може виявлятися не в абсолютній покорі, а у формах громадянської непокори й навіть повстання, зумовлених громадянством вищого порядку» [там само]. Соціальний ідеал у відповідності до християнського комунітаризму, який має на увазі спільнотність за взірцем Царства Божого та євхаристійних громад, задає високі морально-правові стандарти. Ці стандарти легітимізують боротьбу за справедливий устрій, в якому б забезпечувалася свобода і права кожної особистості. Декларація пов'язує тему досягнення справжньої соціальності та тему прав особистості наступним чином: «Мова прав людини забезпечує правову й етичну граматику, на основі якої всі сторони, як правило, можуть дійти певного спільного знаменника. Ця мова призначена зцілювати розділення в тих політичних спільнотах, де мають співіснувати люди з дуже різними переконаннями. Вона уможлиблює спільну практику шанування безкінечної й невід'ємної гідності кожної людини (тої гідності, яку Церква, безперечно, вважає відбитком образу Божого в усіх людях). Православні християни мають визнавати, що для збереження та розвитку справедливого суспільства потрібна мова суспільної згоди, що наполягає на непорушності людських гідності та свободи. І мова прав людини спроможна досягати цього із дивовижною виразністю» [1, с. 12]. Звичайно, що така переконаність у ефективності мови прав людини є важливою новелою для соціальної доктрини Вселенського патріархату, що робить її спорідненою із соціальним вченням католицизму і протестантизму, які теж широко використовують мову прав людини, із гідності особистості дедуктивно виводячи основні норми морально-правового порядку для сьогодення, надаючи орієнтири для вирішення численних проблем родинної етики, соціально-політичної етики, біоетики тощо. Соціальна доктрина РПЦ підкреслює, що мова прав людини не може бути універсальною

граматикою згоди, оскільки є ризик, що особистість може вибирати зло, а не добро. А загальне благо та соціальні структури, що його б забезпечували б – важливіші за окрему особистість та її права. Для соціальної доктрини РПЦ характерний певний аксіологічний холізм, тобто наділення абсолютним ціннісним статусом лише соціуму в цілому – церкви як ідеальної спільноти та Росії як державно-національної чи державно-цивілізаційної єдності. Соціальні доктрини інших церков сьогодні завжди вільні від такого аксіологічного холізму, визнаючи переваги персоналізму та комунітаризму.

Отже, нове соціальне вчення Вселенського патріархату, запропоноване в березні 2020 року, має великий гуманістичний потенціал, а його поява є новим етапом розвитку православного персоналізму і комунітаризму. Доведено, що на сучасне соціальне вчення Вселенського патріархату суттєво впливають теологія спілкування та полеміка з релігійним фундаменталізмом.

Висновки до третього розділу

В результаті здійснення комплексного аналізу методологічних принципів побудови сучасного соціального вчення Вселенського патріархату та порівняння їх з принципами методологій соціальних доктрин інших церков, запропонування осмислення особливостей співвідношення традиції та раціональності, монологічного й діалогічного у формуванні сучасної православної соціальної доктрини, можна зробити наступні попередні висновки.

Розглянуто принципові особливості побудови православної соціальної доктрини від її виникнення до сьогодення. Православна соціальна доктрина як дисципліна формується без елементів схоластичного мислення, які характерні для католицизму. Це пов'язано з тим, що соціальна доктрина у православ'ї мислиться як вираз передання, а не вчительства Церкви. Також значний вплив на методологію соціальної доктрини Вселенського патріархату здійснило те, що вихідним принципом для всіх рефлексій було поставлено цінність гідності особистості. Абсолютизація цієї цінності дозволила створити християнський гуманізм, що протистоїть ідеологічним крайностям сучасних культурних війн,

зокрема – зловживанням ідеєю прав людини. РПЦ методологічну анти-схоластичність у побудові соціального вчення використовує для легітимізації ідей православного фундаменталізму. На цьому фоні соціальне вчення Вселенського патріархату набуває значення світоглядної альтернативи, критично важливої для розвитку української богословської науки й освіти.

Акцентовано увагу на змінах у соціальній етиці, що сталися під впливом надання абсолютного значення гідності особистості. Теоретичною основою сучасного соціального вчення Вселенського патріархату стала теологія спілкування, яку особливо активно розвиває митрополит Йоан Зізіюлас та підтримує патріарх Варфоломій. Ця теологія пропонує на людину дивитися як на істоту, покликану до спілкування загалом та до спілкування особливо з Богом, у Якому бачить першу Спільноту Спілкування, кожна Іпостась Трійці існує виключно у відносинах взаємного дарування існування. Досліджено, що Церква для теології спілкування має бути відображенням Трійці, спілкуванням особистості з Богом та з іншими людьми, ієрархія лише слугує такому спілкуванню, але не може його замінити. Людський соціум має бути простором для міжособистого спілкування, спільнотою або множиною спільнот. Висвітлено, що соціальна доктрина Вселенського патріархату суголосна з християнським реалізмом Річарда Нібура, згідно якої усі форми державних устроїв далекі від євангельського ідеалу, але це не заважає відрізнити відносне зло від абсолютного зла.

РОЗДІЛ 4

ОСОБЛИВОСТІ ТА НАСЛІДКИ АБСОЛЮТИЗАЦІЇ ПРИНЦИПУ ГІДНОСТІ ОСОБИСТОСТІ У СОЦІАЛЬНІЙ ДОКТРИНІ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

4.1 Права і гідність особистості у соціальному вченні

Константинопольського патріархату

Протягом значного періоду розвитку соціального вчення церкви головними цінностями були загальне благо і справедливість, постійна актуалізація яких була покликана підтримувати елементи традиційного суспільства або сприяти їх реконструкції заради гуманізації ліберального капіталізму. Однак випробування Другої світової війни привели до того, що теорії про гідність особистості та її права стали центральними для християнської соціальної доктрини. Цілком ця тенденція перемогла в 1960-ті роки у часи правління пап Іоанна XXIII та Павла VI, у зв'язку з їх численними енцикліками та документами Другого Ватиканського собору. У кінці 1960-х теорії про високу гідність особистості почали використовуватися у соціальній доктрині церкви для полеміки з тенденціями світоглядного релятивізму. Сьогодні різноманітні стратегії інтерпретацій цінностей прав і гідності особистості опинилися у центрі дискусій щодо шляхів розвитку соціального вчення Православної церкви. Сучасні світоглядні дискусії в США та інших країнах вже не дозволяють обмежуватися загальними фразами та не визначатися стосовно проблематики прав людини. Теоретично усі помісні православні церкви та богословські школи визнають цінність особистості як створеної за образом Божим. Але з визнання високої гідності людської особистості можуть робитися різноманітні висновки. Перша стратегія полягає відстоюванні свободи і прав особистості, навіть якщо це несе ризики для традиційного способу життя православних народів. Ці богослови займають ліберальні позиції та захищають свободу совісті та права усіх на власну ідентичність. Ця стратегія стала панівною у православній

богословській думці США та Греції, була підтримана Вселенським патріархом, який приймає боротьбу за права особистостей та спільнот, особливо національних та релігійних меншин, хоча і протестує проти деяких очевидних зловживань ідеями прав людини. Друга стратегія розвивається традиціоналістами та тими, хто творить постмодерністичні спекуляції на основі реваншистських настоїв, що маніпулюють колективізмом. Із високої гідності людини певні богослови та помісні церкви роблять висновки про обов'язки особистості підкорюватися цілому суспільству. Визнання пріоритету цінностей традиції над цінністю особистості входить у очевидну суперечність із персоналістичним прочитанням Біблії, в якій цінність однієї особистості вища за цінність всього матеріального світу.

На початку 2020 року Вселенський патріарх схвалив соціальну доктрину під назвою “За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної церкви” [1] і ця декларація була оприлюднена для загального обговорення. Ця доктрина пропонує цілісне бачення християнського гуманізму, богословську легітимізацію демократії через наголос на абсолютній гідності особистості як такої, що може знаходитися у спілкуванні з Богом.

Сьогодні православне соціальне вчення завдяки діяльності Вселенського патріархату переживає дві трансформації: перехід від пізньомодерного до постмодерного богословського дискурсу у власній мові та перемогу ідей пост-ліберальної політичної теології Фордгемської школи православної думки на чолі з видатними професорами, серед яких головними стали Арістотель Папаніколау та Джордж Демакопулос [4; 25]. Це задає нові перспективи для всіх дискусій щодо соціальної доктрини в православ'ї та ширше – у всьому християнстві. Формування пост-ліберального соціального вчення стало найбільшим досягненням богословського думки Вселенського патріархату за останні століття та потребує систематичного вивчення.

Сучасна православна теологія переживає драматичний перехід у формуванні власного соціального вчення до засобів мови постмодерну. Для Вселенського патріархату ці події є особливо драматичними. З одного боку,

Вселенський патріарх має зважати на ліберальні та пост-ліберальні настрої серед вірних США та інших розвинутих країн. Але також він має враховувати традиціоналістичні та фундаменталістські погляди ченців Гори Афон. Віднайдення балансу між ліберальними, помірковано-консервативними та фундаменталістичними колами у православ'ї фактично є майже неможливим. Пошук компромісів тривав з 1920-х років, коли планувалося скликати всеправославний собор. Приклад католицької церкви надихнув православних, і у 1961 році було розпочато підготовку документів майбутнього всеправославного собору. Цей собор, серед іншого, мав дати відповіді на питання щодо особливостей православного розуміння гідності і свободи людини. На дебати надзвичайно сильно впливав перебіг екуменічного діалогу із католиками та протестантами. Перед цими західними конфесіями православні намагалися представити власні уявлення про людину як вираз істинного персоналізму, що протистоїть індивідуалізму, а власну церкву зобразити як вираз спільнотності, яка завжди є вищою за простий колективізм. Пошуки власної ідентичності, яку можна було б показати у діалозі із західними конфесіями та представити як істинний вияв християнства, спиралися на досягнення неопатристичної теології Г. Флоровського, В. Лоського, М. Афанасьєва, І. Зізіуласа. Така стратегія самопрезентації православ'я як виразу найбільшого персоналізму та спільнотності стала успішною, будучи суголосною із пошуками західними конфесіями персоналістичних і комунітаристських проєктів, які б дозволяли розвивати процеси оновлення цих конфесій у дусі християнства апостольських часів. Православні персоналізм та комунітаризм дозволили сформувати сучасну екуменічну еклезіологію, яка була покладена в основу документів православно-католицького діалогу. Разом із тим, все більше ставало очевидним, що процес самопрезентації православ'я неможливий без розвинутого соціального вчення, без власного голосу православних церков у всіх соціальних дебатах сучасності. Неопатристичні надії на те, що сама по собі православна спільнотна духовність та персоналізм є відповідями на усі соціальні проблеми – розвіювалися [7]. Оскільки скликання Всеправославного собору і прийняття хоча

б документів щодо основних принципів соціальної доктрини православ'я затягувалося, на самому початку ХХІ століття розпочався процес ухвалення документів щодо соціального вчення тими помісними церквами, які відчували у цьому особливу потребу.

Лише у 2016 році відбувся Всеправославний собор, на якому було прийнято документ “Місія православної церкви в сучасному світі” [224, с. 27-43]. Але за час підготовки собору цей документ став виражати погляди поміркованого консерватизму, щоб була можливість його прийняття шляхом консенсусу. В цілому, Всеправославний собор зробив лише один радикальний крок в бік християнського гуманізму, засудивши релігійний фундаменталізм. Висока гідність особистості, важливість захисту її прав і свобод були підкреслені у загальних рисах. Також важливим аспектом соціального вчення стало визнання того, що церква має служити спасінню світу, його преображенню, оскільки саме такою була мета Бога, а не просте заснування церкви як самоцінної альтернативної соціальності. Розвиток цих ідей став важливим завданням для Константинопольського патріархату після Всеправославного собору, коли богословська комісія під головуванням секретаря патріарха Варфоломія використала напрацювання попередніх років та зуміла написати принципово новаторський текст соціальної доктрини під назвою “За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної церкви” [1]. У січні 2020 року цей документ отримав загальне схвалення Вселенського патріарха та Синоду Константинопольської церкви, а після нових, ліберальних за змістом, поправок богословської комісії був запропонований для загальноцерковного обговорення.

Слід відразу відмітити, що Вселенський патріарх завжди притримувався цінності гідності особистості та наголошував на необхідності захисту її прав і свобод, у тому числі – зусиллями віруючих. Патріарх Варфоломій стверджував у 2008 році, обговорюючи недостатню реакцію міжнародної спільноти на факти геноциду в кінці ХХ і на початку ХХІ століть: “я глибоко переконаний, що спільноти віри спроможні — та зобов’язані — розбудити людей від цієї байдужості. Адже “права людини” — не винахід Просвітництва: вони

стосуються самої сутності релігії, невіддільної від поняття релігійної свободи і терпимості. Коли ми, ті, хто вірує, мовчимо у відповідь на нетерпимість і тортури, ми перестаємо бути і вірними, і людьми” [67, с. 235]. Права людини мають універсальне значення. Помилковою була б їх оцінка як культурно-цивілізаційного феномену, значення якого обмежене лише Заходом. Взагалі не має підстав протиставляти Православ'я і “Захід”, оскільки Захід – це європоцентрична цивілізація, яка має християнські та античні корені, а православ'я є невід'ємною частиною Заходу [67, с. 68-69]. За патріархом Варфоломієм, цінності свободи та особливо свободи совісті, які пропонуються Заходом – універсальні, оскільки вони безпосередньо витікають із змісту створення людини за взірцем Бога, який є вільним і творить вільних осіб. “Стверджуючи та сповідуючи, що Бог створив людство за Своїм образом і подобою (Бут. 1:26), ми маємо на увазі, що люди наділені духовними здібностями, які відповідають Божим властивостям, зокрема й особливо свободою волі та свободою совісті. Коли свобода совісті підпорядковується будь-якій зовнішній чи внутрішній необхідності, особливо у формі обмежень у Богошануванні, це спотворює первинне благословення, дане Богом усім людям без будь-якого розрізнення” [67, с. 231]. Патріарх Варфоломій нагадує, що слідування релігійному шляхові спасіння є плодом свободи, і Бог завжди бажав, щоб людина вільно вибирала життя з Ним: тільки вільний вибір добра є свідомим вибором на користь Бога [67, с. 231-232]. “Свобода совісті та вільний прояв релігійних переконань є фундаментальним принципом, сприйнятим Православ'ям зі слів Ісуса Христа: “Коли хто хоче йти вслід за Мною...” (Мт. 16:24)” [67, с. 231]. Примус до певних переконань через страх втратити гомогенність суспільства, що є витоком для фундаменталізму, суперечить людській природі. Одноманітність суспільства, встановлена за допомогою насилля суперечить задуму Бога щодо церкви як вільної спільноти людства, що добровільно знаходиться у завіті з Богом. Люди різних національностей та рас добровільно складають спільноту церкви, і це стає взірцем для світського суспільства. Аналогічно слід визнати і релігійне різноманіття світського соціуму,

оскільки примус у сфері свободи совісті суперечить гідності особистості. Патріарх підкреслює, що “найважливішим здобутком цивілізованого світу стало законодавче закріплення свободи совісті, а особливо релігійної свободи, що забороняє пригнічення однієї людини іншою на ґрунті релігії. Дехто висловлює побоювання, що це може потягнути за собою фрагментацію суспільства, яке зовсім нещодавно підносило однорідність та одноманітність. Але сам факт існування такого страху доводить, що однорідність та одноманітність, нав’язуванні зовні, не відображують волі Божої” [67, с. 232]. Намагання встановити однорідність у загальнолюдському вимірі або ж у межах певних культурно-цивілізаційних анклавів супроводжуються відвертим або прихованим насиллям. Усі люди повинні мати можливості проявляти власну ідентичність у загальному діалозі [67, с. 257-262]. Патріарх наголошує на тому, що релігійні об’єднання як спільноти, що покликані за самим своїм задумом долати розділення у суспільстві, можуть створити “більш духовну форму гуманізму”, яка б відстоювала свободу совісті та в цілому свободу особистості більше, ніж світський гуманізм, який завжди очікує від індивіда певної користі та не є повністю вільним від націоналізму [67, с. 232]. На думку патріарха Варфоломія, етичне ставлення до іншого, врахування його ідентичності, збереження його свободи за будь-яких обставин соціального життя та історичних випробувань є плодом жертвовної любові, яка має релігійні мотиви та визнає за гідністю особистості не умовне та відносне значення, а значення абсолютне, пов’язане з трансцендентним виміром особистості. Буття в Богові, життя у Христі надає особистості вищу свободу. Для патріарха Кирила це стає приводом для пониження значення звичайної свободи вибору, для її знецінення, для просування ідей релігійного і соціального патерналізму. Патріарх Варфоломій, навпаки, у вищій свободі християн бачить силу для підтримки звичайної свободи вибору у всіх громадян. Вища свобода християн необхідна не для гностичного засудження звичайних людей, а для ортодоксального піднесення їх гідності для покликаних у своїй звичайній свободі та гідності до вищої свободи та гідності.

Тематиці ставлення православ'я до прав людини патріарх Варфоломій присвятив спеціальну Берлінську промову у Фонді імені Конрада Аденауера 1 червня 2017 року [66]. Важливо, що цей виступ відбувався вже після прийняття поміркованих документів Всеправославного собору 2016 року. Патріарх визнає, що сьогоденне класичне розуміння прав людини стало результатом впливу Просвітництва. Також патріарх підкреслив, що цілий ряд православних теологів минулого і сьогодення знаходили підстави для критики концепції прав людини у її модерному розумінні, конституйованому Просвітництвом. По-перше, цю концепцію вважали виразом ідеології автономії людини від Бога та від традиційної соціальності спільнот, а, отже, виразом ідеології, що суперечила православ'ю. По-друге, права людини розуміли як засіб матеріалістичного глобалізованого капіталізму для критичної оцінки ідеалізованого традиційного суспільства, яке православ'я нібито зобов'язане захищати. Наприклад, Х. Яннарас ідеалізує сільські громади грецького православного традиційного суспільства як справжні спільноти, в яких може гармонійно розвиватися кожна людська особистість [295]. При цьому радикально розрізняються два поняття – особистості та індивіда. Особистість – це таємничий центр розумності та дії, екзистенція, яка постійно знаходиться у спілкуванні. Індивід – це просто представник людського роду, одна із багатьох таких самих істот, що різняться лише нумерично. Х. Яннарас вважає головною виною західної теології редукцію особистості до індивіда [303]. Звичайно така редукція розглядалася богословами і релігійними філософами як один із наслідків секуляризації. Західні суспільства цей богослов вважає соціальними структурами, які мають характер механічно влаштованих відносин влади і підкорення, що мають за мету маніпуляції над індивідами [Там само]. Х. Яннарас переконаний, що редукція особистості до індивіда зумовлена богословським есенціалізмом, що розпочав власний розвиток на Заході із Августина [Там само]. Переважання сутнісного над особистим, оцінка особистого у Богові як лише прояву відносин всередині сутності Бога, приниження особистості Святого Духа – все це вже Х. Яннарас знаходить у Августина, а потім у схоластиці, класичній католицькій та протестантській

теологіях. Редукція особистості до сутності знаходить своє завершення у матеріалізмі сьогодення. Одна з форм цього матеріалізму – комунізм зазначала історичної поразки. Але інша – глобалізований капіталізм набула надзвичайного розвитку і завоювала весь світ, знецінюючи особистість на просторі всеохоплюючого ринку при використанні обманливих ідеологем про свободу, рівність і навіть братерство [Там само]. Вслід за Х. Яннарасом, численні фундаменталісти радикально розвивали критику Заходу як такого, що лицемірно цінує свободу та різноманіття, але у дійсності намагається постійно експлуатувати все людство, визискуючи матеріальні блага та порушуючи суверенітет народів під приводом захисту прав людини, серед іншого – і прав на свободу совісті. Патріарх Кирил у дивний спосіб розвиває цю критику Заходу, сполучаючи її з теоріями про необхідність відмови від звичайної свободи вибору на користь православного патерналізму. Таким чином, якщо Яннарас захищає особливу духовну свободу, то патріарх Кирил захищає особливу духовну пригніченість, викриваючи лицемірний західний захист свободи як боротьбу за ілюзію: свобода вибору нібито є нижчою свободою, що немає жодної цінності та використання її несе лише небезпеки торжества релятивізму в межах суспільства загального споживацтва. Патріарх Варфоломій радикально солідаризується із гаслами Просвітництва щодо значення цінностей свободи, рівності та братерства, і наголошує на тому, що ці цінності є важливими у світлі християнського персоналізму. “Позиція Православних церков по відношенню до сучасності та прав людини повинна базуватися на богословських засадах. Мені важко зрозуміти, як сучасний православний богослов може вважати, що його ставлення до сучасності може бути тільки негативним. Звичайно, труднощі Православних церков з правами людини первісно не мають богословської природи, скоріше, вони виникають з історичних контекстів, з негативного досвіду нових віянь. Ми вважаємо ці труднощі переборними, тим більше що основні принципи Просвітництва, свободи і розуму не чужі православній антропології. “Немає нічого священнішого за особистість” (І. Зізіулас). Основне поняття православної антропології при зустрічі з правами людини – це поняття

особистості, вкорінене в патристичній традиції і виражає творіння людини за образом і подобою Божою (Бут 1:26). Буття особистістю дає людині вищу гідність, невід'ємну від неї” [66, с. 131]. Визнання гідності особистості не обов'язково веде до згоди з цінностями Просвітництва, значна кількість теологів намагаються уникнути однозначної згоди. Але патріарх Варфоломій хоче всіляко підкреслити, що православ'я є ще більш гуманістичним світоглядом, ніж Просвітництво. І у прийнятті цінностей гідності особистості, її свободи, рівності та братерства особистостей у суспільстві не може бути ніякого відступлення від християнства. Навпаки, усі випадки, коли цими цінностями маніпулюють або зловживають, пов'язані з обмеженим розумінням цих цінностей. Тут позиція патріарха Варфоломія цілком аналогічна до соціального вчення папи Франциска, який нещодавно надав нового імпульсу для християнського розуміння цінності соціального братерства, а до цього багато розмірковував про гідність особи, її свободу та необхідність більшого захисту рівності. Зasadничою основою такого соціального вчення, яких би конфесійних вимірів воно б не набувало, завжди стає безумовне визнання гідності особи як мета-цінності, розгляд правового забезпечення прав людини після Другої світової війни як очевидного досягнення цивілізації та природного для іудео-християнської культури шляху розвитку суспільства. Патріарх Варфоломій підкреслює, що максимальне значення людської особистості відображене у ідеї обоження [66, с. 132]. “Ніщо не може тут виправдати перетворення людини всього лише в засіб. Це основоположний внесок християнства в історію гуманності” [1, с. 132]. Сьогоднішнє суспільство глобалізованого капіталізму критикується як таке, що маніпулює особистостями та цілими спільнотами, але така критика не може слугувати для легітимізації ідей прямого пригноблення. Також християнське розуміння особистості передбачає її відкритість до спілкування, а спілкування спів-буття – передбачає рівність та братерство [66]. Заперечення цінності свободи вибору заради вищої християнської свободи самореалізації означає нерозуміння того, чим є свобода, і наскільки два види свободи цілком взаємопов'язані через абсолютну гідність особистості [66, с. 133]. Патріарх Варфоломій нагадує, що права людини

легітимізовані через релігійну аргументацію на Всеправославному соборі, і серед іншого – через бажання захистити свободу особистості. Патріарх відмічає, що “в “Посланні” собору справедливо підкреслюється, що православний ідеал поваги прав людини перевищує горизонт існуючих прав людини, і що любов понад усе (1 Кор 13:13), як відкрив нам Христос і як живуть всі віруючі, які йдуть за ним. Для православного богослов'я “вищим етосом” є жертвна любов, тобто добровільна відмова від свого власного індивідуального права в ім'я ближнього (§10). Це жодним чином не означає знецінення прав людини і відмову від їх втілення в життя. Навпаки! У віруючого є додаткова мотивація заступатися за права ближніх. Якщо вірять в найвищу цінність християнської свободи, то це аж ніяк не означає, що знецінюють зовнішню свободу” [66, с. 132-133]. Отже, православ'я розвиває та поглиблює гуманізм філософії прав людини, надаючи високорозвинену теологію прав людини. А у практичному відношенні права особистості отримують додаткову мотивацію для захисту. Жертвна любов, що діє ради іншого – це дійсно вискооефективна мотивація, яка часом залишається єдиною у сьогоденні. Патріарх Варфоломій вказує на суттєві єдність гідності, свободи, солідарності як основних європейських і християнських цінностей. “Для нас самих має фундаментальне значення, що європейський дух разом зі свободою як правом людини підживлюється з тих глибин християнської свободи, свободи по вірі, що виявляється як самовіддана любов. Вона може мобілізувати в людині безмежні сили солідарності і спонукати її на боротьбу проти несправедливості та за більш людський світ” [66, с. 134]. Важливо, що патріарх Варфоломій визнає центральне значення жертвної любові для підтримки та розвитку соціальності, однак фактично вказує на віру як на джерело для цієї любові: адже лише віра може сьогодні спонукати проявляти жертвну любов і солідарність, підтримуючи соціальний устрій, що гарантує збереження гідності особистості. Існування трансцендентної реальності як кращої, можливість кращого майбутнього для особистостей, народів та людства в цілому – це основна біблійна істина, яка надихає сучасну теологію на формування конкретних проектів якомога більшого звільнення, солідарності та захисту прав.

Патріарх Варфоломій у класичному європейському прагненні до свободи, братства і рівності пропонує побачити християнські корені. Порушенням цих ідеалів було б запровадження певних елементів тоталітарного мислення і практик під приводом ширшого захисту прав людини, і патріарх закликає триматися самої сутності європейського проекту щодо прав людини. У своїх роздумах явно патріарх солідаризується з оцінкою модерну як незавершеного проекту, з ідеями про необхідність втілювати ідеали Просвітництва і християнства, наскільки вони суголосні між собою та протистоять усім спробам нового постмодерного поневолення, з боку різного роду ідеологічних фундаменталізмів, як секуляристських, так і релігійних. Зазначимо, що розуміння зловживання ідеєю прав людини заради утвердження нових тоталітарних ідей та практик може бути різноманітним: для когось це пропозиції Демократичної партії США, а для когось щось принципово інше. Так, частина теологів Константинопольського патріархату вважає, що і права на вільний вибір статі мають бути захищеними. Але в цілому Константинопольський патріархат дотримується поміркованої позиції, згідно з якою модерн і православ'я узгоджуються, якщо не допускати надуживань. “Зустріч Православної церкви з правами людини відбувається в широких рамках полеміки з сучасністю. Православне християнство має остаточно подолати оборонну позицію щодо Просвітництва. Дух Просвітництва не представляє собою ніякої небезпеки для нашої ідентичності. Як повне відхилення, так і повне схвалення не є правильною позицією щодо сучасності. Потрібно диференційована позиція. З іншого боку, неприпустимо плутати справжній дух Просвітництва з його спотвореннями” [66, с. 134-135]. Звичайно, усі заяви про єдність духу Просвітництва і православ'я є дуже радикальними у світоглядних дискусіях, і такі заяви показують кордони можливого компромісу різних світоглядів. При максимальній діалогічності православ'я щодо світського дискурсу про права людини, при повному прийнятті модерного розуміння прав людини, відкидаються сьогоднішні “спотворення”. При цьому класичні права людини не можуть піддаватися сумнівам тільки тому що сьогодні наявні різні тлумачення прав людини, які викликають дискусії та

протест релігійних організацій. “Не можна не згадати, що нинішня відсутність культури прав людини, розширення і розмивання меж їх змісту перш за все на Заході, а також їх перетворення в приватні домагання, – все це тенденції, які суперечать споконвічному політико-правовому цілепокладанню прав людини. Неприпустимо використовувати ці тенденції як привід для серйозної полеміки з правами людини, уникати їх нормативної вимоги або ігнорувати їх” [66, с. 140]. Патріарх підкреслює, що самі по собі права людини сьогодні мають “секулярний характер”, але це не заважає православ’ю бачити релігійні корені цих прав [1, с. 136]. Більше того, патріарх заявляє, що усі “релігії повинні відкрити в правах людини свої цінності і визнати їх виразом свого власного свідoctва в світі” [66, с. 139]. На його думку, особливо важливе спільне свідoctво християн щодо гідності людини та її прав. В цілому, релігійний та світський дискурси повинні спільно протистояти усім викликам, які несуть для прав людини з одного боку різні фундаменталістичні світогляди, з іншого боку – різні види світоглядного релятивізму.

Декларація “За життя світу”, в якій запропоновано нове соціальне вчення для вселенського православ’я, наголошує на християнських коренях ідей гідності особистості та прав людини. “Невипадково, що мова прав людини, а також конвенції й інститути, розроблені для захисту й розвитку цих прав, виникли саме в країнах, моральна культура яких була сформована християнськими принципами” [1, с. 61]. Ці християнські принципи визначаються у документів саме як євангельські за своїм походженням. “Історичні корені цих ідей ... сягають ґрунту Євангелія і його проповіді про безмежну цінність кожної душі й повноту гідності кожної людини” [Там само]. Відповідно, хоча сьогодні мова прав людини є “нейтральною граматиною” [Там само] для представників усіх світоглядів, сама її поява описується як наслідок впливу християнства. Декларація ігнорує наявність у ідеї прав людини коренів в античній культурі, зокрема у філософії стоїків. Останні вчили, що всі люди є рівними перед природним законом, усі є вільними за цим законом та усі повинні поважати права інших. Це філософське вчення завоювало певну популярність у пізньоантичній

часи та було знову актуалізоване в добу модерну. Теоретики християнського соціального вчення іноді згадують про значення античних теорій природного права, зокрема, стоїчних. Але декларація “За життя світу” побудована так, ніби модерна теорія прав людини історично корінилася лише у християнському вченні про гідність особистості. На користь цієї тези у декларації наведено той факт, що ідея переваги прав людини над правами та привілеями інституцій переважно зумовлена саме іудейськими та християнськими витоками європейської цивілізації [Там само]. Також ця декларація уникає згадування драматичного протистояння ліберальних доктрин прав людини доби модерну із християнськими середньовічними ідеологіями ієрархізованого і станового суспільства. Навіть сьогодні патріарх Кирил і офіційні документи РПЦ стверджують, що є велика кількість соціальних цінностей, важливіших за цінність особистості, а наявність вищої свободи у благодаті слугує ознакою неповноцінності свободи вибору та вказує на необхідність соціального патерналізму.

Декларація підкреслює, що гідність особистості, яка має захищатися законодавством про права людини, пов’язана не стільки з розумною та вільною природою людини, скільки з особистісним характером людського існування [1, с. 62]. Розумність та свобода мають тлумачитися у світлі їх функціонування під час спілкування особистості з Богом [Там само]. Звичайні розумність та свобода знаходять свою повноту у благодатних та інтуїтивних духовних розумності та свободі [1]. Фактично декларація вирішує суперечність, яка була важливою для дискусії навколо прав людини. На цю суперечність вказував патріарх Варфоломій: християнство вчить про обмеженість людських розумності та свободи, приймає песимістичну антропологію у питанні оцінки можливості підтримувати справедливість у людському суспільстві. Ідеологія прав людини, навпаки, передбачає оптимістичну антропологію. Патріарх описує так ці суперечності. “Природно, неможливо зводити права людини безпосередньо до християнства. Між правами людини і християнством одночасно наявна нерозривність і дискретність. З цієї причини напруженість між християнською і

сучасною свободою непорушна. Оптимістичну антропологію Просвітництва з її забуттям про гріхи, її раціоналізмом, індивідуалізмом і автономністю не вдається гармонізувати з християнською антропологією, що розуміє людину, виходячи з Бога, а її свободу бачить даром благодаті” [67, с. 138]. Декларація вирішує цю суперечність між оптимістичною антропологією Просвітництва і песимістичною антропологією християнства, пропонуючи ідеал обоженної особистості як вираз над-оптимістичної антропології [1, с. 62]. У обоженні, благодатній свободі творити добро у союзі з Богом, автори декларації бачать реалізацію справжньої природи людини [1]. Таким чином, у персоналістичному ідеалі обоження декларація надає легітимізацію оптимістичному есенціалістичному поглядіві на людину теж. Особливо яскраво це видно у рефлексіях щодо свободи. “Церква має особливо піднесене розуміння того, в чому полягає така свобода. Справжня людська свобода – це щось більше, ніж просто невизначена здатність людини обирати те, що вона хоче робити або чим бажає володіти за мінімального втручання з боку держави або офіційної влади (хоча, звісно, немає нічого поганого в прагненні до цієї особистої свободи й імунітету від авторитарної влади). Це усвідомлення благого призначення власної природи, здатність вирости в повну міру людяності, що означає вільне прагнення до союзу з Богом. У такому разі вона ніколи не буває просто “негативною свободою” невизначеної відкритості до всього. Бути цілковито вільним – значить поєднатися з тим, для чого передусім була створена наша природа, і до чого в глибині душі невпинно прагне людина” [1]. Таким чином, декларація засвідчує, що можливе формування холістичної антропології, яка враховувала б можливість поєднання різного бачення людини. Фактично холістична антропологія декларація, для якої людина – це особистість, покликана до обоження, включає у себе цілий ряд антропологій у різному їх статусі. По-перше, це позитивна антропологія Просвітництва і запропонована нею нейтральна (світська, але у певних межах прийнятна і для християнства) “граматика прав людини”. По-друге, це реалістичне визнання християнством слабкості людини, яка без підтримки Бога не здатна творити добро. Часто цей реалізм називається песимістичною

антропологією, але у дійсності це бачення людини передбачає її здатність до довершеності при умові взаємодії з благодаттю. По-третє, це традиційна християнська теорія щодо природного прагнення людини до довершеності. Наново актуалізоване А. Макінтаєром це бачення того, якою “людина-повинна-бути-у-стані-довершеності”, якщо розвиватися від того якою “людина-є-зараз”, показало, що врахування прагнень людини та можливостей її розвитку дійсно необхідне, якщо розглядати питання про те, чим є соціальна справедливість, як вона має досягатися та гарантуватися. Саме врахування того, якою людина може бути або якою покликана бути, дозволяє розуміти справедливість як щось більше за результат прийнятих у суспільстві конвенцій. По-четверте, антропологія християнського персоналізму, яка враховує теорію обоження. Ця антропологія стає найважливішою частиною холістичної антропології, оскільки і стадія падіння, і стадія розвитку чеснот мають бути перевершені у третьому, вищому стані особистого єднання з Богом. Очевидно, що саме антропологія персоналістичного обоження дозволяє об’єднати усі інші антропологічні теорії у єдину холістичну концепцію. Такий підхід розвиває основні ідеї Фордгемської школи сучасного православного богослов’я в США, особливо монографії А. Папаніколау “Містичне як політичне” [26]. Також важливо відмітити, що вимога абсолютної поваги до прав і гідності кожного має своїм походженням теологію ненасильницького етичного ставлення до всіх Д. Гарта [257].

Отже, концепція прав людини і гідності особистості, яку містить нове соціальне вчення Константинопольського патріархату, пропонує визнати сучасні теорії прав людини та їх втілення у сьогоднішній демократії як самоочевидні істини. Ці істини цілком легітимні у релігійному дискурсі, оскільки особиста гідність людини як здатної до містичного богоспількування є абсолютною. Соціальне вчення Православної церкви передбачає, що гідність та свобода особистості, її покликання та довершеність є значно вищими за усі ті множини цінностей і норм, що їх пропонує сучасна світська морально-правова свідомість, відповідні міжнародні акти і конституційні норми. В області соціального вчення це призводить до вимоги абсолютного визнання класичних прав і свобод

людини. При цьому висновків про необхідність змиритися із сьогоdnішнім розширеним тлумаченням прав людини не робиться, оскільки абсолютна гідність особистості захищається не заради схвалення ідей та практик, які мають ознаки тоталітарного примусу. Православне соціальне вчення намагається надати нового імпульсу ідеям модерну як незавершеного проекту, наголошуючи на повній згоді між Просвітництвом і православною етикою щодо гідності особистості та прав людини. Ідея про консенсус між світським та релігійним баченням прав людини походить від богослов'я патріарха Варфоломія та сучасних православних мислителів США.

4.2 Соціальне вчення Вселенського патріархату про родину

Вчення про родину стоїть у центрі класичної християнської соціальної доктрини, оскільки родина є взірцем для всякої соціальності – церковної громади, трудового колективу, місцевої громади, нації, людства. Сучасна криза родини приводить до трансформації соціального вчення, коли взірцем стають міжособисті відносини. А саме, відносин між чоловіком та жінкою в родині, відносини особистості та Бога, відносини у чернечій громаді, відносини у церковній євхаристійній громаді стають загальним ідеалом, який пропонується для світської соціальності. У етиці родинного життя соціальне вчення Константинопольського патріархату особливий наголос робить на абсолютній гідності особистості від моменту її зачаття до природної смерті. Велика увага приділяється захисту дітей від різноманітних загроз у соціумі, пропонують дієві заходи для уникнення злочинів проти дітей. Також дається апологія усіх сторін сексуального життя родини, засуджуються різноманітні упередження щодо жінок та шлюбу. В цілому соціальне вчення Константинопольського патріархату про родину є виразом етики християнського реалізму, при якому визнання абсолютності певних цінностей поєднується з готовністю зрозуміти і простити людські помилки. У вчення про родину соціальне вчення з позицій комунітаризму переходить до прийняття засад християнського персоналізму.

Особливе значення для соціального вчення Вселенського патріархату має осмислення тематики родини. Від початку активного розвитку соціальної доктрини церкви у християнстві в кінці XIX століття тема родинного життя набуває першорядного значення. По-перше, папи Римські, починаючи від Лева X, особливо наголошували на значенні родини як маленького соціуму, який є основою для всіх більших соціальних зв'язків. Звичайно, ці спекуляції про родину вже тоді відходили від аристотелівського розуміння держави як великої родини. Але аналогія між родиною та цілим великим соціумом вважалася плідною, оскільки соціальні обов'язки у родині прийняти природніше та легше, і потім ці обов'язки можна перенести на усі суспільні відносини. По-друге, родина мислилася як маленький соціум, починаючи з оздоровлення якого можна досягти здоров'я цілого соціуму. Подолання цілого ряду соціальних хвороб – таких як алкоголізм, бідність, брак солідарності – мислилося як можливе починаючи «знизу», з рівня окремої родини. Деяке надмірне захоплення ідеями органічного розвитку особистості у межах великої родини соціуму почало в середині XX століття занепадати. Окрема особистість, її гідність та права стали основоположними засадами для світської та релігійної морально-правових культур. За таких умов родина стала розумітися як простір особливих міжособистих відносин. Поступово у межах соціальних доктрин західних церков формується вчення про особливу святість родинного життя. Родинне життя розуміється як основне покликання християнина, яке накладає на нього особливі обов'язки. На цій основі ідеал шлюбу часто підноситься на таку висоту, що виникає суперечність з ідеєю прав людини. За таких умов протестанти Заходу часто вибирають реалізм і благословляють відносини, які складаються у різні періоди життя особи. Католицизм і деякі протестантські фундаменталісти продовжують наголошувати на можливості лише одного шлюбу. За таких умов для православних виникає багато пастирських питань, на які має відповісти соціальне вчення та вчительство церкви в цілому. Також все більш актуальними стають питання оцінки життя одинаків, які становлять дуже значну групу у деяких розвинутих країнах навіть серед християн. Все більшого поширення

набувають шлюби між християнами різних конфесій та з представниками різних релігій. Також все більше богословських теорій виникає стосовно природи сексуальності. Соціальне вчення церкви покликане давати відповіді як на питання більш теоретичного характеру, так і надавати чіткі орієнтири для пастирської практики. Документ Всеправославного собору 2016 року «Таїнство шлюбу та перешкоди до нього» [224, с. 51-56] не торкався цілого ряду озвучених проблем. І тому велике зацікавлення викликають ті розділи документу «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви» (2020 р.), що стосуються етики сімейних відносин і православного вчення про родину.

Власне теорії життя в родині присвячено окремий розділ декларації «За життя світу», який має назву «Життєвий шлях людини». У межах цього розділу створено цілісний огляд всього, що стосується життя особистості, її тілесності, її відносин всередині родини і найближчого оточення. Таким чином, етика родинного життя стає частиною етики особистого життєвого шляху. Це пов'язано з тим, що гідність особистості є більш важливим і фундаментальним принципом та цінністю, ніж цінність родини. Навіть якщо людина не створить родини, вона має самостійну нескінченну цінність. Таким чином, персоналізм є важливішим принципом за комунітаризм, і особистість має цінність ще до того як стане соціальною істотою. Соціальна доктрина підкреслює, що особистість має абсолютну цінність від зачаття до тілесної смерті [1, с.16]. Ця абсолютна гідність вимагає з боку всіх благоговіння перед кожною особистістю як образом Божим [1, с.17]. Найважливішою спокусою сьогодення стало приниження цінності людини, редукція її цінності до користі, яку людина має для соціуму або ще вужче – для глобальному ринку. Наголошуючи на тому, що цінність особистості не може бути редукована до користі чи взагалі поставлена під сумнів, Православна Церква виступає з позицій християнського гуманізму та пастирської розсудливості, пропонуючи цілісне бачення можливих позитивних сценаріїв розвитку людського життя від зачаття до тілесної смерті, доводячи, що різноманітні шляхи особистого розвитку однаково кореняться у людській природі, значною мірою є рівноцінними для людства і Бога [1, с.16-31].

Великого значення декларація надає захисту дитинства. Діти, серед іншого – ще ненароджені, є вкрай вразливими до насильства і потребують особливого піклування. Декларація підкреслює, що «право дитини на етичне ставлення з нашого боку є абсолютним з найпершого моменту, і християнам заборонено проливати невинну кров на будь-якому етапі людського розвитку» [1, с. 25]. У декларації згадується, що у часи Римської імперії, коли статус людини залежав від особливостей її соціалізації та можна було залишати новонароджених помирати, християнство різко виступило проти абортів, практик умертвіння новонароджених. Разом із протестом проти смертної кари це стало однією з відмінних рис християнського світогляду для всього тодішнього світу. Православна церква підкреслює, що з розумінням ставиться до факту існування непереборних обставин життя, які часом спричиняють невідворотність абортів. Але в цілому, православне вчення підкреслює абсолютну цінність людської особистості з моменту її зачаття до моменту природної смерті. Найбільше дискусій викликає традиційне вчення про особистісний характер плоду та його право на життя. Декларація підкреслює біблійні корені вчення про повноцінну персоналістичність людини під час її перебування у лоні матері. «У православній традиції у день Благовіщення Церква святкує зачаття Христа в утробі Його Матері, а на свято Відвідин Пресвятою Дівою Марією Єлизавети згадує, як Йоан Хреститель радісно зажав в утробі матері, зачувши голос вагітної Матері Божої. Уже в утробі кожен з нас є духовною істотою, особою, створеною за образом Божим для того, щоб радіти в присутності Бога» [Там само]. Доктрина про втілення Бога теж уможливорює шанобливе ставлення до материнства, до плоду як особи. Згідно з метафізикою грецької патристики людина є особистістю, яка виникає миттєво, відразу не лише як персоналізована душевна сутність, а й як персоналізація тілесної природи. Звичайно, у традиції існували деякі святі отці, які одушевлення плоду відносили до 40 дня з зачаття, але більшість наголошувала на існуванні особистості як втіленої у плоді персональній душі з самого першого моменту зачаття. Таке бачення було зумовлено благоговінням перед даром життя,

неможливістю відділити «долюдське» існування від власне людського в історії кожної особистості. «Людина – це більше, ніж результат, що поступово виникає з якогось фізичного процесу; життя починається в мить зачаття» [Там само]. Людина – це існування «тут і зараз», яке мислиться як таке, що вирізняється над тими елементами, які це існування складають. Створеність людської особистості не заважає їй бути екзистенцією, яка постійна спрямована до трансценденції до Бога з моменту зачаття. Плід вже є екзистенцією, що відчуває Бога та переживає Його близькість не менш інтенсивно, ніж повністю соціалізована особистість, у якої розвинуті всі її природні навички, в тому числі – до мислення і життя у чеснотах. Повага до людської гідності плоду можлива тому, що метою і повнотою життя для особистості не вважається всебічний розвиток її розумності та інших природних рис, а обожнення [1, с. 15]. Перебування у присутності Бога, максимумом якого і є обожнення, можливе для усіх людей, незалежно від ступеня розвитку їх розумності та інших властивостей. Це міняє перспективу оцінки. Та особистість, яка є неповносправною для звичайних світських оцінок, не є такою для релігійної перспективи. Інвалід чи ще не народжений малюк можуть цілком мати власні містичні зв'язки з Богом, на користь чого православна традиція може надавати численні свідчення. Дійсно, якщо головною рисою людяності та особистістності є здатність до спілкування з Богом та іншими людьми, а не розумність, то вже не можливо шукати причин для виключення когось із числа повноцінних людей, гідних поваги. Тим більше неприйнятними є відмови у людяності на основі расових чи етнічних упереджень, що мало місце в минулому, коли різноманітні псевдонаукові та псевдорелігійні теорії мали значний вплив. Сьогодні соціальне вчення Вселенського патріархії радикально засуджує будь які намагання принизити людську гідність, і при цьому критикуються не лише такі прояви соціальних атавізмів як расизм, а й сучасні теорії, що виправдовують інструментальне ставлення до людського життя у залежності від його корисності для соціуму, розумності, здатності до активності тощо. Благоговіння перед таємницею життя є важливим елементом православного етосу, яке має бути не лише теоретичним

надбанням світогляду, а й проявлятися у практиці. У декларації заявляється, що Православна Церква має завжди готова прийти на допомогу молодим матерям задля збереження їх дітей. «Церква має бути завжди готовою – якщо вона дійсно бажає ствердити благість кожного життя – прийти на допомогу жінкам у ситуаціях небажаної вагітності, чи то внаслідок зґвалтування чи парування за обопільною згодою, а також майбутнім матерям, які страждають від злиднів, жорстокого поводження або інших несприятливих умов. У таких випадках вона повинна надавати їм матеріальну та моральну підтримку, духовну допомогу і всіляко запевняти в Божій любові, як під час вагітності, так і після неї» [1, с. 25]. Така вимога є прямим наслідком відповідальності за власні погляди. Звичайно, що не усі помісні церкви та не усі православні громади у цілому світі готові сьогодні до відповідального практичного гуманізму у своєму ставленні до жінок, не усі готові з повною повагою ставитися до кожного незалежного від його життєвих обставин, світоглядного і практичного вибору. Але в цілому така заява вимагає суттєвого розвитку соціального служіння у православних церквах. При тому що громади не завжди здатні забезпечити власні потреби, реалізація таких проектів із допомоги жінкам, які потребують турботи повинна стати спільним завданням для цілих помісних церков. Створення відповідних фондів, благодійних спільнот вимагає системи духовної опіки. Одним із суттєвих завдань має стати уникнення будь якого приниження молодих матерів чи їх дітей, оскільки такі явища існували у таких притулках у минулому в різних країнах, навіть найбільш розвинутих. Нажаль, у декларації прямо не говориться про право всіх дітей на родину. Між тим усиновлення сиріт, серед іншого – і народжених жінками, яких умовили від вчинення абортів, є значною соціальною проблемою. І саме релігійно мотивовані родини можуть радикально змінити ситуацію із всиновленням у кожній конкретній країні. У декларації лише побіжно двічі згадується ця проблематика. При переліку заходів із захисту дітей від найбільших загроз, зазначається наступне: «Церква також покликана у всьому світі захищати дітей, які навіть у час, коли рівень дитячої смертності й захворюваності знижується в світовому масштабі, в багатьох місцях все ще

потерпають від війн, поневолення, злиднів, дитячої праці та (особливо в разі юних дівчат) договірних шлюбів. Доки такі ситуації трапляються будь-де у світі, Церква має невтомно докладати зусиль до їх подолання, звертаючись до державної влади, надаючи благодійну допомогу, співпрацюючи з системами усиновлення та відстоюючи інтереси *малих цих*» [1, с. 16]. Тут ми не бачимо оголошення чіткого принципу, що усі діти повинні мати родину, але сам заклик до співпраці з системами усиновлення вже є позитивним для соціальної доктрини. Також при переліку Божих благословень для родини, окрім народжених у шлюбі дітей, згадуються і усиновлені [1, с. 23]. В цілому, можна зробити висновок, що із проголошення принципу абсолютної цінності дитини і навіть людського плоду, робляться численні висновки для соціального вчення, але їх множина ще може бути розширена.

Окремо в декларації «За життя світу» підкреслюється необхідність захисту дітей від сексуального насилля. Ця тематика стала гостро актуальною в останні роки, і у декларації заявлена чітка позиція щодо неможливості будь якого приховування таких злочинів. «Гріхи проти невинності дітей – особливо огидні. Немає злочину проти Бога гіршого, ніж сексуальне насильство над дітьми, і немає нічого нестерпнішого для совісті Церкви. Усі члени Тіла Христового зобов'язані захищати дітей від такого насильства. Дізнавшись про сексуальну наругу над дитиною, вірянин мусить негайно й без жодних вагань сповістити про це цивільну владу або місцевого єпископа. Ба більше, кожен віруючий християнин так само зобов'язаний викривати тих, хто приховує подібні злочини від громадськості або покриває їх з метою запобігти законному покаранню. Жоден священник не повинен давати розгрішення винному в такому злочині, допоки той не видасть себе слідчим органам» [1, с. 16]. Заявлені принципи є важливими, оскільки ще 20 років тому в цілому панувала культура приховування такого роду злочинів, особливо якщо вони були скоєні священниками чи вихователями дитячих притулків. Проголошення повного неприйняття практик приховування таких злочинів є важливим для підтвердження серйозності намірів церкви боротися за права дітей. Обов'язок не мовчати прямо заявлений у тексті

декларації як імператив до прямої дії. Виникає лише важкий випадок із священником, який дізнається про злочин на сповіді: він не має права порушити таємницю сповіді, але може вимагати, щоб сповідник відкрився органам правосуддя. Формування більш конкретних норм щодо дій віруючих, священства, єпископату у випадку виявлення таких злочинів є справою майбутнього. Але загальні принципи обов'язку захищати дітей від сексуального насилля прописані цілком правильно і потребують популяризації в середовищі православних християн. Ці принципи відповідають духові християнської етики і соціальної доктрини: загальна вимога абсолютної поваги гідності особистості від моменту її зачаття до природної смерті має тут свою конкретизацію. Також у формуванні цих принципів важливу роль відіграє вміння поставити себе на місце жертви злочину. Емпатія до жертв є важливою складовою культури, без якої сама людяність та цивілізованість зазнають радикальної кризи. Звичайно, що на таку емпатію необхідно розраховувати у християнському середовищі як на само собою очевидну світоглядну вимогу. Усі випадки, коли християни не стояли на висоті власного становища сьогодні підривають авторитет християнства у світі, і Православна Церква рішуче стає на місце жертв, вимагаючи абсолютної поваги до них без уваги до усіх обставин, у яких могли бути скоєними злочини. У центр християнського світогляду має бути повернуте благоговіння до таємниці особистого життя, до повноти життя, у тому числі – тілесного.

У декларації підкреслюється, що Православна Церква благословляє різноманітні життєві шляхи, особливо – життя у шлюбі. Документ «За життя світу» констатує факт, на який зазвичай не звертають уваги. Обоження у Писанні постійно уподібнюється шлюбові. Декларація наголошує, що це – не випадковий факт, а закономірне явище. Хоча середньовічна культура вивисувала чернецтво, але у дійсності абсолютне значення мав саме шлюб. «Не раз в історії Церкви виникала певна напруга між подружнім життям і чернецтвом, принаймні, щодо їхньої духовної гідності. Значною мірою це було результатом більш раннього, дохристиянського розуміння шлюбу. Проте, це також було наслідком того сумного факту, що до недавнього часу в східній

християнській традиції духовні судження з цих питань виносили переважно безшлюбні чоловіки, які не мали досвіду подружнього життя. Настав час відкинути ці згубні забобони й визнати, що шлюб – це щось набагато більше, ніж культурний інститут або звичайний засіб поширення і збереження роду людського. Якби справа дійсно зводилась до цього, Святе Писання не використовувало б шлюбні образи як провідну метафору таїнственного й есхатологічного союзу Христа й Церкви. Згідно з Євангелієм, Христос явив учням перший знак божественності Свого служіння на весіллі в Кані. Навпаки, безшлюбному життю Новий Завіт приписує хіба що практичну цінність» [1, с. 20]. Маємо відмітити, що піднесення у минулому безшлюбності до висот головного християнського ідеалу було викликане не лише тим, що сповідниками та старцями були переважно ченці, які задавали певний культурний тренд. Сама спрямованість православ'я на обоження та богоспілкування вже провокувала формування схильності саме у чернецтві бачити вищий шлях духовного розвитку і християнського життя. Шлюб за таких умов мислився як щось допустиме, але принципово нижче. Висловлювання деяких святих отців давнини на цю тему сприяли закріпленню культу безшлюбності. Так, Григорій Ниський вважав, що у раю для людини був визначений вищий, «ангельський спосіб» розмноження, який би не передбачав сексу як тваринного способу парубання. У цих уявленнях дослідники звичайно вбачають вплив пізньоеліністичних філософських шкіл та релігійних культів. Так, засновник неоплатонізму Плотін соромився власного тіла, не просто бажав пошвидше розлучитися з ним і перебувати в ідеальному духовному світі, а гидував усім тілесним. Аналогічні психологічні феномени відрази до тілесності були не лише особливим проявом спіритуалізму, а й глибоким переживання дуалізму між душею і тілом. Християнство визнає існування душевного і тілесного як двох основних сторін людського буття, але заперечує наявність між ними принципової різниці. Для нехристиянських філософських і релігійних вчень пізньої античності духовне (нетілесне) практично автоматично було «божественним», належало до єдиної вічної субстанції всього існуючого. Для християнської догматики принциповим

є розрізнення між нествореним вічним Богом і всім створеним, як матеріальним, так і духовним. Саме тут існує «безодня» розрізнення, тоді як розмежування ідеального і матеріального є лише відносним. Також при усьому розрізненні між нествореним Богом і створеним усім іншим, духовне і матеріальне не є цілком чужими щодо Бога: вони існують у причетності до Нього. Християнським Бог не гидує матеріальним, але любить його. Відкриття біблійного вчення про важливість матеріального і тілесного стало одним із важливих досягнень теології ХХ століття. У православній богословській думці воно розпочалося з того, що був усвідомлений доволі простий факт: матеріальне також має бути обоженним. Уважне читання таких містичних трактатів традиції як «Тріади на захист ісихастів» св. Григорія Палами привели богословів до відкриття, що святі отці наголошували на тому, що Бог при містичному спілкуванні пізнається не лише спогляданням душі, а й тілесними очима: як душевні, так і тілесні здібності людини однаково піднімаються на висоту, звичайно для них недосяжну та споглядають нескінченне і трансцендентне Боже буття.

Очевидно, що наголос на святості шлюбу вийшов на перший план у соціальному вченні церкви тоді, коли розпочали розповсюджуватися розлучення та вибір самотнього способу життя. Поки до родинного життя дуже сильно спонукала традиція, наголос робився на важливості покликання до чернечого життя як особливо важливого. Звернімо увагу також на те, що від початку розвитку соціального вчення родина виступала взірцем соціальності для євхаристійної громади, місцевих громад, професійних колективів, різноманітних спільнот за інтересами, націй, людства в цілому тощо. У соціальному вченні церкви все людство було мережею спільнот, подібних до родин. Але якщо родина як інститут знаходиться у радикальній кризі, то й бачення всіх інших інституцій стає сумнівним. Апологія родини як цілісного способу життя передбачає менш ідеалістичний погляд на чернецтво, ніж той що панував у традиції та різке розмежування з намаганнями хоч якоюсь мірою принизити шлюб. Декларація наголошує, що у православній традиції «чернеча безшлюбність жодним чином не передбачає щонайменшого приниження

статевого союзу статей, властивого життю в шлюбі» [1, с. 27]. Таке радикальне висловлювання є гостро необхідним, оскільки часто зустрічаються протилежні твердження, особливо у часи активізації есхатологічних очікувань. Декларація підкреслює глибоку внутрішню спорідненість шлюбу та чернецтва. А саме, як шлюб, так і життя у чернечому стані, вимагають від особистості глибокої самопожертви. Етика прийняття іншого, на якій засновано євхаристійний спосіб життя у шлюбі та чернецтві доповнюється етикою життя заради іншого. Але шлюб має ще й ту перевагу, що він стає способом існування разом з іншим як одна істота.

Шлюбна любов як найбільш повна персоналістична любов покликана до того, щоб мати власні плоди. Перш за все мова йде про дітенародження, але й не лише про нього. «Батьківство – це особливо привілейований символ любові, що преображує, любові Бога до Своїх створінь. Ба більше, благословення дітьми приносить із собою покликання сім'ї утворити свого роду град, мікрокосм, що символізує відкуплене творіння, а відтак, і місце гостинності для тих, хто перебуває поза його безпосереднім колом. До того ж, правдива любов завжди плідна, хоча її плідність розкривається не тільки через дітей; вона може проявлятися і через різноманітні дари Духа: гостинність, служіння й різного роду спільні творчі зусилля» [1, с. 23]. Як ми бачимо, соціальна доктрина цілком пориває із застарілими концепціями про те, що дітонародження є єдиним призначенням християнського шлюбу. Формування етики прийняття у християнських спільнотах родин, які вибирають бездітність є важливим завданням для сьогодення у все більшій кількості країн. Якби не хотілося традиціоналістам бачити родину як кількісно наповнену реальність, соціальна доктрина звертає увагу на якісну повноту, яка може мати різноманітний характер. Разом із тим, декларація підкреслює: «Церква очікує, що більшість подружжь будуть відкриті до зачаття; але вона також усвідомлює, що трапляються ситуації, коли виникають духовні, фізичні, психологічні або фінансові перешкоди, через які доцільно – принаймні, на деякий час – відкласти народження дітей або навіть зовсім від нього відмовитись» [1, с. 24]. Таким

чином, щодо регуляції дітонародження Вселенський патріархат має більш ліберальні погляди, ніж Католицька церква. Але при цьому для соціальної доктрини Вселенського патріархату характерне піднесення уявлення про сексуальні відносини як особливий вираз персонального існування людини. «Шлюб – це таїнство любові, або людська любов, піднесена в царину таїнств. Це єдине таїнство, в якому беруть участь дві особи, вільно й рівноцінно пов'язані між собою Богом. Таємничим чином, чоловік і жінка, подружжя, стають одним цілим, як каже молитва з обряду вінчання: «З'єднай їх в одностійності, вінчай їх у плоть єдину». Церква сприйняла інститут шлюбу, який колись осягали переважно в майнових і юридичних категоріях, пов'язаних, головне, із домашнім і родинним господарством, і перетворила його на нерозривний союз між особистостями, який містично виявляє любов Христа до Своєї Церкви» [1, с. 20]. Хоча родина є моделлю для усіх спільнот, шлюбна єдність є особливою, такою, що не існує в інших спільнотах. Таким чином, антропологічне покликання до любові двічі в особливий спосіб здійснюється в житті людини: по-перше, у відносинах з Богом, де можлива повнота любові і, по-друге, у шлюбі, коли найбільш глибокими стають відносини двох людей, які існують заради іншого. Як і відносини з Богом, відносини у родині відкриті до дарування любові іншим, для зміни реальності оточуючого світу.

Особливе значення мають православні родини, в яких один із членів сім'ї є неправославним [1, с. 21]. Якщо у традиції було різне ставлення до таких шлюбів, у декларації наголошується на внеску цих родин у преображення оточуючого світу [Там само].

Декларація детально аналізує чернече життя як прояв любові, оскільки любов до людства виявляється і у чернецтві одинаків, і у чернечих спільнотах [1, с. 27]. Чернеча спільнота є «особливим вправлянням у любові», у прощенні, у подяці, у жертвовності [Там само].

Також документ «За життя світу» визнає існування одинаків як самостійний, третій спосіб життя у сьогоденні. «Третій життєвий шлях, шлях дорослої людини, яка не бере шлюб, але й не стає ченцем, іноді є дорогою,

свідомо обраною з різних особистих причин, але в інших випадках це лише питання обставин. Деякі люди не покликані до чернечого життя, але також не можуть знайти собі подружжя, або не схильні до цього. Однак вони є повноцінними членами сім'ї Тіла Христового і не менше, ніж інші, здатні робити свій внесок в освячення світу» [1, с. 28]. Декларація особливо підкреслює, що самотні люди мають власні духовні дари, які можуть збагачувати церковні спільноти. Рівноправність усіх вірних, який би з трьох шляхів вони б не вибрали (шлюб, чернецтво, самотнього способу життя) проголошується ясно та безумовно [1, с. 28-29].

Також окремо декларація заявляє про шанобливе ставлення до жінок, недопустимість їх приниження через застарілі забобони уявлення про ритуальну нечистоту [1, с. 29]. Роль і права жінок все більше розширюються у церквах і документ «За життя світу» констатує: «Церква також повинна залишатися уважною до спонукань Духа щодо служіння жінок, особливо в наш час, коли чимало важливих посад у церковному житті – богословів, викладачів семінарій, каноністів, читців, регентів та інших фахівців, що працюють на благо спільноти вірян, – усе частіше обіймають саме вони. І Церква має далі думати про те, як саме жінки можуть найкраще брати участь в розбудові Тіла Христового, не виключаючи відновлення в наші дні чину дияконис» [Там само]. Як відомо, сьогодні чин дияконис існує у Олександрійському патріархаті, і то у неповноцінному форматі. Наполягання на можливості його відродження у Константинопольському патріархаті та інших помісних церквах є ознакою докорінних змін у ставленні до жінок. Підвищення суб'єктності жінок у церковних громадах є об'єктивним історичним процесом, але не кожна церква у своїй соціальній доктрині має відвагу прямо підкреслювати незворотність цього процесу та робити необхідні висновки.

Повага до особистості має проявлятися і у праві на гідну старість, природну смерть, яка б не була спричинена евтаназією, застосованою з економічних чи соціальних причин [1, с. 30]. Також повага до особистості спонукає у декларації до радикальної заяви про те, що церква на похоронах має

супроводжувати власними молитвами навіть самогубців [Там само]. Таким чином, ми бачимо у документі «За життя світу» послідовний християнський гуманізм, який відстоює принципи абсолютної цінності особистості, її душевного і тілесного життя, її свободи, її спілкування, її ідентичності.

Отже, зображення родини у декларації «За життя світу» показує, що сьогодні родина не може бути взірцем для всякої іншої соціальності. По-перше, родина не є самостійною реальністю, а коріниться в міжособистих відносинах з Богом. З цих відносин члени родин отримують усі дари, які в цілому відрізняють родини або мають їх відрізнити. По-друге, родина не є абсолютною цінністю, якій підкорюються особистості. Навпаки, родина є простором для прояву особистості, так само як рівноцінними можливими сценаріями самореалізації є чернецтво і самотній спосіб життя. Незмінною при усій множині можливих життєвих сценаріїв, залишається констатація онтологічного значення спілкування для особистості. Це спілкування найбільш повно реалізується між чоловіком та жінкою, але й інші види спілкування є важливими для конституювання особистості. Таким чином, взірцем для всякої соціальності стають глибокі справжні міжособисті відносини, не обов'язково пов'язані з інститутом родини. Норми щодо родинного життя значно пом'якшуються, що є проявом тенденцій до постійної гуманізації соціального вчення Православної Церкви. Така гуманізація є закономірною не лише через вплив історичних обставин, а й через розкриття внутрішнього потенціалу християнського персоналізму. Таке пом'якшення норм щодо родинного життя, сексуальності, ставлення церкви до різноманітних життєвих обставин, не призводить до релятивізації ідеалу святості родинного життя. Забезпечується це в основному завдяки наголосу на святості справжніх міжособистих відносин.

4.3 Соціальна доктрина Константинопольського патріархату про шляхи подолання бідності та досягнення соціальної справедливості

Особливе значення для соціального вчення різних християнських церков має пропозиція можливих шляхів подолання бідності. Християнська соціальна

доктрина як окрема богословська дисципліна виникла в кінці XIX століття у зв'язку з великою бідністю пролетаріату. Критика надмірних зловживань тогочасного капіталізму мала на меті завоювати прихильність представників бідних верств населення та повернути пролетаріат до церковних громад. Пропонуючи шляхи реформування капіталізму, соціальна доктрина намагалася відвернути пролетаріат і суспільство в цілому від ідей соціалізму та комунізму. Важливо, що наявність родини та участь у капіталістичних відносинах заради її забезпечення визнавалися природними для особистості. Звичайно, що католицизм і православ'я ніколи не мали тих ідей безмежного збагачення, які були характерні для деяких течій кальвінізму. Але в цілому, сучасна наука довела, що у період появи капіталізму в Європі католицизм був значно більш прогресивно налаштований, ніж вважалося раніше. У творах багатьох сучасних дослідників позитивний вплив християнства і католицизму зокрема простежувався у періодичному створенні ідей та інституцій, які дозволяли відновлювати або оновлювати цивілізацію і культуру. Протестантське соціальне вчення від свого виникнення значною мірою було апологією капіталізму, і дискусії велися виключно про віднайдення балансу між ідеалом суспільства повної свободи та ідеалом соціальної держави. Православна церква традиційно проблемам захисту прав бідних приділяла мало уваги за межами риторики, яка б спонукала вірних до справ благодійності. Сьогодні в енцикліках папи Франциска [15] та у соціальній доктрині Вселенського патріархату «За життя світу» [1] відбувається радикальний поворот до систематичного захисту прав бідних, соціально-етичного та соціально-політичного осмислення проблеми бідності як такої, що вимагає докорінної реформації сучасного капіталізму і пошуків альтернативного соціального ладу, який би можна було назвати «солідаризмом». Цей лад, при всій його альтернативності до капіталізму, не має впадати у спокуси соціалізму чи комунізму, які сьогодні осмислюються теологами як пов'язані з тоталітаризмом, але бути виразом теорій комунітаризму, тобто вчення, де соціум у цілому має бути спільнотою спільнот. Загострення дискусій щодо ставлення до бідних у католицизмі та православ'ї вже не стимулюється ідеями «теології

визволення» чи іншими альтернативними дискурсами, які поступово занепадають. Водночас, важко заперечувати появу все більшої кількості ознак впливу на соціальне вчення католицизму і православ'я останніх років такої неоконсервативної течії як радикальна ортодоксія, яка саме активно пропонує «солідаризм» і комунітаризм як важливі відповіді на основні виклики для релігійних та світських соціальних груп у часи постмодерну. Написана групою богословів, які перебувають під впливом радикальної ортодоксії, соціальна доктрина Вселенського патріархату «За життя світу» вимагає систематичного аналізу як приклад показової для початку XXI століття систематичної критики капіталізму з позицій солідаризму.

Навколо нової соціальної концепції Константинопольського патріархату, документу «За життя світу», лише розпочинаються широкі богословські дискусії. Зовнішні оглядачі придивляються до рецепції цього документу в православній церкві, виділяючи лише елементи деякого лібералізму, порівняно з аналогічними православними соціальними доктринами інших помісних церков [3; 16; 69; 259]. Водночас, документ «За життя світу» надає принципово нові загальні принципи для сучасного православного розуміння проблеми бідності, і тому озвучені в нього ідеї потребують детального аналізу. Суголосні із цими ідеями концепції теології енциклік папи Франциска стали предметом обговорення в основному в Німеччині, оскільки саме там сильні традиції католицької легітимізації капіталізму та антикапіталістичний пафос останніх енциклік викликав значну критику. Відповідно, дискусії в християнському соціальному вченні щодо бідності відбуваються у зв'язку з принциповою критикою сучасного глобального капіталізму, і вклад Вселенського патріархату в ці дискусії має бути предметом комплексного релігієзнавчого і соціально-філософського аналізу.

Соціальне вчення Вселенського патріархату на початку XXI століття, формуючи принципи відношення до бідних, звертається до початків християнської традиції, до особливого досвіду християнських громад апостольської доби. Ці громади не мали потреби у розвинутій системі правової

регуляції, оскільки самоочевидними були моральні норми, які безпосередньо здійснювалися через відносини любові [1, с. 6]. Прийняття іншого, характерне для громад тієї доби, залишається дієвим для євхаристійного етосу церковних спільнот сьогодення. Ідеї філософії діалогу ХХ століття та відповідної теології спілкування, що розвивається під впливом такої філософії, надали нового імпульсу актуалізації традицій ранньої церкви [146]. Адже філософія діалогу та теологія спілкування відмовилися розглядати відносини повного прийняття іншого та любові, що панували у першому столітті як недосяжний для сьогодення ідеал, а наголошували на необхідності саме такої етики перед обличчям викликів для людяності, які постали у ХХ столітті у зв'язку із досвідом тоталітаризмів та світових війн. Усвідомлення необхідності стати на сторону пригноблених у різних цивілізаційних контекстах привело до оновленого сприйняття соціального виміру сотеріології, особливо – старозавітних наративів визволення.

Також відмінною особливістю соціального вчення початку ХХІ століття стало звернення до ідей святого Іоанна Золотоустого, який вважав матеріальні ресурси соціуму спільним надбанням, дарованим від Бога. Відповідно, приватна власність, на його думку, не є абсолютною величиною, але чимось відносним. Переважно вона належить господарям, але вони мають обов'язок у випадку власного багатства ділитися з нужденними. Деякі християнські теологи сьогодення в ідеях Іоанна Золотоустого бачать давній «християнський соціалізм», який сьогодні може бути актуалізований у нових умовах [230; 229]. Значна кількість теологів звертається до ідей Августина, який був песимістом стосовно людської природи та можливостей встановлення правової справедливості. Августин наголошував на тому, що держава може забезпечити лише законність, далеку від ідеалів справедливості та інших морально-правових цінностей [239, с. 149-161]. За таких умов значно зростає значення солідарності між громадянами, оскільки саме завдяки солідарним діям громад однодумців можливі благодійність, соціальна діяльність, реалізація цінностей у міжособистому спілкуванні та соціальному житті загалом. Сьогоднішня теологія

особливо наголошує на актуальності соціального вчення Августина, абсолютизуючи значення спільнот, які характеризувалися наявністю міжособистих зв'язків, і саме у спільнотах бачить образ Божий [12]. Звісно, вчення, за яким образом Божим є не окрема особистість, а спільнота, є певним перебільшенням в інтерпретації, оскільки традиція дає мало підстав для такого бачення. Але такі ідеї неоавгустіанства суттєво впливають на соціальне вчення пап Бенедикта XVI і Франциска, які особливо наголошують на значенні солідарності та любові для конституювання спільнот [27; 268].

Ще більше значення для розвитку соціального вчення католицької і православної церков має різна оцінка великого багатства еліти й факту соціальної нерівності. Старий Завіт у багатстві бачив велике благословення від Бога, Новий Завіт – джерело спокус, які утруднюють досягнення Царства Божого. Це заклало основи середньовічної релігійної етики, згідно з якою багатство є легітимним лише у випадку широкої благодійності заможних. У добу модерну католицизм і православ'я продовжували мати стримане ставлення до накопичення багатства, тоді як протестантизм, здавалося б, стимулював появу «духу капіталізму».

Різноманітні пропозиції шляхів подолання бідності у християнських соціальних доктринах початку XXI століття зумовлені пошуком відповідей на виклики, пов'язані з великим соціальним розділенням між центрами і маргіналіями сучасного економічного світу, очевидною потребою у подоланні соціального розриву всередині багатьох націй, із новими викликами, які породжені глобальними соціально-економічними змінами, міграцією, очевидною (особливо після 2008 року) кризою етосу чесного вільного підприємництва тощо.

Соціальне вчення Константинопольського патріархату підкреслює повноту солідарності Бога з маргінальними, соціально упослідженими, бідними верствами населення, що проявилось під час кенозису Боготілення: «Коли Предвічний Син став людиною, відмовившись від Своєї божественної слави і змінивши «образ Божий» на «образ раба» (Флп. 2:6–7), Він у такий спосіб

ототожнив Себе з найбільш маргінальними, політично безправними і соціально незахищеними людьми Свого часу. Народжений серед підвладного народу, який не мав жодних законних прав перед своїми імперськими колонізаторами, вихований у родині, що належала до нижчого ремісничого класу, Христос почав Своє служіння у внутрішніх районах Галілеї і присвятив його переважно найбільш знедоленим і безнадійним співвітчизникам» [1, с. 32]. Приклад Христа має велике значення для Його послідовників, які теж повинні бути солідарними з бідними та маргінальними членами суспільства. Соціальне вчення Вселенського патріархату підкреслює, що ця Христова солідарність із бідними не була чимось принципово новим для біблійного світогляду, оскільки у Старому Завіті, особливо – у книгах пророків, завжди наголошувалося на необхідності дієвого захисту бідних, сиріт, вдів тощо. Отже, «ця особлива прихильність до знедолених і зневірених аж ніяк не є лише випадковою складовою Його місії, зверненої до Ізраїлевих синів та дочок, але визначає саму її суть» [там само].

Такі висновки стали можливими завдяки розвиткові сучасної біблеїстики, яка поглибила розуміння способів легітимізації різних соціально-політичних ідей у Біблії. А саме, з одного боку, у біблійному світогляді бачимо очевидну легітимізацію ідей соціального порядку, підтримку ієрархічно побудованого всесвіту. Такий аспект є характерним для всіх давніх релігій, і саме на нього довгий час зверталася переважна увага. Сучасна біблеїстика багато розмірковує про паралелі із фігурою Бога як справжнього царя Ізраїлю та фараонів Єгипту, царів Близького Сходу. Але, з іншого боку, саме у біблійному світогляді бачимо критику соціального порядку та пропозиції проектів побудови альтернативного соціуму [57]. Сучасна біблеїстика підкреслює унікальність такої критики для давнього світу. Влада Бога протиставляється владі царів земних, спочатку – царів Єгипту, а потім навіть царів Ізраїлю. Порівняльний аналіз морально-правових системи минулого показує значний гуманізм біблійного світогляду, намагання захистити права всіх, а особливо – соціально упосліджених осіб [89].

Актуалізація гуманістичного потенціалу біблійного світогляду в соціальній доктрині Вселенського патріархату відбувається не лише із

застосуванням старозавітного нарративу «звільнення». Декларація Константинопольського патріархату звертається до новозавітних ідей необхідності допомогти всім соціально упродовженям для їх повного звільнення та домагатися соціальної справедливості у боротьбі проти системних соціальних недоліків [1, с. 32]. Більше того, соціальне вчення підкреслює, що соціальна діяльність для християн та боротьба за соціальну справедливість не може бути чимось другорядним, факультативним: «Церква не може по-справжньому йти за Христом або являти Його світові, якщо вона не поставить цю безумовну турботу про бідних і знедолених в осердя свого етичного, релігійного та духовного життя. Прагнення до соціальної справедливості та громадянської рівності – турбота про бідних, притулок для бездомних, захист слабких, гостинність до тих, хто залишив свої домівки, й допомога людям з інвалідністю – це не просто ідеал, рекомендований Церквою заради заспокоєння совісті, але необхідний засіб спасіння, незамінний шлях до єднання з Богом у Христі» [1, с. 33]. Таким чином, соціальне вчення Православної Церкви поєднує сотеріологічний ідеал з конкретною діяльністю християн щодо їх історичного соціального оточення. Соціальне служіння суспільству, потребуючим верствам населення – це не щось додаткове до християнського життя, а його серцевина, сутність. У православної теології ХХ – початку ХХІ століття були розповсюдженими побоювання підмінити повноту Євангелія «соціальним євангелієм» за прикладом деяких протестантських богословів. Через ці побоювання склалася певна культура постійного наголосу на вищості православного етосу за цінності «соціального євангелізму». Обоження та церковна евхаристійна спільнота ідеалізувалися та показувалися як певна «земна трансцендентність», яка є самоцінною. Але соціальна доктрина Вселенського патріархату залишає ці рефлексії, звертаючись до євангельської етики та її вимог. Таке відкриття соціального виміру євангельської етики стало можливим завдяки теології Іоанна Зізіулеса, який показав, що прийняття іншого є абсолютною етичною вимогою не лише Євангелія, а й православної аскетичної традиції, особливо – чернечої [132]. І це прийняття неможливе без соціальної діяльності як втілення етичної

«радикальної солідарності» з бідними та нужденними. Ця радикальна солідарність є самою суттю життя у Христі, тому її не змогла знищити у православному етосі навіть довга традиція одержавлення церкви [1, с. 33].

Соціальна доктрина Вселенського патріархату підкреслює, що християни скористалися державним визнанням церкви та її державною підтримкою для розвитку соціальної діяконії. Декларація «За життя світу» наголошує на тому, що «розуміння життя у Христі як радикальної солідарності було успадковане – на жаль, не цілковито, але значною мірою – епохою офіційно визнаної Церкви. Після навернення імператора Костянтина жодні зміни в імперській політиці не змогли втілити конкретних соціальних принципів Євангелія так само ясно, як масштабне розгортання церковної діяльності, спрямованої на допомогу бідним за великої матеріальної підтримки з боку держави» [там само].

Соціальна доктрина визнає, що це опертя на державу в діяконії церкви виникло із досвіду соціальної діяльності церковних громад у докостянтинівські часи. Ці громади становили альтернативну соціальну реальність спільнотного типу, що регулювалася виключно вимогами любові [1, с. 6]. Але вони не змогли забезпечити радикальних позитивних змін в імперії через принципову обмеженість власних можливостей, демонструючи здатність оновлення соціальності лише на прикладі життєдіяльності самої церкви [1, с. 33]: «У той час Церква не мала змоги по-новому формувати громадянське суспільство. У контексті негнучкого імперського правління вона також не мала змоги розробити якусь абстрактну політичну ідеологію, спроможну виправити або пом'якшити несправедливість епохи. Проте, християнам вдавалося у своєму оточенні дбати про бідних, особливо про вдів і сиріт (найбільш вразливі прошарки стародавнього світу), і створити в своєму середовищі суспільний устрій, заснований на любові, де ніхто не залишався покинутим напризволяще» [там само]. Очевидно, що сьогодні, коли церква і держави втрачають «симфонію» та пов'язані з нею форми філантропії, вже є можливим вплив церкви на громадянське суспільство завдяки використанню мови прав людини як універсальної граматики для соціального діалогу [1, с. 12, 61]. Таким чином,

християнське тлумачення прав людини дозволяє створити своєрідну неідеологічну ідеологію для соціального служіння в конкретних умовах сьогодення, які вимагають, серед іншого, співпраці християн із громадянським суспільством. Отже, сьогодення надає більше умов для розвитку соціальної активності церкви. І якщо вона менша та не така радикальна, як у часи ранньої церкви, то це цілком вина самих християн. Справді, часто у самих церковних громадах та за їх межами є певні категорії потребуючих, але вони не отримують необхідної уваги. Однією з причин є небажання заможних християн ділитися власними капіталами і можливостями.

Соціальна доктрина уникає обговорення відповідальності заможних християн, але зосереджується на покликанні всіх найзаможніших допомагати всім нужденним та на користі від законодавчого обмеження можливостей зростання соціальної нерівності [1, с. 35]. Підкреслюється, що соціальна нерівність досягла небувалих розмірів [там само]. Проте найбагатші як інвестори часто захищені від високих податків, тоді як звичайні громадяни несуть тягар соціальних витрат [там само], податковий тиск на середній клас все більший [там само], робітники не отримують всієї можливої винагороди, оскільки корпорації зацікавлені у дешевій робочій силі [там само]. Тому, «на противагу такій практиці Православна Церква, безумовно, повинна наполягати на справедливості та співчутті як основоположних принципах податкової політики та керівних засадах справедливої оплати праці, а також на моральній відповідальності багатих робити якомога більший внесок у добробут суспільства загалом» [там само].

Очевидно, що питання податкової політики можуть регулюватися лише державною владою, а саме: «уряди мають запобігати несправедливому юридичному покриванню багатіїв або ухиленню від сплати податків» [там само]. Тому ідеї Августина і сучасного неоавгустіанства про те, що забезпечення у цілому суспільстві справедливості може бути здійснено через культуру солідарності малих спільнот є утопічними. Без державного справедливого розподілу ресурсів через правову, соціальну, податкову політики не може бути

ніякої справедливості, оскільки кошти будуть вимиватися від усіх рядових осіб та малих спільнот на користь корпорацій та багатіїв, що ми спостерігаємо у цілій низці країн сьогодні. Наголос на провідній ролі держави та допоміжній ролі солідарності і любові є принципом християнського реалізму, який де факто підтриманий у соціальному вченні Константинопольського патріархату.

Водночас, соціальна доктрина Вселенського патріархату використовує ідеї католицького соціального вчення останніх десятиліть про відносний характер приватної власності. Якщо у західному лібералізмі приватна власність – недоторкана, є «другим тілом» для особистості (Дж.Лок), то для традиції Томи Аквінського, актуалізованої сьогодні у вченні останніх пап римських, права приватної власності можуть бути порушені, якщо цього вимагає загальне благо. Звичайно, що у православної соціальної доктрини це вчення про відносний характер приватної власності можна ввести через посилання на ідеї святих отців, що і робиться у документі «За життя світу»: «Твердження Отців Церкви про те, що ресурси творіння за вродженим правом належать усім людям, створеним на образ Божий, і що через це найзаможнішим із нас доручено неухильно ділитися своїм майном з бідними, можуть суперечити деяким укоріненим уявленням сучасного світу про приватну власність. Але вони є найважливішою основою християнського бачення цього світу як милостивого дару Божого і свідчать про відповідальність, яка, в очах Церкви, покладена на будь-яке справедливе суспільство» [там само].

Популяризації погляду, що вся земля та усі земні багатства належать кінець-кінцем усьому людству найбільше сприяє папа Франциск [15]. Так само він підкреслює, що з цього, здавалося б, суто теоретичного положення, витікає обов'язок заможних ділитися з бідними [там само]. Адже не лише землю, а й усі матеріальні багатства можна розглядати як такі, що даровані від Бога, зумовлені Його милістю. Відповідно, отримавши все у дар, особистість теж має бути здатною дарувати іншим власні надбання, власні сили, власний час. Порушення прав на приватну власність згідно із сучасним лібералізмом може бути виключенням із правил, зумовленим надзвичайними обставинами і потребами.

Соціальна доктрина православ'я і католицизму сьогодні говорить про можливість більш широкого застосування підходу, згідно з яким принцип недоторканності приватної власності не є вищим за інші морально-правові принципи. Тим самим один із постулатів класичної соціальної доктрини християнства кінця XIX і XX століть розмивається, релятивізується.

Справді, соціальні виклики стають такими, що вимагають від людства все більшої солідарності, все більшого пріоритету духу моралі над буквою формального права. Але такий шлях є дуже ризикованим при застосуванні його в соціальній практиці. Наприклад, у російській історії переважання прагнень до вищої правди і критичне ставлення до формального права привели не до історичних досягнень, а до численних катастроф, оскільки правовий релятивізм призводив і до морального релятивізму. Систематичний аналіз наслідків заперечення необхідності правового фундаменту для соціуму при реалізації проектів всякої філантропічної надбудови було свого часу здійснено Б.Кістяківським, М.Бердяєвим, С.Франком. Не випадково, що соціальна доктрина Вселенського патріархату підкреслює, що необхідна державна політика щодо надмірного багатства еліт та корпорацій, а соціальне вчення католицизму також закликає до правового вирішення цих проблем на міжнародному рівні.

Усі теорії християнського соціалізму або теології визволення про легітимність спонтанної моральної дії можуть привести до нових різновидів тоталітарних практик. Адже правильні моральні мотиви самі по собі ще не гарантують правильності соціальних практик. Більше того, застосування державою або міжнародними органами правових норм щодо обмеження прав приватної власності заради певної соціальної користі – у цьому випадку заради подолання кричущої бідності теж має бути таким, що не містить у собі порушення фундаментальних прав особистості. Простий перерозподіл соціальних благ від заможних до бідних не приведе до появи суспільства загального благополуччя. Бідним необхідно надати можливості ставати заможними завдяки власній праці, і це забезпечить збереження їх гідності та

гідності усіх членів соціуму. Папа Іван Павло II вважав, що необхідно застосовувати цей принцип не лише до бідних верств населення в окремих націях, а й до бідних країн.

Важливо відзначити, що християнське соціальне вчення сьогодні визнає, що у західних суспільствах намітилася тенденція до зловживання ідеєю прав людини, до постулювання необхідності захисту прав певних пригноблених верств населення, навіть якщо цей захист приведе до певної дискримінації більшості чи значної частини населення. Для християнських теологів сьогодні очевидно, що таке зловживання матиме лише згубні наслідки, оскільки всякий правовий нігілізм веде соціум до радикальних криз і занепаду. Тому очевидним є те, що необхідно відмовитися від зловживань ідеєю прав людини, серед іншого – ідеєю прав бідних. Віднайдення балансу між вимогами справедливого внеску від еліти, корпорацій тощо та потребою зберегти права і гідність усіх членів соціуму має бути результатом діалогу в суспільстві, а не наслідком революційних дій. Усі революції «знизу» чи «зверху», які порушували правові основи сучасної демократії з її граматикую прав людини, завершувалися негативно, навіть якщо це були революції в ім'я прав людини. Морально-правова свідомість має завжди виходити з пріоритету прав особистості та недоторканності її життя від природного зачаття до природної смерті [1, с. 15]. Рухи, які не визнають цього постулату, не є гуманістичними, а є нігілістичними, як би адепти цих рухів самі б себе не оцінювали. В цьому контексті особливо важливо підкреслити, що усі заяви сучасного християнського соціального вчення про можливість чи необхідність обмеження права приватної власності не є проявом правового нігілізму, а покликані такому нігілізмові протистояти.

Також на захист морально-правового порядку загалом та ідей абсолютної гідності особистості зокрема спрямована критика тенденцій сучасного глобалізованого капіталізму до перетворення праці на товар, приниження працівників редукацією їх особистості лише до корисних для ринку функцій праці та споживання [1, с. 36]. Адже працівників часто примушують до ненормованого робочого дня, і це призводить до «найманого рабства» навіть у розвинутих

країнах [там само]. Ще більш відвертою є експлуатація у країнах, що розвиваються, де штучно підтримується низька вартість робочої сили через позбавлення робітників прав та привілеїв [там само]. Соціальна доктрина Вселенського патріархату констатує: «Часто глобальні корпорації можуть скорочувати свої витрати і збільшувати прибутки, переносячи діяльність у ті регіони світу, де робоча сила коштує недорого саме тому, що працівники перебувають у відчайдушному стані, а місцеві органи влади більш зацікавлені в залученні іноземних інвестицій, ніж у проведенні гуманної трудової політики або навіть найелементарніших заходів із захисту праці. Це призводить до подвійного ефекту: зниження заробітної платні в розвинених країнах і посилення бідності в країнах, що розвиваються. До того ж, на периферії всіх ринків праці існують класи людей, які позбавлені правового захисту і, отже, піддаються експлуатації, не маючи можливості ефективно протидіяти їй у законному порядку: це, приміром, працівники без документів, яким доводиться погоджуватися на заробітну платню набагато нижчу від установленого законом мінімуму в обмін на найтяжчі види робіт, або переміщені та в буквальному сенсі поневолені жінки з країн, що розвиваються, яких примушують до торгівлі сексуальними послугами, разом з усіма зловживаннями, небезпеками і приниженнями, які тягне за собою таке життя» [там само].

Для католицької соціальної доктрини такі факти стають підставою для висновку про необхідність утвердження єдиної системи міжнародного права, формування світового уряду, який би мав повноваження принаймні вищої судової інстанції. Соціальне вчення Вселенського патріархату не пропонує таких механізмів, залишаючись на позиціях загальних закликів до національних держав провадити справедливе регулювання відносин між капіталом і працею [1, с. 37], закликаючи міжнародні корпорації до того, щоб «гуманно інвестувати в депресивні регіони світу і створювати можливості там, де їх раніше не було» [там само].

Так, єдина світова влада скоріше буде слугувати інтересам міжнародного глобального капіталу, ніж створювати умови для правового захисту робітників

та уникнення їх різноманітної антигуманної експлуатації. Соціальна доктрина відзначає, що на сьогодні як угоди про міжнародний вільний потік робочої сили, так і закони проти мігрантів призводять до все більшої експлуатації працюючих [1, с. 36]. Але при цьому все-таки міжнародний законодавчий захист прав робітників є більш ефективним, ніж його відсутність й економічна автаркія національних ринків праці. Адже популістська політика протидії міграції, «негнучкі імміграційні закони і непроникні кордони» лише ведуть до утворення чорних ринків праці та сприяють злочинам проти мігрантів, нещадній їх експлуатації та розвитку форм «найманого рабства», а то і прямого фізичного примусу до праці та різноманітного продажу себе [там само]: «Безпринципні роботодавці вельми зацікавлені в тому, щоб різні національні ринки праці були максимально ізольовані один від одного, оскільки це має подвійний ефект: створення «тіньової» робочої сили з незареєстрованих працівників, експлуатованих у межах національних кордонів, і збереження наявних депресивних ринків праці, експлуатованих за межами цих кордонів. Міжнародний вільний потік робочої сили, а разом з ним і здатність працівників самоорганізовуватися в глобальному масштабі й, отже, вимагати дотримання базових стандартів зайнятості на всіх ринках праці практично унеможливили б таку експлуатацію» [там само].

Цікаво, що соціальна доктрина католицизму, радикально солідаризуючись із мігрантами, пропонує конкретні заходи боротьби за їх права, наголошує на необхідності покращення життя мігрантів у країнах перебування, виступає за суттєві трансформації в країнах, з яких відбувається міграція. Православна соціальна доктрина, натомість, звертається до формальної та реальної влади – міжнародних організацій, держав, транснаціональних корпорацій – із закликом дотримуватися загальної вимоги поваги до особистості. У документі «За життя світу» зазначається, що Церква просить про те, щоб «підприємства дотримувалися стандартів поведінки, які поважають властиву кожній людині гідність, і щоб вони вкладали інвестиції в економіку країн, що розвиваються, з метою поліпшення умов життя бідних верств населення, а не для

того, щоб наживатися на їхніх злиднях» [1, с. 37]. Також підкреслюється, що «Православна Церква буде наполягати на високій гідності праці та на недоторканій священності кожної людини» [там само].

Сакральність кожної людини безумовна для соціального вчення Православної Церкви і тому вимога абсолютної поваги до особистої гідності, особливо у зв'язку з трудовими відносинами, є загальним категоричним імперативом, який у кожних конкретних обставинах спонукає до різноманітної діяльності, але переважно надії все-таки покладаються на державу як інститут, що має забезпечувати правовий захист особи. При цьому держава до такої діяльності має бути спонукувана громадянським суспільством, а це останнє, вочевидь, може надихатися християнськими ідеалами, що розкриваються церквою у її соціальному вченні [1, с. 38]. В результаті всіх цих дій «суспільство має забезпечити таку систему соціальної безпеки, яка б дійсно захищала бідних і знедолених від суцільних злиднів, деградації, бездомності, страждань і відчаю» [там само]. Найбільшими викликами для розвитку такої системи соціальної безпеки на національному та міжнародному рівні сьогодні стали непомірні військові витрати [там само], «механізм незмірного боргу» низки держав перед міжнародними інституціями [1, с. 39], «відсутність доступу до належної медичної допомоги» [1, с. 40], «расова або класова дискримінація» [1, с. 41], яка проявляється у тому, що від таких криз як екологічна найбільше страждає населення слаборозвинутих країн [там само].

Соціальна доктрина Вселенського патріархату моральною вимогою, актуальною для сьогодення, оголошує відмову держав від ескалації військових конфліктів: «Якщо держава не в змозі на постійній основі забезпечити навіть елементарний рівень загальної системи охорони здоров'я своїм бідним громадянам, якщо вона заплющує очі на тяжке становище найнужденніших, але при цьому щорічно витрачає непропорційно велику частину державних доходів на військову експансію, – ця держава займається тим, проти чого має повстати обізнана християнська совість» [1, с. 38]. Також Православна Церква у своїй соціальній доктрині звертається до прикладу біблійної практики ювілейного

(періодичного) прощення боргів та наголошує, що багаті держави самі або через міжнародні інституції як власні інструменти мали б простити непомірні борги державам, що розвиваються [1, с. 39]. У соціальній доктрині Вселенського патріархату забезпечення бідних загалом та населення бідних країн зокрема оцінюється як моральний обов'язок заможних держав [1, с. 40]. Також упосліджене становище бідних країн, які стали постачальниками ресурсів для світової економіки та несуть основний тягар екологічних та інших втрат, оцінюється не лише як економічний факт, а як кричуще порушення соціальної справедливості [1, с. 41]. Наявність бідних верств населення і цілих держав не є явищем закономірним, тому церква має обов'язок критикувати наявний глобальний соціальний порядок, закликати до його трансформації та пошуку можливості «нових економічних моделей», невідкладно дієво допомагаючи нужденним усім, чим тільки можливо, не очікуючи на загальне покращення стану справ [там само].

Отже, соціальне вчення Вселенського патріархату про подолання бідності в цілому залежить від уявлень сучасної теології про необхідність радикальної етичної солідарності з маргінальними й експлуатованими верствами населення. Спираючись на досвід практики соціальної діяконії та критичну аналітику сучасного глобалізованого капіталізму, це соціальне вчення пропонує національним державам здійснювати політику соціального захисту, виходячи із визнання абсолютної гідності кожної особистості. Таке соціальне вчення Вселенського патріархату є аналогічним до ідей соціальної доктрини папи Франциска, але при цьому залишається більш реалістичним та не ставить під сумнів сучасний капіталізм у цілому, а пропонує його реформування в напрямку розвитку культури спільнотності на основі застосування християнського морально-правового розуміння прав особистості.

4.4 Проблеми екології у соціальній доктрині Вселенського патріархату

Соціальне вчення Вселенського патріархату про екологічні проблеми є надзвичайно важливим особисто для патріарха Варфоломія. Він ще при попередньому патріархові Димитрії ініціював молитовне відзначення Дня землі 1 вересня, у початок церковного нового року. Щороку до цього дня видаються спеціальні послання, що покликані нагадати про обов'язки усіх щодо збереження довкілля та популяризувати екологію в її православному різновиді. Патріарх Варфоломій виступає на тему екології на багатьох конференціях, пише статті та книги. Також важливо, що 2015 року папа Франциск видав енцикліку «Славень будь», яка має підзаголовок «Про турботу за наш спільний дім». На початку цієї енцикліки папа Франциск визнає, що джерелом його натхнення стало екологічне богослов'я патріарха Варфоломія. Також помітним є вплив на стиль мислення у енцикліці, оскільки у душі православної теології всесвіт розглядається як простір універсальної євхаристії, взаємного дарування та подяки.

У документах Всеpravославного собору 2016 року зазначається: «Екологічна криза, пов'язана із кліматичними змінами та глобальним потеплінням, робить нагальним обов'язок Церкви всіма наявними в неї духовними засобами сприяти захисту творіння Божого від наслідків людської жадібності» [224, с. 40]. Важливо, що Всеpravославний собор ставлення до природи як до матеріалу, яким можна розпоряджатися як завгодно без огляду на наслідки діяльності, розглядає не просто як наслідок культури модерну або зловживань сучасного капіталізму, а як наслідок загальних моральних проблем людства, які не залежать від конкретної епохи. «Очевидно, що сучасна екологічна криза зумовлена духовними й моральними причинами. Її коріння пов'язане з жадібністю й егоїзмом, які призводять до бездумного використання природних ресурсів, забруднення атмосфери шкідливими речовинами і зміни клімату» [224, с. 14]. Ця жадібність є однією з основних пристрастей, які виділяє аскетика як прояви егоїзму. А саме, джерелом гріхів та страстей є егоїзм, жадібність та гордість. І від цих трьох негативних рис вольово-психологічної

ідентичності залежать усі інші людські пристрасті. Визнання антропологічних коренів екологічної кризи є важливим, оскільки це вже надає загальне розуміння того, де саме можуть бути віднайдені можливості для подолання цієї кризи. «Коріння екологічної кризи – і в моральному аспекті, воно вписане в серце кожної людської істоти. Протягом останніх століть ця криза дедалі посилювалася через численні розділення, породжені людськими пристрастями, такими як корисливість, жадоба, себелюбство, дух хижацтва, і такими їхніми наслідками на планеті, як зміна клімату, що відтепер серйозно загрожує природному довкіллю, нашому спільному «дому». Розрив зв'язку, що єднає людину з природою, є відхиленням від належного використання Божого творіння» [224, с. 92]. Екологічна криза для богословів пов'язана з культурою споживання, з відривом сучасної людини від природного середовища, із зникненням благоговіння перед природним порядком, перед світовою гармонією. «Християнська відповідь на цю проблему вимагає покаяння у зловживаннях, аскетичного настрою як протиотрути проти надмірного споживацтва, але водночас – культивування свідомості, що людина є «домоправителем», а не власником творіння» [224, с. 14]. Обмеження абсолютності приватної власності, національного та міжнародного суверенітету для визнання більшого суверенітету Бога є центральною концепцією для сучасного католицького соціального вчення. Якщо згадати, що соціальне вчення Римо-католицької церкви і Православної церков пропонує обмежувати приватну власність і свободу ринку з огляду на надзвичайні потреби загального блага. З теологічної перспективи творіння є Божим даром і це вимагає відповідного бережливого ставлення. Усвідомлення власної залежності від Творця, який дарує саме наше існування та дарує світ, стає протидією до жадібності, так само як і розуміння прав майбутніх поколінь на чисте природне середовище. «Жадібність у задоволенні матеріальних потреб призводить до духовного зубожіння людини та руйнування довкілля. Не слід забувати, що природні ресурси є власністю не людини, а Творця... Православна Церква наголошує на необхідності захисту творіння Божого через виховання відповідальності людини за дарований Богом

навколишній світ, розкриття цінності чеснот поміркованості та самообмеження. Ми повинні пам'ятати, що не лише теперішнє, а й майбутні покоління мають право на природні багатства, що їх нам дарував Творець» [224, с. 44-45]. Слід сказати, що жадібне споживання, не обмежене жодними принципами, дійсно має руйнівні наслідки для людини. Також при такому споживанні виникає відчуття певної мобілізації усіх ресурсів заради досягнення величких цілей тут і зараз, і через це виникає спокуса нехтувати правовими нормами та порушувати права окремих особистостей. Це стосується не лише права на чисте навколишнє середовище, а і практично усіх основних прав людини. Тим більше виникає спокуса нехтувати правами майбутніх поколінь, і Православна церква намагається виступати адвокатом всіх цих ще молодих або ще ненароджених людей, чиї життя та права є так само абсолютно значимими, як і гідність сучасних особистостей. «Церква ніколи не переставе наголошувати на тому, що майбутні покоління також мають право на природні ресурси, які дав нам Творець» [224, с. 14]. Згідно з документами Всеправославного собору не лише ченці, а усі вірні та навіть усі люди можуть бути аскетичними та проявляти стриманість заради ідеальних мотивів, що і потрібно для подолання екологічної кризи. Зазначимо лише, що далеко не усі народи мають «надмірне споживання». І також відмітимо, що католицька доктрина пропонує у межах глобального суспільства досягати примирення, звільняти кошти, що сьогодні спрямовуються на примноження озброєнь, на подолання наслідків бідності та екологічних катастроф.

Документи Всеправославного собору визнають, що екологічна та інші кризи можуть бути частково подолані за допомогою науки. В цілому дослідження світу є даром Божим [224, с. 41], але наука може мати як позитивні, так і негативні наслідки, особливо якщо це стосується біотехнологій [224, с. 41-42]. Загальним принципом, який потрібно використовувати при проведенні наукових досліджень та створенні технологій має бути абсолютна повага до людської особистості [224, с. 42]. Якщо така повага постійно проявляється, то забезпечується ціннісна та етична основа науки, досліджень, технологій.

«Православна Церква вірить, що людина не є простою сукупністю клітин, тканин та органів і визначається не лише біологічним чинниками. Людина створена «за образом Божим» (Бут. 1:27), і тому до неї слід ставитися з належною повагою. Визнання цього засадничого принципу веде до висновку, що й у процесі наукового дослідження, й у практичному застосуванні результатів нових відкриттів і винаходів має дотримуватися абсолютне право кожної людини на повагу до неї на всіх етапах життя, і так само воля Бога, якою вона була явлена у створінні» [224, с. 41-42]. Воля Бога теж виявляється перш за все у тому, щоб поважати особистість та турбуватися про все створене як садівник турбується за власним садом [224, с. 42].

Соціальна доктрина Вселенського патріархату намагається надати значно більш продумані основні принципи екології. По-перше, вона посилається на очевидну для всіх істину, що розвиток науки і техніки випереджає розвиток морально-духовної відповідальності сучасної людини. «Наше століття – час усе стрімкішого розвитку техніки. Сьогодні ми оволоділи безпрецедентними можливостями трансформувати фізичну реальність як у благих, так і в злих цілях. Ця спроможність тягне за собою водночас і небезпеку, і відповідальність, до якої людство, схоже, значною мірою не готове» [1, art. 68]. Про таку неготовність постійно говорили богослови та релігійні філософи починаючи з кінця XIX століття. Формування уявлення про неготовність людини до стрімкого науково-технічного прогресу стало також загальним місцем для філософії та гуманітарних наук, було предметом осмислення у художній літературі, мистецтві взагалі. По-друге, соціальна доктрина Вселенського патріархату нагадує про таке загальне місце православної екології як вчення про універсальне священство, про покликання людини до подяки за усі дари, покликання до підготовки творіння до повернення його Богові. «Православна Церква повинна насамперед нагадати християнам про те, що світ, у якому ми живемо (як би сильно він не був затьмарений гріхом і смертю), є благим творінням Божим і благодатним даром усім Його створінням. Разом із преп. Максимом Сповідником вона стверджує, що присутність людини у фізичному

космосі – це також духовне служіння, свого роду космічне священство. Людство живе на кордоні духовного й матеріального буття (*methorios*); завдяки цьому священничому посередництву світло духу просвіщає всю створену природу, і вся космічна реальність підноситься до духовного життя» [Там само]. Дійсно, у теології Максима Сповідника людина покликана бути посередником між духовним і матеріальним, небесним і земним, раєм і всім іншим, Божественним і створеним. Оскільки Адам та його нащадки не змогли реалізувати це покликання, його виконав Ісус Христос. Сучасні християни можуть бути причетними до реалізації цього покликання медіації. Це надає усій діяльності виміру євхаристійності. Священник підносить земне до небесного, а духовне втілює в матеріальне. У містичній теології Максима Сповідника посередництво має ідеалістичне значення, а соціальна доктрина Вселенського патріархату намагається надати цій доктрині риси соціальної практики: «Місія християнина преображувати весь світ у світлі Царства Божого – завдання, що охоплює всі створіння, все життя, усі виміри космічної реальності. Скрізь, де є страждання, християни покликані приносити зцілення як полегшення й примирення» [1, art. 69]. Бачення посередництва як примирення та зцілення розділень, а потім усіх ран визначається євхаристійною логікою. Визначення соціальних практик прикладом євхаристії є традиційним для православної етики і соціального вчення. Все творіння православні вірні покликані благословляти, підносити і преображати [1, art. 73]. Соціальна доктрина перекладає ці концепти на більш світську мову, і у результаті обов'язок благословляти творіння означає визнавати його благим. Підносити означає бачити вищий ідеальний смисл створеного. Преображати – змінювати на краще, наближаючи до раю та Царства Небесного [Там само]. Світ знаходиться у занепадомому стані, але бачення його благості, визнання його вищого смислу, зусилля із творчого преображення до райського стану – все це реальне покликання людини.

Аналогічно до документів Всеpravославного собору, соціальна доктрина Вселенського патріархату підкреслює значення аскетичних зусиль при збереженні природи та наближенні її до повністю зціленого райського стану.

«Труд преображення космосу вимагає значних зусиль, невинної боротьби з усіма проявами занепаду людства й світу. І щоб за нього взятися, потрібен аскетичний етос, здатний переорієнтувати волю людини так, щоб відновити її зв'язок з усім творінням. Такий етос нагадує християнам, що творіння, божественний дар люблячого Творця, є не нашою власністю, що її ми споживаємо з власної примхи чи бажання, а радше цариною спілкування й насолоди, блага якої є спільними для всіх людей і всіх створінь і красу якої люди покликані берегти й захищати» [Там само]. Бачимо, що всі ідеї документів Всеpravославного собору про реакцію на екологічну кризу значно поглиблюються. По-перше, пояснюється, що аскетичний етос формує на просто стриманість, а переорієнтацію волі. Також цей етос передбачає відкритість до всього створеного та відновлення гармонійного зв'язку із творінням. І найважливішим є нагадування про інтерсуб'єктивність як реальність. Спілкування людства між собою як єдиної спільноти має створений світ як простір для спілкування. Світ не може слугувати виключно тим, хто має ієрархічну, політичну та економічну владу в соціумі. Цілісність всього людства у всьому світові – ось справжній господар та справжній дім. Глобальність відповідальності за все створене при глобальності чи локальності конкретних дій із покращення екологічного стану – ось чого вимагає ситуація сьогодні. Соціальна доктрина Вселенського патріархату наголошує на тому що екологічна проблема вимагає не просто технологічних кроків із подолання її наслідків, не тільки нової етики, а повної зміни способу мислення та способу життя [1, art. 75]. «Наслідки гріха й нашого відчуження від Бога є не лише особистими й соціальними, але також екологічними й навіть космічними. Тому нашу екологічну кризу слід розглядати не просто як етичну дилему, а як онтологічну й богословську проблему, що вимагає від нас радикальної зміни мислення, а також нового способу життя. І це усвідомлення має тягнути за собою зміну наших звичок не лише як індивідів, а й на рівні всього виду. Наприклад, наше часто недбале споживання природних ресурсів і бездумне використання викопного палива призводять до все більш катастрофічних змін клімату та

глобального потепління. Тому пошук альтернативних джерел енергії та намагання максимально зменшити наш вплив на планету сьогодні є доконечним виявом нашого покликання «преображувати світ» [Там само]. Згідно з православною теологією зміна звичок має своїм наслідком зміну способу життя та зміну особистого характеру. Фактично звички є портретом для особистості та для спільнот, які є своєрідними колективними суб'єктами. Соціальна доктрина при розгляді екологічної тематики концентрується на лише на одному колективному суб'єктові – цілому людстві, і цей суб'єкт інтерпретується інтерсуб'єктивно, як множина міжособистого спілкування та міжособистих зв'язків. Очевидно, що на таке бачення впливає євхаристійна теологія: згідно з нею євхаристія є лише одна, і де б не звершувалася священником чи єпископом разом із громадою євхаристія – вона є проявом однієї есхатологічної євхаристії, звершуваної Христом. Очевидно, що усі окремі вчинки, спрямовані на служіння людству та світові як дому всьому людства виявляються дарунками, які приносяться на цю єдину євхаристію, є жертвою Богові. Таким чином, аскетичний етос виявляється богослов'ям жертвності, і це виражає православний погляд на відносини у трикутнику Бог-людство-світ, де є жертва і дарунок, віддяка і прославлення. Саме тому соціальна доктрина говорить про богословську перспективу, яка є ширшою за етичний погляд на екологічну проблематику, оскільки всі поняття про преображеність, жертву, дарунок, подяку, прославлення, світ як простір відносин Бога і людства – все це є богословські концепти, які саме у богословському дискурсі мають власне адекватне значення. Так, соціальна доктрина Вселенського патріархату наголошує на тому, що припинення бездумних витрат ресурсів та збереження їх (і природи в цілому) для майбутніх поколінь неможливі без «глибокого виховання вдячності» [1, art. 74]. Ця вдячність можлива якщо бачити таємничу динаміку творіння від творчого джерела Трійці до завершення в есхатологічній перспективі. Зокрема, соціальна доктрина Вселенського патріархату стверджує: «Церква усвідомлює, що цей світ, як творіння Боже, є священною таїною, глибина якої сягає передвічної ради її Творця; і вже це виключає будь-яке

зарозуміле людське панування над ним» [1, art. 75]. Формування бережливого ставлення до природи та відмова від панування над світом на користь етичного ставлення до всього створеного походять із переживання світу як чуда.

Додатковими аргументами на користь прийняття нового способу життя, який мав би спрямованість на загальне благо людства і творіння є той факт, що «ніхто з нас не існує в ізоляції від решти людства або решти творіння» [1, art. 76]. Як і в енцикліках останніх пап підкреслюється, що усі стали ближніми та весь світ перетворився на єдине місто (чи навіть село), так і соціальна доктрина Вселенського патріархату говорить про зв'язки з усім людством та про відповідальність за все людство. «Ми залежні істоти, завжди перебуваємо в співпричасті й, отже, несемо моральну відповідальність не лише за себе та тих, на кого ми безпосередньо впливаємо, а й за весь створений порядок – за весь, так би мовити, космічний град» [Там само]. Богословська етика відповідальності за все створене не є ідеалістичною примхою, але умовою можливості виживання та розвитку людства. Також соціальна доктрина Вселенського патріархату наголошує на необхідності єдності євхаристійними знаками єднання, екологічною діяльністю та соціальним служінням. «Існує близький і непорушний зв'язок між нашою турботою про творіння і служінням Тіла Христового, так само як і між екологічними умовами на планеті та економічним становищем незаможних людей» [Там само]. Тобто екологічна позиція церкви визначається її євхаристійною природою. А єдність між екологією та економікою проявляється перш за все у тому, що від екологічних проблем найбільше потребують найменш забезпечені [Там само]. Боротьба з екологічними проблемами стає справою вселюдської солідарності, а ця солідарність потребує жертвності та любові. Святість передбачає примирення, і соціальна доктрина нагадує про есхатологічне існування всього та всіх у повному мирі.

Наука та технології як втілення людської раціональності та креативності, покликані служити преображенню людського життя та всього світу [1, art. 69]. Соціальна доктрина констатує факт, що часто наукові досягнення та технологічні

новації, особливо у області медицини, випереджають «людську здатність до морального осмислення й духовного розрізнення» [Там само]. Якщо католицька соціальна доктрина пропонує численні правила, особливо в області біотехнологій та медицини, то православна соціальна доктрина говорить про те, що часто не можна передбачити єдиних для всіх правил. «Приміром, не може бути простого загального правила щодо того, коли продовжувати лікування заради підтримки життя, а коли від нього утриматися. Благополуччя пацієнта, духовний і матеріальний добробут його сім'ї, розумне розрізнення між звичайними й надзвичайними зусиллями зі збереження й подовження життя – всі ці питання, як і багато інших, слід враховувати в кожному конкретному випадку» [Там само]. Загальним правилом є лише заборона абортів, технологій, що передбачають знищення ембріонів, використання стовбурових клітин ембріонів тощо [Там само].

Цифрова реальність викликає велике занепокоєння у соціальній доктрині. Хоча велика кількість богословів сьогодення розділяє оптимізм стосовно інтернету та інформаційного простору взагалі, соціальна доктрина підкреслює небезпеки. Місіонерські можливості в інтернеті обмежені, а спокуси – безмежні. Також крім спокус, інтернет-простір має властивість знеособлювати, чому необхідно простояти, наскільки це можливо [1, art. 70].

Що стосується науки в цілому, то соціальна доктрина заперечує наявність принципових розходжень між релігією та наукою. Ті мислителі, які протиставляють науковий світогляд релігії та абсолютизують це протиставлення, відносяться соціальною доктриною до числа фанатично віруючих у сцієнтизм. Цьому сцієнтизму протистоїть фідеїзм. Це протистояння двох сліпих переконань є непродуктивним, і не має об'єктивних підстав. «Одним із найпідступніших аспектів сучасної західної культурної історії стала поява релігійного фундаменталізму, включно з фідеїстичною формою християнства, прихильники якого відмовляються визнавати відкриття в таких царинах, як геологія, палеонтологія, еволюційна біологія, генетика і науки про довкілля. Водночас, не менш фідеїстичними є форми ідеологічного «сцієнтизму» і

метафізичного «матеріалізму», які цілеспрямовано зводять усю реальність до чисто матеріальних сил і причин, уважаючи всю сферу духовного ілюзорною. Такий погляд на реальність не ґрунтується ані на наукових доказах, ані на логіці; ба більше, він філософськи непослідовний» [1, art. 71]. В дійсності конфлікту немає, православне християнство благословляє науку та раціональність [Там само]. Особливо важливо, що у науці та технологіях можуть бути віднайдені засоби для подолання екологічної кризи, для подолання бідності та дефіциту води у країнах третього світу, для відновлення ґрунту і запобігання ерозії тощо [Там само]. У соціальній доктрині радикально наголошується: «Церква закликає вірян бути вдячними і приймати здобутки науки, навіть ті, які іноді можуть змусити їх переглянути власне розуміння історії і структури космічної реальності. Пристрасть до наукового пізнання походить з того ж джерела, що і прагнення віри якомога глибше проникнути в божественні таємниці» [Там само]. Перегляд уставлених богословських концепцій під впливом нових досягнень у науці визнається нормальним явищем, а не чимось екстраординарним. Це значне визнання місця розуму та наукової раціональності у структурі загальнолюдського світогляду. Також підкреслення аналогічності динаміки віри та розуму легітимізує раціональність у релігійному та богословському середовищі. Це означає, що навіть якби від науки та технологій не можливо було б очікувати негайної користі для вирішення актуальних соціальних проблем, вони самі по собі мають велику цінність як розкриття важливих аспектів ідентичності людини, без яких її довершеність неможлива.

Висновки до четвертого розділу

В результаті комплексного аналізу нового соціального вчення Вселенського патріархату про права і гідність особистості у контексті богословських дискусій сьогодення щодо свободи людини, долі демократії, ідейного протистояння офіційного православ'я з фундаменталізмом, розкриття основні риси соціального вчення щодо родини, проблем подолання бідності, екологічної кризи, можна зробити наступні попередні висновки.

Показано значення оновлення вчення про абсолютну гідність особистості, що змінило розуміння концептів родини, спільноти, соціальної справедливості та життєсвіту людини.

Концепція прав людини і гідності особистості, яку містить нове соціальне вчення Константинопольського патріархату, пропонує визнати сучасні теорії прав людини та їх втілення у сьогоднішній демократії як самоочевидні істини, котрі цілком легітимні у релігійному дискурсі, оскільки особиста гідність людини як здатної до містичного богоспілкування є абсолютною. Православна Церква передбачає, що гідність та свобода особистості, її покликання та довершеність є значно вищими за усі ті множини цінностей і норм, що їх пропонує сучасна світська морально-правова свідомість, відповідні міжнародні акти і конституційні норми. В області соціального вчення це призводить до вимоги абсолютного визнання класичних прав і свобод людини. Висновків про необхідність змиритися із сьогоднішнім розширеним тлумаченням прав людини не робиться, оскільки абсолютна гідність особистості захищається не заради схвалення ідей та практик, які мають ознаки тоталітарного примусу.

Традиційно вчення про родину стояло у центрі класичної християнської соціальної доктрини, оскільки вона була взірцем для всякої всіх соціальних інститутів та спільнот – церковної громади, трудового колективу, місцевої громади, нації, людства. Сучасна криза родини приводить до трансформації соціального вчення, коли взірцем стають міжособисті відносини. А саме, відносин між чоловіком та жінкою в родині, відносини особистості та Бога, відносини у чернечій громаді, відносини у церковній євхаристійній громаді стають загальним ідеалом, який пропонується для світської соціальності. В етиці родинного життя соціальне вчення Константинопольського патріархату особливий наголос робить на абсолютній гідності особистості від моменту її зачаття до природної смерті. Велика увага приділяється захисту дітей від різноманітних загроз у соціумі, пропонуються дієві заходи для уникнення злочинів проти дітей. Також дається апологія усіх сторін сексуального життя родини, засуджуються різноманітні упередження щодо жінок та шлюбу. В

цілому соціальне вчення Константинопольського патріархату про родину є виразом етики християнського реалізму, при якому визнання абсолютності певних цінностей поєднується з готовністю зрозуміти і простити людські помилки. У вчення про родину соціальне вчення з позицій комунітаризму переходить до прийняття засад християнського персоналізму.

Соціальна доктрина містить радикальні етичні вимоги повної солідарності з бідними, маргіналізованими, мігрантами. Ідеалом соціальної доктрини стає повне звільнення, забезпечення усіх прав та свобод особистості не лише через правові механізми, а й через братерську солідарність. Соціальне вчення Константинопольського патріархату підкреслює повноту солідарності Бога з маргінальними, соціально упослідженими, бідними верствами населення, що проявилось під час кенозису Боготілення та робить цю солідарність прикладом для всіх християн у їх діяконії суспільству. Соціальна доктрина уникає обговорення відповідальності заможних християн, але зосереджується на покликанні всіх найзаможніших допомагати всім нужденним та на користі від законодавчого обмеження можливостей зростання соціальної нерівності. Соціальна доктрина Вселенського патріархату не засуджує капіталізм як такий і не пропонує перейти до пост-капіталістичного солідаризму. В цьому проявляється велика відмінність соціальної доктрини Константинопольського патріархату від соціального вчення папи Франциска і сучасної православної політичної теології США, а також її реалізм та суголосність із класичним християнським соціальним вченням ХХ століття.

Доведено, що турбота про довкілля має метафізичний вимір, а саме: людина покликана до турботи про все створене і до сакраментального посередництва між всім власним природним життєсвітом та Богом. Експлуатація створеного через пошук наживи виявляється системним гріхом суспільства, аналогічним до смертних гріхів особистості. Тобто без віднови екологічної рівноваги неможливими є і відновлення зв'язків із Богом, а повнота останніх є спасінням. Таким чином, турбота про природу стає частиною сотеріологічного плану Бога стосовно людства, частиною Його відновлення усіх у їх справжній

ідентичності, а Церква та християни мають служити цій віднові усіма доступними засобами, серед яких особливо важливі власні дії та спонукання держави до екологічної активності заради загального блага і прав майбутніх поколінь.

РОЗДІЛ 5

НЕОБХІДНІСТЬ ЗАГАЛЬНОГО ПРИМИРЕННЯ ЯК КАТЕГОРИЧНА ВИМОГА СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

5.1 Пацифізм у соціальному вченні Константинопольського патріархату

Нова соціальна доктрина Вселенського патріархату, запропонована в 2020 році [1], передбачає як ідеал повну відмову від усіх форм насилля та є яскравим документом сучасного християнського ненасильницького спротиву теоріям та практикам глобалізованого капіталізму [14]. Нове бачення культури радикальної солідарності та повної відмови від усіх форм насилля було створене у межах сучасної постмодерної православної теології, а потім стала надбанням офіційного соціального вчення. Переваги та недоліки теології радикалізованої любові та теорій про абсолютну відмову від насилля ще не були осмислені у критичній літературі, так само як важливі відмінності між постмодерною православною теологією та соціальним вченням Вселенського патріархату у проблематиці ставлення до насилля.

Сьогодні перш за все заслуговують на увагу інтерпретації нового соціального вчення Вселенського патріархату, що запропоновані Іоанном Хриссавгісом [259], що очолював богословську комісію із створення документу «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви». Згідно з цим богословом нова соціальна доктрина є відповідями аутентичної традиції на численні виклики і проблеми, які стоять перед християнами сьогодні. Кирил Говорун дав іншу інтерпретацію нової соціальної доктрини Вселенського патріархату, наголошуючи на тому, що вона не відображає усього спектру поглядів кліриків та мирян минулого і сьогодення, є лише голосом православного лібералізму з притаманною його обмеженістю, яка знайшла свій вияв навіть у мові документу, який створений з використанням множини

концептів християнського персоналізму 1960-х років [69]. Перрі Хамаліс та Деметріос Харпер обговорили вчення соціальної доктрини про війну та мир, дійшовши висновку, що будь-яке насилля та війна несуть численні негативні наслідки, тоді як мир є умовою для гармонійного розвитку [14]. При цьому військові розглядаються як гідні всілякої поваги, як такі, що не можуть бути принижувані через власне служіння [Там само].

Традиційно соціальне вчення Православної церкви передбачало визнання за головний принцип своєї побудови уявлення про симфонію між церквою і державою. Також останнім часом виникали численні пропозиції про необхідність симфонії між церквою і нацією, між церквою і громадянським суспільством. Внаслідок визнання основоположного значення симфонії стало нормативним уявлення про пріоритет колективного над особистим. Як окрема особа, православний вірний був покликаний до служіння церкві та світській спільноті (інституції), з якою церква має відносини «симфонії». Внаслідок таких уявлень виникали різні способи легітимізації правового і навіть позаправового насилля держави чи спільноти над особистістю. Звичайно, що усі такі легітимізації насилля цілого над індивідуальним виправдовувалися інтересами особи, яка просто не до кінця розуміє власні високі потреби і своє справжнє покликання. Вимоги підкорення вищим цінностям, вимоги радикальної жертвності особливо яскраво проявлялися при осмисленні проблематики війни, коли соціальна доктрина пропонувала парадоксальну логіку: особистість мала усім жертвувати заради любові до спільноти та інших її членів, але при цьому усе одно була особисто винною у разі вбивств ворогів та вчинення інших порушень декалогу за наказом влади. Оскільки у православ'ї не існувало теорій шахідизму як в ісламі чи вчення про справедливую війну як у католицизмі, завжди особисто воїн (принаймні за канонами) мав пройти через очищення від гріха вбивства, мав бути відлученим від причастя на три роки після повернення з війни. Явна негуманність такого підходу, коли церква вимагає крайньої самопожертви, але при цьому не підтримує воїна після настання наслідків виконання такої вимоги, створювала ситуацію кризи моральної свідомості у

православних. Лише сповідання крайнього пацифізму як загальної світоглядної позиції, неприйняття усіх форм насилля, боротьба з усіма видами дискримінації тощо створили в соціальному вченні Вселенського патріархату послідовну доктрину загального миру як способу життя та етичної вимоги, яка майже не має виключень.

Сучасна православна теологія з 1960-х років постійно підкреслює цінність різноманіття, особистої унікальності, безпосереднього чуттєвого досвіду. Єдність та спільнотність як виразники традиції, раціональність та систематичність як властивості богослов'я перестають бути самоцінними. Більше того, богослови наголошують на абсолютній цінності відмінності та дистанції. Апофатика починає розумітися як виразник містичного переживання унікальної цінності іншого, переживання його таємничої іншості. Традиційне для античного, середньовічного і модерного світоглядів переважання цінності єдності приводило до того, що цінності різноманіття, унікальності, сингулярності, особистісності були фактично в тіні. Сучасна православна теологія, навпаки, підкреслює цінність особистого і різноманітності як виразу особистого. Основною причиною насилля у минулому та сьогодні православною теологією початку XXI століття називає прагнення до встановлення одноманітності та однорідності. У соціумі, як і всякій створеній реальності, різноманіття у його проявленості характеризується як краса, яку має захищати мир.

Компендіум соціального вчення Католицької церкви описує мир у соціумі та між народами як дар Божий та плід зусиль людей, але цей соціальний та міжнародний мир є подобою миру, який є властивістю Бога. «Мир – не лише Божий дар людині та людський план, що відповідає Божому задуму, а й, насамперед, основна характеристика Бога» [163, с. 299]. Компендіум соціального вчення Католицької церкви заперечує можливість справедливої війни, констатує, що завжди негативні наслідки війн переважають, ведуть до нових хвиль насилля у подальшій історії. Миротворчість є благословенною. Вимушена оборонна війна є виправданою, але її легітимність є обмеженою. Повністю схвалюються

лише активні військові дії у випадку боротьби з тероризмом. Також соціальне вчення Католицької церкви вимагає від вірних та усіх людей доброї волі значних зусиль миротворництва всередині національних спільнот, розділених конфліктами, допускаючи насильницькі дії проти тиранії тільки якщо вже наявні цілий ряд конкретних умов, які легітимізують революцію. Прагнення до обмеження насилля і до необмеженості миротворництва розвивається все більше у соціальному вченні папи Франциска, який наголошує на необхідності повного втілення євангельських ідеалів загальної любові, радикальної гостинності, соціального братерства [15].

Декларація «За життя світу», в якій Вселенським патріархатом пропонується нове соціальне вчення для православ'я, також розуміє мир як щось принципово більше, ніж просто відсутність війни чи конфлікту. «Мир для Церкви – це щось більше, ніж стан перемир'я, з легкістю нав'язаний жорстокому за своєю природою світові. Радше це – справжнє розкриття глибинної реальності творіння, яким його бажає Бог і яким Він його замислив у Своїй передвічній раді. Це відновлення творіння в його істинній формі, хоча й часткове. Істинний мир – це сама присутність Бога серед нас» [1, с. 44]. Такий справжній мир характерний для внутрішнього життя святих та для їх діяльності [Там само]. Бути миротворцями – це реалізувати загальнолюдське покликання до святості.

Декларація наполягає на необхідності християнського пацифізму ще більш радикально, ніж католицька соціальна доктрина. Це безпосередньо пов'язано з такою оцінкою насилля: «Ніщо так не суперечить волі Бога щодо істот, створених за Його образом і подобою, як насильство людини над людиною, і немає більшого блюзнірства, ніж організована практика масових убивств. Будь-який вияв людського насильства в певному сенсі є повстанням проти Бога і створеного Ним порядку» [1, с. 42]. Звичайно, що при таких принципах важко заявити, що війну чи насилля можна якось виправдати. Декларація формує загальне правило, виходячи з усвідомлення радикальної близькості кожної особистості з усіма представниками людства. «Кожен акт насильства проти іншої людини – це, насправді, насильство над членом власної

родини, а вбивство, навіть коли його не можна уникнути, – це вбивство власного брата чи сестри» [1, с. 43]. У декларації «За життя світу» заперечується навіть право держави на вбивство. «Тією мірою, якою насильство підтримує, захищає чи збагачує наше життя – навіть якщо його чинить держава від нашого імені без нашого відома – ми беремо участь у гріху Каїна. Зрештою, можна справедливо стверджувати, що насильство – це гріх *par excellence*» [Там само]. Звичайно у святоотцівській традиції переважним гріхом називалося самолюбство, а не насилля. Це пов'язано з індивідуальним, а не соціальним розумінням гріха. Радикальне заперечення саме насилля стало центральним для християнської теології доби постмодернізму після праць Рене Жирара. Останній, при аналізі антропологічних коренів феномену насилля, виявив, що періодичне або постійне насилля звичайно легітимізувалося релігійним світоглядом, а у християнстві вперше релігія стала на сторону жертви. Тому намагання легітимізувати насилля суперечить самій ідентичності християнства. Сучасний православний богослов Д.Гарт пов'язує наявне сьогодні соціальне насилля із модерним прагненням до величного панування та постмодерним прагненням до ігрової деструкції [257, с. 31]. Звичайно, ці прагнення існували у історії людства завжди, але для цих світоглядних тенденцій (модерну і постмодерну) вони найбільш характерні, відверто проявляючи власну суть з часів Ніцше. Гарт вважає, що плекання краси персональних відносин як мирне збереження гармонійного різноманіття існуючого має бути завданням для всього людства, але перш за все – для усіх християн. Очевидно, що у сьогоднішні насилля все ще є розповсюдженим, і актуальною є проблема легітимності насилля у відповідь. Традиційні християнські уявлення про допустимість насилля заради уникнення більшого зла, розповсюджені у якості розвинутих теорій від вчення Августина про справедливую війну до тверджень християнського реаліста Рейнхольда Нібура про виправдання міжнародної боротьби проти міжнародної тиранії, повністю заперечуються Гартом та практично всіма іншими впливовими західними православними богословами сьогодні. Шлях, який пропонує Гарт обирати перед обличчям соціального насилля – це ненасильницький спротив та

сповідування християнства як релігії миру в риторичному свідченні про вищі духовні цінності. Надання великого значення риторичній сповіданню та ненасильницькому спротиву як знаковій системі, що включена у цю риторичну, пов'язані з уявленнями Гарта про те, що людина є тим, що вона говорить і як говорить. Риторика миру перед обличчям деструктивних викликів сьогодення має конституювати ідентичність православних вірних та православних спільнот.

Досягнення християнських ідеалів у соціальному житті при сповіданні такої позиції пацифізму є практично неможливим, оскільки реальні обставини соціальної дійсності часто настільки трагічні, що пацифізм привів би виключно до більшого зла та соціальної деструкції. Тому не дивно, що декларація після засвідчення бажаності саме абсолютного пацифізму, раптово повертається до деяких елементів християнського реалізму та благословення спротиву злу силою, що теж повністю відповідає православній традиції. В цілому слід зазначити, що декларація ігнорує традиційне патристичне вчення про моральний вибір та його обмеженість. Так, Максим Сповідник [173] говорить, що необхідно розрізняти як перший етап розвитку людяності стан виникнення людської природи, коли свобода людини, у тому числі – свобода морального вибору ще не діє. Другий етап – це стан вибору добра і зла, коли людина або схиляється до пристрастей, серед яких одна із впливових – пристрасть до насилля або ж за допомогою Бога творить добро, зростаючи у особистій свободі. На цьому етапі підтримання миру є завданням аскетичним для особистості та завданням спільнотним для церковного і світського соціумів. Особливу відповідальність за реалізацію миру в спільноті несуть очільники спільнот та монархи. Третій етап розвитку людяності – це святість, стан обоження, в якому людина досягає надприродного миру і спокою, які є чистим даром благодаті для всіх, хто цього дару гідний. Гідність чи негідність визначається, виходячи з результатів другого етапу розвитку людяності. І навіть не усі, хто виявився гідним відразу будуть отримувати надприродний стан миру, оскільки особисте відношення Бога до кожної людини може включати різноманітні плани. Так чи інакше, але мир, який мали святі – це особливий дар благодаті, якого можна

бажати, але який на етапі розвитку звичайного людського життя для особистості недоступний: у звичайному житті мир, за який бореться особистість є чимось меншим, ніж мир, який мали святі, хоча у цьому мирі теж є певна присутність Бога, як і визнає Максим Сповідник. Таким чином, коли декларація визнає мир святих як життєвий ідеал для церковної і навіть світської соціальної дійсності [1, с. 44], то маємо справу з деяким перебільшенням. Не можна у звичайних ситуаціях політичної та військової боротьби пропонувати приклади святих князів Бориса і Гліба як взірець для наслідування як це робить декларація [Там само], оскільки така приреченість на мучеництво завжди має бути наслідком особливого благодатного покликання, а не нормою загальнохристиянської моралі. Ігнорування окремішності від стану святості звичайного для всіх людей стану набуття чеснот, коли є вибір та боротьба – ось причина появи радикальної колізії, коли декларація вимагає повного пацифізму з одного боку та визнає можливість і моральну легітимність спротиву злу силою з іншого боку. «Церква усвідомлює, що вона не може передбачити всіх неочікуваних обставин, на які людям або народам доводиться реагувати в той чи інший момент, і що в занепадому і роздробленому світі бувають періоди, коли не існує виключно мирних засобів плекати мир для всіх. Беззастережно засуджуючи всілякого роду насильство, вона, однак, визнає трагічну необхідність того, щоб окремі особи, спільноти або держави використовували силу для захисту себе та інших від безпосередньої загрози насильства. Так, дитина, що зазнає насильства від члена сім'ї, жінка, яка потерпає від брутального поводження чоловіка, законослухняний громадянин, на якого жорстоко напали, перехожий, який став свідком домагання, спільнота або народ, що зазнали агресії з боку безжального завойовника, можуть, у міру власної віри і любові, вирішити захистити себе та ближнього від насильників. Самооборона без злоби може бути виправданою, і захист пригноблених від гнобителів часто є моральним обов'язком; але іноді, як це не трагічно, ні одне, ні інше неможливе без розумного застосування сили. У таких випадках необхідні молитва й розважливість, а також щирі зусилля, спрямовані на досягнення примирення, прощення і зцілення. До того ж,

Православна Церква визнає й підтверджує обов'язок законної влади захищати вразливих, запобігати насильству й обмежувати його, а також сприяти миру між людьми і між народами» [1, с. 45]. Усі ці роздуми є реалістичним визнанням необхідності застосування в соціумі правового, а іноді – і неправового насилля. Звичайно, декларація закликає уникати надмірного застосування сили та пропонує вдаватися до насилля, навіть правового, виключно як до останнього засобу [Там само]. Також декларація використовує принципи християнського реалізму в ставленні до правового і неправового насилля для запобігання очевидного зла і насилля у випадку воєнних дій [1, с. 46]. А саме, декларація визнає, що Православна церква в історичному бутті не наполягала на повному пацифізмі, підтримувала воїнів, і, не маючи теорії справедливої війни, завжди пропонувала певні моральні принципи, які б регулювали легітимне насилля та надавали перспективу миру [Там само]. Зокрема, декларація закликає уникати під час військових дій насилля щодо мирного населення, оскільки таке насилля, навіть застосоване законною владою з використанням передових технологій фактично виявляється терором та не може бути легітимним [Там само]. Реалії військових дій в країнах Близького Сходу підтверджують своєчасність і правильність таких пропозицій щодо захисту мирного населення.

Також декларація говорить про необхідність духовного оновлення після військових дій або поліцейського застосування насилля, навіть якщо усі ці дії були морально легітимними та керувалися лише усвідомленням обов'язку і готовністю до самопожертви ради ближнього і любові до людей [1, с. 47]. Соціальне вчення Вселенського патріархату намагається інтерпретувати саме як певну практику антропологічно-духовної віднови та духовно-психологічної реабілітації ті норми канонів, які передбачають тимчасове утримання від причастя воїнів, що повернулися з війни. Декларація свідчить: «навіть у тих рідкісних ситуаціях, коли застосування сили не заборонено безумовно, Православна Церква все ж бачить потребу в духовному й емоційному зціленні взаємин між усіма причетними до нього. Незалежно від того, потерпає людина від насильства або чинить його, і незалежно від причини, шкода завдається всій

особі, неминуче зачіпаючи її стосунки з Богом, ближнім і творінням. З огляду на це свт. Василій, наприклад, радив воїну, що вбив людину під час оборонної війни, хоча сам він і не є навмисним «убивцею», все ж утриматися від Євхаристії на обмежений термін і прийняти покайну дисципліну, бо він «має нечисті руки». Чимало жертв нападів, а також багато військовослужбовців, поліцейських та осіб, які вчинили насильство, свідчать, що цей досвід є духовно руйнівним і, відтак, глибоко підриває їхню спроможність до віри, надії та любові. Церква страждає разом з усіма такими людьми, молячись про зцілення і спасіння всіх «недужих, знеможених та поневолених» (Божественна літургія св. Йоана Золотоуста). Православна Церква ніколи не має припиняти служіння духовного зцілення як тим, хто став жертвою насильства, так і тим, хто його застосував [Там само]. Таким чином, соціальна доктрина намагається уникати розуміння утримання від причастя воїнів, які могли на війні вчинити вбивство, як лише ритуальної норми. Мова йде про необхідність цілісної реабілітації особистості, до якої церква має бути залучена. Вся реабілітація військових, поліцейських та інших осіб, що вчинили легітимне насилля, розглядається як частина соціальної терапії церкви відносно світу, сповненого страждань і насилля. Але із тексту декларації не ясно, чим саме може бути і повинна бути така соціальна терапія, оскільки мова йде лише про те, що церква молиться за всіх постраждалих від самого факту застосування насилля і намагається відновити відносини людини з Богом. Очевидно, що подолання ритуалістичного ставлення до практики відлучення військових від причастя після здійснення ними актів легітимного насилля, є частиною християнського реалізму в ставленні до соціального насилля взагалі та до насилля на війні зокрема. Але ця прогресивна позиція потребує власного повноцінного розвитку.

Поза увагою декларації не могло залишитися питання про ставлення церкви до смертної кари. Розглядаючи цю тематику, документ «За життя світу» повертається до радикально-ідеалістичних поглядів на насилля і заперечує право державної влади на застосування такого роду покарань. Декларація надає розлогу аргументацію на користь тези про недопустимість смертної кари.

«Православна Церква відкидає смертну кару і робить це з вірності Євангелію і прикладу Апостольської Церкви. Вона дотримується законів прощення і примирення як головних імперативів християнської культури, постійно вказуючи на потенціал і обітницю преображення у Христі. Вона наполягає на обов'язку всіх урядів обмежувати насильство всіма можливими способами. Оскільки смертна кара є відплатою злом за зло, її не можна вважати добродесною або навіть терпимою практикою. І хоча дехто намагається виправдовувати її як вираз співмірної справедливості, християни не повинні погоджуватися з такою логікою. У Євангеліях Христос неодноразово відкидає сам принцип пропорційності. Він вимагає від Своїх послідовників дотримуватися правила прощення, яке не лише перевершує вимоги «природної» справедливості, але навіть залишає осторонь гнів Закону на користь його ж власної, глибшої логіки милосердя (як у випадку жінки, заскоченої в перелюбі)» [1, с. 48]. На підкріплення цієї аргументації декларація детально згадує усі патристичні свідчення про заборону християнам перших століть вступати у військо, щоб уникнути ризику вчинити вбивство і подібні заяви щодо неможливості брати участь у соціальних відносинах, які б не були побудовані для християн на уникненні насилля з їх боку. Також стверджується, що відоме нагадування у посланні до Римлян про владу «носіїв меча», тобто поліції заради покарання зла, не є заохоченням до такого покарання від володарів-християн, а має на увазі лише необхідність поваги до законної влади з боку християн, які самі мають від такої влади, пов'язаної з насиллям, відмовлятися. Оскільки християнський реалізм, особливо у його варіанті, пропонованому Рейнхольдом Нібуром, наголошував на тому, що євангельські норми є лише ідеалами, що вказують на гріховність людини, а у реальному житті необхідно користуватися практичними нормами, які мають зменшувати зло і примножувати добро залежно від соціального контексту, то декларація «За життя світу» вказує на можливість і необхідність безпосереднього застосування норм Нагірної проповіді до особистого і соціального життя. Дуже радикально декларація заявляє, що «серед Отців переважала думка, що Нагірна проповідь, яка забороняє відплату,

встановлює для християн стандарт поведінки як в особистій, так і в суспільній царинах» [Там само]. Звичайно, що таке твердження є занадто радикальним, оскільки велика кількість представників патристики визнавала необхідність розрізнення особистої моралі, яка має ґрунтуватися на євангельських заповідях з одного боку та суспільної морально-правової свідомості, яка має орієнтуватися на природний закон, з іншого боку. Декларація не згадує про природний закон та можливості його застосування для вирішення питання про легітимність смертної кари. Покарання на смерть за злочини, які заподіяли втрату життя та інші важкі злочини, у декларації трактується як відступлення від християнської моралі саме тому, що ця остання визнається як повністю тотожна до євангельської моралі, що для патристичної традиції все-таки є явним перебільшенням.

Підсумовуючи рефлексії щодо проблем війни, миру і насилля, декларація «За життя світу» звертається до переваг миру як цілком очевидних, і до обов'язку християн бути миротворцями на практиці у щоденній діяльності як до частини самої ідентичності вірних [1, с. 49]. «Для православних християн шлях миру, діалогу й дипломатії, прощення і примирення завжди кращий від застосування насильства, страти, поліцейської або військової сили. Найвищий вияв християнської святості у відповідь на насильство, мабуть, можна побачити в тих, хто день у день прагне до порозуміння та поваги між людьми, до запобігання конфліктам, возз'єднання тих, кого розлучили, пошуку економічних і соціальних механізмів пом'якшення проблем, що часто призводять до насильства, а також у тих, хто підтримує страждених і маргіналізованих» [Там само]. У цьому підсумку бачимо те саме намагання приписати сьогоднішньому станові християн властивість святості. І вже на основі покликання жити як святі для християн само собою вважається найпершою рисою їх ідентичності миротворчість [Там само]. Характерними для сьогодення є підкреслення значення діалогу як конкретного шляху реалізації миротворчості.

Отже, на ідеях сучасної православної теології доби постмодерну засновані теорії соціального вчення Вселенського патріархату про мир як гармонійну єдність різноманіття, про миротворчість як першу рису

християнської ідентичності, про повну легітимність лише ненасильницького спротиву злу, про необхідність відмови від смертної кари, про можливість застосування євангельських заповідей як у особистому моральному житті, так і у соціальній активності громад. Разом із тим, це соціальне вчення відрізняє визнання можливості та необхідності правового обмеження зла та спротиву злу на війні. Радикальні миротворчі принципи соціального вчення Вселенського патріархату є аналогічними до положень про війну та мир із компендіуму соціальної доктрини католицької церкви.

5.2 Соціальна доктрина Вселенського патріархату про екуменізм та міжрелігійні відносини

Важливою складовою соціальної доктрини вже традиційно є вчення про екуменізм та міжрелігійні відносини. Ця тематика органічно продовжує рефлексії соціальної доктрини щодо миротворчості як суттєвого покликання кожної людини і християн особливо. Також православна Церква виходить із тієї очевидної істини, що світ очікує від християн прикладу єдності та мирного співіснування. Отже, виходячи з цих загальних причин вчення про екуменізм та міжрелігійні відносини є частиною соціального вчення. Відносини з іншими церквами та іншими релігіями – велика окрема тема, яка випадає із тематики відносин із цілим соціумом. Адже мова йде про відносини з людьми, які переважно визнають існування Єдиного Бога та про відносини з особами, які називають себе християнами. Конфлікти між різними християнськими конфесіями у минулому, у тому числі – недавньому – зменшували авторитет християнства у соціумі. Мир між християнами та релігіями необхідний вже хоча б тому, що всі разом віруючі можуть протистояти «руйнівному матеріалізму» сучасної культури споживання, тенденціям знецінення особистості, нації, релігії та всіх елементів особистої ідентичності [1, с. 59], а також запобігати розповсюдженню релігійного екстремізму та фундаменталізму, які сьогодні виявилися неадекватною реакцією на новий виклик знеособлюючого глобального ринку [Там само]. Дослідники звертають увагу на те, що в останні

роки з'явився парадоксальний феномен «єкуменічної взаємодії» фундаменталістів різних церков та релігій. Це викликає очевидне занепокоєння у авторів соціальної доктрини, так само як тенденції до релятивізації єкуменічних теорій та практик у ліберальних колах християн.

Православний єкуменізм сьогодні будується на визнанні тотожності Церкви як такої та Православної Церкви. «Православна Церква мислить себе як єдину, святу, соборну й апостольську Церкву, про яку йдеться в Нікео-Царгородському Символі віри. Вона є Церквою Соборів, харизма й повноваження якої не переривалися з часів Апостольського Собору в Єрусалимі (Діян. 15:5–29) й дотепер. Їй не бракує нічого, щоб бути повною мірою кафоличним і єдиним Тілом Христовим, і вона має всю повноту таїнственої, віровчительної і пастирської благодаті. Як писав о. Георгій Флоровський, «справді, православні не можуть не стверджувати, що сутнісна тотожність Православної Церкви з Церквою всіх віків, і зокрема з "давньою Церквою" (*die Urkirche*), є її єдиною "специфічною" чи "відмінною" рисою в "розділеному християнстві". Іншими словами, вона не одна з церков, а сама Церква, як така. Це проголошення надзвичайно сильне, але справедливе й правильне. Тут більш ніж непорушна історична безперервність, яка, звичайно, абсолютно очевидна; тут, насамперед, повна духовна й онтологічна тотожність, та сама віра, той самий дух, той самий етос. Це і є відмінною рисою православ'я» [1, с. 50]. Відразу зазначимо, що із тези про тотожність Церкви всіх віків або Тіла Христова та Православної Церкви можна цілком зробити антиєкуменічні висновки. До речі, коли у 2000 році Католицька Церква заявила аналогічну тезу в спеціальній декларації, підписані кардиналом Ратцингером, багато православних богословів побачили у цьому зраду вченню про «Церкви-сестри». Але дуже швидко стало очевидним, що тези про Церкви-сестри були скоріше ритуальними риторичними прийомами, ніж продуманою богословською доктриною. Цікаво, що у 1943 році, із тези про тотожність Церкви взагалі з Католицькою Церквою папа Пій XII виводив необхідність засудження єкуменізму. Однак, такі часи вже позаду. Тотожність Церкви взагалі та Православної Церкви може слугувати вихідним

пунктом для екуменічної концепції, при чому в різноманітних її варіантах. Наприклад, Г.Флоровський бачив обмежене значення екуменізму: істинна церква веде діалог з іншими християнами задля того, щоб свідчити їм істину і створювати умови для їх навернення у єдину вповні істину церкву. Д.Гарт пропонує протилежну інтерпретацію максимально широко розуміння екуменізму [84]. А саме, існують дві церкви, що претендують на свою повну тотожність із Церквою всіх віків, із Тілом Христовим: це Православна і Католицька Церкви. Гарт вважає таку самосвідомість невинною. На думку Гарта Рим і Константинополь у 1054 році не мали повноважень на вчинення схизми і фактично ця схизма не відбулася ні тоді, ні пізніше. За Гартом, православні та католики продовжують бути однією Церквою, навіть якщо не визнають цього. Така радикальна трактовка початкової тези про повну тотожність є занадто сміливою для православних і католиків: звичайно визнається існування невидимої єдності, а екуменізм розглядається як зусилля, спрямовані на досягнення видимої єдності. При цьому заперечення існування Церкви взагалі як чогось більшого за Православ'я не означає заперечення того, що у світі існує велика кількість християн за межами Православної Церкви. Можна у них бачити «анонімних православних» чи «несвідомих православних» за взірцем того, як Раннер у християнах не-католиках бачив «анонімних католиків». Наскільки християни є дійсно християнами настільки вони причетні Православній Церкві. Слід нагадати, що «еклезіологія тотожності» у її католицькій інтерпретації передбачає визнання трьох варіантів відношення Церкви і християнських спільнот. Повна тотожність стосовно Католицизму на одній стороні та протестантські спільноти, в яких церква «перебуває» - це два полюси, які визнанні у документах Другого Ватиканського собору. Православні помісні Церкви знаходяться згідно з документами цього собору у становищі «майже тотожності». Але якщо читати підписану Ратцингером Декларація 2000 року, то Православні помісні церкви теж є спільнотами, у яких Церква перебуває, і саме як неповноправні не можуть бути «сестрами»: церква одна, і лише повна тотожність може бути ознакою повноти спілкування.

Соціальна доктрина Вселенського патріархату намагається залишити у стороні всі ці теорії екуменізму, які виводяться із «еклезіології тотожності», оскільки вони породжують очевидні антиномії та не сприяють вирішенню теоретичних проблем. Православна еклезіологія тотожності передбачає відкритість єдиної церкви до всіх християнських спільнот, але ступінь та міра відкритості, спосіб причетності чи єдності – все це залишається апофатичним. Описати таке бачення вдається через те, що церква не стає головним суб'єктом для екуменізму чи еклезіологічної єдності: церква лише слугує Богові, який задає моделі єдності. Мова йде про те, що Бог створює різні моделі відносин із Собою, і це задає контекст для існування екуменічного діалогу. Таким чином, онтологія, на яку спирається соціальна доктрина Вселенського патріархату, знову-таки передбачає первинність факту спілкування людини з Богом. Як у інших елементах соціальної доктрини, саме глибока аналітика відносин особистості та спільнот з Богом як первинної реальності, дозволяє створити комплексну теорію, яка створює простір для відповідей світоглядні питання, а не породжує все нові питання. «Церква прагне постійного діалогу з іншими християнами. У православному розумінні, діалог первинно й посутньо є відображенням діалогу між Богом і людством: він ініціюється Богом і ведеться через Божественний Логос (*dia-logos*) – нашого Господа і Спасителя Ісуса Христа. Охоплюючи все людське життя, діалог відбувається в усіх наших зустрічах, особистих, соціальних або політичних, і завжди має поширюватись на представників інших релігій. Слово Боже містично присутнє в усіх наших зв'язках і взаєминах, постійно спрямовуючи наш обмін словами та ідеями до духовного єднання сердець у Ньому. Звісно, Православна Церква вважає своїм обов'язком завжди тлумачити інші традиції й погляди на основі того, що відкрив їй Бог. При цьому вона відкрита до всього, *що тільки істинне, що чесне, що справедливе, що чисте, що любе, що гідне слави, що тільки чеснота й похвала* (Флп. 4:8) і радіє щоразу, коли виявляє це у своїх партнерах по діалогу. Хоча ми свідчимо про повноту християнської віри в Православній Церкві, наша прихильність екуменічним взаєминам з іншими християнськими конфесіями відображає цю відкритість до

всіх, хто щиро шукає істину як воплочений Логос– Ісуса Христа – і хто залишається вірним своїй совісті. До того ж, Церква може стояти на цьому шляху разом з іншими християнами не лише з солідарності, заснованої на спільній історії та етичному баченні, а й тому, що інші християнські групи через хрещення в ім'я Пресвятої Трійці й сповідання віри Соборів стверджують і поділяють багато аспектів православного вчення й Передання» [1, с. 54]. В такому баченні діалогу як такого, що відбувається не лише між людьми та спільнотами, але за участю Бога, відбувається через Логос, пропонується теоцентричне бачення екуменізму. Вперше воно було запропоноване як розвинута доктрина в теології англіканського місіонера Л.Ньюбігіна. Згідно з останнім джерелом для всієї діяльності церкви є дія Бога. З дії Трійці, спрямованої на спасіння цілого світу, а не лише церкви, походить не лише діяльність Церкви взагалі та конкретних церковних спільнот, а й прояви Святого Духу в різних культурах та релігіях. А саме, різними шляхами людські особистості та спільноти підготовлюються Богом до зустрічі з церковною проповіддю. Л.Ньюбігін наводить приклади із індійських реалій, оскільки він сам проповідував в Індії. В культурі завжди існує не лише певна загальна відкритість до християнських ідей та цінностей, а у завжди існують певні концепти та слова, які є придатними для проповіді. Також завжди віднайдуться в місцевих контекстах носії національних культур, які будуть готові проповідувати християнство на мові народу і культури, які існують в цій країні. Відповідно, Л.Ньюбігін вважає, що попередня робота Бога завжди має враховуватися місіонерами, які діють не самі, а втілюють певну дію Бога у створеному Богом контексті. Таке бачення місії формує культури виключної поваги до всіх релігійних культур, з якими вступає у діалог християнин при здійсненні місіонерської та соціальної роботи, при теоретичному і практичному екуменічному діалогові. Ньюбігінівське теоцентричне бачення місії та екуменізму походить від теоцентризму Карла Барта та від написаної під його безпосереднім впливом декларації місіонерської конференції, що відбулася в Віллінгені 1952 року. Місія, в тому числі поза «християнським світом» у нових

контекстах завжди є «Міссіо Деї» - дія Бога, місія Бога, у якій Церква лише бере участь, наскільки це можливо для Церкви. Сучасні православні теологи переймають це теоцентричне бачення місії та екуменічного діалогу, але умовою успішності такого діалогу вважають не дію Святого Духу, а дію Логосу. Така специфіка православного богослов'я екуменізму викликана актуалізацією вчення про Логос, яке було характерне для ранньої доби існування християнства та було частково засвоєне у православній традиції візантійського періоду та наступних століть. Ісус Христос як втілений Логос є центром койнонії (спільноти-спілкування) усіх причетних до нього християн, центром Церкви як містичної реальності. Взаємодія Церкви із оточуючим світом завжди має кінцевою метою долучення всієї реальності до втіленого Логосу. Повнота втіленості Логосу в усій реальності має есхатологічний характер, і в умовах земного життя завжди може бути реалізована лише частково. Логос, який втілюється є не лише Особистістю Сина, але й раціональною Основою для світової гармонії, для життя, для людської природи. Бачення Логосу як начала, яке активно виявляється при реалізації місійної та діалогічної природи Церкви суперечить еклезіології В.Лоського. Останній вважав, що Христос-Логос визначає лише спасіння людської природи, а особиста діяльність та довершеність вірних можливі завдяки дії Святого Духу. Подолання розколу між христоцентричним і пневмоцентричним аспектами сотеріології та еклезіології відбувалося поступово і у декларації Вселенського патріарху бачимо вже завершення цього процесу. Персоналізм, який долає виключну пневмацентричність, активно осмислює корені особистості християнина в Логосі та Його Початкові – Отці, виявляється тріадоцентричним. «Бог є Отцем усіх родів небесних і земних. Логос Божий пронизує все, і все було створено через Його Логос. Дух Божий перебуває всюди, осяваючи й оживляючи все суще. І тому творіння повсюдно проголошує силу, мудрість і милість свого Творця; Бог присутній у будь-який час і в кожному місці для тих, хто шукає істину» [1, с. с. 55]. Таке бачення Церкви як Першої Присутності Бога як Логосу, а вже разом із Логосом – присутності Бога як Отця і як Святого Духу – є надзвичайно

важливим. Бог присутній скрізь, а не лише в певних межах церковних громад. Саме тому Православна Церква вступає у діалог не лише з іншими християнськими конфесіями, «а й виходить назустріч нехристиянським релігіям і релігійним громадам, відкритим до істини й Божого поклику» [Там само]. Вчення про Логос сприяє відродженню універсального бачення Церкви як відповідальної за все людство. Саме відчуття та усвідомлення універсальної відповідальності «за всіх і за все» веде до плекання діалогу з усіма та намагання досягати максимально можливої єдності. При цьому, Православна Церква вдячна Богові за усі елементи єднання, бо вважає, що єдність є більше даром від Бога, ніж предметом людських зусиль. Це контрастує з позицією Католицької церкви, яка визнає єдність даром від Бога, але при цьому велику увагу звертає на «єкуменічний обов'язок». А саме, католики слова Христа «Да будуть всі одно» розуміють як заповідь, яка потребує того, щоб християни її виконували або хоча б намагалися виконати. Православні богослови свідомі того, щоб ці слова сказані Ісусом Христом у молитві до Отця Небесного, і вони виражають прохання про єдність більше, ніж імператив єдності.

Соціальна доктрина визнає кілька форм єкуменічного єднання. Перше – це досягнення власне церковної єдності, тобто спільність віри та участь у таїнствах Церкви. Фактично це означає «бути православним». Але якщо приймається не вся православна віра і не можлива спільна участь у таїнствах, то існують форми спільного свідчення і спільного служіння, які теж мають велике значення для єкуменічної співпраці. «Хоча наразі видима єдність усіх християн у таїнствах видається лише далеким сподіванням, сила Духв Божого не знає перешкод, і Церква не може послаблювати зусиль, спрямованих на остаточне возз'єднання всіх, хто збирається разом в ім'я Христове. До настання того дня, допоки їхні серця й уми відкриті до дії Слова й Духа, християни всіх спільнот можуть зустрічатися в любові й разом працювати задля преображення світу. Зокрема, вони можуть співпрацювати у справах милосердя, являючи цим Божу любов світові, й спільно просувати соціальну і громадянську справедливість, проголошуючи Божу правду й мир усім народам» [1, с. 52]. Соціальна доктрина

визнає не лише можливість спільного соціального служіння всім цього потребуючим, але і наголошує на можливості спільних молитв. Адже навіть якщо неможливо спільне євхаристійне причастя, можлива проста спільна молитва, яка має величезне значення, оскільки відкриває перспективи духовних пошуків в екуменізмі. Навчання себе та інших спільній молитві Богові може наблизити видиме єднання не менше ніж діалог та спільне служіння церков суспільству. Соціальна доктрина Вселенського патріархату стверджує: «навіть якщо вони поки не можуть насолоджуватися досконалим спілкуванням в повноті таїнственного життя Церкви, все ж хрещення у Святу Трійцю є для всіх християн закликом збиратися разом у молитві, спокутувати минулі помилки й заподіяні братам і сестрам образи, а також любити один одного як соратників і співспадкоємців Царства Божого» [Там само]. Таким чином, виникає ясна дефініція: Православна Церква є Церквою як такою. Але усі, хто прийняв хрещення в ім'я Трійці є християнами, навіть якщо не належать власне до Православ'я. І усі християни можуть спільно молитися, хоча спільна участь у таїнствах можлива лише для православних. Таке бачення є цілком вірним, оскільки при неможливості чітко окреслити кордони реальності Церкви, можна ясно стверджувати хто саме є християнином, а хто – ні.

Християнські спільноти мають із Православною Церквою різну ступінь близькості, у залежності від якої Православна Церква бачить різні можливості для розвитку діалогу і співпраці. Найбільш оптимістичними виглядають діалоги з церквами Сходу, що відділися у давнині, з Англійською і Римською церквами. «Православна Церква має особливо тісні стосунки з тими спільнотами, які безпосередньо походять від давньої Апостольської Церкви і поділяють з нею схоже розуміння апостольського дару єпископської наступності й схоже богослов'я таїнств: це давні Церкви Єгипту й Ефіопії, Вірменії, Асирійської традиції, Кентербері й Риму. Відповідно, православ'я веде важливі двосторонні діалоги з Римо-Католицькою Церквою та Англійським співтовариством і молиться, щоб ці діалоги принесли плоди повної єдності з Церквою» [1, с. 53]. Православ'я має ту самосвідомість, що Православна Церква

і є давньою Апостольською Церквою сьогодні. Також інші перелічені церкви переважно мають спадковість апостольської благодаті, і тому можуть претендувати на причетність до спадщини Апостольської Церкви. З цими церквами є перспектива повного єднання у спільному причасті. Особливо ця перспектива підкреслюється щодо Англiканської та Римо-Католицької Церков, оскільки ці церкви свідомо прагнуть до єдності, а не перебувають у самозаспокоєності власного окремого існування. Православні Церкви розпочали діалог з Англiканською Церквою у 1920-ті роки і цей діалог успішно розвивався. У 1930-ті роки навіть звучали голоси богословів на користь можливості розпочати співпричастя на низовому рівні без перешкод. Сучасна терпимість англiканських церков Заходу до широкого розуміння природних прав людини унеможливили розвиток діалогу, спрямованого на досягнення єдності. Те, що сьогодні соціальна доктрина Вселенського патріархату згадує про англiкан як пріоритетних партнерів є смілим кроком, який має продемонструвати відкритість православ'я. Звичайно, найбільш важливою є згадка про Римо-Католицьку Церкву як ту, з якою можливе повне єднання. При цьому ця майбутня єдність тлумачиться як «єдність із Церквою», тобто саме Православна Церква вважається Церквою як такою та мислиться як центр єднання.

Віддаленість від Православної Церкви не може бути причиною засудження тих чи інших християнських церков. Православна церква «також перебуває в родинних стосунках з усіма християнськими спільнотами, і її любов до всіх однаково безумовна» [Там само]. Таке твердження про імператив любові до усіх християн є радикальним навіть для ліберальної соціальної доктрини Вселенського патріархату.

Виправдання для екуменічної позиції як по відношенню до близьких та і до інших церков, Вселенський патріархат знаходить у сталій традиції православного лідерства в екуменічному русі. «Ось уже понад століття Православна Церква відіграє провідну роль в русі до християнської єдності, дослухаючись до благання й настанови Господа, щоб усі були єдине (Йн. 17:21). Зокрема, Вселенський Патріархат найбільше серед православних взаємодіє з

християнами інших спільнот і залишається постійним учасником численних двосторонніх і багатосторонніх діалогів з іншими великими християнськими Церквами. Власне, Вселенський Патріархат був одним із засновників Всесвітньої Ради Церков і має постійного офіційного представника в його центральних органах» [Там само]. Таке тлумачення історичної ролі Православ'я в екуменічному русі засновується на тлумаченні послання 1902 року як радикально екуменічного за змістом. У час написання послання не було настільки екуменічним, оскільки передбачало звичайні джентельменські кроки до співпраці та співіснування. Але коли від екуменічних проектів часів заснування екуменічного руху в протестантському середовищі 1910 року, Всесвітня рада Церков перейшла до поміркованіших кроків, вони виявилися аналогічними до пропозицій Вселенського патріархату 1902 року. І через це тези послання 1902 року стали знаменитими, і почали самими православними тлумачитися як екуменічна програма, яка передбачала систему кроків, що були покликані сприяти зближенню церков та християн у діалозі та співпраці.

Таким чином, при діалогові з усіма віросповіданнями та світоглядами, центром діалогу є Логос, але при діалозі з християнами Православ'я знову стає еклезіоцентричним. Важливою є спрямованість на самоцінність діалогу та значення міжособистого спілкування, що підкреслюється у декларації [1, с. 60].

В цілому, соціальна доктрина Вселенського патріархату наповнює конкретним змістом загальні формальні норми щодо екуменізму, які були створені у документах Всеправославного собору. Особливо це стосується документу «Стосунки Православної Церкви з іншим християнським світом», в якому надана загальна схема: Православна Церква з одного боку та церкви, що історично називаються християнськими [224, с. 18]. Можна сказати, що така загальна дуальна схема в соціальному вченні Вселенського патріархату перетворилася на модель із багатьох концентричних кіл, яка краще відображає реальність. Також соціальне вчення Константинопольського патріархату говорить про прагнення до єдності як суттєвий прояв самої природи церкви [1, с.72-73]. Єдність церкви реалізовувалася через Вселенські собори [224, с. 17], а

після завершення епохи Вселенських соборів – через помісні собори та наради предстоятелів [1, с. 74]. Єдність церкви має бути видимою та свідомою. «Православна Церква засновує свою єдність на факті її заснування Господом нашим Ісусом Христом і сопричасті у Святій Трійці та таїнствах» [224, с. 17]. Єдність є онтологічним фактом, який дарований церкві від Бога. «Згідно з онтологічною природою Церкви, її єдність не може бути порушена» [224, с. 18]. Усі екуменічні діалоги фактично мають бути поверненням до Православної Церкви. Документ фіксує особливі права Вселенського патріархату щодо координації та завершення діалогів, представлення можливості відновлення видимої єдності [224, с. 20-22].

Екуменічната міжрелігійна взаємодія через діалог виражає повагу до кожного особистості та спільноти, якими б не були особливості їх світогляду.

Висновки до п'ятого розділу

Завдяки висвітленню особливостей соціального вчення Вселенського патріархату щодо війни та миру, через здійснення порівняння цих концепцій із соціальними доктринами інших церков щодо цієї тематики, а також із сучасними богословськими концепціями насилля та миру, виявлення специфіки пропонованої Константинопольським патріархатом теорії примирення між релігіями, можна зробити наступні попередні висновки.

На ідеях сучасної православної теології доби постмодерну засновані теорії соціального вчення Вселенського патріархату про мир як гармонійну єдність різноманіття, про миротворчість як першу рису християнської ідентичності, про повну легітимність лише ненасильницького спротиву злу, про необхідність відмови від смертної кари, про можливість застосування євангельських заповідей як в особистому моральному житті, так і у соціальній активності громад. Водночас, це соціальне вчення відрізняє визнання можливості та необхідності правового обмеження зла і спротиву злу на війні. Радикальні миротворчі принципи соціального вчення Вселенського патріархату є аналогічними до положень про війну та мир із компендіуму соціальної

доктрини Католицької Церкви. Нове соціальне вчення Вселенського патріархату надає гуманістичну інтерпретацію значення норм канонів, що застосовуються до воїнів і поліцейських, які вимушено застосували насилля. В цілому, соціальне вчення Вселенського патріархату стало новим етапом у розвитку православного персоналістичного гуманізму та теорії миротворчості.

Передумовою для християнського екуменізму Константинопольський патріархат бачить тотожність Православної Церкви з Церквою як такою чи Церквою апостольських часів. Із цього положення робиться висновок про неможливість вважати нормальною ситуацію, коли інші християнські церкви, що мають апостольську спадкоємність, не мають співпричастя та єдності. Соціальна доктрина Вселенського патріархату наповнює ідейним змістом імператив єдності та норми про діалог із Католицькою Церквою, дохалкідонськими церквами, пропонує не залишати діалог із протестантськими об'єднаннями. Також визнається, що вимога абсолютної релігійної свободи, яка є одним із принципів соціального вчення, у конкретних історичних обставинах може бути безпроблемно реалізованою лише за умови постійного міжрелігійного діалогу та віднаходження спільних цінностей і можливості спільного служіння релігійних організацій цілому суспільству.

ВИСНОВКИ

В результаті проробленого аналізу вперше у вітчизняній теології здійснено цілісний аналіз особливостей соціального вчення Константинопольського патріархату та встановлено, що воно є новим етапом у розвитку християнських персоналізму і комунітаризму, має значний екуменічний потенціал, сприяє розвитку діалогу між різними релігійними і світськими спільнотами.

Простежено особливості історичних змін уявлень католицизму, православ'я і протестантизму про соціальний ідеал та шляхи його досягнення. Християнське соціальне вчення виникло в кінці XIX століття як проект реформації капіталізму, спрямований на врахування принципів та цінностей загального блага, справедливості й солідарності, задля збереження суспільства від експериментів із соціальними устроєм, що суперечили б людській природі. Поступово також було усвідомлено важливість цінностей субсидарності та істини. Загальне благо починає тлумачитися як умови для повноти розвитку кожної особистості. А бажаний соціальний устрій починає розумітися як суспільство любові, де панує етичне ставлення до кожного та любов стає додатковим мотивом для реалізації справедливості, солідарності, субсидарності та дотримання істини. Протестантські соціальні доктрини спрямовані на практичну допомогу ближньому як частину виконання місіонерського покликання християн, на захист прав і свобод усіх заради постійного збереження релігійної свободи. Православні соціальні доктрини традиційно були зосереджені на досягненні гармонійного розвитку цілого суспільства. Такий розвиток мислиться фундаменталістами як можливий через жертву свободою особистості. Прибічники відкритого православ'я гармонійний розвиток цілого суспільства вважають досяжним лише при повазі до свободи кожної особистості та підтриманні діалогічності як способу існування людства.

Аналіз праць сучасних богословів та релігієзнавців виділяють основні тенденції у розвитку соціальних доктрин православ'я, католицизму і протестантизму в Україні та світі. Констатовано значний прогрес у методології вивчення соціальної доктрини, появу можливостей розрізнення численних нюансів, які раніше не були чітко представлені для дослідників. Цей прогрес став можливим завдяки застосуванню парадигмального аналізу до вивчення християнської соціальної етики, розуміння історичної динаміки зміни її парадигм.

Детально аналізується формування соціального вчення Всеpravославного собору 2016 року, його особливості, пояснюється прогресивний характер. Вказується на обмеженості цього соціального вчення та його недоліки. Особлива увага приділяється місіонерській спрямованості соціальної доктрини документів Всеpravославного собору 2016 року, апології прав людини та засудженню релігійного фундаменталізму.

Розглянуто принципові особливості побудови православної соціальної доктрини від її виникнення до сьогодення. Православна соціальна доктрина як дисципліна формується без елементів схоластичного мислення, які характерні для католицизму. Це пов'язано з тим, що соціальна доктрина у православ'ї мислиться як вираз передання, а не вчительства Церкви. Також значний вплив на методологію соціальної доктрини Вселенського патріархату здійснило те, що вихідним принципом для всіх рефлексій було поставлено цінність гідності особистості. Абсолютизація цієї цінності дозволила створити християнський гуманізм, що протистоїть ідеологічним крайнощам сучасних культурних війн, зокрема – зловживанням ідеєю прав людини. РПЦ методологічну анти-схоластичність у побудові соціального вчення використовує для легітимізації ідей православного фундаменталізму. На цьому фоні соціальне вчення Вселенського патріархату набуває значення світоглядної альтернативи, критично важливої для розвитку української богословської науки й освіти.

Акцентовано увагу на змінах у соціальній етиці, що сталися під впливом надання абсолютного значення гідності особистості. Теоретичною основою

сучасного соціального вчення Вселенського патріархату стала теологія спілкування, яку особливо активно розвиває митрополит Йоан Зізіулас та підтримує патріарх Варфоломій. Ця теологія пропонує на людину дивитися як на істоту, покликану до спілкування загалом та до спілкування особливо з Богом, у Якому бачить першу Спільноту Спілкування, кожна Іпостась Трійці існує виключно у відносинах взаємного дарування існування. Досліджено, що Церква для теології спілкування має бути відображенням Трійці, спілкуванням особистості з Богом та з іншими людьми, ієрархія лише слугує такому спілкуванню, але не може його замінити. Людський соціум має бути простором для міжособистого спілкування, спільнотою або множиною спільнот. Висвітлено, що соціальна доктрина Вселенського патріархату суголосна з християнським реалізмом Річарда Нібура, згідно якої усі форми державних устроїв далекі від євангельського ідеалу, але це не заважає відрізнити відносне зло від зла абсолютного.

Концепція прав людини і гідності особистості, яку містить нове соціальне вчення Константинопольського патріархату, пропонує визнати сучасні теорії прав людини та їх втілення у сьогоднішній демократії як самоочевидні істини, котрі цілком легітимні у релігійному дискурсі, оскільки особиста гідність людини як здатної до містичного богоспілкування є абсолютною. Православна Церква передбачає, що гідність та свобода особистості, її покликання та довершеність є значно вищими за усі ті множини цінностей і норм, що їх пропонує сучасна світська морально-правова свідомість, відповідні міжнародні акти і конституційні норми. В області соціального вчення це призводить до вимоги абсолютного визнання класичних прав і свобод людини. Висновків про необхідність змиритися із сьогоднішнім розширеним тлумаченням прав людини не робиться, оскільки абсолютна гідність особистості захищається не заради схвалення ідей та практик, які мають ознаки тоталітарного примусу.

Традиційно вчення про родину стояло у центрі класичної християнської соціальної доктрини, оскільки вона була взірцем для всякої всіх соціальних інститутів та спільнот – церковної громади, трудового колективу, місцевої

громади, нації, людства. Сучасна криза родини приводить до трансформації соціального вчення, коли взірцем стають міжособисті відносини. А саме, відносин між чоловіком та жінкою в родині, відносини особистості та Бога, відносини у чернечій громаді, відносини у церковній євхаристійній громаді стають загальним ідеалом, який пропонується для світської соціальності. В етиці родинного життя соціальне вчення Константинопольського патріархату особливий наголос робить на абсолютній гідності особистості від моменту її зачаття до природної смерті. Велика увага приділяється захисту дітей від різноманітних загроз у соціумі, пропонуються дієві заходи для уникнення злочинів проти дітей. Також дається апологія усіх сторін сексуального життя родини, засуджуються різноманітні упередження щодо жінок та шлюбу. В цілому соціальне вчення Константинопольського патріархату про родину є виразом етики християнського реалізму, при якому визнання абсолютності певних цінностей поєднується з готовністю зрозуміти і простити людські помилки. У вчення про родину соціальне вчення з позицій комунітаризму переходить до прийняття засад християнського персоналізму.

Соціальна доктрина містить радикальні етичні вимоги повної солідарності з бідними, маргіналізованими, мігрантами. Ідеалом соціальної доктрини стає повне звільнення, забезпечення усіх прав та свобод особистості не лише через правові механізми, а й через братерську солідарність. Соціальне вчення Константинопольського патріархату підкреслює повноту солідарності Бога з маргінальними, соціально упослідженими, бідними верствами населення, що проявилось під час кенозису Боготілення та робить цю солідарність прикладом для всіх християн у їх діяконії суспільству. Соціальна доктрина уникає обговорення відповідальності заможних християн, але зосереджується на покликанні всіх найзаможніших допомагати всім нужденним та на користі від законодавчого обмеження можливостей зростання соціальної нерівності. Соціальна доктрина Вселенського патріархату не засуджує капіталізм як такий і не пропонує перейти до пост-капіталістичного солідаризму. В цьому проявляється велика відмінність соціальної доктрини Константинопольського

патріархату від соціального вчення папи Франциска і сучасної православної політичної теології США, а також її реалізм та суголосність із класичним християнським соціальним вченням ХХ століття.

Доводиться, що турбота про довкілля у соціальній доктрині має метафізичний вимір, а саме: людина покликана до турботи про все створене і до сакраментального посередництва між всім власним природним життєсвітом та Богом. Експлуатація створеного через пошук наживи виявляється системним гріхом суспільства, аналогічним до смертних гріхів особистості. Тобто без віднови екологічної рівноваги неможливими є і відновлення зв'язків із Богом, а повнота останніх є спасінням. Таким чином, турбота про природу стає частиною сотеріологічного плану Бога стосовно людства, частиною Його відновлення усіх у їх справжній ідентичності, а Церква та християни мають служити цій віднові усіма доступними засобами, серед яких особливо важливі власні дії та спонукання держави до екологічної активності заради загального блага і прав майбутніх поколінь.

На ідеях сучасної православної теології доби постмодерну засновані теорії соціального вчення Вселенського патріархату про мир як гармонійну єдність різноманіття, про миротворчість як першу рису християнської ідентичності, про повну легітимність лише ненасильницького спротиву злу, про необхідність відмови від смертної кари, про можливість застосування євангельських заповідей як в особистому моральному житті, так і у соціальній активності громад. Водночас, це соціальне вчення відрізняє визнання можливості та необхідності правового обмеження зла і спротиву злу на війні. Радикальні миротворчі принципи соціального вчення Вселенського патріархату є аналогічними до положень про війну та мир із компендіуму соціальної доктрини Католицької Церкви. Нове соціальне вчення Вселенського патріархату надає гуманістичну інтерпретацію значення норм канонів, що застосовуються до воїнів і поліцейських, які вимушено застосували насилля. В цілому, соціальне вчення Вселенського патріархату стало новим етапом у розвитку православного персоналістичного гуманізму та теорії миротворчості.

Передумовою для християнського екуменізму Константинопольський патріархат бачить тотожність Православної Церкви з Церквою як такою чи Церквою апостольських часів. Із цього положення робиться висновок про неможливість вважати нормальною ситуацію, коли інші християнські церкви, що мають апостольську спадкоємність, не мають співпричастя та єдності. Соціальна доктрина Вселенського патріархату наповнює ідейним змістом імператив єдності та норми про діалог із Католицькою Церквою, дохалкідонськими церквами, пропонує не залишати діалог із протестантськими об'єднаннями. Також визнається, що вимога абсолютної релігійної свободи, яка є одним із принципів соціального вчення, у конкретних історичних обставинах може бути безпроблемно реалізованою лише за умови постійного міжрелігійного діалогу та віднаходження спільних цінностей і можливості спільного служіння релігійних організацій цілому суспільству.

В цілому, з'ясовано, що в цілому соціальна доктрина Церкви пройшла значну еволюцію. Виявлено, що початково головними цінностями, які пропонувалися суспільству, були загальне благо, справедливість і солідарність. Суспільство бачилося як подоба організму. Поступове усвідомлення гідності особистості як головної цінності привело до трансформації соціального вчення. Церква виступає за соціальний розвиток, але під таким розвитком розуміється гармонійне життя особистості й гідні умови для такого життя. Суспільство при цьому розуміється як комунікативна спільнота, для розвитку якої життєво необхідна любов та повага до кожного. Вселенський патріархат у 2020 році запропонував оновлену соціальну доктрину, в центрі якої міститься гідність людської особистості.

Різноманітні стратегії інтерпретацій цінностей прав і гідності особистості опинилися у центрі дискусій щодо шляхів розвитку соціального вчення Православної Церкви. Теоретично усі помісні православні церкви та богословські школи визнають цінність особистості як створеної за образом Божим. Але з визнання високої гідності людської особистості можуть робити різноманітні висновки. Перша стратегія полягає у відстоюванні свободи і прав

особистості, навіть якщо це містить ризики для традиційного способу життя православних народів. Ці богослови займають ліберальні позиції та захищають свободу совісті і права усіх на власну ідентичність. Друга стратегія розвивається традиціоналістами й тими, хто творить постмодерністичні спекуляції на основі реваншистських настроїв, що маніпулюють колективізмом. Сьогодні православне соціальне вчення переживає дві трансформації: перехід від пізньомодерного до постмодерного богословського дискурсу у власній мові та перемогу ідей пост-ліберальної політичної теології Фордгемської школи.

Загальний перехід до християнсько-гуманістичного персоналізму та теорії спільноти-спілкування як середовища для повноцінного життя особистості сприяє розумінню родини не як «клітинки» більшого організму, чия цінність вимірюється різноманітною «користю», а як простору міжособистого спілкування, що може набувати різних форм. Абсолютна повага до особистості від її зачаття до природної смерті має поєднуватися з абсолютною повагою до родини, до творчої самореалізації всіх членів родини. Якщо родина не є подобою до організму, а є динамічною сумою спілкування та особливою спільнотою, то вона й перестає бути взірцем для більш складних соціальних інституцій і спільнот. Розуміння самоцінності родини сприяє богословській легітимізації автономії родинного життя від втручання ззовні, навіть зі сторони церковних авторитетів.

На захист морально-правового порядку загалом та ідей абсолютної гідності особистості зокрема спрямована критика тенденцій сучасного глобалізованого капіталізму до перетворення праці на товар, пониження працівників редукацією їх особистості лише до корисних для ринку функцій праці й споживання. Для католицької соціальної доктрини такі факти стають підставою для висновку про необхідність утвердження єдиної системи міжнародного права, формування світового уряду, який би мав повноваження, принаймні, вищої судової інстанції. Соціальне вчення Вселенського патріархату не пропонує таких механізмів, залишаючись на позиціях загальних закликів до національних держав провадити справедливе регулювання відносин між

капіталом і працею, закликаючи міжнародні корпорації до того, щоб гуманно інвестувати в депресивні регіони світу. Сакральність кожної людини безумовна для соціального вчення Православної Церкви і тому вимога абсолютної поваги до особистої гідності, особливо у зв'язку з трудовими відносинами, є загальним категоричним імперативом, який у кожних конкретних обставинах спонукає до різноманітної діяльності, але переважно надії все-таки покладаються на державу як інститут, що має забезпечувати правовий захист особи. При цьому держава до такої діяльності має бути спонукувана громадянським суспільством, а це останнє, вочевидь, може надихатися християнськими ідеалами, що розкриваються Церквою у її соціальному вченні.

Соціальне вчення Вселенського патріархату про подолання бідності в цілому залежить від уявлень сучасної теології про необхідність радикальної етичної солідарності з маргінальними й експлуатованими верствами населення. Спираючись на досвід практики соціальної дияконії та критичну аналітику сучасного глобалізованого капіталізму, це соціальне вчення пропонує національним державам здійснювати політику соціального захисту, виходячи із визнання абсолютної гідності кожної особистості. Таке соціальне вчення Вселенського патріархату є аналогічним до ідей соціальної доктрини папи Франциска, але при цьому залишається більш реалістичним та не ставить під сумнів сучасний капіталізм у цілому, а пропонує його реформування в напрямку розвитку культури спільнотності на основі застосування християнського морально-правового розуміння прав особистості.

Розвиток ідей солідарності приводить Вселенську патріархію до визнання, що особистості та спільноти можуть частково реалізовувати «цивілізацію любові» у межах різних проектів, хоча людство в цілому продовжує потребувати правової регуляції. Таким чином, Вселенська патріархія приймає ідеал соціуму солідарності та любові, але з поправкою у дусі християнського реалізму: добровільна солідарність знизу можлива лише тоді, коли забезпечений правовий порядок і захист прав особистості зверху. Це положення вважається дієвим на рівні місцевих громад, націй та на міжнародній арені.

Соціальна доктрина Вселенського патріархату намагається надати значно більш продумані основні принципи екології. По-перше, вона посилається на очевидну для всіх істину, що розвиток науки і техніки випереджає розвиток морально-духовної відповідальності сучасної людини. По-друге, соціальна доктрина Вселенського патріархату нагадує про таке загальне місце православної екології як вчення про універсальне священство, про покликання людини до подяки за усі дари, покликання до підготовки творіння до повернення його Богові. З теологічної перспективи творіння є Божим даром, що вимагає відповідного бережливого ставлення. Усвідомлення власної залежності від Творця, Який дарує саме наше існування і світ, стає протидією до жадібності, так само як і розуміння прав майбутніх поколінь на чисте природне середовище. Визнання антропологічних коренів екологічної кризи є важливим, оскільки це вже надає загальне розуміння того, де саме можуть бути віднайдені можливості для подолання цієї кризи.

Подолання жадібності як особистої та колективної пристрасті потребує радикального оновлення культури й життєсвіту людини, прийняття елементів аскетичного та євхаристійного етосів. Індивідуалізм і колективізм мають бути змінені персоналізмом та комунітаризмом. Постулюється, що спілкування людства між собою як єдиної спільноти має створений світ як простір для спілкування. Світ не може слугувати виключно тим, хто має ієрархічну, політичну й економічну владу в соціумі. Цілісність всього людства у всьому світові – ось справжній господар та справжній дім. Глобальність відповідальності за все створене при глобальності чи локальності конкретних дій із покращення екологічного стану – ось чого вимагає ситуація сьогодні. Соціальна доктрина Вселенського патріархату наголошує на тому, що екологічна проблема вимагає не просто технологічних кроків із подолання її наслідків, не тільки нової етики, а повної зміни способу мислення та способу життя. Таким чином, екологія Вселенської патріархії є прикладом богословського мислення, що від об'єктивістської метафізики та суб'єктивістської романтики

перейшла до інтерсуб'єктивної парадигми мислення та життя, до теологічної комунікативної прагматики.

Радикальні миротворчі принципи соціального вчення Вселенського патріархату є аналогічними до положень про війну та мир із компендіуму соціальної доктрини Католицької Церкви. Православна специфіка виявляється у виведенні імперативу про обов'язкову участь у миробудуванні з бачення людини як покликаної до богоспількування. Як така, що має досвід богоспількування, особистість вже у сьогоднішньому стані християн фактично має властивість святості. І вже на основі покликання жити як святі для християн само собою вважається головною рисою їх ідентичності миротворчість. Характерними для сьогодення є підкреслення значення діалогу як конкретного шляху реалізації миротворчості.

В цілому, соціальне вчення Вселенської патріархії, запропоноване у 2020 році, має усі ознаки переходу до поміркованого ліберального та постліберального мислення, відзначається значними перевагами порівняно з соціально-етичним утопізмом папи Франциска та є ефективним засобом проти релігійного фундаменталізму і реваншизму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Greek Orthodox Archdiocese of America 2020. За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви. Доступно: <https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk_UA>. [15 Грудень 2020].
2. Greek Orthodox Archdiocese of America, Ecumenical Patriarchate (2020). For the Life of the World. Toward a Social Ethos of the Orthodox Church. University of Fribourg. Retrieved from https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=en_US.
3. Asceticism, Ethics, and the Renewal of the Earth: Orthodox Christian Contributions to an Ecumenical Ecology By John Chryssavgis and Aaron Hollander. - Режим доступу: <https://www.atonementfriars.org/asceticism-ethics-and-the-renewal-of-the-earth/>.
4. Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine / Eds. George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou. - Fordham University Press, 2016. – 304 p.
5. Chryssavgis J. Bartholomew: Apostle and Visionary. New York NY, 2016/ - 340 p.
6. Chryssavgis, J.& Hollander, A. (2020, November 24). Asceticism, Ethics, and the Renewal of the Earth: Orthodox Christian Contributions to an Ecumenical Ecology. Franciscan Friars of the Atonement. Retrieved from <https://www.atonementfriars.org/asceticism-ethics-and-the-renewal-of-the->

earth/.

7. Demacopoulos, GE (ed) & Papanikolaou, A (ed) 2016. 'Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine', Fordham University Press, 304 p.
8. Dr. Aristotle Papanikolaou & Hank Hanegraaff (2020). Join the Conversation: For the Life of the World. Religion and the Public Square. Retrieved from <https://youtu.be/kjnGM-m6DC4>.
9. Dr. Brandon Gallaher & Dr. Phil Dorroll (2020). Join the Conversation: For the Life of the World. Ecumenical and Interfaith Relations. Retrieved from <https://youtu.be/7MOTr7kCtIk> .
10. Dr. Carrie Frederick Frost & Dr. Philip Mamalakis (2020). Join the Conversation: For the Life of the World. Marriage and Family. Retrieved from <https://youtu.be/XXkNkcDiVFw>
11. Dr. Gayle Woloschak & Dr. Tim Patitsas (2020). Join the Conversation: For the Life of the World. Religion and Science. Retrieved from <https://youtu.be/5cA7TGdbmP8>.
12. Dr. George Demacopoulos & Fr. Martin Johnson (2020). Join the Conversation: For the Life of the World. Poverty and Wealth. Retrieved from <https://youtu.be/ZDNWUgc6c5I>.
13. Fr. Nicolas Kazarian & Dr. Elizabetha Kitanovic (2021). Join the Conversation: For the Life of the World. Orthodoxy and Human Rights. Retrieved from <https://youtu.be/iWELWMGZu38>.
14. Fr. Perry Hamalis & Fr. Demetrios Harper (2020). Join the Conversation: For the Life of the World. War and Peace. Retrieved from <https://youtu.be/0vcL9UA40Hs>.
15. Fratelli tutti. Енцикліка всі брати (брати і сестри) Святішого отця Франциска про братерство і суспільну дружбу. – Львів: Єзуїти в Україні, 2020. – 125 с.
16. Frost, C.F. (2020). 'The Orthodox Church and Its Social Ethos: The Aims and Accomplishments of For the Life of the World', Ecumenical Trends, 49 (5). Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute. September/October: 1-6.

Retrieved from <https://panorthodoxsynod.blogspot.com/2020/10/the-orthodox-church-and-its-social.html>

17. Gulyamov B. Formation of the modern social teaching of the Constantinople Patriarchate / Bogdan Gulyamov // *Międzynarodowe czasopismo naukowe* / Editor-in-Chief P. Nowak, Ewa Kowalczyk. – 2021 – 1. Część 2 (88). – p. 24-25.
18. Gulyamov B. Social doctrine of the All-Orthodox Council / Bogdan Gulyamov // *Virtus: Scientific Journal*. Montreal, Canada. – 2020. – № 49. – p. 32-35.
19. Gulyamov B. Social doctrine of the Ecumenical Patriarchate about the family / Bogdan Gulyamov // *Skhid (Схід)*. – Vol. 1 (1). – 2021. – p. 55-60.
20. Gulyamov B. Social doctrine of the Ecumenical Patriarchate on ecumenism and interreligious relations / Bogdan Gulyamov // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – Praha, 2021. – Volume 7, Issue 1. – p. 105–112.
21. His Grace Bishop Maxim & Fr. John Chryssavgis (2020). *Join the Conversation: For the Life of the World. A New Document in the Church*. Retrieved from <https://youtu.be/yZULvc4MaWA>
22. Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology* / Pantelis Kalaitzidis. - World Council of Churches, 2012. - 148 p.
23. Kalaitzidis, P 2010. 'From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology', *St Vladimir's Theological Quarterly*, № 54, p. 5–36.
24. Papanikolaou A. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* / A. Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. – 238 p.
25. Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* / Aristotle Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. – 248 p.
26. Papanikolaou, A 2012. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 248 p.
27. Rowland T. Ratzinger's Faith. *The theology of pope Benedict XVI*. – Oxford :

- Oxford University Press, 2008. – 214 p.
- 28.Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. – М. : Наука, 1975. – С. 266–285.
 - 29.Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : CODA, 1997. – 343 с.
 - 30.Академічне релігієзнавство : Підручник; [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
 - 31.Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон, прот.; пер. с англ. М. Назыровой, Е. Ванеян и автора. – К. : Дух і Літера, 2007. – 328 с.
 - 32.Александр (Драбинко). Бог, человек, церковь / Архиепископ Александр (Драбинко). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2012. – 188 с.
 - 33.Андрусисин Б., Бондаренко В. Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку. – К.: Вид-во Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, 2011. – 512 с.
 - 34.Антоний Сурожский. Труды. Книга вторая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. – 984 С.
 - 35.Антоний Сурожский. Труды. Книга первая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. – 1112 С.
 - 36.Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / А. Аржаковский. – Киев : Феникс, 2000. – 656 с.
 - 37.Аржаковский А. Православная мысль после Второй мировой войны / А. Аржаковский // Человеческая целостность и встреча культур: Успенские чтения : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2007. – С. 247–264.
 - 38.Аржаковский А. Что такое Православие? / А.Аржаковский. – К. : Дух і Літера, 2018. – 608 с.

39. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Кн. 1 / А. Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2013. – 452 с.
40. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Кн. 2 / А. Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2014. – 560с.
41. Аржаковський А. Чи можливе реформування православ'я? / Антуан Аржаковський, диякон Микола Денисенко. – К. : Дух і Літера, 2017. – 88 с.
42. Аржаковський А. Розбрат України з Росією: стратегія виходу з піке. Погляд з Європи / А. Аржаковський. – Х. : Віват, 2015. – 256 с.
43. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Н. Афанасьев, прот. – Рига : Балтославянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994. – 328 с.
44. Бабінський А. Як Церква прийшла до «соціального питання»? / А. Бабінський // Патріархат. № 5 (457). – 2016. – с. 7-10.
45. Бадджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Бадджо // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.
46. Бальтазар Г. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Х. У. фон Балтазар ; пер. с нем. А. Ярина. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
47. Баумейстер А. Афины и Иерусалим: провиденциальное единство и нескончаемая тяжба. Парадоксы деэллинизации / А. Баумейстер // Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. – К. : Дух і Літера, 2012. – С. 98–110.
48. Бенедикт XVI. Энциклика «Deus Caritas Est» (Бог есть Любовь) / Бенедикт XVI. – Гатчина : СЦДБ, 2006. – 79 с.
49. Бенедикт XVI. Энциклика Caritas in Veritate / Бенедикт XVI. – М. : Изд-во

- францисканцев, 2009. – 112 с.
- 50.Бернал С. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / С.Бернал // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – с. 79-95.
- 51.Бинцаровский, Д. 2016. История современного богословия Издательство: Евангелие и Реформация. 512 с.
- 52.Богословие личности 2013. Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко.. М. : Издательство ББИ. 271 с.
- 53.Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями. 2001. пер. К. Бурмистров. М.: Издательство ББИ. 186 с
- 54.Бондаренко В.Д., Котлярова Т.О. Релігійно-церковне життя в Україні: особливості відродження та розвитку // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Зб. наук. матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім.М.П.Драгоманова. – К.: Вид-во “Світ Знань”, 2007. – С. 13–41.
- 55.Бортник С.М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении / С. М. Бортник. – К. : Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017. – 394 с.
- 56.Брек И. Православие и Библия сегодня / И. Брек, прот. // Православие и Библия сегодня : сб. ст. / пер. с англ. Н. Корнилова. – Киев, 2006. – С. 250–290.
- 57.Брюггеман У. Пророческое воображение. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 231 с.
- 58.Будкевич Г. (Ю.Черноморец). Личность и богословие Патриарха Варфоломея [Электронный ресурс] / Г. Будкевич // Религия в Украине. – Ч. I. – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/1328-lichnost-ibogoslovie-patriarxa-varfolomeya.html>
- 59.Будкевич Г. (Ю.Черноморец). Личность и богословие Патриарха Варфоломея [Электронный ресурс] / Г. Будкевич // Религия в Украине. – Ч.

- П. – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/1433-lichnost-i-bogosloviepatriarxa-varfolomeya-ch-ii.html>.
60. Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну : Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2005. – С. 69–86. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35)).
61. Валльер П. Православие и право / П. Валльер // Человек. История. Весть: Успенские чтения : сб. ст. / сост. К. Б. Сигов. – Киев, 2006. – С. 59–90.
62. Валльер П. Софиология как диалог Православия с современным миром / П. Валльер // Дружба: ее формы, испытания и дары : Успенские чтения : сб. ст. / сост. К. Б. Сигов. – Киев, 2008. – С. 284–302.
63. Валльер П. Традиция / П. Валльер // Личность и традиция : Аверинцевские чтения : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2005. – С. 159–202.
64. Вальер П. «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? / П. Вальер // Православное богословие и Запад в XX в.: История встречи : Междунар. конф., 30–31 октября 2004 г. : тез. докл. / пер. и оформл. Христианская Россия. – М., 2006. – С. 52–63.
65. Вальер П. Пределы предания / П. Вальер // Православное учение о Церкви : богослов. конф. РПЦ, 17–20 ноября 2003 г. : тез. докл. – М., 2004. – С. 201–217.
66. Варфоломей, Вселенский Патриарх 2019. 'Православие и права человека', Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, с. 127-140.
67. Варфоломій, Вселенський Патріарх 2011. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі, пер. з англ., Київ: Дух і літера, 360 с.
68. Вейз Д. Э. Времена постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Д. Э. Вейз ; [пер. с англ.]. – М. : Фонд Лютеранское наследие, 2002. – 240 с.
69. Відеокурс Навколо документу "За життя світу" дяк. М. Денисенко, О.

- Філоненко, архім. К. Говорун. – Ethos. - Режим доступу: <http://www.ethos.org.ua/za-gittja-svitu/>.
- 70.Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття / Віллем Жан-Поль. Пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
- 71.Вітер Д. В. Філософська парадигма християнського суспільного вчення другої половини ХХ ст. / Д. В. Вітер. – К. : НААККіМ, 2010. – 478 с.
- 72.Возняк О. Діалогізм у православному богослов'ї ХХ століття: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11/ О. Возняк. – Чернівці, 2013. – 214 с.
- 73.Володимир (Сабодан), митрополит. Доповіді, звернення, промови / Митрополит Володимир (Сабодан). – К. : Фонд митрополита Володимира, 2014. – 203 с.
- 74.Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы / Мирослав Вольф; [пер. с англ. О. Розенберг]. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 424 с.
- 75.Вудс Т. Как Католическая церковь создала западную цивилизацию / Томас Вудс; пер. с англ. В. Кошкина. – М. : ИРИСЭН, Мысль, 2010. – 280 с.
76. Гавриїл (Я.В. Кризина), архім.; Діонісій Мартишин, прот.; Павло Бочков, свящ. Вступ до православної теології: посібник / Я.В. Кризина, Д.С. Мартишин, П.В. Бочков. — К.: ДП "Вид. дім "Персонал", 2018. — 296 с.
- 77.Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс / П. Гаврилюк. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – 536 с.
- 78.Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів / П. Гаврилюк // Філософська думка – Sententiae. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – Спецвипуск 3 (2012). – С. 67–73.
- 79.Гаврилюк П. Православный взгляд на наследие св. Томы Аквинского: попытка освободиться от стереотипов [Электронный ресурс] / П. Гаврилюк // Религия в Украине. – Режим доступа : www.religion.in.ua/main/2002-nasled
- 80.Гаврилюк Т. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях :

- дис. ... докт. філос. наук: 09.00.11/ Т. Гаврилюк. – К., 2015. – 395 с.
81. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.
82. Гагинский А. М. Онтотеологическая проблематика в восточной патристике : автореф. дисс. на соис. науч. степени к.филос.н. 09.00.03. «История философии» / А. М. Гагинский. – 2012. – 32 с.
83. Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии / А. М. Гагинский // История философии. – 2017. – Т. 22, № 1. – С. 53–67.
84. Гарт Д.Б. Міф схизми / Д.Б.Гарт // Наукові записки УКУ. – Число V. – Богословя. Випуск 2. – Львів, 2015. – С.375–390.
85. Гентош Л. Ватикан і виклики модерності: Східно-європейська політика Папи Бенедикта XV та українсько-польський конфлікт у Галичині (1914-1923) / Л.Гентош. – Львів : ВНТЛ-Класика, 2006. – 456 с.
86. Георгий Ходр. Призыв Духа / Г.Ходр, митр. – К. : Дух і Литера, 2006. – 284с.
87. Говорун і Гаврилюк про Всеправославний собор [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу : https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/33470-gavrilyukgovorun-pro-vsepravoslavnij-sobor-zapitannya-vidpovidi.html.
88. Говорун К. Фундаментализм в восточном христианстве. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 92-111.
89. Головін С. Біблія і політика. Основи справедливого суспільства. – Київ: Книгоноша, 2017. – 136 с.
90. Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11 / В. П. Грицишин. – К., 2017. – 180 с.
91. Гулямов Б. Логос і матриця. Віра Церкви і гіпотеза симуляції / Протоієрей

- Богдан Гулямов. – К.: Дух і літера, 2020. – 208 с.
92. Гулямов Б. С. Вчення соціальної доктрини Константинопольського патріархату про шляхи подолання бідності / Б. С. Гулямов // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Випуск 2(172). Том 2. – Київ, 2020. – С. 148-167.
93. Гулямов Б. С. Методологія соціального вчення Вселенського патріархату / Б. С. Гулямов // Освітній дискурс: збірник наукових праць / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2020. – Випуск 29 (12). – С. 68-80.
94. Гулямов Б. С. Пацифізм у соціальному вченні Константинопольського патріархату / Б. С. Гулямов // Перспективи. Соціально-політичний журнал. – Одеса: Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського», Видавничий дім «Гельветика», 2020. – № 4. – С. 114-121.
95. Гулямов Б. С. Права і гідність особистості у соціальному вченні Константинопольського патріархату / Б. С. Гулямов // Освітній дискурс: збірник наукових праць / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2021. – Випуск 30 (1). – С. 79-91.
96. Гулямов Б. С. Сучасне соціальне вчення Константинопольського патріархату / Б. С. Гулямов // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – 2020. – № 42 (55). – С. 118-126.
97. Гулямов Б. С. Сучасне соціальне вчення Константинопольського патріархату / Б. С. Гулямов // Освітній дискурс: збірник наукових праць / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2020. – Випуск 28 (11). – С. 90-98.
98. Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Пер з нім. С. Пташник, Р. Оглашений / Й. Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.

99. Давыдов О. Откровение любви. Тринитарная истина бытия / О. Давыдов. – М. : Изд-во ББИ, 2020. – xxxviii + 658 с.
100. Дамаскин (Папандреу). Православие на пороге третьего тысячелетия / Митрополит Швейцарский Дамаскин (Папандреу). – К. : Альтернативи, 1999. – 288 с.
101. Дарендорф Р. Економічна можливості, громадянське суспільство та політична свобода: переосмислення суспільного розвитку / Р. Дарендорф // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 127–141.
102. Декларація про релігійну свободу «*Dignitatis humanae*» // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 1996 р. – С. 375–392.
103. Декларація Ювілейного Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату “Церква і світ на початку третього тисячоліття” [Електронний ресурс] / РІСУ. – Режим доступу : https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34099/.
104. Декрет про єкуменізм («*Unitatis redintegratio*») [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page05.htm#5>.
105. Демид М. Богословське підґрунтя київської Революції гідності / М. Демид // Правда. Пам’ять. Примирення. – К. : Дух і Літера, 2016. – С. 143–157.
106. Демид М. Каміння Майдану / Михайло Демид, Климентія Демид. – Львів : Свідчадо, 2014. – 280 с.
107. Денисенко А. Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса / А. Денисенко // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 41–60.
108. Джалто Д. Что не так с «левыми» и «правыми»? Точка зрения православного христианина / Политическое богословие, под ред. А. Бодрова

- & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 305-334.
109. Дідківський А. Православна етика доби постмодерну. / А. Дідківський // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2015. – № 1–2 (17–18). – С. 217–223.
110. Духовний заповіт Предстоятеля Української Православної Церкви Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира. — К.: Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Володимира, 2016. — 40 с.
111. Енцикліка *Quadragesimo anno* [Сороковий рік] Верховного Понтифіка Пія XI [Електронний ресурс] // Інтелектуальний журнал «І». – Режим доступу : http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika_Piya_11.htm
112. Енцикліка Папи Лева XIII «Нові речі» (*Rerum Novarum*) [Електронний ресурс] // Агенство стратегічних досліджень. – Режим доступу : http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum_novarum.html.
113. Євдокимова Т. Християнське соціальне вчення: діалог з сучасним світом / Т. Євдокимова // Українське релігієзнавство. – К., 2000. – № 15. – С. 13–22.
114. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / В. Єленський. – Львів : В-во УКУ, 2013. – 504 с.
115. Єленський В. Релігійні культури і десекуляризація в Україні // Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. – К. : Центр О.Разумкова, 2014. – С. 61–67.
116. Єленський В. Релігія і глобальна політика: світ і Україна [Електронний ресурс] / В. Єленський // Центр Разумкова. – Режим доступу : http://www.razumkov.org.ua/ukr/files/category_journal/NSD119_ukr_4.pdf
117. Єленський В. Релігія після комунізму / В. Єленський. – К. : Націон. пед. універ. ім. М. Драгоманова, 2002. – 420 с.
118. Живое предание: Православие в современности : [сб. ст.]. – М. : Свято-Филаретовская моск. высшая православно-христианская школа, 1997. – 228 с.

119. Журне Ш. Христианские требования в политике / Шарль Журне. – К. : Дух і літера, 1998. – 465 с.
120. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как образ бытия человека / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 1 (30). – С. 59–77.
121. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как общение в любви / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 4 (33). – С. 19–32.
122. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Тринитарный подход. / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 2(31). – с. 62–78.
123. Завершинский Г., священник. Богословие диалога: встреча религий / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – №3 (32). – С. 125–142.
124. Загребельний І. Апостольство меча. Християнство і застосування сили / І.Загребельний. – К. : ФОП Халіков, 2017. – 204 с.
125. Заремба Є.М. Православна церква в Україні в історіософських побудовах світових духовно-релігійних центрів / Є.М. Заремба // Практична філософія. – № 3. – 2017. – С.56–66.
126. Заремба Є.М. Православні богословські проекти майбутнього Церкви в Україні / Є.М. Заремба // Гілея. – Випуск 123. – 2017. – С.250–253.
127. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття : монографія / Здіорук С.І. – К. : Знання України, 2005. – 552с.
128. Зинковский (Иеромонах Мефодий). «Богословие личности XIX-XX вв.» / Иеромонах Мефодий (Зинковский). – Издательство Олега Абышко, 2014. – 320 с.
129. Зинковский (Иеромонах Мефодий). «Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дис. ... докт. богословия / Иеромонах Мефодий (Зинковский). – СПб., 2014. – 721 с.
130. Зоргдрагер Х. Гендеризация границ и границы против гендера:

- феминизм и политическое богословие в «постмайданной» Украине Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 305-334.
131. Илларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох / Илларион (Алфеев), еп. – Киев : Дух і Літера, 2002. – 536 с.
132. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. – Москва: ББИ, 2012. – 407 с.
133. Иоанн (Зизиулас). Церковь и Евхаристия : Сборник статей по православной эклессиологии / Иоанн (Зизиулас), митр.; пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). – Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 328 с.
134. Иов (Геча). В христианстве много подсказок для ответа на сегодняшние вопросы : интервью [Электронный ресурс] / Иов (Геча), архим // Религия в Украине. – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/1914-xristianstvo-imeet-mnogo-podskazok-dlya-otveta-na.html>
135. Иов (Геча). Парижская школа православного богословия: смысл и горизонт этого понятия / Иов (Геча), архим. // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2004. – С. 37–57.
136. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви: Пневматология / Иустин (Попович), преп. ; пер. с серб. М. Яценко ; общ. ред. А. Г. Дунаева. – М. : Издательский совет РПЦ, 2007. – 537 с.
137. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви: Эклесиология / Иустин (Попович), преп. ; пер. с серб. М. Яценко ; общ. ред. А. Г. Дунаева. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 288 с.
138. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви: Эсхатология / Иустин (Попович), преп. ; пер. с серб. М. Яценко ; общ. ред. А. Г. Дунаева. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 144 с.
139. Іван Павло II. З праці своєї. Laborem exercens. Енцикліка вселенського архиєрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008. – 78 с.

140. Іван Павло II. Сотий рік. Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Regum novarum*. – К. : Кайрос, 2001. – 102 с.
141. Іван XXIII. Мир на землі (*Pacem in Terris*). Енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі / Переклав з латинської Ростислав Паранько. – Львів : Інститут релігії та суспільства УКУ, 2008. – 53 с.
142. Іка Й. Доля соціальної доктрини в Румунській Православній Церкві / Йоан Іка // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 215–247.
143. Іларіон (Алфєєв). Таїнство віри. Вступ до православного богослов'я / Іларіон (Алфєєв), архієп. – К. : Адеф-Україна, 2009. – 336 с.
144. Іщук Н. В. Соціальна доктрина церкви: між державою та громадянським суспільством / Н. В. Іщук // Наука і молодь. Гуманітарна серія: Зб. наук. праць. – Вип. 6. – К. : НАУ, 2006. – С. 93–96.
145. Іщук Н.В. Соціально-філософське вчення православ'я та моральне богослов'я: принципи взаємодії / Н. В. Іщук // Наука і молодь. Гуманітарна серія: Зб. наук. праць. – Вип. 5. – К. : НАУ, 2005. – С. 94–97.
146. Іщук Н.В. Сучасна православна теологія діалогу / Н.В.Іщук. – К. : ПФ «ПП «Фоліант», 2018. – 304 с.
147. Йоан Зізіулас. Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви / Йоан Зізіулас, митр.; [пер. з англ.]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 276 с.
148. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия [Электронный ресурс] / П. Калаицидис. – Режим доступа : <http://bogoslov-club.org.ua/?p=3523>
149. Каллист (Уэр). Православная церковь / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ. Г. Вдовина]. – М. : ББИ, 2001. – 375 с.
150. Катехизм Католицької Церкви. – Львів : Свічадо, 2002. – 772 с.

151. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів, 2011. – 336 с.
152. Керккеинен В.-М. Учение об обожении и его экуменический потенциал / В.-М. Керккеинен // Учение о спасении в разных христианских конфессиях / сост. А. Бодров ; пер. с англ. М. Сухановой. – 2-е изд. – М., 2007. – С. 85–115.
153. Кирилл (Говорун). Экклезиология общения как общий язык церковных традиций / архимандрит Кирилл (Говорун) // Общение – *Communio-Koinonia*: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 49-58.
154. Кирило (Говорун), архимандрит. Українська публічна теологія.— К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. — 144 с.
155. Кирило (Говорун), архимандрит. 2019. Політичне православ'я. Пер.з англ. Олексія Панича. К.: Дух і літера. 152 с.
156. Кирило (Говорун), архимандрит. 2019. Риштовання Церкви: В бік постструктуральної еклезиології: монографія. Пер.з англ. Олексія Панича. Київ : Дух і Літера. 310 с
157. Кислий А. О. Суспільний ідеал у сучасному християнстві : монографія. Чернігів : Десна Поліграф, 2020. 348 с.
158. Клапсис Э. Права человека и православная церковь в глобальном мире. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 165-185.
159. Климов В. В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності: Вибрані статті / В. В. Климов. – К. : Відділення рел-ва ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України. – 2009. – 370 с.
160. Коиачева С. Слабость Бога как вызов для политического богословия. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко,

- Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 267-279.
161. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну. – К., 2005. – С. 5–33.
162. Колодний А., Здіорук С. Становлення національних церков як складова національного відродження / А. Колодний, С. Здіорук // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. Науковий щорічник / заг. Ред. Колодний А. М. – К. : Відділення релігієзнавства ІФ ім. Г.Сковороди НАН України, 1998. – С. 43–49.
163. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
164. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. З. Налетова. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с
165. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейя, 2000. – 442 с.
166. Лаут Э. Пост-патристическое богословие, или за пределами неопатристического синтеза / Э. Лаут [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/1982765.html>.
167. Лев XIII. *Regum novarum* («О новых вещах») // Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 годов о труде и человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали. К.: Институт праксеологии, 1993. – сс. 59-106.
168. Лобье П. Три града. Социальное учение християнства / П. Лобье // [пер. с фр. Л. Торчинского]. СПб.: Алетейя, 2001. – 412 с.
169. Лосский В. Догматическое богословие / В. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Рещиковой]. – К., 1991. – С. 263-335.
170. Лосский В. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / В. Лосский;

- [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – М., 2000. – С.45-66.
171. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просветит. ассоц. «Путь к Истине»]. – К., 1991. – С. 97-259.
172. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. Видання друге / Українська асоціація релігієзнавців / За заг. ред. д. філос. н. Филипович Л. О. і канд. філос. н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2015. - 656 с.: іл.
173. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Максим Исповедник, преп. ; вступ. ст., пер. с фр., прим. архим. Нектария (Р. В. Яшунского). – М. : Институт философии, теологии и истории св. Томы, 2006. – 464 с
174. Маланяк Р., свящ. Релігія та держава: сутність взаємовідносин // Труды Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: архієп. Переяслав-Хмельницький і Бориспільський Епіфаній (Думенко) – (гол. ред.) [та ін.] – [К.], 2011. – № 8. – С. 314-318.
175. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / Г. Мандзаридис ; пер. с англ. В. Петухова. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 127 с.
176. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. П. Мануссакис ; пер. с англ. – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.
177. Маринович М. Українська ідея і християнство або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису / М. Маринович. – К. : Дух і Літера, 2003. – 548 с.
178. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион ; пер. с фр. // Символ. Париж – Москва, 2009. – № 56. – С. 5–288.

179. Мартишин Д.С. Діалог Української Православної Церкви та суспільства у процесі політичних трансформацій України: монографія / Д.С. Мартишин. — Київ: ДП "Вид. дім "Персонал", 2017. — 272 с.
180. Мартишин Д.С. На шляху до віри: основи Православ'я: навч. посіб. / протоієрей Діонісій Мартишин. — К.: ДП "Видавничий дім "Персонал", 2010. — 184 с.
181. Мартышин Дионисий, протоиерей. Социальная работа Церкви как наука на современном этапе развития общества // Богословско-исторический сборник. Юбилейный выпуск. — Калуга, 2016. — С. 51—62.
182. Марчишак А. Глобальний світ та проблеми православної кафолічності / А. Марчишак // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. Збірник наукових матеріалів / За ред. Бондаренка В.Д. — К., 2004. — С. 346-354.
183. Марчишак А. Православний фундаменталізм як відповідь на глобалізацію / А. Марчишак // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : Зб. наукових праць. — К., 2004. — № 14. — С. 152-158.
184. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі : пост-радянський контекст / Марчишак А. Р. — К., 2007. — 194 с.
185. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пост-радянський контекст / Марчишак Арсеній Романович. — К., 2007. — 194 с.
186. Марчишак А. Традиційні християнські конфесії та їх перспективи в умовах глобального світу / А. Марчишак // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник / За ред. З.Білика. — Львів, 2006. — Кн. 2. — С. 386-392;
187. Марчишак А.Р. Православна кафолічність: проблеми і перспективи в умовах глобалізації // Філософія, культура, життя. Міжвузівський збірник наукових праць. Спеціальний випуск. — Дніпропетровськ: ДДФА, 2005. — С. 200–207.

188. Марчишак А.Р. Трансформація поглядів Православ'я на місце Церкви в суспільному житті // Науковий вісник. Чернівецький національний університет імені Ю.Федьковича. Філософія. Випуск 203-204. – Чернівці, 2004. – С. 75-80.
189. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И. Мейендорф, прот. ; пер. с англ. А. Кавтаскина. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.
190. Мефодій (Кудряков), митр. Один народ, одна мова, одна церква: вибрані праці до 15-річчя Предстоятельства (2000-2015). – К. : Вид. відділ Фонду пам. митр. Мефодія, 2015. – 311 с.
191. Милбанк Дж. "Постмодерный критический августинизм": краткая сумма в 42 ответах на незадаанные вопросы // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) "Християнська теологія і сучасна філософія". – Вінниця: ВДТУ, 2013. – С. 108-120.
192. Мондін Б. Етика і політика. – Жовква : Місіонер, 2017. – 248 с.
193. Нобл И. Голоса православного богословия на Западе в XX веке / Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. ; пер. с чеш. – М. : ББИ, 2019. – 320 с.
194. Новак М. Економічні передумови демократії // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 122-126.
195. Новік В. Соціальна проблема в Російському Православ'ї / В. Новік // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 178–214.
196. Нулленс П., Миченер Р. Многомерная этика. Нравственное богословие в контексте постмодернизма / Патрик Нулленс и Рональд Мичнер. – К. : Книгоноша, 2015. – 304 с.
197. Олів'є К. Влада і віра / О.Клемен // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 96–108.

198. Основи вчення Руської Православної церкви про гідність, свободу і права людини [Електронний ресурс] / Патриархия-ру. – Режим доступу : <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1208006.html>.
199. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. — К.: Інформ.-вид. центр УПЦ, 2002. — 80 с.
200. Основні принципи відношення Руської Православної церкви до інославія — Режим доступу : <http://orthodox.org.ua/article/osnovni%D1%96-printsipi-stavlennya-rusko%D1%97-pravoslavno%D1%97-tserkvi-do-%D1%96noslavya>.
201. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Социальная концепция Русской Православной церкви. – М. : Даниловский благовестник, 2001. – С. 29–186.
202. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Електронний ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2008. – Режим доступу : <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>.
203. Падовезе Л. Соціальні аспекти у вченні Отців Церкви // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 30-48.
204. Папа Франциск. Енцикліка Laudato si' («Славень будь») // Соціальні документи Церкви (1891-2015). Львів: Свічадо, 2020. – с. 477-573.
205. Папа Франциск. Радість Євангелія. Апостольське повчання. – Львів: Свічадо, 2014. – 221 с.
206. Папаниколау А. Преодолевая политическое несторианство: на пути к халкидонской политике. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 250-266.
207. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернисткой антропологии / К.Пашков – Режим доступу : https://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38480_pashkov_dar-i-blahodarenie.pdf.

208. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения : в 5 т. – Т. 1 : Возникновение католической традиции (100– 600) / Я. Пеликан ; пер. с англ. под ред. А. Кырлежева. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 374 с.
209. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения : в 5 т. – Т. 2 : Дух Восточного Христианства (600–1700) / Я. Пеликан ; пер. с англ. под ред. А. Кырлежева. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. – 315 с.
210. Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 284 с.
211. Подорожній, Ю.А. 2018. Діалог церкви і суспільства в сучасній українській теології. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. Київ. 210 с.
212. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 16-39.
213. Православие и экуменизм : документы и материалы 1902-1998. – 2-е изд., перераб. – М. : ОВЦС Мос. Патриархата, 1999. – 495 с.
214. Православная церковь при новом патриархе. Сб. статей под ред. А.Малашенко и С. Филатова. – М. : РОСПЭЭН, 2012. – 415 с.
215. Рансон П. Учение Нео-православных о любви / П. Рансон, свящ. – М. : Православное братство св. Григория Паламы, 1999. – 45 с.
216. Рупова Р. М. Неопатристический синтез как религиознофилософское течение XX–XXI веков: религиоведческо-антропологический анализ : дисс. ... д.филос.н. 09.00.13 – философская антропология, философия культуры / Рупова Р. М. – Москва, 2018.
217. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К., 2004. – 923 с.
218. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 256 с.

219. Саган О. Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання / О. Саган, С. Здіорук // Україна релігійна: Колективна монографія. – Кн. 2. : Прогнози релігійного життя України. – К., 2008. – С. 136–158. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48).
220. Саган О. Православна ідеологія : нові аспекти ХХІ століття / О. Саган. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – С. 138–145.
221. Саган О. Релігія як чинник політичного життя суспільства / Олександр Саган // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. / Науковий щорічник / заг. Ред. Колодний А. М. – К. : Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 1998. – С. 6–14.
222. Саган О. Н. Соціальна доктрина Російського православ'я: чи буде два кроки назад? / О. Н. Саган // Українське релігієзнавство. – К., 2002. – № 23.– С. 14–24.
223. Саух П. Ю. Православ'я: український вимір / П. Саух., Мегеря О. П., Пілявець Л. Б., Чуприна В. В. та // навч. пос–к. – Київ : Кондор, 2004. – 381 с.
224. Святий і Великий Всеправославний Собор. Документи. Крит, 2016. – К. : Дух і Літера, 2016. – 112 с.
225. Синій В. Еклезіологічний комунітаризм Мирослава Вольфа // Українське релігієзнавство. – № 91. – 2020. – С. 127–150.
226. Смирнов А. Українська православна спільнота і Константинопольський Патріархат: сучасні контрверзи геоконфесійних процесів // Ідея Помісної Православної Церкви в Україні в ХХ ст.: історичний, канонічний та богословський аспекти: збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 90-річчю першого та 70-річчю другого відродження Української Православної Автокефальної Церкви. – Луцьк: ПрАТ “Волинська обласна друкарня”, 2011. – С. 225–231.
227. Смыцнюк П. Извилистая граница: полис, гражданская религия и

- различение между *sacrum* и *profanum*. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 16-39.
228. Современная православная теология: проблемы соотношения христианских и общечеловеческих ценностей : сб. науч. тр. / ред. Т. Г. Человенко. – Орел, 2007. – 187 с.
229. Сомин Н.В. Учение Св. Иоанна Златоуста и богатстве, бедности, собственности и милостыне. – Режим доступа: http://christosoc.narod.ru/zlatoust_main.html.
230. Сомін Н.В. Основні парадигми християнського ставлення до економіко-соціальної сфери // Християнин і світ. - № 1. – 2009. – С. 22-27.
231. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Софроний (Сахаров), архим. – Essex : Stavropegic Monastery of st. John the Baptism, 1985. – 253 с.
232. Софроний (Сахаров). О личном начале в бытии Божественном и человеческом / Софроний (Сахаров), архим. // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 331–348.
233. Соціальна доктрина церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – с. 11-29.
234. Соціальна концепція [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Української православної церкви. – Режим доступа : <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontsepts%D1%96ya>.
235. Соціальні документи Церкви (1891-2015). Львів: Свічадо, 2020. – 616 с.
236. Соціально зорієнтовані документи УГКЦ (1989–2008) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Вид-во УКУ, 2008. – XXVIII + 711 с.
237. Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня / Иаков Стамулис. – М. : Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – 448 с.

238. Стиліянопулос Т. Новий Завіт: Православний погляд: Писання, передання, герменевтика / Т. Стиліянопулос ; пер. з англ. Ю. Гамалій ; наук. ред. Р. Паранько. – Львів : Видав. УКУ, 2005. – xvi+196 с
239. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 2: Средневековая политическая философия Запада. – Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 320 с.
240. Тимчик, О.А. 2014. Економіка та релігія: теорія і практика взаємовпливу: монографія : К. : КНТ, 410 с.
241. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму / О.Р.Титаренко. – К., 2004. – 200 с.
242. Титаренко О.Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму: автореф. дис... к. філос. н.: 09.00.11. – релігієзнавство / О. Титаренко / КНУ ім. Т. Шевченка. – К., 2004. – 14 с.
243. Томос Агапіс. 2001. Документи про відносини Римського і Константинопольського Престолів у 1958-1984 рр. К.: Дух і літера. 558 с.
244. Торранс Т. Пространство, время, воплощение. – М. : Изд-во ББИ, 2013. – 267 с.
245. Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского / Д. Уильямс // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / [общ. ред. Ю. Сенокосова, пер. с англ. К. Боголюбова]. – М., 1995 – С. 307-366.
246. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Р.Уильямс; [Пер. с англ. Д. Морозова, Ю. Вестель]. – К. : Дух і літера, 2009. – 335 с.
247. Уильямс Р. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса / Рован Уильямс // Соборность : сб. избр. ст. из журн. Содружества Sobornost / [сост. и пер. А. Кырлежева]. — М., 1998. – С. 170-188.
248. Українська Православна Церква і виклики сучасності (проект ювілейної декларації) [Електронний ресурс].– Режим доступу : https://risu.ua/ukrajinska-pravoslavna-cerkva-ta-vikliki-suchasnosti_n55630.

249. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. – М. : Свято-Филалетовский православный институт, 2014. – 352 с.
250. Филипович Л. А. Етнологія релігії : теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення / Л. Филипович. – К. : Світ знань, 2000. – 333 с.
251. Филипович Л. А. Культура релігійного життя / Л. Филипович. – К. : Інтерсервіс, УАР, 2016. – 584 с.
252. Филипович Л. Державно-конфесійні і міжконфесійні відносини: від демократизації до тоталітаризації суспільства / Л. Филипович [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/39944/
253. Филипович Л. Християнські церкви України та стратегії їх відносин з суспільством / Людмила Филипович // Релігія та соціум (Чернівці). – 2008. – №1. – С.65–70.
254. Філоненко О. С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології / О. С. Філоненко. – Рівне : Видавець Михайло Дятлик, 2018. – 352 с.
255. Хёффнер Й. Христианское социальное учение / Пер. с нем. М.: Духовная библиотека, 2001. – 333с.
256. Харт Д. Бог. Новые ответы у границ разума. М.: Эксмо, 2019. – 368 с.
257. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины /Девид Харт. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.
258. Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии / С. С. Хоружий // Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – С. 329–446.
259. Хриссавгіс, Й 2020. Православна Церква й соціальне вчення. Доступно: <http://oou.org.ua/2020/03/27/shho-diznayemosya-za-zhyttya-svitu-sogodni-media-opublikuyut-dokument-pro-kerivni-pryncypy-pravoslavnoyi->

czerkvy-u-suchasnomu-sviti/

260. Христокін Г. В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях : монографія. 2 вид. / Г. В. Христокін ; Університет ДФС України. – Ірпінь, 2021. – 404 с.
261. Христокін Г. Сучасна православна теологія: спроба характеристики [Електронний ресурс] / Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/407-suchasna-pravoslavna-teologiya-sproba.html>.
262. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Христокін Геннадій Володимирович ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. - К., 2010. - 234 с.
263. Хукема Д. Богословие и идеология в дискурсе о правах человека. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 141-164.
264. Ценностный дискурс в науках и теологии [Текст] / отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М. : ИФРАН, 2009. – 352 с
265. Черноморец Е. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии // Modern Science. - Prague. - 2014. - № 4. - С. 106-111.
266. Черноморец Ю. П. Православная теология Дэвида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Черноморец [Електрон. ресурс] - Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/>.
267. Черноморец Ю. П. Христианский консерватизм Патриарха Варфоломея и фундаментализм Патриарха Кирилла : существенные противоречия и угрозы для будущего [Електронний ресурс] / Ю. П. Черноморец. – Режим доступу до джерела : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214/
268. Черноморец Ю. Учение о любви – фундамент социального учения

Папы Бенедикта XVI. URL: <http://orthodoxy.org.ua/node/4885>.

269. Черноморец Ю. Христианское богословие эпохи постмодерна. От кризиса антропоцентризма к переживанию жизни Церкви и причастности Богу // Церковь вчера, сегодня и завтра. – Черкассы : Коллоквиум, 2014. – с. 15-28.
270. Чопей Богдан, Мартышин Дионисий, протоиерей. Основы социального учения Русской Православной Церкви: учеб. пособие / Богдан Чопей, прот. Дионисий Мартышин. — К.: Духовно-просветительский Центр имени Святых Апостолов, ДП "Издательский дом "Персонал", 2013. — 306 с.
271. Чорноморець Ю. Відповідальність церков за майбутнє України / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/25820-vidpovidalnist-cerkov-zamajbutnye-ukrayini.html
272. Чорноморець Ю. Джерела сили київського християнства, або Три складові національної ідеї / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/uk/article/cuspilstvo/dzherelo-silikiyivskogo-hristiyanstva-abo-tri-skladovi-nacionalnoyi-ideyi>
273. Чорноморець Ю. П. Київська ідея в сучасному релігійно-культурному дискурсі / Ю. П. Чорноморець. // Гуманітарний корпус: [зб. наук. статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії] – Вип. 3. – 2014. – С. 328–332.
274. Чорноморець Ю. Теологія / Чорноморець Ю., Левченко Т., Христокін Г. - К. : МАН, 2015. – 229 с.
275. Чорноморець Ю. Украинское и российское православие: необходимость «перезагрузки» [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу: https://risu.org.ua/article_print.php?id=45421&name=open_theme&lang=ru&

276. Чорноморець Ю. Українське та російське православ'я: необхідність «перезавантаження» [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/45421/.
277. Чорноморець Ю. Чи можна побудувати державу «закону» та «моральних засад» лише зусиллями громадянського суспільства? [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець // Релігія в Україні. – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/14198-chi-mozhna-pobuduvati-derzhavu-zakonu-ta-moralnix-zasad-lishe-zusillyami-gromadyanskogo-suspilstva.html>.
278. Чорноморець Ю. Яким буде християнське соціальне вчення в ХХІ столітті? / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45261/
279. Чурсанов, С.А. 2014. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. 2-е изд., испр. М.: Изд-во ПСТГУ, 264 с.
280. Шевченко В. В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики історія і сучасність / В. Шевченко. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013 – 639 с.
281. Шкаровский М.В. Константинопольский патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века. – М. : Индирик, 2014. – 232 с.
282. Шкіль С.О. Наративний світ сучасного російського православ'я / С.О.Шкіль. – К. : Акварин, 2016. – 288 с.
283. Шмеман А. Водой и Духом. О таинстве крещения / А. Шмеман; пер. с англ. И. З. Дьякова. – 2-е (испр.) изд. – М. : Гнозис-Паломник, 1993. – 223 с.
284. Шмеман А. Дневники 1973-1983 / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд., испр. – М. : Русский путь, 2007. – 720 с.

285. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.
286. Шмеман А. Русское богословие: 1920–1972: Вводный Обзор [Электронный ресурс] / Александр Шмеман, протопр. // Библиотека Якова Кротова / Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_39.html
287. Шмеман А. Символы и символизм византийской литургии / А.Шмеман // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 74-80.
288. Шмеман А. Собрание статей. 1947-1983 / Александр Шмеман; прот.; сост. Е. Ю. Дорман, пред. А. И. Кырлежева. – М. : Русский путь, 2009. – 894 с.
289. Шпидлик Т. Русская идея: Иное видение человека / Т. Шпидлик ; пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – 462 с
290. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение / Ф. Шпидлик. – М. : Дух и жизнь, 2000. – 493 с.
291. Щипков Д.А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ. – Дисс. ... канд. филос. н.: 09.00.13. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.
292. Ювілейна декларація УПЦ (первісний проект, 2008 рік) [Електронний ресурс].– Режим доступу https://risu.ua/yuvileyna-deklaraciya-upc-pervisniy-proekt-2008-rik_n55547:
293. Энциклика папы Иоанна Павла II Sollicitudo rei socialis («Забота о социальных вещах»). [Электронный ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
294. Янарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Христос Янарас; пер. з новогрец. А. Чердаклі, Н. Клименко. – К. : Основи, 2000. – 314 с.

295. Янарас Х. Свобода етосу / Христос Янарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.
296. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Х.Яннарас; пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.
297. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма [Электронный ресурс] / Христос Яннарас ; пер. с англ. С. Зайденберга – Режим доступа : <http://readr.ru/hristos-yannaras-vizov-pravoslavnogo-tradicionalizma.html#page=1>.
298. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Х.Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогр. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С.87-400.
299. Яннарас Х. Поняття «економіка» та його ідеологічні інтерпретації // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – с. 109-120.
300. Яннарас Х. Филия, агапе и эрос в церковной перспективе / Х. Яннарас // Человеческая целостность и встреча культур : Успенские чтения / сб. ст.; сост., пер. с фр. К. Сигова. – Киев, 2007. – С. 62–66.
301. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 7-88.
302. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.
303. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Христос Яннарас; [пер. с англ. Г. Завершинского, Ю. Вестеля] // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 81–106.
304. Яроцький П. Особливості розвитку соціального вчення католицизму / Петро Яроцький // Українське релігієзнавство. – 2001. – №20. – С. 55–64.

305. Яроцький П. Проблеми Церкви в секулярному, плюралістично-ідейному суспільстві / П. Яроцький // Релігійна свобода: уроки минулого і проблеми сьогодення. Науковий щорічник / За ред. А.Колодного. – К., 2003. – С. 8-16.
306. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні / Яроцький П.Л. – К. : Кондор, 2013 – 442 с.