

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

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**ПОДОРОЖНИЙ ЮРІЙ АНАТОЛІЙОВИЧ**

УДК 261.7

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**ДІАЛОГ ЦЕРКВИ І СУСПІЛЬСТВА**  
**В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ**

09.00.11 – релігієзнавство

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 \_\_\_\_\_ Подорожній Ю. А.

Науковий керівник: ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій Павлович, доктор філософських наук, професор

Київ–2018

## АНОТАЦІЯ

*Подорожній Ю. А.* Діалог церкви і суспільства в сучасній українській теології. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2018.

Дисертація присвячена комплексному філософсько-релігієзнавчий аналізу концепцій церковно-соціального теоретичного і практичного діалогу, що розвиваються в українських конфесійних інваріантах соціального вчення, політичної теології та соціально-політичної теології.

Об'єктом дисертаційного дослідження є соціальне вчення, політична теологія, соціальнополітична етика українських християнських церков у їхніх конфесійних інваріантах.

Вперше виявлено, що вивчення сучасних українських богословських концепцій діалогу церкви і суспільства повинно враховувати зміну світоглядних парадигм, яка відбувається у теологічній думці та церковних практиках у зв'язку із викликами доби постмодерну. Доведено, що формування християнського вчення про партнерство церкви і суспільства у соціальній доктрині католицизму відбувалося, починаючи з понтифікату Лева XIII, який побачив у суспільстві основного діалогічного партнера для церкви, а права родини, місцевих спільнот та церковних громад поставив вище за права держави. У 1940–1960-ті роки предметом захисту стали права і гідність особистостей, а громадянське суспільство почало розумітися не лише як явище національне, але й загальнолюдське. Показано, що, згідно із православним соціальним вченням, діалогічними партнерами є церква й держава як дві основні соціальні інституції та владні інстанції, а суспільство мислиться як предмет патерналістського впливу релігійного і світського керівництва. Обґрунтовано, що соціально-політична етика українського греко-католицизму формується переважно не через контекстуалізацію соціальної доктрини католицизму, а через визнання

провідного значення духовноаскетичної діяльності особистості й родини в соціальному та природному середовищі як засобу ре-сакралізації дійсності за взірцем трічної «койнонії». Досліджено, що формування соціальної етики українського протестантизму перейшло від написання текстів соціальних доктрин із наголосом на захисті прав і свобод людини, особливо у релігійній сфері, до всебічного обґрунтування необхідності побудови правової держави із розділенням релігійного і світського, розбудови громадянського суспільства. Представлено, що українська теологія визволення перебуває під значним впливом ідей лібералізму. Соціальна справедливість є лише одним із аспектів майбутнього ідеального стану суспільства, до якого прагнуть українські християни. Найбільш важливими для суспільства вважаються цінності політичної та духовної свободи. Головною загрозою для свободи бачиться торжество культу споживання як нової громадянської релігії. Альтернативою такому поневоленню стає повернення до форм солідарності, характерних для раннього християнства. Встановлено, що українська богословська футурологія є творчим пошуком стосовно пристосування християнства до викликів доби постмодерну та виявлення нових можливостей розвитку релігії у соціальному житті у зв'язку із кризою модерних теорій секуляризації. Мірою поглиблення богословського аналізу, українські релігійні мислителі приходять до висновку про необхідність розглядати церкву і суспільство як аналогічні між собою місця прояву діяльності Бога, Який панує не лише над церквою, але і над соціумом та історією. Доведено, що українська протестантська політична теологія спирається на ключові ідеї сучасного біблійного богослов'я. Згідно із цією теологією, Христос критикує політику панування та політику бунту, пропонуючи соціальну політику моральної діяльності з оздоровлення суспільства шляхом оновлення солідарності, справедливості, любові. Замість підтримки влади чи опозиції, церква повинна теоретично і практично доводити можливість соціального життя згідно із вищими цінностями. Суспільство потребує трансцендентного ідеалу, з висоти якого можливим є критичний аналіз наявного соціально-політичного устрою. У своїй практиці церква повинна являти нову соціальну дійсність, яка

виступає як «справжня» у відношенні до «ілюзорної» дійсності соціуму. Політична теологія є реалізацією пророчої функції церкви, оскільки показує, яким має бути соціум в есхатологічній перспективі, щоб відповідати гідності людини та задуму Бога про людство. Визначено, що для української православної політичної теології характерною є значна ідеалізація громадянського суспільства у його ліберальному осмисленні. Замість орієнтації церкви на державу, ця теологія пропонує релігійним організаціям будувати партнерські відносини з суспільством. При цьому церква має бути не ієрархічною структурою, а мережею спільнот. Ідеалом такої політичної теології є представлення для суспільства есхатологічної реальності царства Божого як альтернативи стратегіям панування і насилля, проектів формування християнського громадянського суспільства й християнської національної культури. Висвітлено, що позитивні трансформації українських церков та суспільства осмислюються в контексті оновленої протестантської етики праці та сучасних теорій лідерства, практичне застосування яких сприяє формуванню християнського громадянського суспільства як спільнот «християн-професіоналів», відповідальних за весь соціум у національному та глобальному вимірах.

Уточнено положення про те, що на початку XXI століття відбулася переорієнтація з негативного на позитивне сприйняття есхатологічної перспективи, що сприяє формуванню соціальної відповідальності українських християн.

Набуло подальшого розвитку твердження про переорієнтацію українських християн із розвитку і застосування соціального вчення на формування політичної теології та соціально-політичної етики внаслідок впливу сучасної богословської герменевтики.

Висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню трансформацій конфесійних різновидів української соціальнополітичної теології. Це дозволяє створити ефективні теоретичні моделі державно-церковної та суспільно-церковної

співпраці. Матеріали дослідження можуть бути використані в науковій, викладацькій діяльності, а також у практичній роботі щодо удосконалення моделей розвитку державно-церковних і суспільно-церковних відносин.

**Ключові слова:** політична теологія, сучасна теологія, католицизм, православ'я, протестантизм, соціальне вчення церкви, солідарність, свобода.

## ABSTRACT

*Podorozhniy Y. A.* Dialogue of church and society in modern Ukrainian theology.  
– The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.11 – Religious Studies. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2018.

The dissertation is devoted to the comprehensive philosophical and religious analysis of the concepts of church-social theoretical and practical dialogue developed in the Ukrainian confessional invariants of social doctrine, political theology and socio-political theology.

The object of the dissertation research is social doctrine, political theology, sociopolitical ethics of Ukrainian Christian churches in its confessional invariants.

For the first time it was discovered that the study of modern Ukrainian theological concepts of dialogue between church and society should take into account the change of ideological paradigms that takes place in theological thought and church practices in connection with the challenges of the postmodern age. It has been proved that the formation of a Christian doctrine on the partnership of church and society in the social doctrine of Catholicism took place, starting with the pontificate of Leo XIII, who saw in society the main dialogical partner for the church, and placed the rights of the family, local communities and church communities above the rights of the state. In the 1940s and 1960s, the rights and dignity of individuals became the subject of protection, and civil society began to be understood not only as a national phenomenon but also as a universal phenomenon. It is shown that, according to Orthodox social doctrine, dialogue partners are the church and the state as two main social institutions and

authorities, and society is conceived as a subject of paternalistic influence of religious and secular leadership. It is substantiated that the socio-political ethics of Ukrainian Greek Catholicism is formed not by the contextualization of the social doctrine of Catholicism but by the recognition of the leading importance of the spiritually ascetic activity of the individual and the family in the social and natural environment as a means of resacralization of reality according by the model of the trinitarian “koinonia”. It was investigated that the formation of the social ethics of Ukrainian Protestantism was transformed from the writing of texts of social doctrines with the emphasis on the protection of human rights and freedoms, especially in the religious sphere, to a comprehensive substantiation of the necessity of building a legal state with the division of religious and secular, and building civil society. It is submitted that the Ukrainian liberation theology is under the considerable influence of the ideas of liberalism. Social justice is just one aspect of the future ideal state of society, to which Ukrainian Christians seek. The most important values for society are the values of political and spiritual freedom. The main threat to freedom is the triumph of the cult of consumption as a new civil religion. An alternative to such enslaving is the return to the forms of solidarity characteristic of early Christianity. It has been established that Ukrainian theological futurology is a creative search for the adaptation of Christianity to the challenges of the postmodern age and the discovery of new opportunities for the development of religion in social life in connection with the crisis of modern secularization theories. Due to the deepening of theological analysis, Ukrainian religious thinkers come to the conclusion that it is necessary to consider church and society as similar to each other as a place of manifestation of the activities of God, which reigns not only over the church, but also over society and history. It is proved that Ukrainian Protestant political theology is based on the basic ideas of modern biblical theology. According to this theology, Christ criticizes the policy of domination and politics of rebellion, offering a social policy of moral activity for the rehabilitation of society through the renewal of solidarity, justice, and love. Instead of supporting the government or the opposition, the church should theoretically and practically prove the possibility of social life according to higher values. Society needs a transcendental

ideal, the height of which is a critical analysis of the existing socio-political system. In practice, the church must represent a new social reality that acts as “true” in relation to the “illusory” reality of society. Political theology is the realization of the prophetic function of the church, since it shows what the socium should be in the eschatological perspective in order to meet the dignity of man and the plan of God about humanity. It is determined that for the Ukrainian Orthodox political theology is characterized by a significant idealization of civil society in its liberal understanding. Instead of targeting the church to the state, this theology offers religious organizations to build partnerships with society. At the same time, the church should not be a hierarchical structure, but a network of communities. The ideal of such political theology is to present to society the eschatological reality of the kingdom of God as an alternative to strategies of domination and violence, projects of formation of Christian civil society and Christian national culture. It is highlighted that the positive transformations of Ukrainian churches and society are interpreted in the context of the renewed Protestant work ethic and modern theories of leadership, the practical application of which contributes to the formation of Christian civil society as communities of “Christian professionals”, responsible for the entire society in national and global dimensions.

The provision has been clarified that at the beginning of the 21st century there was a reorientation from the negative to the positive perception of the eschatological perspective, which contributes to the formation of the social responsibility of Ukrainian Christians.

The further development of the statement about the reorientation of Ukrainian Christians on the development and application of social doctrine to the formation of political theology and socio-political ethics has become further developed as a result of the influence of modern theological hermeneutics.

The conclusions and theoretical statements that substantiated a thesis, contribute to a better understanding of religious transformation varieties of Ukrainian social and political theology. It allows to create effective theoretical models of state-church and social-church cooperation. Materials of the research can be used in scientific, teaching,

as well as in practical work on the improvement of models of development of state-church and social-church relations.

**Key words:** political theology, modern theology, Catholicism, Orthodoxy, Protestantism, social doctrine of the church, solidarity, freedom.



## Список публікацій

### *Статті у наукових фахових виданнях України:*

1. Подорожній Ю.А. Застосування герменевтики в українській протестантській політичній теології / Ю.А.Подорожній // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Вип. 3 (18). – Дніпро : Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2017. – С.85–93.
2. Подорожній Ю.А. Основні риси української теології визволення / Ю.А.Подорожній // Практична філософія. – № 3. – 2017. – С.74–80.
3. Подорожній Ю.А. Українська протестантська політична теологія / Ю.А.Подорожній // Гілея. – Вип. 125. – 2017. – С.244–248.
4. Подорожній Ю.А. Суспільство солідарності в християнській соціальній концепції / Ю.А.Подорожній // Гілея. – Вип. 126. – 2017. – С.300–304.
5. Подорожній Ю.А. Формування вчення про партнерство церкви і суспільства у християнській соціальній доктрині / Ю.А. Подорожній // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 19. – С.66–69.
6. Подорожній Ю.А. Українська православна політична теологія Кирила Говоруна / Ю.А.Подорожній // Практична філософія. – № 4. – 2017. – С.91–99.
7. Подорожній Ю.А. Українська православна політична теологія Г.Коваленко і Б.Огульчанського / Ю.А.Подорожній // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Вип. 6 (21). – Дніпро : Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2017. – С.76–85.

### *Стаття в іноземному періодичному виданні:*

8. Подорожній Ю. А. Социальная футурология в украинском богословии / Ю.А.Подорожний // Modern Science. – Praha, 2017. – № 5. – P. 111–119.

### *Публікації в інших наукових виданнях:*

9. Подорожній Ю.А. Суспільство нового атеїзму в оцінці українських протестантів / Ю.А.Подорожній // Людина, яка реформує та реформується. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 500-

літтю Реформації / Відп. ред. Волобуєва С.В. – К. : Національний транспортний університет, 2017. – С.43–44.

10.Подорожній Ю.А. Критика суспільства споживацтва з боку українських протестантських богословів / Ю.А.Подорожній // Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності: Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції (8–9 грудня 2017 р., Львів) – Львів : Львівський Національний медичний університет імені Данила Галицького, 2017. – С.170–171.

## ЗМІСТ

Вступ.....	12
<b>Розділ 1 Сучасні трансформації християнського соціального вчення як предмет релігієзнавчого аналізу .....</b>	<b>20</b>
Висновки до першого розділу.....	42
<b>Розділ 2 Християнське соціальне вчення про партнерство церкви, суспільства і держави .....</b>	<b>45</b>
2.1 Формування християнського вчення про партнерство церкви і суспільства у соціальній доктрині католицизму .....	45
2.2 Православне соціальне вчення про відносини церкви, суспільства і держави.....	54
2.3 Соціально-політична етика українського греко-католицизму .....	62
2.4 Український протестантизм у пошуках власної соціальної доктрини...69	69
Висновки до другого розділу.....	77
<b>Розділ 3 Українська політична теологія про розвиток діалогу церкви і суспільства у добу постмодерну.....</b>	<b>81</b>
3.1 Українська теологія визволення .....	81
3.2 Соціальна футурологія в українській теологічній думці .....	91
3.3 Українська протестантська політична теологія про відносини церкви і суспільства .....	100
3.4 Формування української православної політичної теології .....	120
Висновки до третього розділу.....	148
<b>Висновки.....</b>	<b>152</b>
<b>Список використаних джерел.....</b>	<b>161</b>

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Українська політична теологія в останні роки активно розвивається у зв'язку з осмисленням подій Євромайдану і наступної кризи на Сході України. Бурхливі революційні та військові події породили розуміння, що соціальне церковне вчення, зокрема його практичне застосування, все ж таки є відмінними від більш вільної теоретичної богословської рефлексії. Стало очевидним, що українська політична теологія є самостійною частиною богословського дискурсу, сама методологія якої радикально відрізняється від доктринального способу побудови соціального вчення церкви. А саме: методологічно політична теологія виявилася найближчою до сучасної біблеїстики з її увагою до наративу звільнення, спроб осягнення та розкриття майбутнього як альтернативи до пануючих ідеологій, дискусій про політичне значення діяльності засновника християнства. Особливо активно становлення політичної теології відбувається у протестантському інтелектуальному середовищі. Прикметно, що при цьому богослови фактично переосмислили власну роль щодо соціально-політичної практики. До подій Євромайдану та війни богослови очікували на те, що запитання соціально-політичного характеру знайдуть вичерпні відповіді у соціальному вченні. Вимоги до церковного керівництва щодо необхідності формування такого вчення були постійним мотивом виступів богословів. Під час революції та війни викристалізувалося розуміння самостійного значення богословської рефлексії у сфері політичної теології. Відбулося усвідомлення того, що теологи можуть бути сучасними пророками як для релігійних кіл, так і для суспільства в цілому. Ці багатовимірні процеси створили умови для принципово іншого розуміння відносин церкви і суспільства. З точки зору сьогоденного розуміння окресленої проблематики, стало можливими переосмислення динаміки розвитку соціального вчення українських церков, теологічних концептів визволення і теологічної футурології. Динамічне становлення українського громадянського суспільства і зростання позитивного ставлення до держави творить умови для нового етапу розвитку вітчизняної партнерської моделі державно-церковних відносин. Радикальні

зміни в українському богословському дискурсі потребують систематичного релігієзнавчого аналізу з огляду на зростання ролі церков та релігії у суспільних процесах в Україні.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження здійснене у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

**Мета дослідження** полягає в аналізі концепцій сучасних відносин церкви і суспільства в українських конфесійних різновидах соціального вчення, політичної теології та соціальної етики.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- визначити основні теоретичні підходи до вивчення сучасних українських богословських концепцій діалогу церкви і суспільства;
- проаналізувати етапи формування християнського вчення про партнерство церкви і суспільства у соціальній доктрині католицизму;
- показати специфіку православного соціального вчення про відносини церкви, суспільства й держави;
- представити основні риси соціально-політичної етики українського греко-католицизму;
- простежити етапи формування соціальної етики українського протестантизму;

- визначити основні риси української теології визволення;
- виявити особливості соціальної футурології в українській теологічній думці;
- розкрити теорії української протестантської і православної політичної теології щодо відносин церкви і суспільства;
- дослідити трансформуючий потенціал християнської соціально-політичної етики в рефлексіях українських богословів.

**Об'єктом дослідження** є соціальне вчення, політична теологія, соціально-політична етика українських християнських церков у їхніх конфесійних інваріантах.

**Предмет дослідження** – концепції діалогу церкви і суспільства, створені в українському сучасному богословському дискурсі.

**Теоретико-методологічні засади дослідження.** Дисертація виконана відповідно до принципів академічного релігієзнавства: об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності, синтетичності. Оскільки теологічні теорії зафіксовані текстуально в найрізноманітніших богословських працях, то в дисертаційному дослідженні широко застосовувалися такі методи: текстологічного аналізу, а також аналітичний, синтетичний, дедуктивний і компаративний. В процесі розв'язання поставлених завдань дисертант виходив із принципів наукового та світоглядного плюралізму, уникаючи ідеологічної та конфесійної заангажованості. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці провідних українських релігієзнавців, філософів та богословів – В.Андрущенка, А.Арістової, А.Баумейстера, І.Богачевської, В.Бондаренка, Т.Горбаченко, Л.Губерського, Є.Дулумана, В.Єленського, М.Заковича, А.Колодного, Л.Конотоп, П.Кралюка, В.Лубського, М.Лубської, І.Осташука, В.Панченко, М.Поповича, О.Предко, О.Сагана, П.Сауха, Р.Соловія, В.Титаренко, Л.Филипович, Є.Харьковценка, Г.Христокіна, М.Черенкова, А.Чернія, Ю.Чорноморця, С.Шкіль, Л.Шугаєвої, П.Яроцького та ін. Звернення до їхніх праць сприяло проведенню аналізу трансформацій, які відбуваються у релігійному житті епохи постмодерну та їх

богословської концептуалізації. Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів: системного аналізу (при дослідженні основних принципів християнського соціального вчення), історико-генетичного аналізу (при дослідженні розвитку католицького, православного, протестантського і греко-католицького соціальних вчень), компаративного вивчення (при порівнянні богословських концепцій, які розвинуті в конфесійних інваріантах політичної теології). Важливим методом дослідження стала сучасна герменевтика як засіб тлумачення не лише текстів, а й богословських дискурсів.

**Наукова новизна дисертаційного дослідження** полягає у в тому, що у дисертаційному дослідженні вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз трансформацій осмислення діалогу церкви і суспільства в сучасній українській теології. Новизна результатів розкривається в таких основних положеннях:

***Уперше:***

- виявлено, що вивчення сучасних українських богословських концепцій діалогу церкви і суспільства повинно враховувати зміну світоглядних парадигм, яка відбувається у теологічній думці та церковних практиках у зв'язку із викликами доби постмодерну;

- доведено, що формування християнського вчення про партнерство церкви і суспільства у соціальній доктрині католицизму відбувалося, починаючи з понтифікату Лева XIII, який побачив у суспільстві основного діалогічного партнера для церкви, а права родини, місцевих спільнот та церковних громад поставив вище за права держави. У 1940–1960-ті роки предметом захисту стали права і гідність особистостей, а громадянське суспільство почало розумітися не лише як явище національне, але й загальнолюдське;

- показано, що, згідно із православним соціальним вченням, діалогічними партнерами є церква й держава як дві основні соціальні інституції та владні інстанції, а суспільство мислиться як предмет патерналістського впливу релігійного і світського керівництва;

- обґрунтовано, що соціально-політична етика українського греко-католицизму формується переважно не через контекстуалізацію соціальної доктрини католицизму, а через визнання провідного значення духовно-аскетичної діяльності особистості й родини в соціальному та природному середовищі як засобу ре-сакралізації дійсності за взірцем троїчної «койнонії»;

- досліджено, що формування соціальної етики українського протестантизму перейшло від написання текстів соціальних доктрин із наголосом на захисті прав і свобод людини, особливо у релігійній сфері, до всебічного обґрунтування необхідності побудови правової держави із розділенням релігійного і світського, розбудови громадянського суспільства;

- представлено, що українська теологія визволення перебуває під значним впливом ідей лібералізму. Соціальна справедливість є лише одним із аспектів майбутнього ідеального стану суспільства, до якого прагнуть українські християни. Найбільш важливими для суспільства вважаються цінності політичної та духовної свободи. Головною загрозою для свободи бачиться торжество культу споживання як нової громадянської релігії. Альтернативою такому поневоленню стає повернення до форм солідарності, характерних для раннього християнства;

- встановлено, що українська богословська футурологія є творчим пошуком стосовно пристосування християнства до викликів доби постмодерну та виявлення нових можливостей розвитку релігії у соціальному житті у зв'язку із кризою модерних теорій секуляризації. Мірою поглиблення богословського аналізу, українські релігійні мислителі приходять до висновку про необхідність розглядати церкву і суспільство як аналогічні між собою місця прояву діяльності Бога, Який панує не лише над церквою, але і над соціумом та історією;



- доведено, що українська протестантська політична теологія спирається на ключові ідеї сучасного біблійного богослов'я. Згідно із цією теологією, Христос критикує політику панування та політику бунту, пропонуючи соціальну політику моральної діяльності з оздоровлення суспільства шляхом оновлення солідарності, справедливості, любові. Замість підтримки влади чи опозиції, церква повинна теоретично і практично доводити можливість соціального життя згідно із вищими цінностями. Суспільство потребує трансцендентного ідеалу, з висоти якого можливим є критичний аналіз наявного соціально-політичного устрою. У своїй практиці церква повинна являти нову соціальну дійсність, яка виступає як «справжня» у відношенні до «ілюзорної» дійсності соціуму. Політична теологія є реалізацією пророчої функції церкви, оскільки показує, яким має бути соціум в есхатологічній перспективі, щоб відповідати гідності людини та задуму Бога про людство;

- визначено, що для української православної політичної теології характерною є значна ідеалізація громадянського суспільства у його ліберальному осмисленні. Замість орієнтації церкви на державу, ця теологія пропонує релігійним організаціям будувати партнерські відносини з суспільством. При цьому церква має бути не ієрархічною структурою, а мережею спільнот. Ідеалом такої політичної теології є представлення для суспільства есхатологічної реальності царства Божого як альтернативи стратегіям панування і насилля, проектів формування християнського громадянського суспільства й християнської національної культури;

- висвітлено, що позитивні трансформації українських церков та суспільства осмислюються в контексті оновленої протестантської етики праці та сучасних теорій лідерства, практичне застосування яких сприяє формуванню християнського громадянського суспільства як спільнот «християн-професіоналів», відповідальних за весь соціум у національному та глобальному вимірах.

***Уточнено:***

- положення про те, що на початку XXI століття відбулася переорієнтація з негативного на позитивне сприйняття есхатологічної перспективи, що сприяє формуванню соціальної відповідальності українських християн.

***Набуло подальшого розвитку:***

- твердження про переорієнтацію українських християн із розвитку і застосування соціального вчення на формування політичної теології та соціально-політичної етики внаслідок впливу сучасної богословської герменевтики.

**Теоретичне значення дисертаційної роботи** полягає у тому, що висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню трансформацій конфесійних різновидів української соціально-політичної теології. Це дозволяє створити ефективні теоретичні моделі державно-церковної та суспільно-церковної співпраці.

**Практичне значення дисертації.** Матеріали дослідження можуть бути використані в науковій, викладацькій діяльності, а також у практичній роботі щодо удосконалення моделей розвитку державно-церковних і суспільно-церковних відносин.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Висновки та всі положення наукової новизни автор отримав самостійно. Використані в дисертаційному дослідженні ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні покликання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

**Апробація результатів дисертаційного дослідження.** Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Ідеї та висновки дослідження були оприлюднені на наступних наукових міжнародних та всеукраїнських конференціях: Міжнародній науково-практичній Інтернет-конференції «Соціокультурні виміри релігійних процесів в українському суспільстві» (Чернівці, 2013); Науково-практичній конференції «Церква: біблійні і богословські аспекти в сучасному ракурсі» (Одеса, 4-5 квітня

2013 р.); Науково-практичній конференції «Сучасне богослов'я та християнська місія в суспільстві» (Київ, 17 квітня 2013 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Пріоритетні напрямки розвитку суспільних наук у XXI столітті» (Херсон, 26-27 лютого 2016 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку» (Одеса, 11-12 березня 2016 р.); Науково-практичній конференції «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 14-18 березня 2016 р.); Науково-практичній конференції «Пострадянський протестантизм: проблеми ідентифікації та контури майбутнього» (Львів, 18 квітня 2016 р.); V Щорічній міжнародній науковій конференція «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 14-15 квітня 2016 р.); Міжнародній науковій конференція «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 20-21 квітня 2016 р.); XXVI Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 24-26 травня 2016 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Людина, яка реформує та реформується» (Київ, 10 листопада 2017 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігієзнавства і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий і український контекст» (Київ, 17 листопада 2017 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності» (Львів, 8-9 грудня 2017 р.).

**Публікації.** Основні положення роботи висвітлені у 10 публікаціях, а саме: 7 статтях у фахових виданнях з філософських наук, 1 статті в іноземному науковому періодичному журналі, 2 публікаціях в інших наукових виданнях.

**Структура й обсяг дисертації.** Мета, завдання та методологічні засади дисертаційного дослідження обумовили послідовність і логіку викладу матеріалу. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (475 позицій). Загальний обсяг дисертаційної роботи – 210 сторінок, з яких 160 сторінок основного тексту.

## РОЗДІЛ 1

### СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ХРИСТИЯНСЬКОГО СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ

Теологія є пріоритетним предметом для релігієзнавчого аналізу, оскільки саме теологія є теоретичним виразом релігійного світогляду. Особливе значення має аналіз тих теологічних концепцій, що виражають позицію представників релігії стосовно актуальних питань сьогодення. Ця позиція формально виражена або в офіційних соціальних доктринах церков, або у соціальній етиці окремих богословів. Остання є значно більш різноманітною, як за своєю методологією, так і за змістом. Від соціальної етики в минулому столітті виокремилася така особлива галузь богословського знання, як політична теологія. Відносини між соціальною доктриною, соціальною етикою та політичною теологією є складними, оскільки не завжди окремі теологи притримуються соціальної доктрини своїх церков. Часто у межах соціальної етики та політичної теології розвиваються більш оригінальні та перспективні концепції. Разом із тим, значні зусилля теологів спрямовані на пояснення і популяризацію соціальних доктрин, їх практичне втілення.

Суттєвим недоліком релігієзнавчих робіт є відрив аналізу соціального вчення церков від дослідження суміжних областей теологічного знання. По-перше, довгий час релігієзнавці приділяли мало уваги моральній теології, яка була суттєвим і безпосереднім джерелом для формування соціального вчення. Адаже до появи соціальної доктрини як самостійної дисципліни у працях папи Лева XIII питання, які стали предметом цієї галузі знань розглядалися моральною теологією. Остання традиційно була покликана сформулювати не лише норми поведінки індивіда, але й соціуму, дати не лише рекомендації щодо особистого вдосконалення, а й надати конкретний соціальний ідеал. По-друге, релігієзнавцям соціальне вчення церков видавалося адекватним джерелом для оцінки поглядів вірних на соціально-політичні процеси сучасності. Цей погляд є неправильним, оскільки лише католики та греко-католики в своїй соціально-політичній діяльності намагаються керуватися соціальною доктриною. В

православній та протестантській церквах соціальні доктрини не привели до встановлення єдиних теорій та практик, а лише сприяли применшенню певних екстрем. А саме, були багато у чому подолані тенденції від повного відчуження від світського середовища, монархізм, крайній есхатологізм. Разом із тим, широкі маси вірних, навіть воцерковлених і навіть священнослужителів не знають соціальних доктрин своїх церков і не задумуються над їх практичним втіленням. Значно більший вплив на соціально-політичну поведінку віруючих справляють панівні в церковному середовищі наративи про героїв віри, їх взірцеві вчинки, їх ставлення до різних сфер світського життя. Саме ці наративи сприяли певному замиканню церковних громад на власних проблемах, породжували побоювання участі в соціально-політичних процесах. Крім того, випадки політичної активності віруючих не завжди можна було назвати позитивним досвідом. Наприклад, деякі протестантські лідери встигли активно підтримувати П.Лазоренко, Ю.Тимошенко, В.Януковича, Л.Черновецького, навіть якщо це було прямим порушенням не лише положень соціальних доктрин, але й норм профільного закону. По-третє, все більш впливовими стають богословські теорії, сформовані у межах соціальної етики і політичної теології. Значне різноманіття цих теорій було породжене в останні десятиліття великими успіхами біблеїстики, яка довела соціально-політичну значимість християнських проповіді та практик у перші століття існування Церкви. Засвоєння молодим поколінням українських богословів досягнень сучасної західної теології у таких областях як осмислення соціальної доктрини, моральна теологія, соціальна етика, політична теологія, біблеїстика дозволило розпочати власну богословську творчість, необмежену рамками офіційних положень соціальних доктрин та традиційних установок, що побутували у релігійних громадах. Отже, аналіз соціальної доктрини має бути контекстуалізований, і перш за все необхідно розглядати суміжні галузі теологічного знання.

У світлі сказаного, немає нічого дивного, що різноманітні концепції діалогу церкви і суспільства богословами народжуються завдяки застосуванню соціального вчення в українських умовах, але і завдяки оригінальній творчості

кількох поколінь вітчизняних богословів. Першими соціальну етику почали розвивати в'язні сумління Мирослав Маринович та Євген Сверстюк. Великі надії вони покладали на інкультурацію основних положень католицької соціальної доктрини у поєднанні з персоналістичною антропологією. У своїх рефлексіях вони особливо надихалися позитивним прикладом творчості папи Івана Павла II, його цілісним ідеалом християнського гуманізму, сформованим у протистоянні тоталітаризму і релятивізму, безжальному комунізму і хижацькому капіталізму. Нове покоління богословів вже намагалося відповісти на питання, якою може бути модель взаємодії українського суспільства та українських церков в умовах викликів початку XXI століття. Соціально-політичну теологію розвивали протестанти, православні, греко-католики. Особливо слід відмітити внесок Михайла Черенкова [377-393], Федора Райчинця [279-282], Анатолія Денисенка [91-97], Олега Гірника [49-53], Юрія Чорноморця [398-412], Кирила Говоруна [57-64], Георгія Коваленко [162-163; 457], Богдана Огульчанського [238-249], Віктора Жуковського [119-121], Костантина Тетерятникова [346-347], Андрія Мелешко [213-215], Дениса Горенкова [75-76], Сергія Головіна [65-69; 72], Павла Горбунова [73], Александра Епишева [109-110], Івана Русина [303], Радислава Тацюна [343-344], Михайла Демида [88-89]. Ці богослови створили ряд монографій, впливових статей, здійснили випуск присвячених соціально-політичній тематиці журналів. Від контекстуалізації та рецептів практичного втілення соціального вчення українські богослови переходять до формування власних оригінальних вчень в областях соціальної етики та політичної теології. Ці дві останні області дозволяють розвивати власні ідеї творчо, йдучи далі за положення соціального вчення. Такі процеси відбуваються як із ліберальними, так із консервативними богословами. Таким чином, соціально-політична думка українського християнства включає у себе не лише конфесійні варіанти соціальної доктрини, а й розвинуті в останні роки соціальну етику та політичну теологію. В зв'язку із такими трансформаціями загострилося проблемне питання про статус соціальної доктрини порівняно з іншими областями теологічних знань.

Християнська соціальна доктрина як самостійна дисципліна була сформована у кінці XIX століття в енцикліках папи Римського Лева XIII. Згідно із католицьким вченням догматична система має три джерела – Писання, Передання і Вчительство Церкви. У кінці XIX століття особливий наголос робився на Вчительстві Церкви, тобто навчанні догматам і моралі соборів та пап. Перший Ватиканський собор прийняв догмат про непогрішимість папи, коли він вчить з питань віри та моралі. Це рішення мало на меті убезпечити католицизм від розпаду на національні помісні церкви з їх особливими богословськими поглядами на дійсність, в тому числі соціальну. Папа Лев XIII зумів створити рекордну кількість енциклік (а саме - 103) завдяки використанню матеріалів, підготовлених єпископатою церкви до Першого Ватиканського собору. Разом із тим, в енцикліках знайшли систематичний вираз власні ідеї цього папи-неотоміста. А саме, за допомогою томістичного вчення про природний закон як регулятивний принцип для правових і соціальних відносин, папа створював соціальну доктрину всієї католицької церкви, згідно із якою соціум має орієнтуватися в своєму розвитку ані не на індивіда (ліберальний капіталізм), ані на колектив чи клас (соціалізм та комунізм), а на спільне благо для всіх індивідів та усіх класів суспільства. Спільне благо мислилося як реальність, яка досягається в суспільстві завдяки актуалізації природних прагнень людини до самозбереження, родинного щастя, соціальної самореалізації. Ці три соціальні інстинкти складають основу природного закону та знаходять свій вираз у принципах соціального вчення. Отже, головним методологічним інструментарієм для побудови соціального вчення став неотомізм, одним із засновників якого і був папа Лев XIII. Вчення Томи Аквіната про людину і суспільство виступило ядром Традиції (Передання) і частиною «Вічної Філософії», і завданням Вчительства Церкви було очищення томізму від історичних нашарувань, відновлення духу і букви цієї теології у її чистоті, а також застосування до нових соціальних умов. Таким чином, для вирішення проблем, породжених розвитком модерного суспільства, а особливо – індустріалізацією, використовувався апарат середньовічної думки, але з

наголосом не на теоцентричності, а на антропоцентричності цієї теології. Типово для модерної думки висновки для соціальної деонтології (етики приписів) робилися на основі аналізу «людської природи». Наголос на Вчительстві Церкви як переважному джерелі соціального вчення дозволяв вносити значні елементи інновацій в соціальну риторику і практику католицизму. Зокрема, від статичного розуміння людської природи як такої, що задає множину прагнень та норм, соціальна доктрина перейшла до тлумачення людини як динамічної реальності, яка конститується через спілкування з Богом та ближнім.

На Другому Ватиканському соборі були дещо змінені акценти в розуміння Писання, Передання і Вчительства Церкви як джерел для теологічної думки. А саме, в документах собору було заявлено, що джерело істини є єдиним, і цим джерелом є сам Христос, втілена божественна істина, історична реальність особи, яка захоплює розум та серце. Собор стверджує, що Писання і Передання є інструментами для виразу істини, яку несе в собі особистість Христа (з якою віруючі мають встановити особистий зв'язок). Відповідно, Вчительство Церкви стає лише допоміжним засобом для встановлення істинності різних вчень в області віри та моралі. За цих обставин католицькі теологи, а особливо папи, звертають увагу на те джерело для соціальної доктрини Церкви як біблійне вчення про людину.

Відповідно, на сьогодні соціальне вчення католицизму формально є частиною Вчительства Церкви, при значній опорі на Передання (томізм) та Писання (біблійна антропологія). Змістовно це соціальне вчення є складовою моральної теології, оскільки надає моральні оцінки суспільним явищам, пропонує принципи соціального вчення, але при цьому не створює конкретних проектів соціальної дійсності (таких як капіталізм та соціалізм, відносно яких християнський ідеал міг би бути «третім шляхом») і не формує ідеологічних вчень. Як частина моральної теології, соціальна доктрина мислиться як така, що виникає в результаті застосування того, що богослови знають про людину із одкровення та того, що знає про людину сучасна антропологія (філософська, психологічна, соціальна, тощо). Поєднання релігійних та світських знань про



людину робить соціальне вчення церкви найбільш відкритим до загальнонаукового дискурсу, особливо – гуманітарного, дозволяє формувати християнські уявлення про моральні цінності та принципи на сучасній науковій мові. Таким чином, сучасне католицьке соціальне вчення є діалогічним як у власній внутрішній будові, так і у своєму зовнішньому виразі. Слід сказати, що це соціальне вчення, як частина моральної теології, намагається використовувати не лише те ядро передання, яке пов'язане з томізмом, а й альтернативну антропологію та соціальну теорію, які розвивалися Августіном та його послідовниками у різні століття. Поворот до августіанства стає все більш помітним по мірі наростання песимістичних настроїв щодо соціальної ситуації та сил людини у протистоянні релятивізму. Часи постмодерну самим природним чином порівнюються з часами занепаду античності, в які жив Августин. Широке зацікавлення викликає висловлений папою Бенедиктом XVI неоавгустинівський песимізм щодо людини, підкреслення потреби у благодаті та любові, надія на розбудову на стільки нормативної, скільки альтернативної соціальності (наголос на розвитку мереж малих груп, культивування елементів посткапіталістичної економіки обміну дарами тощо). Зацікавленість в Августині зростає також через його теорію особистості як творчої істоти, покликаної до виконання власної унікальної партії у світовій симфонії. Стандартизація виробництва добра, яка мислилася як можлива папами неотомістами від Лева XIII до Івана Павла II, тепер вважається неможливою. Усі надії покладаються на спонтанність творення добра в умовах постмодерної дезорієнтації. Відповідно, все більше усвідомлюється методологічна обмеженість соціальної доктрини, і визнається необхідність її доповнення соціальною етикою та політичною теологією як іншими дисциплінами з області моральної теології.

У православ'ї не виділяється Вчительство Церкви як окреме джерело для теологічних знань. Вчення соборів та церковних лідерів вважається частиною передання, «переданням сьогодні». Зазначимо, що у межах РПЦ мають значення два документи: «Основи соціального вчення», прийняті Архієрейським собором 2000 року і «Основи вчення РПЦ про гідність, права і свободу людини», прийняті

у 2008 році. В межах загальноправославного дискурсу на визначальний статус для соціального вчення мають документи Всеправославного собору 2016 року. Залежність від передання задає загальний неоконсервативний напрямок думки для православного соціального вчення. Разом із тим, сумнівними є загальні принципи такого неоконсерватизму. Адже передання не містить у собі однозначного вчення про церковно-державні та церковно-суспільні стосунки. Наприклад, звичайними для отців IV століття є сприйняття соціальної нерівності як необхідного соціального явища, при чому конкретний статус і майно окремої людини мислилися як наслідок Божої волі про неї. Але такий отець Церкви, як Іоанн Золотоустий закликає до перерозподілу соціальних благ, проповідує ідеали «християнського соціалізму». Зазвичай отці виступають за «симфонію» церковної та світської влади, при якій обидві сторони втручаються у компетенції іншої сторони (сам термін виник у зв'язку з необхідністю обґрунтувати новелу Юстиніана щодо передачі справ кліриків із юрисдикції єпископату в світські суди). Однак меншість отців, серед яких особливо виділяється Максим Сповідник, наполягають на автономії та самодостатності церкви, яка без імператора може скликати собори та правити в межах духовною юрисдикції цілком самостійно, як у апостольські часи. Більшість отців говорить про покликання державної влади виховувати громадян і проповідує державний патерналізм, водночас більшість отців захищає свободу особистості та вважає її відповідальною за перебіг життя.

За умов різноманіття соціальних норм, що побутували в традиції, для формування соціального вчення православні богослови змушені вибудовувати образ особливої «ідеальної традиції», яка і є нормативною. Звичайно, що така «ідеальна традиція» є плодом умоглядної реконструкції. Становище ускладнюється тим, що часто спільнота, яка відшукує «ідеальну традицію» формує уявлення про суспільних ідеал минулого в результаті штучного компромісу. Наприклад, в соціальній доктрині РПЦ написано, що соціальним ідеалом для православних є монархія, але з двома обмеженнями: до монархії в Ізраїлі була теократія, яка є більш довершеною з точки зору Бога; сьогодні

монархія неможлива, і тому найкращою є демократія, яка визнає морально-духовні цінності православ'я як керівні для себе з відповідними наслідками, тобто становленням партнерської моделі церковно-державних стосунків у межах або державної церкви як у Греції або конкордату як у Грузії. Усі ці складні формулювання народилися в результаті штучного компромісу між консерваторами на чолі з Всеволодом Чапліними та лібералами на чолі з Андрієм Зубовим. У документах Всеправославного собору «ідеальна традиція» конструюється як певна тяглість церковних соборів, які виражали ортодоксію вже після закінчення Вселенських соборів. «Православна Церква, в єдності і соборності її, є Церква Соборів, починаючи з Апостольського собору в Єрусалимі (Діян. 15: 5-29) до сьогоднішнього дня. Церква сама по собі є Собором, зібраним Христом і керованим Святим Духом, згідно апостольського принципу «угодно Святому Духові і нам» (Діян. 15:28). За допомогою Вселенських і Помісних соборів Церква благовістила і благовістить тайну Святої Трійці, явлену в Втіленні Сина і Слова Божого. Соборна діяльність безперервно триває в історії в наступних соборах, що володіють вселенським авторитетом, серед яких були такі: Великий Собор (879-880), скликаний при Великому Фотії, Патріарха Константинопольського; скликані при святому Григорії Паламі Великі Собори (1341, 1351, 1368 рр.), за допомогою яких була затверджена істина віри, що стосується перш за все виходи Святого Духа і причастя людини неречовим божественним енергіям; потім Святі і Великі Константинопольські Собори – 1484 роки, які спростували уніатський Флорентійський Собор, 1438-1439 і 1638 років, 1638, 1642, 1672, 1691, що спростували протестантські вірування, а також Собор 1872 року засудив етнофілетизм як еклезіологічну єресь» [315, с. 74].

Соціальні доктрини, прийняті різними протестантськими об'єднаннями, не можуть спиратися на передання і вчительство церкви як на власні джерела, оскільки джерелом для авторитетних церковних моральних суджень на будь-яку соціальну тематику може бути виключно Біблія. Розум богословів, досвід громад, місцеві церковні традиції – усе це справляє вплив на інтерпретацію

біблійних положень, але при цьому завжди зберігається пріоритет Біблії. Найважливіше значення мають ті фрагменти біблійного тексту, які містять прямі повеління Бога, найближчі за часом до сьогодні – оскільки багато норм у новозавітній індивідуальній та соціальній етиці є більш гуманними, ніж старозавітні, вимагаючи більшої чутливості до потреб іншого, більшого милосердя, більшої самопожертви. Також важливими для формування етичних положень є образи героїв віри – від Христа до Ноя: різноманітні персонажі біблійного тексту являються різні моделі соціальної поведінки, різні множини чеснот, різні приклади подолання людських слабкостей. Крім впливу взірців, на суспільну мораль впливають біблійні історії, на яких робиться акцент в сучасній теології: історія виходу із єгипетського рабства важлива для формування ідеалів звільнення та поцінування свободи; історія перших християн слугує взірцем розбудови альтернативних соціальних структур; історія жертви Христа привчає до солідарності із жертвами насилля.

Здається, що соціальна доктрина протестантизму найбільш відкрита до інновацій. Разом із тим, це зовсім не так. Біблія містить однозначні норми різного характеру, які важко переосмислити радикально, надавши їм якогось нового змісту. Заборони розлучень, радикальний пацифізм, засудження гомосексуалізму – все це задає певні контури для протестантських соціальних доктрин. І будучи ліберальними у питаннях релігійної свободи та захисту демократії, ці доктрини консервативні у відстоюванні традиційної моралі.

Останнім часом додатковим критерієм для формування соціальних доктрин стали потреби місії. При цьому звертається увага на необхідність контекстуалізації християнства не лише у певних локальних культурах, а і на потребу пристосування до різноманітних соціальних груп постмодерної епохи. Аналізуючи досвід дії апостолів та їх учнів, сучасні протестанти виявляють моделі місіонерських теорій та практик, які змінювали колись уявлення про державно-церковні та суспільно-церковні відносини, і які мають сьогодні найбільше впливати на соціальні доктрини та на соціально-політичну діяльність релігійних громад.

Класик українського релігієзнавства Петро Яроцький дає доволі суперечливу характеристику соціального вчення католицизму, вважаючи головним і визначальним для соціальної доктрини намагання церкви дати відповіді на актуальні питання сьогодення. «Соціальна доктрина католицької церкви формувалася протягом ХХ століття: спочатку як доповнення до моральної теології, а потім набула певної автономії, збагачуючись безперервним, органічним і систематичним розмірковуванням про нові й складні соціальні проблеми. Найважливішим моментом у розвитку соціального вчення є те, що воно, будучи доктринальним «корпусом», із стійкою теологічною основою, не зводиться до замкнутої теологічної системи, а доводить свою пристосованість до еволюції суспільства залежно від ситуації в світі та людських здатностей відповідати на нові проблеми і виклика часу» [456, с. 192]. Таким чином, на думку Яроцького, соціальна доктрина виражає здатність релігії до пристосування у нових суспільних умовах, тобто є виразом ліберального вектору розвитку релігійних знань і практичних настанов. Така оцінка є значно спрощеною, і їй суперечить цілий ряд фактів. По-перше, соціальна доктрина, яка виникла наприкінці ХІХ століття пропонувала суспільний ідеал, далекий від намагань пристосуватися до умов індустріальної епохи. Суспільство загальної згоди, в якому відбулося примирення класів – цей ідеал є скоріше консервативною утопією. Цей ідеал протистояв загрозі соціалізму та комунізму, давав начерк можливого пом'якшення тодішнього капіталізму. Поміrkований реформізм соціального вчення в енцикліках папи Льва ХІІІ був не просто моральним навчанням, а реальною соціальною альтернативою як ліберальному капіталізму, так і соціалізму. Конкретні соціальні поради як капіталістам, так і робітникам, захист прав родини та місцевих громад – все це створювало конкретний нарис суспільства солідаризму. В цьому ідеалі солідарного соціуму переважало не пристосування до капіталістичної дійсності за ліберальним сценарієм розвитку релігійної свідомості, а проєктивне нав'язування релігійною організацією власних цінностей загальному соціальному дискурсу. І як ми вже писали раніше, за своєю теологічною формою соціальна доктрина була частиною

Вчительства Церкви, яке як раз і покликане окрім догматів віри формувати моральні принципи. Будучи за своїм змістом частиною моральної теології, соціальне вчення католицизму не лише пристосовувалося до вимог епохи (наприклад, у релігійній апології прав людини), але часто займало непримириму позицію відносно духу часу (наприклад, у сексуальній етиці, неприйнятті релятивізму, засудженні як соціалізму, так і ліберального капіталізму, критиці несправедливого розподілу багатства всередині національного та міжнародного суспільства, тощо). Занадто радикальною є думка Яроцького про те, що відкритість церкви до світу означала внутрішню її секуляризацію через соціальну доктрину [456, с. 194]. Навпаки, вірним є висновок про соціальну доктрину як засіб євангелізації суспільства, тобто засіб проповіді у сучасному соціумі та практичного перетворення людської спільноти – від родини до людства у цілому. «Соціальна доктрина Католицької церкви насамперед є дієвим засобом євангелізації суспільства, оскільки надає пріоритетного значення застосуванню морально-етичних вимірів Євангелія у суспільному контексті: в умовах виробництва, праці, підприємництва, фінансів, торгівлі, політики, права, культури, соціальної комунікації – скрізь, де живе людина» [456, с. 202]. Очевидно, що наголос на біблійній основі соціального вчення є вигідним для церкви для легітимізації офіційно визнаних принципів соціальної етики: сучасні християни з недовірою ставляться до традиції та вчительства церкви, концентруючи власну увагу на вимогах Євангелія. Разом із тим, немає сумніву в тому, що євангельська мораль є значно радикальнішою, і скоріше виправдовує різноманітні варіанти теології визволення (соціалістичну та ліберальну), ніж помірковано-консервативний християнський солідаризм соціальної доктрини. Євангеліє вимагає не лише від соціуму, а і від церкви радикальних трансформацій, готовності до яких немає. Яскравим прикладом такої неготовності є критика з боку ряду кардиналів ідей папи Франциска про пріоритет євангельського ідеалу милосердя над вимогами канонічного права. Таким чином, сучасна соціальна доктрина не є висловом євангельського ідеалу на мові сучасного морального вчення із застосування інструментарію

гуманітарних наук. Вона є складовою моральної теології, яка формується у першу чергу в результаті діалогічного співставлення біблійної та світської антропологій. Цей діалогічний характер вірно відображається Яроцьким, коли він пише наступне: «Соціальна доктрина церкви прокладає антропологічний зв'язок між євангелізацією і людським розвитком, залучаючи гуманітарні й суспільні науки до надання соціальній доктрині достовірності, конкретності, актуальності, і через міждисциплінарний діалог спонукає ці науки досягти перспективу сенсу, уточнювати розуміння людини в суспільстві, переконливіше звертатися до людей свого часу і ефективніше здійснювати своє покликання» [456, с. 203]. На нашу думку, соціальна доктрина далека від найважливіших концепцій сучасних гуманітарних і суспільних наук. По-перше, соціальна доктрина протистоїть «філософії підозри», яка редукує людину до функції сексуальності (Фрейд), волі (Ніцше), економіки (Маркс). По-друге, соціальна доктрина радикально протистоїть усім постмодерним методологіям гуманітарних і соціальних наук, відстоюючи метафізичні уявлення про людину. Єдиною поступкою духові часу є деяке використання екзистенціалізму та трансценденталізму. Але при цьому відповідна мова надає нового стилю висловлювань соціальній доктрині, без зміни її суті. Тому християнський гуманізм соціальної доктрини католицизму є таким, що має занадто мало точок дотику для повноцінного діалогу з гуманітарними і соціальними науками сьогодення. Також занадто сміливим є наступний висновок Яроцького: «Соціальна доктрина церкви має вагомий міждисциплінарний характер, оскільки залучає здобутки всіх знань, насамперед філософії як важливого інструментарію для вибудови власної внутрішньої логіки і притаманного їй способу висвітлення, інтерпретації і аргументації таких основних понять як людина, суспільство, свобода, сумління, етика, право, справедливість, спільне благо, солідарність, субсидіарність та ін.» [456, с. 202]. На нашу думку, соціальна доктрина використовує не усі здобутки знань, і не всю філософію, а лише концепти сучасного персоналізму, особливо у його релігійній, неотомістичній та неоавгустинській формах. Разом із тим, Яроцький цілком вірно описує критичну

функцію соціальної доктрини, значення якої дедалі більше зростає як у загальносвітовому, так і в українському контекстах. «Через механізми своєї соціальної доктрини церква реалізує триєдине завдання: викриває несправедливий стан і тенденції розвитку суспільства; стимулює позитивні зміни у суспільстві й всебічний розвиток людини; утверджує пріоритетність гідності людини у суспільних процесах, наголошуючи на створенні належних умов для всебічного розвитку людської особистості як унікальної цінності, створеної за образом і подобою свого Творця» [456, с. 203]. Критикуючи неналежний стан соціуму, описуючи риси належного стану, накреслюючи шляхи переходу від першого стану до другого, соціальна доктрина стає схожою на ідеологію. Особливо великою ця схожість була на початкових етапах розвитку соціальної доктрини, що заклало основи для християнсько-демократичної ідеології в ряді країн Європи. Наголос на гідності людини як цілі розвитку з'явився у соціальній доктрині доволі пізно, і тому критично-соціальна функція переважала над функцією захисту особистості. До радикальних змін в часи понтифікату папи Івана XXIII соціальна доктрина захищала не гідність особи, а права і свободи родин, місцевих та релігійних громад, добровільних об'єднань, громадянського суспільства. Переорієнтація на захист гідності особистості не означала відстоювання її прав, але була скоріше нагадуванням про обов'язки, які гідність особистості накладає на неї. Загальний поворот до більшої моралізації соціальної доктрини, її деідеологізації, все ще незавершені. В соціальній доктрині католицизму занадто багато конкретних рекомендацій, і тому Яроцький цілком вірно відмічає, що соціальна доктрина постійно виходить за межі самої себе та за межі моральної теології, пропонуючи різного роду шляхи вирішення численних соціальних проблем [Там само]. Все це зближує католицьке соціальне вчення з соціал-демократичними ідеологіями, і суттєвими залишаються лише розбіжності щодо ставлення до гендерної тематики. До речі, саме усвідомлення цієї близькості, особливо у соціальних енцикліках Івана Павла II [135; 136], спонукало конгрегацію віри створити «Компендіум соціального вчення Церкви»



(2004) [171], в якому дана консервативна та моралізаторська переінтерпретація соціальної доктрини католицизму.

Діалогічний характер соціальної доктрини католицизму провокує деяких дослідників на висновки про поступову секуляризацію і релятивізацію соціальної доктрини. «Сучасне соціальне вчення католицизму все більше втрачає суто теологічний характер і дедалі більше набуває загально-людських характеристик, оперує економічними поняттями, соціально-етичними оцінками, практичними висновками і пропозиціями, у ньому домінує персоналістська парадигма в обґрунтуванні розвитку, співучасті, спільного блага, гідності людини як особистості» [318, с. 6]. Такого роду висновки є поспішними, і вони виходять з того положення, що теологія має бути або схоластичною доктриною, або містикією. В дійсності, сучасна теологія, в тому числі соціальна доктрина, все більше набуває рис діалогічності, перетворюється на дискурс із широким діапазоном можливостей. У межах соціальної доктрини панує обговорення етичних проблем, прояснюється сенс моральних максим «дій справедливо», «дій солідарно», «дій з любов'ю» для різних контекстів. Антропологічні та екзистенційні мотиви проявляються у все більшій увазі до того, що говорити не лише про нормативні способи дій, а й про нормативні способи людського буття. І відповідно, максими, які прояснюються є такими: «будь справедливим», «живи солідарно», «будь люблячим». Поворот від регуляції дій індивіду та соціуму до регуляції внутрішніх якостей життя особистості та спільноти є цілком виправданим, оскільки у всій релігійній етиці відбувається поступовий перехід від деонтології до аретології. У соціальній доктрині з самого початку найважливіша роль належала теорії релігійно-етичних цінностей та соціальній телеології, які мали надавати оптимістичну есхатологічну перспективу. Аксіологія та телеологія завжди зумовлювали постулювання певних принципів та наголос на необхідності культивування певних чеснот. І якщо у перше століття розвитку соціальної доктрини (1891-1991) переважав дискурс про принципи, то сьогодні переважає розмірковування про чесноти. Телеологія, аксіологія, деонтологія, і аретологія є на сьогодні невід'ємними частинами

соціальної доктрини, які усі осмислюються за допомогою мови філософського персоналізму, але при цьому за своєю сутністю вони не стають частинами філософського дискурсу, але залишаються саме релігійною етикою. Соціальне вчення виникло як прояснення позиції церкви щодо моральних колізій індустріального суспільства, і на сьогодні воно ж успішно осмислює моральні проблеми, які виникаються у добу постмодерну. Складність моральних колізій, увага теологів до контекстів та деталей, зумовлюють появу враження дослідників, що відбувається перехід від теології до філософії та соціології. В дійсності, як і будь-якій сучасній етичній доктрині, філософізації та використанню даних соціології, психології, інших наук, не розмиває межі етичного дискурсу, але є урізноманітненням шляхів обґрунтування цілком конкретних етичних постулатів.

В релігієзнавстві зустрічаються доволі дискусій оцінки соціального вчення протестантизму. Наприклад, Анатолій Мініч вважає, що есхатологічний песимізм протестантизму заважає формуванню цілісної соціальної доктрини, а простота рецептів вирішення соціальних проблем означає підміну етики і теології ірраціональним фідейзмом. «Більшість протестантських теологів оцінюють глобальні проблеми з позицій апокаліптичного алармізму та соціального песимізму, представленого Римським клубом, у чому можна пересвідчитись на прикладі програмного документа під назвою «Основи соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні», у якому продемонстровано ставлення до глобальних проблем сучасності: війни і миру, екологічної, енергетичної, демографічної, сировинної, негативних наслідків НТР, урбанізації тощо. Згідно із позицією Протестантських Церков, віруючі повинні взяти найактивнішу участь у розв'язанні цих проблем. Акцент робиться на посиленні євангелізаційної практики, власними зусиллями ніхто не спроможний подолати труднощі, без втручання Бога гідне існування людини і побудова справедливого суспільства неможливі. «Прийди до Христа!» — це єдиний шлях до індивідуального і колективного спасіння» [222, с. 267-268]. Нажаль, дослідник не зауважив падіння впливу песимістичної есхатології, все

більшого впровадження бачення світської сфери як такої, що теж належить Богові. Активний захист прав особистості, особливо на свободу совісті, залишається висхідним пунктом для соціальних доктрин протестантизму. Але при цьому завданням протестантів стає не лише активне вирішення проблем, які стають все більш різноманітними, але й побудова цілісного громадянського суспільства, в якому б від церковно-біблійної культури передавалися б дві основні риси: повага до закону та дух солідарності. Протестантизм бачить панацею від соціальних проблем не у сліпому фідейзмі, а у свідомому наслідуванні світським соціумом моделей соціальності, що характерні для взірцевих християнських спільнот. Отже, якщо для католицизму характерною є зміна акцентів теорій соціальності до персоналістичного гуманізму, то протестантизм, навпаки, від фідейстично-екзистенційних роздумів переходить до повноцінної теорії спільнот як агентів етичної дії. Нажаль, ці тенденції або не помічаються, або невірно витлумачуються, оскільки протестанти нібито вагаються між ірраціональним песимістичним есхатологізмом та ліберальним пристосуванецтвом до соціальних умов модерну і постмодерну. Тому ми вважаємо помилковими або застарілими такі негативні оцінки тенденцій у протестантському середовищі: «Йдучи шляхом все більшої модернізації положень традиційного християнства, пристосовуючи його до сучасності, протестантські філософи-теологи так і не знайшли таких форм вираження релігійних ідей, які б могла сприйняти сучасна людина. Спроба модернізувати християнство і створити таку релігію, яка була б прийнятою в наш час, не виправдалася» [318, с. 6]. Зокрема, застарілими є намагання поставити у вину протестантизму релігійний релятивізм, який є небажаним наслідком морально-релігійного індивідуалізму. «Особливість протестантського підходу до морально-етичних проблем полягає у відмові від якого б то не було імперативного розуміння моралі. Протестанти відповідально й наполегливо здійснюють пошук етичної істини, вважається, що кожна людина здатна набути її самостійно, без посередників. Такий підхід описується вченням І. Канта про автономію волі. Однак, оцінюючи позитивний сенс моральної автономії, не

можна не враховувати і її негативний зміст, адже нічим не обмежена природна воля може вдатися до свавілля» [222, с. 268]. По-перше, протестантизм від пошуків ідеалу особистого життя перейшов до рефлексій, які покликані дати відповідь на питання: «якою має бути ідеальна спільнота?». Образом і подобою Бога людина не стає індивідуально, а лише у спільноті, в соціумі. Християнин є християнином не особисто, а лише як член спільноти віруючих. Усвідомлення колективного і навіть більше – спільнотного характеру церковності, поклоніння, етики, сприяє новому протестантському відродженню на Заході та в Україні. Кантівський індивідуалізм подолано практично всіма протестантськими теоретиками в області моралі та соціального вчення, але зроблено це без втрати поцінування індивідуальної свободи та визнання необхідності такого світського громадянського і православного устрою, що захищав би особистість та її права. По-друге, сучасна протестантська етика та соціальна доктрина виробила вчення про взаємодоповнення деонтології та аретології. Відповідно, деонтологія містить у собі вчення про обов'язки індивіда та спільноти, аретологія – про чесноти особистості, які їй необхідні для морального розвитку та буття християнином. Ця нормативність як обов'язків, так чеснот, спрямована на формування цілісного «характеру» «нової людини», яка завжди вчиняє найкращим чином згідно із вищими цінностями, але враховуючи конкретний контекст. Така соціальна етика є високоефективною, а тому говорити про кризу соціальної доктрини протестантизму немає підстав. По-третє, протестантизм не пристосовується до суспільства, а намагається нав'язати йому власний «порядок денний», а тому оцінка ступеня пристосування повинна змінитися оцінкою ступеня ефективності діалогу між протестантизмом та соціумом. По-четверте, протестантська теологія та соціальна доктрина вже не коливається між лібералізмом та фундаменталізмом, а також між раціоналізмом і фідейзмом, соціальним оптимізмом і песимізмом, тощо. Протестантська теологія скоріше існує в координатах коливання між пост-лібералізмом та пост-консерватизмом. Відповідно, релігієзнавство повинно адекватно оцінювати світогляд

протестантів доби постмодерну, оскільки модерні протиставлення багато у чому просто втратили сенс.

Застарілим також є положення про те, що «слабкість протестантського підходу полягає в тому, що їх концепція християнської соціальної етики не укорінена в християнську традицію, відповідно, не сприймається християнським світом, що зменшує шанси її практичного впровадження» [222, с. 269]. Навпаки, виклики доби постмодерну привели не лише до формування постліберальних і постконсервативних етичних стратегій у соціальному вченні, але й до того, що протестантські теологи наново відкрили позитивний потенціал християнських етичних вчень домодерної та модерної доби. Більше того, діалог із традицією в сучасному протестантизмі є напрочуд продуктивним.

Оцінка соціальної доктрини православ'я в релігієзнавчій літературі є суперечливою. М. П. Мchedlov разом із соратниками видали збірку «Про соціальну концепцію російського православ'я» (2002) [227]. У безапеляційній формі в цій збірці стверджується про повну залежність документу «Основи соціального вчення РПЦ» (2000) від католицької соціальної доктрини. Такого роду оцінку не можна прийняти як цілком вірну, оскільки очевидною є самостійність соціального вчення російського православ'я, наприклад свідомий наголос на легітимізації етатизму, що підкреслює Н.Іщук [145, с. 194]. Нарис систематичного аналізу православного соціального вчення дає П.Яроцький. На його думку, документ «Основи соціального вчення РПЦ» створювався протягом шести років заради подолання маргінального становища церкви в суспільстві. На маргінесі РПЦ опинилася в результаті свідомої політики радянської влади. Після падіння останньої стало очевидним, що самої по собі проповіді та соціальної діяльності недостатньо, потрібні програмні документи, які накреслили б шляхи повернення церкви у центр соціального життя. Було очевидним, що проста реставрація дореволюційних моделей неможлива, оскільки суспільство радикально змінилося і продовжувало трансформуватися. Основним завданням стало позиціонування церкви в плюралістичному секулярному середовищі та поступова десекуляризація держави і соціуму в Росії. Намагання творити

соціальне вчення з позицій релігійного етатизму очевидне навіть з характеристики «Основ соціального вчення РПЦ» із преамбули до документу. А саме, у «Основах», на думку Архієрейського собору РПЦ, «викладаються базові положення її вчення з питань державно-церковних відносин і з ряду сучасних суспільно значимих проблем» [253, с. 29].

А.Мініч уточнює, що соціальна доктрина РПЦ не просто концентрується на проблематиці державно-церковних відносин, а є проявом імперіалізму та реваншизму. «Критики відмічають політичний характер цих документів, вони відображають офіційну позицію російської державної імперської ідеології, з богословської точки зору їм бракує цілісності, а з наукової – аналізу сучасних наукових концепцій. Разом з тим, РПЦ продемонструвала свої соціальні пріоритети – Церква, нація, держава, право, політика. Для прикладу, протестанти розміщують пріоритети соціального життя в наступному порядку – людина, сім'я, Церква, суспільство, держава, світове співтовариство. У теоретичному плані документи РПЦ виявилися дуже строкатими, а в практичному житті Церкви не відіграють тієї ролі, що відводилась їм при створенні» [222, с. 273]. Щодо останнього зауваження, то частково є думка релігієзнавця С.Ставроянні про те, що соціальне вчення систематично втілюється лише в католицькому та греко-католицькому середовищах, а православ'я та протестантизм власну соціальну позицію формують більше під впливом панівних наративів, ніж офіційних документів [337]. На нашу думку, впливовими є не лише наративи з їх ідеалами «героїв віри» та уявленнями про нормативні риси особистості та спільноти, а й соціально-політичні теологічні концепції, які продукують богослови індивідуально. Першим завданням соціального вчення РПЦ була маргіналізація крайнощів російського православного монархізму та «неообновленчества», і це завдання було досягнутим. Другим завданням було формування ідейної основи для участі церковних спікерів у внутрішньоросійських політичних дискусіях, і тут свою роль «Основи соціального вчення РПЦ» виконали [427, с. 145]. Стосовно положень цього документу 2000 року занадто смілим є твердження, що «вони відображають офіційну позицію російської державної імперської

ідеології» [222, с. 273]. Саме запозичення соціального вчення із католицизму сприяло формуванню позицій поміркованого консерватизму. Закінчувалася епоха Єльцина і починалося правління Путіна. Перехід від легітимізації становища церкви у демократичному суспільстві до постулювання необхідності нових пошуків «особливого шляху» ще не відбувся. Занадто смілим є твердження, що положення соціальної доктрини РПЦ «побудовані на дихотомії різкого протиставлення і конфронтації: теоцентрична духовна традиція російського православ'я – європейський антропоцентричний гуманізм» [318, с. 7]. В центрі «православного світогляду» «Основ соціального вчення РПЦ» знаходиться не Бог, а традиційне суспільство з двома ієрархіями інститутами влади – церквою і державою. Бог та його вимоги є другорядними порівняно з культурно-цивілізаційними особливостями російського православ'я.

Аналіз соціальної концепції УПЦ КП [86] взагалі залишається у зародковому стані, оскільки її помилково вважають у всьому аналогічною до «Основ соціального вчення РПЦ». Соціальна доктрина УГКЦ як цілісне вчення не аналізувалася, оскільки дослідників цікавили лише теми ставлення сучасного уніатства до патріотизму і націоналізму. Особливості соціального вчення УГКЦ порівняно з соціальним вченням цілої католицької церкви все ще залишаються недослідженими.

Олексій Титаренко у своїй дисертації «Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму» [348] робить ряд дискусійних тверджень. Зокрема, усе соціальне вчення та діяльність розглядалися як прояви релігійної модернізації. Ця модернізація розглядається як відповідь на «виклики часу». Модернізація відбувається різними темпами завдяки різному тлумаченню біблійної антропології. Титаренко вважає, що у католицизмі та протестантизмі відбувається навіть перехід до релігійного постмодернізму. Усі ці роздуми є занадто схематичними, і не відображають усієї картини трансформацій християнського соціального вчення.

Д.Вітер у монографії «Філософська парадигма християнського суспільного вчення другої половини ХХ ст.» [43] намагається виявити і описати філософсько-

богословські основи для конфесійних різновидів християнського соціального вчення. Цю спробу не можна визнати вдалою. Автор, будучи православним священиком і релігієзнавцем, чомусь за власну методологічну основу вирішує взяти марксистський аналіз релігійних процесів та їх впливу на суспільство. Застосовується ця методологія невдало, і автор не може досягти нового релігієзнавчого знання.

Значний масив даних описано і осмислено у монографії О.Недавної «Християнські фактори в контексті культурного і громадянського вибору українців» [232]. Єдиним суттєвим недоліком монографії є невідділення суттєвого від другорядного у процесі систематичного переліку усіх явищ, пов'язаних із взаємодією церковно-релігійного і соціально-політичного у житті України.

Видатним явищем в українській релігієзнавчій науці стала дисертація Володимира Мороза «Включення вчення УГКЦ у сферу суспільно-політичного життя України (1991 – перша половина 2014 рр.)» [225], захищена у 2015 році. Зокрема, молодий науковець наново ставить питання про релігієзнавчу оцінку соціального вчення. Цінними є його роздуми про дискусії щодо статусу соціального вчення у межах католицької теології. Сам В.Мороз підтримує одну з модерністичних теорій про те, що соціальна доктрина є частиною моральної теології. Ми не можемо погодитися з такою інтерпретацією вже тому, що соціальна доктрина є формалізованою богословською дисципліною, яка не лише самостійна, але і є частиною вчительства церкви. А отже, її статус не лише відмінний від статусу моральної теології за змістом, а й є вищим, авторитетнішим. Моральна теологія, соціальна доктрина і політична теологія сьогодні ж складовими єдиного дискурсу християнської соціальної етики. При цьому соціальна доктрина більш авторитетна і формалізована, моральна теологія має більшу історію. А політична теологія динамічно розвивається. Відмітимо, що В.Мороз звертає увагу на те, що соціальна доктрина спирається не лише на моральну теологію та авторитет вчительства церкви, але також і на дані антропології (богословської та філософської) та соціальних наук. В цьому



контексті важливо, що сучасна політична теологія визнає в якості суттєвого вплив на особистість та соціальні групи наративів, при постійному зменшенні впливу доктрин. Сприйняття наративів та відповідного ним світогляду розглядається як таке, що обов'язково відбувається у межах спільнот. Природно, що за такого стану справ політична теологія спирається не на вчительство церкви і антрологію, а на сучасну біблеїстику і соціальну теорію в тій її частині, що активно використовує нарталогію.

Особливе значення для формування методології дисертації мали роботи Ю.Чорноморця, які ставили питання про перспективи розвитку соціального вчення та соціально-політичної етики в глобальному [412] та українському контекстах [398; 411; 399]. Звичайно, що точка зору дослідника є дещо суб'єктивною через його відверті симпатії до таких напрямків сучасної теології, як радикальна ортодоксія і неоавгустіанізм (до речі, ці течії у значній мірі пересікаються між собою) [404]. Зокрема, на нашу думку, докорінні трансформації переживає не соціальна доктрина в її конфесійних різновидах (саме це доводить Ю.Чорноморець [412]), а християнська соціальна етика. І зміни в соціальній етиці як найширшому теологічному контексті вже у деякій мірі впливають на соціальну доктрину двох останніх пап. Також привертає увагу недооцінка дослідником ролі політичної теології в сучасному християнському дискурсі в світі та Україні.

Таким чином, релігієзнавці сприймають соціальне вчення як реакцію церков на виклики сьогодення, відмічають тенденції розмивання релігійних принципів цього вчення через внутрішню секуляризацію під час процесів модернізації та постмодернізації християнства. На нашу думку, світове та українське християнство переживає нову хвилю «повернення до витоків», і переосмислення соціального вчення в його діалогічних вимірах, поєднане із активним розвитком соціальної етики і політичної теології, відкриває нові оригінальні шляхи для соціально-політичних теорій та практик християнства.

## Висновки до першого розділу

Проведений аналіз теоретичних та методологічних праць сучасних релігієзнавців дозволив пролити світло на стан наукової розробки проблеми, надати характеристику основних джерел, визначити теоретично-методологічні основи дисертаційної роботи.

Встановлено, що тематика діалогу церкви і суспільства є предметом християнської соціальної етики як богословського мета-дискурсу для соціальної доктрини і політичної теології. Для церков як конфесійно визначених спільнот вірних визначальними для формування концепцій діалогу релігійного і світського взагалі та церкви і суспільства зокрема є положення соціальних доктрин. Разом із тим, в останні десятиліття різко зростає роль політичної теології. Для сучасного релігієзнавства гостро необхідним є переосмислення концептуальних основ аналізу соціального вчення церков у зв'язку з необхідністю врахування впливу суміжних теологічних дискурсів. Ця необхідність пов'язана з тим, що у добу постмодерну формальні приписи соціальних доктрин все менше зумовлюють поведінку вірних у соціумі, все менше визначають їх світогляд та основоположні цінності. Соціальна доктрина як втілення вчительства церкви (католицизм) або вираз передання сьогодні (православ'я) або застосування біблійних цінностей до сучасного стану соціуму (протестантизм) вже не може бути ефективною. Але теологи все ще намагаються відновити вплив соціальної доктрини через повернення до її джерел у моральній теології та пропозицію її цінностей як визначальних для політичної теології. Релігієзнавче вивчення сучасних українських богословських концепцій діалогу церкви і суспільства обов'язково повинно враховувати зміну світоглядних парадигм, яка відбувається у теологічній думці та церковних практиках у зв'язку із викликами доби постмодерну. Різноманітні концепції діалогу церкви і суспільства народжуються завдяки застосуванню соціального вчення в українських умовах. Плідним було контекстуальне застосування католицького і православного соціального вчення, а також творення оригінальних концепцій протестантської соціальної доктрини. З самого початку контекстуалізації

соціального вчення в Україні богослови враховували джерела цього вчення у моральній теології. Останнім часом намітилася тенденція до врахування досягнень політичної теології, соціальної етики, біблеїстики. В соціальному вченні перестали вбачати рецептуру вирішення усіх наявних соціальних проблем, і нове покоління богословів перейшло до творення нових концепцій діалогу церкви і суспільства у межах соціальної етики та політичної теології. При цьому значно зростає роль окремих богословів, які реалізують пророчу функцію церкви безпосередньо самі, без звернення до соціальних доктрин, затверджених офіційно.

Українські релігієзнавці в соціальному вченні християнських церков бачать перш за все реакцію на численні суспільні проблеми сьогодення, а також наслідок намагання традиційних конфесій пристосуватися до стрімких змін у всіх сферах життя через помірковану теоретичну і практичну модернізацію позиціонування церкви в соціумі. Аналіз джерельної бази доводить, що українські теологи різних конфесій намагаються не стільки пристосовуватися до умов початку XXI століття, скільки запропонувати суспільству власний порядок денний, власні проекти соціальних трансформацій. Більше того, богослови вважають, що церкви повинні не реагувати на соціальні виклики чи нав'язувати власне бачення шляхів вирішення соціальних проблем, а перебувати у партнерському діалозі, що включав би творчий пошук способів реалізації євангельського етичного ідеалу в соціальній перспективі.

Новий стан богословської рефлексії щодо діалогу церкви і суспільства, вихід за межі положень соціальної доктрини, розвиток соціальної етики та політичної теології спонукають до застосування оновленої методології релігієзнавчого аналізу. Отож, теологія повинна розумітися як такий теоретичний різновид релігійного світогляду, що систематично використовує досягнення сучасної гуманітарної науки, розвивається не стільки як систематичне богослов'я, скільки як есеїстика і публіцистика. Риторичний і наративний характер сучасної теології не заважає при релігієзнавчому аналізі виділяти основні теоретичні концепції та аргументацію на їх користь. При оцінці пропонованих теологами теорій головним для релігієзнавства є комплексне наукове пояснення того, чому саме такі

концепції виникають і розвиваються в українській теології початку XXI століття. У межах пропонованого дослідження авторською гіпотезою є теза про переважний вплив факторів, імманентних щодо розвитку богослов'я. Саме тому розвиток концепцій діалогу церкви і суспільства, розвинутих у межах сучасного українського богослов'я, розглядається як «історія ідей», що виникли як під впливом західної теології, так і є плодом оригінальної творчості українських релігійних мислителів. Виявлено, що предметом для дискусій у сучасному релігієзнавстві став статус соціальної доктрини. Початково соціальна доктрина виникла як втілення вчительства церкви. Водночас вона була частиною передання, будучи проявом моральної теології (соціальної етики), як вона виражалася у вчителстві пап і соборів. Соціальна діяльність церкви розглядалася як механічне втілення соціальної доктрини, за якістю якої можна було б судити про якість соціальних практик релігії. І лише поступово усвідомлюється значення соціально-політичної теології та місіонерсько-практичних доктрин як самостійних джерел для діяльності релігійних суб'єктів і громад у соціумі. Усвідомлення того факту, що соціальне вчення церков доповнюється іншими елементами соціально-політичної думки християн, як то – соціальна етика, політична теологія, оновлена місіонерська доктрина тощо – має привести до зміни релігієзнавчої методології, яка повинна перестати орієнтуватися на формальні правила, а брати до уваги увесь соціально-політичний християнський дискурс, а також враховувати різноманітність його практичних застосувань. Богословське розуміння лідерства як служіння цілому суспільству включає у себе можливість інтелектуального лідерства богословів, які пропонують шляхи трансформації релігійних і світських спільнот, що є більш різноманітними, ніж пропоновані соціальними доктринами проекти.

## РОЗДІЛ 2

### ХРИСТИЯНСЬКЕ СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ПРО ПАРТНЕРСТВО ЦЕРКВИ, СУСПІЛЬСТВА І ДЕРЖАВИ

#### 2.1 Формування християнського вчення про партнерство церкви і суспільства у соціальній доктрині католицизму

В сучасній теології активно розвивається теорія, що основним партнером для Церкви у її діяльності має бути не держава, а суспільство. Часто ця думка теологами та релігієзнавцями оцінюється як нове соціальне вчення, пов'язане із умовами постмодерну. На нашу думку, вчення про партнерство церкви і суспільства було основною інтенцією католицького соціального вчення ще на етапі його формування.

Метою дослідження є комплексний релігієзнавчий аналіз генези католицького соціального вчення, що виявляв би особливості теорії про відносини церкви і суспільства у контексті загальної картини відносин «індивід-суспільство-церква-держава».

Засновником соціального вчення Церкви як окремої богословської науки став папа Лев XIII (1879–1903). Спираючись на догмати Першого Ватиканського собору про непомильність Папи і визнання природного розуму здатним пізнати буття Бога та його вимоги до людства, Лев XIII намагався накреслити позитивний християнський ідеал розвитку того устрою, який він вважав природним. Потреба у такому викладі соціальної етики виникла у зв'язку з ідеями соціалізму, як устрою, що мав ліквідувати приватну власність і соціальну стратифікацію. «Папа Лев XIII протипоставив неотоміське соціальне вчення як лібералізму, так і соціалізму. Вже в першій своїй енцикліці *Quod apostolici muneris* (1878) Папа висловив стурбованість щодо поширення ідеології соціалізму та висловив впевненість у тому, що Церква і суспільство потребують християнської філософії. В енцикліках папи капіталізм визнавався нормативною системою суспільно-економічних відносин, що потребував лише «гуманізації». Соціалізм критикувався папою як шлях докорінної деградації суспільства,

розвиток якого без приватної власності неможливий. Капіталізм критикувався лише настільки, наскільки був вільний від впливу цінностей солідарності, духовного розвитку особистості та моральної справедливості. Вимогами «гуманізації» капіталістичних відносин папа розраховував повернути до Церкви симпатії робітничого класу. Нове соціальне вчення потребувало нової філософської основи, і нею, на думку папи, мав стати оновлений томізм» [425]. У відомій енцикліці «*Recurramus*» (1891) папа наголошує на тому, що запровадження такого устрою суперечило б природному порядку речей, оскільки особа та родина є пріоритетними реальностями відносно держави. Приватна власність на землю, а також на засоби виробництва і капітал, встановлена згідно із природним законом та дарованим Богом порядком. Джерелом капіталу є праця над природно даними ресурсами, і протиприродне регулювання економіки соціалістичною державою мало б катастрофічні наслідки. Засоби до покращення становища робітників слід шукати не у соціальній революції, а у справедливій оплаті праці. Папа визнає право робітників на об'єднання у профспілки та мирну боротьбу за власні права. В енцикліці засуджуються ліберальний капіталізм та соціалізм як устрої, що ведуть до зубожіння [192, с. 115]. На думку Папи, ліберальний капіталізм прирікає робітників на «рабство» та низький рівень життя, але соціалісти пропонують бунт, який завершиться ще більшою бідністю [192, с. 94–95]. Соціалістичний проект як пропозиція устрою загальної рівності заперечується як протиприродний для людини. Як зазначає видатний теоретик християнського соціального вчення Й. Геффнер, «після гріхопадіння спільність власності можливо реалізувати без згубних наслідків лише у родині і у монастирських спільнотах» [370, с. 195]. Людині властиво мати родину, дбати про неї, прагнути забезпечити родину матеріально, мати власність на землю та інші засоби виробництва. Якщо соціалізм приведе до ліквідації приватної власності, то виникне протиприродний стан, коли вся власність належатиме державі. Цим самим порушить природня ієрархія, згідно із якою особа та родина передують існуванню держави. Таким чином, замість встановлення соціалізму, Папа пропонує реформувати капіталістичний устрій, спрямовуючи його

розвиток до соціальної гармонії та справедливості. Головною цінністю для визначення оптимального устрою є справедливість, яка має бути доповнена любов'ю. Папські енциклики неодноразово наголошували на тому, що християнське соціальне вчення пропонує не якийсь «середній» «третій шлях», не є проектом конвергенції капіталізму та соціалізму. Це певний моральний ідеал, що пропонує принципи по реформації капіталізму як природного устрою, а також принципово критикує соціалізм (комунізм). У 1901 році Папа Лев XIII видав енцикліку про християнську демократію, у якій визнав її можливість як морального, а не політичного руху. Але в цілому Папа залишався прихильником державного ладу, який враховує необхідність церковного проводу і прокатолицької політики у релігійній сфері. Лев XIII вважав, що суспільство не може обійтися без моральних принципів, які пропонуються церквою, адже сама по собі людина має обмежений горизонт пізнання, а совість її може бути спотворена пристрастями. А тому людина схильна вимагати в якості реалізації своїх прав протиприродного, забувати про свої природні обов'язки, а також нехтувати обов'язками, які на неї накладає Одкровення. На думку О. Шеремети, у Лева XIII «перш за все соціальне вчення має власні теологічні та антропологічні засади. По-друге, воно виявляє норми природного і надприродного права, що мають застосовуватися в соціальній сфері, в тому числі — принципи солідарності, взаємодопомоги, поваги до загального блага. По-третє, воно стає конкретною соціальною етикою особистої і колективної поведінки в соціумі. Фактично, така структура соціального вчення є структурою етики. Перший рівень можна назвати першоосновами етики. Головним змістом другого рівня є етика природного закону, а третього — етика совісті. Така структуризація соціального вчення як філософської і теологічної етики безпосередньо вплинула на структуру викладів цього вчення в документах Католицької церкви від кінця XIX століття і до сьогодні» [424, с. 52–53]. Таким чином, соціальне вчення церкви у викладі Папи стає всеохопним вченням про норми соціального життя, що мають статус етики, є пропозицією системи цінностей для соціуму та особистості. Втілення у життя цих норм і цінностей

соціальним вченням Церкви покладено на свободу та ініціативу окремих національних суспільств та віруючих церкви. Церква має авторитет, щоб запропонувати норми і цінності, аналогічні до основ права, але церква немає влади правового примусу.

У часи понтифікату пап Пія X (1903–1914), Пія XI (1922–1939) та Пія XII (1939–1958) соціальне вчення набуло консервативного тлумачення. В основному це пов'язано із тим, що Папа Пій X різко критикував ідеали Просвітництва, засудив модернізм у церкві та суспільстві, намагався створити ідейне підґрунтя для формування «Нового Середньовіччя». Відповідні ідеї мали вплив на нове покоління католиків, і ними навіть захоплювався в студентські роки М.Гайдеггер. «Замість ідеалу «християнської демократії» Лева XIII папа Пій X зобов'язував католиків дотримуватися «християнського консерватизму», який з сучасної точки зору виглядає як католицький фундаменталізм. Християнські демократи Франції та Італії були засуджені спеціальними документами Церкви. Замість розвинутого соціального вчення папа запропонував багатим зайнятися філантропією, а бідним переживати знедолення та соціальне підпорядкування, як причетність до страждань Христа. Філософською основою для фундаменталізму оголосили знову-таки томізм» [426]. Папа Бенедикт XV (1914–1922) здійснив радикальний крок для соціальної етики католицизму, відмовившись від традиційної концепції «справедливої війни» та зайнявши позицію пацифізму під час подій 1914–1918 років. Критичне ставлення до суспільства модерну, яке нав'язувалося молодому поколінню католиків у часи Пія X полегшило торжество у Європі вкрай правих ідей після Першої Світової війни, і папам Пію XI та Пію XII з кінця 1937 року довелося наголошувати на цінності особистості, яка не може бути предметом довільних маніпуляцій з боку держави. Так чи інакше, але центральною категорією соціального вчення Лева XIII, Пія X та Пія XI було «спільне благо»: особистість, місцеві громади, класи мають обов'язок підкоряти власну діяльність спільному благу цілого суспільного організму в межах держави. Пій XII робить особливий наголос на тому, що суспільне життя повинно визначатися «природним правом» як певним



балансом прав та обов'язків особистостей та спільнот. І лише після Другого Ватиканського собору центральною категорією соціального вчення католицизму стала «гідність особистості».

Для розвитку соціального вчення особливе значення мала енцикліка Пія XI «Сороковий рік» (1931), яка наголошувала на важливості відродження солідарності на рівні місцевих громад, професійних корпорацій, професійних союзів та цілого суспільства. Ця енцикліка розглядала людину як члена родини, місцевої спільноти, суспільства в цілому. На думку Папи, заради спільного блага усього суспільства робітник має отримувати заробітну плату, якої вистачатиме на існування усієї його родини. Також суспільство у цілому має делегувати на рівень місцевої громади вирішення усіх проблем, які можливо вирішити на цьому рівні. Таким чином, Папою було запропоновано принцип субсідарності, який став одним із основних для католицького соціального вчення поруч із справедливістю та солідарністю. Обов'язок встановити гармонійні відносини між індивідом та суспільством, місцевими громадами і суспільством, професійними спілками та власниками підприємств, покладено на державу.

У часи Другої світової війни стала очевидною необхідність захистити людську особистість, її справжню гідність, її адекватно витлумачені персональні права. У Різдвяному посланні 1942 року Папа наголошував: «Джерело та головна мета соціального життя – збереження, розвиток, вдосконалення людської особистості, якій соціальне життя дозволяє належним чином застосовувати на практиці релігійні та культурні норми і цінності, призначені Творцем для кожної людини і всього людства як в цілому, так і в його природному різноманітті» [192, с. 156]. П. де Лоб'є звертає увагу, що захист прав особистості для Пія XII був тісно пов'язаний із культивуванням християнської родини та місцевих спільнот: тільки при єдності цих трьох елементів є можливим відродження суспільства в цілому [192, с. 157]. Відстоювання прав особистості перед знеособлюючою діяльністю економіки, тоталітарних держав, все ще не є самоціллю соціального вчення католицизму, але лише виконанням норм природнього закону [192, с. 153]. Пій XII загальне благо ставить все ще вище за гідність особи. Але Папа вже

не вважає, що загальне благо можливе при порушенні прав і свобод людини. Держава повинна служити особистості, а остання покликана всебічно сприяти загальному благу [192, с. 154].

Значне поглиблення змісту соціального вчення католицизму було здійснено у 1960 роках. Перш за все оновлення соціальної доктрини мало місце у зв'язку із енцикліками папи Івана XXIII «*Mater et Magistra*» (1961) і «*Pacem in terris*» (1963). Два фактори значно вплинули на соціальну думку папи. Перш за все – це інтегральний гуманізм Е. Марітена. Цей богослов-неотоміст пропонував представити християнство як справжній гуманізм у протилежність позірному гуманізму сучасного лібералізму та тоталітарним негуманістичним ідеологіям. Папа вчить, що соціальне вчення церкви є «цілісним гуманізмом», оскільки в останньому людина береться у всій повноті її проявів, у їх інтегральній єдності. Натомість у ідеологіях лібералізму чи соціалізму людина розглядається переважно як економічний суб'єкт, без уваги до трансцендентних вимірів людської особистості. Соціальна доктрина має бути спрямована на повне звільнення особистості та всебічний захист її прав у зв'язку із тим, що саме людина є метою існування суспільства, а не навпаки. Спільне благо перестає бути центральною категорією соціального вчення католицизму, поступаючись місцем категорії «гідності людини». Папа пише у енцикліці: «Люди є і повинні бути основою, метою і суб'єктом будь-яких інститутів, в яких відбувається соціальне життя. Кожен з них, будучи самим собою, повинен розглядатися не тільки згідно з властивою йому суспільною природою, а й у провіденціальному плані, що піднімає його до трансцендентного» [192, с. 174]. Людська особистість є основою, метою і суб'єктом такого соціального інституту як держава. Загалом, для енцикліки характерне бачення держави в якості інструменту покращення життя особистості та нації. Але соціальний прогрес може настільки втягнути особистість у соціальне життя, що вона втратить власну свободу та ідентичність, підкорившись економіці, державі чи іншим соціальним інститутам та групам. Папа визнає, що процес соціалізації є невідворотним та природним для людини, оскільки лише у суспільстві особистість може реалізувати саму себе. Тому

необхідним є віднайдення балансів між різними аспектами розвитку особистості, а також досягнення збалансованості у суспільному розвитку. Папа звертає увагу на відсутність рівноваги між виробничими секторами (особливо між промисловістю та сільським господарством), між економічним розвитком та соціальним прогресом, між багатими та бідними регіонами в середині країн та у глобальному світі. Іван XXIII вперше наголошує на необхідності міжнародної співпраці для забезпечення справедливості у стосунках між країнами різного рівня економічного розвитку. Вперше людство розглядається як єдиний суб'єкт розвитку та самоусвідомлення, відносно якого церква є діалогічним партнером та помічницею. Папа наголошує на тому, що церква не лише пропонує соціальне вчення «яке вказує на певні шляхи до відновлення стосунків співжиття відповідно до універсальних критеріїв» [11, с. 24]. Церква є «новим людством», яке має усьому людству являти взірець справжніх міжлюдських та соціальних відносин. На основі усвідомленого прийняття принципів соціальної доктрини (гідність людини, справедливість, солідарність, субсидарність) має відбутися пошук найбільш оптимальних моделей економічної системи, яка «найкращим чином відповідає гідності людини і найбільшою мірою сприяє розвитку в неї почуття відповідальності» [192, с. 172]. Енцикліка «*Pasem in terris*» (1963) має на меті теоретичне осмислення шляхів досягнення миру та глобальної справедливості. Згідно із Іваном XXIII дійсний мир можливий лише при опорі на цінності істини, справедливості, солідарності та свободи. Без цих цінностей стабільний мир неможливий, і людство може чекати катастрофічний сценарій розвитку. Папа закликає до перемовин заради того, щоб відвернути загрозу атомної війни. Таким чином, соціальне вчення ґрунтується на цінностях як принципах, діалозі як методі втілення.

Діалогічним також стає сам метод побудови соціальної доктрини. Якщо у папи Пія XII соціальне вчення мало характер дедуктивної науки, що виводилася із природного закону, то папа Іван XXIII говорить про необхідність «розпізнавати знаки часу». На думку багатьох теологів, це означало перехід до індуктивного методу, коли із соціальної дійсності береться основний зміст

соціальної доктрини у її конкретних твердженнях, оцінках та рекомендаціях. Нам видається, що твердження про індуктивний характер соціального вчення Івана XXIII є значним перебільшенням. Папа переконаний у тому, що соціальна доктрина має виходити із цілісної картини світу як гармонійного універсуму, створеного Богом. Природний закон залишається основою усіх цінностей та принципів соціальної доктрини, але пріоритетним місцем явленості цього об'єктивного закону стає людська особистість.

Іван XXIII наголошує на тому, що основні права людини, зафіксовані на той момент у міжнародних документах, є цілком виправданими з точки зору християнства. Культурний розвиток людства досяг тієї зрілості, коли рівність усіх людей відносно їх особистих прав може бути дійсно визнана. Відповідно, людство стає зобов'язаним критично ставитися до прагнення політичної влади обмежити свободу особистості, використовувати техніко-економічну могутність для того, щоб вплинути на політичний стан країн, що знаходяться на нижчій стадії економічного розвитку. Папа вказує на небезпеку зростаючого втручання державної влади в сфері медицини, освіти і виховання, вибору професії, що призводить до обмеження свободи діяльності людей. Тому Іван XXIII закликає політиків керуватися ідеєю «загального блага», що розуміється їм як «сукупність тих соціальних умов, які сприяють і сприяють людям в повному розвитку їх особистості». Таким чином, загальне благо інтерпретується через призму інтересів особистості. Крім того, загальне благо повинно розглядатися не у межах держави, а у масштабі глобальному. Воно повинно стати «всесвітнім загальним благом» для людства. Папа захищав не лише права пролетаріату в окремих країнах, але і світових «бідняків». Другий Ватиканський собор звернув особливу увагу на необхідність захисту усіх природних прав людини, у тому числі – права на релігійну свободу. Після собору, католицькими країнами прокотилася «хвиля демократії», оскільки диктаторські режими втрачали підтримку церкви. У деяких країнах позитивні зміни відбулися за безпосередньої підтримки місцевим єпископатом демократичних рухів. Загальновідомою є

також роль боротьби за гідність і свободу людини, яку провадив папа Іван Павло II, підважуючи основи «соціалістичного табору» країн.

Папа Павло VI пов'язував надії на прогрес у справі досягнення загальнолюдського блага із створенням глобальної влади світового масштабу [192, с. 193], спочатку судової, а потім і урядової. Запровадження глобального правового порядку мало б стати фундаментом, на основі якого ставала б можливою і глобальна солідарність. Іван Павло II вважав, що елементи загальнолюдської солідарності можливі і за умов відсутності єдиної влади у світовому масштабі. Папа був оптимістом щодо перспектив взаємозбагачення цивілізацій і культур, вважав, що навіть релігії можуть отримати позитивні імпульси через глобальний діалог. Після падіння соціалістичної системи, проблемою залишалось лише подолання недоліків глобального ліберального капіталізму. Як колись Лев XIII встав на захист робітників в окремих націях, так тепер Іван Павло II виступав як адвокат країн, що розвиваються. Так само як у кінці XIX століття церква радила національним капіталістам сприяти соціальному забезпеченню робітників заради соціального миру, справедливості та солідарності, так у кінці XX століття аналогічними закликами були звернення до транснаціональних корпорацій. Оскільки від останніх самообмеження було очікувати малореально, то папа Іван Павло II пропонував посилення соціальної політики капіталістичних країн як глобальний тренд, необхідну складову діяльності усіх урядів заради виживання людства.

Наростання різноманітних соціальних, економічних, екологічних соціальних явищ з одного боку та літургійне відродження з іншого боку приводили до актуалізації есхатологічних ідей. Як відомо, біблійна есхатологія своїм елементом має пророчу картину наростання зла перед «кінцем світу». Сам кінцевий Суд необхідний заради торжества Божественної справедливості, а усі людські зусилля встановити порядок «миру і безпеки», справедливості та солідарності, приречені на історичну поразку. Ця есхатологічна перспектива входила в очевидну суперечність із тим, що розвиток соціального вчення церкви привів до формування позитивної есхатології, згідно із якою кінцю світу мало

передувати суспільство справедливості та солідарності. Шлях вирішення цієї дилеми, який був обраний папами та теологами католицької церкви полягав у тому, щоб прийняти як регулятивний ідеал «суспільство любові» або «цивілізацію любові», що мали б передувати майбутній кінцевій есхатологічній кризі та Божому суду. «Цивілізація любові» повинна бути частковою реалізацією ідеалу «Царства Божого» [192, с. 210], а церква повинна сприяти встановленню такого суспільства, пропонуючи цінності та принципи, але не виступаючи на користь конкретного соціально-політичного устрою [Там само]. Папа Бенедикт XVI робить значний крок у розробці концепції «цивілізації любові» у своїй енцикліці «Любов в істині» [20]. На думку папи, у часи постмодерну відбулося зближення культур та цивілізацій, і прийняття «іншого» стало вимогою часу заради виживання людства. Мотивом для такого прийняття може бути лише любов. Таким чином, якщо раніше любов була мотивом для досягнення довершеного суспільства, то тепер – і для звичайного людського суспільства. Встановлення відносин любові осмислюється як можливе для соціальної практики, оскільки солідарність – це мінімум любові, а любов – це максимум солідарності.

## **2.2 Православне соціальне вчення про відносини церкви, суспільства і держави**

Історично склалося, що формування православного соціального вчення було віднесене до компетенції помісних церков. Спільна позиція із соціальної доктрини була заявлена лише у документах всеправославного собору, що відбувся на острові Крит у 2016 році [315]. До цього соціальне вчення розвивалося в межах вчительства Церкви, при чому переважно у Константинопольському патріархаті, Румунській та Російській Православній Церквах. Формалізація і кодифікація соціального вчення була зроблена лише Московським патріархатом. А саме, у 2000 році Архієрейським собором цієї Церкви було прийнято документ «Основи соціального вчення Руської Православної Церкви». Створення «Основ» мало на меті легітимізувати участь

голови Відділу зовнішніх церковних відносин митрополита Смоленського і Калінградського Кирила у внутрішньополітичному дискурсі. Текст «Основ» став компромісом між консервативними богословами (на чолі з В.Чапліним) і ліберальними православними мислителями (на чолі з А.Зубовим). Разом із тим, існувала певна загальна спрямованість авторів «Основ». А саме, православне соціальне вчення відрізняється тим, що розглядає церкву і державу як соціальні інститути, які мають певну владу, сфери компетентності та функціонування, і які повинні мати партнерські відносини. Таке бачення задане візантійською моделлю «симфонії» у її сучасному тлумаченні. Парадоксально, що «Основи соціального вчення РПЦ» було пізніше перекладено українською та рекомендовано до застосування в якості «Соціальної концепції УПЦ» [333]. При цьому ніякої контекстуалізації соціального вчення до українських умов не було здійснено. УПЦ свідомо не користується цим документом, оскільки уникає «симфонії» з українською державою, покликаючись на власну «аполітичність». На початку 2001 року була прийнята аналогічна декларація із викладом соціального вчення УПЦ КП [86], яка містила значно більший акцент на протистоянні секуляризму і родини, можливості вирішення численних соціальних проблем сучасності, позитивному значенні національного і державного патріотизму. Ключове значення для православної соціальної доктрини має національний характер церковності, суспільства і державності. «Вселенський характер Церкви, проте, не означає того, що християни не мають права на національну самобутність, національне самовиявлення. Навпаки, Церква поєднує в собі вселенські засади з національними. Так, Православна Церква, будучи вселенською, складається з багатьох Автокефальних Помісних Церков. Православні християни, усвідомлюючи себе громадянами небесної вітчизни, не повинні забувати і про свою земну батьківщину» [333]. У протистоянні глобалізованій культурі, соціальна доктрина УПЦ і РПЦ наголошує на цінностях окремих цивілізацій, маючи на увазі під останніми простір бувших імперій. У цілому, православне соціальне вчення акцентує увагу на державно-церковних відносинах, які мають бути гармонійними,

«симфонічними», рівноправними. При цьому держава і церква мисляться як два інститути, які є відповідальними за стан суспільства як цілого. Звичайно, у таких уявленнях багато рудиментарного, оскільки історично вони походять від концепції двох влад над людиною – духовної та світської. Прикметно, що у католицькому «Компендіумі соціального вчення Церкви» (1996) [171] вчення про гідність особистості передує розгляду відносин у трикутнику «церква-суспільство-держава». У православній соціальній доктрині вчення про права і гідність особистості були маргіналізованими до 2008 року, коли було прийнято Архієрейським собором «Основи вчення Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини» [251]. Однак, метою цього документу було всебічне виправдання патерналістичного ставлення до рядових вірних, які повинні пожертвувати власною свободою вибору заради підкорення церкві, отримавши натомість «свободу во Христі».

Особлива увага в православній соціальній доктрині приділяється глобалізації, яка несе з собою ряд нових викликів. «Визнаючи неминучість і природність процесів глобалізації, яка багато в чому сприяє спілкуванню людей, поширенню інформації, ефективній виробничо-підприємницькій діяльності, Церква водночас звертає увагу на внутрішню суперечність цих процесів і пов'язану з ними небезпеку. По-перше, глобалізація, поряд із зміною звичних способів організації господарських процесів, починає змінювати традиційні способи організації суспільства та здійснення влади. По-друге, багато які позитивні плоди глобалізації доступні лише націям, що становлять меншу частину людства, але мають схожі економічні та політичні системи. Інші ж народи, до яких належить п'ять шостих населення планети, виявляються відкинутими на узбіччя світової цивілізації. Вони потрапляють у боргову залежність від фінансистів небагатьох промислово розвинених країн і не можуть створити належні умови для існування. Серед їхнього населення зростають незадоволення та розчарування. Церква ставить питання про всебічний контроль за транснаціональними корпораціями й за процесами, що відбуваються у фінансовому секторі економіки. Такий контроль, метою якого



має стати підпорядкування будь-якої підприємницької та фінансової діяльності інтересам людини й народу, повинен здійснюватися через використання всіх механізмів, доступних для суспільства й держави» [333]. У протистоянні новим загрозам формується мобілізаційна модель для церкви, шукається виправдання для широкого зближення із державною владою, якщо остання відстоює самобутність російського народу. Якби держава пішла шляхом лібералізації, то РПЦ залишала за собою право ініціювати громадянський спротив своїх вірних. При цьому спрямованістю соціальної доктрини УПЦ було формування неєвропейської «православної» ідентичності вірних. УПЦ КП, навпаки, хрещення Русі розглядала як акт входження у європейський простір, і відповідно, православну ідентичність українців не протиставляла загальноєвропейській або західній ідентичності. В цьому соціальному вченні УПЦ КП є аналогічним до основоположень православної ліберальної думки патріарха Константинопольського Варфоломія, який наголошує, що православ'я є частиною Європи чи Заходу, надаючи останньому альтернативу.

В цілому, у соціальній доктрині РПЦ і УПЦ основним викликом для православного суспільства є негативний вплив Заходу, загрози для церковної та національної єдності. Позитивні сценарії розвитку суспільства пов'язуються із пошуком православною цивілізацією свого місця у сучасному світі. У соціальній доктрині УПЦ КП основним злом зображено секуляризацію. «XX століття закінчилось секуляризацією суспільства, з якого витіснена релігія. Це означає, що релігія, як світогляд і як інститут, остаточно втратила свою роль в політичній, соціальній і культурній сферах. Вона стала приватною справою людини» [86]. Однак, секуляризація вважається приреченою на історичну поразку, оскільки християнство залишається «душею» західної цивілізації, відповідає на екзистенційні запити людини. «Незважаючи на те, що християнська релігія витіснена із європейської цивілізації, вона все ж таки залишається в ній. Конфлікт між християнством і секулярною культурою триває. Його сутність полягає в тому, що це конфлікт між гріховним світом, що самоствердився, і реальністю Бога і потойбічного буття, – як в індивідуальному

плані, так і у космічному, або всесвітньому масштабі. Це зіткнення відбувається у людській свідомості, в душі, а значить, і в суспільній свідомості. Місце релігії в житті людини і суспільства ніхто не може зайняти, тому що тільки вона єдина може дати відповідь на запитання людини про її відношення до Бога і про її відношення до її подібних. Тому, будучи викинутою із суспільного життя, релігія залишається в ньому» [Там само]. Можна сказати, що соціальна доктрина РПЦ і УПЦ покладається на силу традицій та пропонує неотрадиціоналізм. Натомість, у декларації УПЦ КП позитивна роль щодо повернення релігії в соціальний простір України та Європи в цілому належить самому християнству.

Європоцентричний характер соціальної доктрини УПЦ КП проявляється у тому що усі основні проблеми розглядаються у загальноєвропейському контексті. Наприклад, аналіз православного вчення про родину починається з такого положення: «Однією із головних проблем європейської цивілізації є проблема сім'ї. Християнство створило здорову сім'ю. Воно ліквідувало багатоженство і побудувало сім'ю на засадах любові. Без любові сім'ї як такої існувати не може. Статеві відмінності є Божественним установленням. Чоловік і жінка є носіями образу Божого. Вони створені для цілісного єднання один з одним у любові (Бут. 2,24). Сім'я називається домашньою церквою. Вона реалізує собою любов, яка існує між Христом Спасителем і Церквою» [86]. Проблематика родинного життя розглядається у контексті історії Європи, і сам феномен родини як основоположної для суспільства реальності бачиться як наслідок впливу християнства. Водночас, норми щодо родинного життя запозичують не із традиції, а з основних положень Біблії щодо любові як норми відносин у сім'ї.

Уникаючи протистояння українського і європейського, соціальна доктрина УПЦ КП пропонує діалектичне вчення про поєднання глобального і національного, загальнолюдського і національного, загальнохристиянського і помісно-автокефального, християнського і національного. У межах цього вчення глобалізація є незворотнім історичним процесом, негативні наслідки якого

мають бути мінімізованими завдяки широкій соціально-політичній діяльності християн. Визнаючи, що місія православної церкви – універсальна, УПЦ КП звертає особливу увагу на розвиток національної культури. «В тяжкі для нашого народу часи Церква закликала свою паству любити свою земну батьківщину, благословляла національно-визвольну боротьбу нашого народу. Національно свідомі ієрархія Української Православної Церкви завжди стояла на захисті інтересів українського народу. На жаль, сьогодні в нашій державі новітні релігійні утворення і рухи все більше і більше проповідують розпливчасте, безлике так зване громадянське суспільство, близьке до космополітичного. Всі наші попередні національні надбання і історія нерідко нехтуються, зневажаються світлі постаті нашого народу, які боролись за національне визволення і свободу. В серцях молодого покоління ці рухи намагаються сформувати безбатченків, байдужий погляд на свою власну історію і культуру. Православний українець і сьогодні покликаний любити свою Батьківщину. Православний патріотизм і національна свідомість мають бути діяльними і виявлятися в захисті нашої держави від супротивника, праці на благо Вітчизни, турботі про благоустрій і добробут народу» [86]. У цих положеннях бачимо яскраво виражений етатизм, оскільки розвиток національного громадянського суспільства не бачиться як самостійне завдання. Україна виступає як національне ціле, ентелехією якого є повноцінна держава. Відповідно, національна культура ототожнюється із українським державним патріотизмом, а національний культурний простір мислиться як такий, що має бути захищений державою. Православна церква описується як сила, що має допомогти державі у відстоюванні всебічного національного суверенітету. Ідеал громадянського суспільства як чогось самостійного від української державності та пов'язаних із нею традицій оголошується небезпечним винаходом «сектантів». Цінність релігійної свободи заперечується, і по тексту декларації УПЦ КП робить неодноразові заклики до держави обмежити діяльність та вплив протестантських і неорелігійних рухів. Слід визнати, що такий тип мислення суперечить

намаганням бачить Україну частиною Європи, а УПЦ КП – частиною «християнського світу».

Де-факто нація передбачає існування держави і помісної автокефальної церкви. Парадоксально, але українська нація без власної держави і помісної церкви спромоглася створити самобутню «традицію українського православ'я». У цьому видна сила громадянського суспільства, силами якого було досягнуто те поєднання релігійного і національного, елітарного і народного, яке є характерним для української національної культури. Протягом довгого історичного періоду Україна не існувала як суверенна держава, і згідно з логікою авторів соціальної концепції УКЦ КП українська православна культура і ментальність не повинні були б виникнути і розвинутися. Однак, їх існування є доконаним фактом.

Підкорення національного і церковного державному проявляється і у осмисленні історичного значення отримання Україною незалежності. «Наша Свята Церква радо вітала проголошення незалежності України і підтримує утвердження її державності. Це великий промислительний дар Божий українському народу в ХХ ст. За цю богоугодну справу пролили кров і віддали своє життя сотні тисяч духовенства і мирян. Сьогодні Православна Церква в Україні, стоячи на державницьких позиціях і захищаючи її інтереси, є духовним фундаментом держави. Ми засуджуємо будь-які спроби тим чи іншим шляхом дискредитувати нашу державність. Церква як божественний організм завжди буде виступати і підтримувати ідею консолідації, миру і злагоди в українському суспільстві» [86]. Відмітимо претензію УПЦ КП на роль «духовного фундаменту держави». Де-факто нація мислиться як тотожна державним організмом, а церква – як душа нації. Природно, що відносно національної держави церква виконує функцію єднання. При цьому автори УПЦ КП нічого не говорять про можливий національний діалог з представниками інших конфесій та релігій. Навпаки, незалежна Україна де-факто ототожнюється із православною Україною. Сама світськість сучасної держави у цій перспективі стає де-факто певною девіацією. «В сучасному світі Церква відокремлена від держави, за

винятком деяких країн. Держава стала світською установою. Владні органи будь-якої держави не обтяжують себе релігійними зобов'язаннями. Церква не бере на себе функцій, які належать до компетенції держави. Будучи відокремленою від держави. Церква не відокремлює себе від народу, від суспільства. Вона повинна впливати на суспільство духовними засобами» [86]. Автономія церкви і держави утверджується як взаємна. Але при цьому монополія держави на вплив у суспільстві заперечується. У світлі попередніх ототожнень держави і нації, держави і національного суспільства, проведене тут розрізнення є нелогічним. Думка про те, що церква може бути відділеною від держави, але не може бути відділеною від суспільства запозичена із соціальної доктрини РПЦ. В останньому документі думка про єдність церковного і суспільного життя була цілком декларативною. В дійсності РПЦ скоріше налаштована на співробітництво із державою і єдність з нею, а не з суспільством. Навпаки, від інтересів російської нації РПЦ завжди відсторонювалася, служачи виключно інтересам держави. Повного ототожнення держави і суспільства у соціальній доктрині РПЦ не відбувалося, оскільки Московська патріархія претендувала на панівне становище у багатьох національних суспільствах, виступаючи в якості наднаціональної політичної сили. Оскільки УПЦ КП претендує на єдність із суспільством виключно у межах України, то відсторонення від держави є нелогічним. Фактично тут воно лише декларується, і пропонується модель партнерських відносин. Але у всій соціальній доктрині УПЦ КП мислить себе як духовна сила, що покликана служити державі та суспільству. Важливо, що на роль наднаціонального арбітра і авторитету УПЦ КП не претендує, реалізуючи стратегію служіння за прикладом Христа, який теж не претендував на владу, а лише намагався служити усім. При цьому спокусою була б редукція цього служіння до обслуговування матеріальних інтересів нації та держави. Де-факто, церква мислиться як сила, що виводить націю і державу на вищий рівень існування, на якому враховуються життєстверджувальні цінності цілої християнської цивілізації. Православне християнство мислиться як сила, що може здійснити істинну глобалізацію, результатом якої було б гармонійне

існування у спільноті інших цивілізованих народів. Трансформація національного і міжнародного суспільства мислиться як можливий результат стратегії малих справ, що передбачає тактику, згідно із якою суспільним змінам передують особисті преображення. Метою особистого добродійного життя є спасіння душі. Оновлення особистостей вірних має привести і до перетворення цілого суспільства, оскільки лише святість кожного християнина робить можливим ефективну проповідь християнства. Таким чином, теоцентричний альтруїзм виступає шляхом спасіння, але ніякої конкретизації цього шляху декларація не пропонує. Просте протиставлення згубному егоїзмові ще не робить альтруїзм обґрунтованим та ефективним. Якщо протестантизм і католицизм говорять про соціальне служіння як необхідний і невідворотний наслідок виконання Євангелія, соціальна доктрина УПЦ КП підкреслює більшу значимість духовного і літургійного вияву християнства. При цьому духовне спасіння окремих людей і цілісне преображення людства мисляться як наслідки благодаті, порівняно із якою окремі зусилля вірних і церкви в цілому не мають значної цінності. Парадоксально, але правильне сповідання віри ставиться вище за моральність, і в результаті духовне оновлення людства мислиться як майбутнє чудо, подібне до повороту в історії християнства, здійсненого у часи Костянтина. Такий фідейзм не враховує того, що основним фактором навернення Римської імперії до християнства стала не правильність догматів віри, а переваги християнського світогляду, в тому числі – християнської особистої та соціальної моралі.

### **2.3 Соціально-політична етика українського греко-католицизму**

УГКЦ активно контекстуалізує католицьку соціальну доктрину як на інституційному рівні, так і через окремих інтелектуалів. Метою цих зусиль завжди було творення «оновленої України» як суспільства і держави, заснованої на християнських цінностях і принципах. Соціальне вчення митрополита Андрея Шептицького було теоретичною і практичною контекстуалізацією положень доктрини папи Лева XIII [424]. Цей папа настільки

вплинув на світогляд і цінності митрополита Андрея, що навіть у праці 1942 року «Як нам будувати рідну хату?» цілком прослідковуються головні основоположення неотомістичного соціального ідеалу цього папи. А саме, родина і місцева громада мають бути зародками здорового громадянського суспільства, а церква має не лише сприяти їх єднанню у християнський національний організм, але й надати виховану та освічену еліту, яка у сприятливий момент могла створити і очолити суверену державу. Реалізація цього соціального ідеалу з 1904 року, коли митрополит Андрей видав своє перше тематичне послання («Про соціальне питання»), сприяла національній згуртованості українців Галичини та дозволила їм більш підготовленими зустрічати значні історичні випробування ХХ століття. Розбудова незалежної України поставила питання про позицію УГКЦ щодо широкого кола соціальних питань. Користуючись соціальним вченням католицької церкви, УГКЦ стала на захист соціально незахищених верств населення (звернення щодо гріха невиконання платні, щодо усиновлення сиріт, тощо), цілісності України, цінностей патріотизму, тощо. Формуванню і популяризації соціальної доктрини УГКЦ сприяли переклади основних документів католицької церкви із соціального питання. Зокрема, 2008 року був виданий «Компендіум соціального вчення католицької церкви» [171] та «Соціально-орієнтовані документи Української греко-католицької церкви» [334]. Соціальне вчення католицизму намагалися застосувати до українських умов численні підрозділи курії УГКЦ та інституції, що входять до Українського католицького університету. Довести можливість цілісного втілення соціального вчення церкви в українській культурі намагалися викладачі УКУ в журналі «Християнин і світ», наголошуючи на відповідальності вірних УГКЦ за стан справ у політичній, екологічній, культурній та інших сферах. Активними були також пошуки ідеалу християнської «соціальної держави», у зв'язку із чим досліджувалася спадщина східних отців церкви. Особливе зацікавлення викликав «християнський соціалізм» Йоана Золотоустого. Можна сказати, що керівництво та інтелектуали УГКЦ шукали шляхів до позитивних трансформацій українського суспільства. Наслідком цих

зусиль став високий авторитет в суспільстві покійного патріарха Любомира (Гузара). Кінець-кінцем, зусилля проводу та інтелектуалів УГКЦ зосередилися на досягненні суспільного стану свободи, за умов якого свідомі громадяни могли б побудувати «нову Україну» шляхом солідарності знизу, у межах загальнонаціонального волонтерського руху. Ця теологія свободи, виражена у проповідях Любомира (Гузара), патріарха Святослава (Шевчука), єпископа Бориса (Гудзяка) і творах Мирослава Мариновича, відіграла велику роль у розвитку ідеалів «Групи 1 грудня» та вплинула на перебіг Євромайдану. Пошук цілісного соціального вчення, однак, не припинявся, і його цілісний виклад було створено в межах Катехизму УГКЦ «Христос – наша Пасха» [153]. Цей катехизм, виданий 2012 року, був покликаний утвердити оригінальну ідентичність українського греко-католицизму та сприяти процесам творення спільної ідентичності усіх українців та усіх представників традиції Київської церкви. Тому катехизм творено за порядком літургії святого Василя Великого, і соціальне вчення дане у третьому розділі, який має виражати «подяку» Богові спасенної людини, при чому ця «подяка» повинна бути цілісним святим життям – як особистим, так і соціальним.

Діяльність християн і церкви в цілому в соціально-політичній площині осмислюється за допомогою метафізичної концепції чотирьох вимірів духовного життя: «Дар божественного життя, який отримує людина у Святих Таїнствах, наділяє її здатністю до християнського життя відповідно до отриманої благодаті. Жити у Христі означає діяти у Ньому і разом з Ним. Така діяльність чинить християнина євангельською «закваскою Царства Небесного», яка здатна переобразити сучасні йому культуру та суспільство (пор. Мт. 13, 33). Ця переображаюча дійсність християнського життя розглядається у чотирьох вимірах, яким відповідають чотири розділи цієї частини Катехизму. Першим виміром буття і діяльності у Христі є особисте, внутрішнє життя християнина. Це внутрішнє життя особи, що народилася «з води і Духа», будується на основних засадах духовного та аскетичного життя. Внутрішньоособова переображаюча дійсність духовно-аскетичного ділання є основою християнської



моралі, правил та засад поведінки християнина, його «невидимої боротьби» з власним гріхом та зростання у чеснотах. Другим виміром переображеного у Святому Дусі християнського життя є християнська сім'я – середовище, що забезпечує гідність початку та кінця земного життя людини. Божественна Любов, дарована чоловікові і жінці в Таїнствах християнського втаємничення та Подружжя, робить їх здатними до здійснення Божого задуму щодо призначення людської статевої та пошани гідності людської особи. Ця пошана охоплює всі періоди її життя, починаючи від зачаття та закінчуючи природною смертю. Людське суспільство є третім виміром нового життя та діяльності віруючої людини у Христі. Суспільство та держава розглядаються як тісто, яке християни – євангельська «закваска» – покликані піднести та переобразити (пор. Лк 13, 20-21). Таким зародком Царства Божого та переображаючою силою людства є Церква Христова, яка через свою єдність, святість, соборність та апостольське служіння присутня та діє у суспільному житті та просвічує світлом Христовим кожну людину, яка приходить на світ. Четвертим виміром діяльності християнина є його відповідальність за все Боже сотворіння – довкілля та природні ресурси землі. Діяльність християнина як «священика творіння» у сотвореному Богом світі є покликанням берегти, плекати, розвивати та готувати переображення світу (пор. Од. 21, 1-4)» [153, с. 225-226]. В цьому загальному нарисі соціально-політична діяльність є частиною «християнського життя», в якому головним є духовний вимір особистої аскези. На другому місці стоїть родина, при чому головним завдання сімейного життя є збереження гідності особи. Третій та четвертий виміри християнського життя виявляються чимось зовнішнім, оскільки соціум та довкілля змальовуються як середовище, яке християни повинні трансформувати. Такі уявлення доволі дискусійні, оскільки людина не лише духовна монада, яка змушена жити у тілі та мати родину. Людина – це істота соціальна та природна. Без двох «зовнішніх світів» соціуму та природи людина просто не може жити, їх вплив є визначальним. Церква за цих умов є духовним організмом, який єднає особисті монади, і акумулює їх вплив у зовнішньому соціальному та природному світі, що повинен бути

трансформований. Родина мислиться як «мала церква» [153, с. 264], специфічний духовний організм, соціальна ж природа цього союзу фактично ігнорується. Відносини членів родини повинні бути аналогічними до відносин Бога і людини [153, с. 265-266], а, отже, з'являється розмежування між життям особистості, родини і церкви як духовним, і життям суспільства і природи як бездуховним. Останнє має бути одухотвореним. Оскільки людина, на думку авторів Катехизму УГКЦ, є особистістю лише завдяки відносинам із Богом, церква і є такими відносинами, а родина існує «перед лицем Бога», то не дивно, коли суспільство і природа мисляться як зовнішні для відносин людина-Бог. Катехизм стверджує: «світ і суспільство є місцем відносин людини з Богом» [153, с. 277]. Преображення середовища людського існування мислиться як співпраця із Божою творчістю, породжена моральними мотивами: «Християнське сприйняття світу постає із вдячності Богові за дар світу. Ця вдячність породжує відкритість людини до світу й земних справ, розкриває їхній духовний вимір. Своєю діяльністю та працелюбністю людина, долучаючись до божественної майстерності й мудрості, робить творіння, космос, уже впорядкований Отцем, іще прекраснішим» [Там само]. При цьому самостійність людини в світі обмежена: як сама людина, так і світ належать Богові, а не є нейтральним середовищем для спілкування «людина-Бог». Відповідно, схвалюється лише та діяльність у світі та соціумі, до якої особистість має покликання від Бога. «Християнське життя у світі – це відповідь християнина у вірі на Боже покликання, що охоплює також його ставлення до світу й до участі в суспільному житті. Християнин розпізнає своє місце у світі та своє життєве покликання у світлі віри, яка спонукає його до конкретних дій» [153, с. 278]. Духовна особистість у церкві, родині та громадянському суспільстві знаходить баланс між особистим та колективним, і цей досвід є цінним для цілого суспільства, що страждає як від індивідуалізму, так і від колективізму [Там само]. Очевидно, що такі положення катехизму виникли під впливом сучасної православної теології. Зазначений досвід «сопричастя» [Там само] як баланс особистим та колективним, досягнутий у християнському способі життя, бачиться як взірець

для громадянського суспільства. Концепт останнього описується у катехизмі як пряма аналогія до церковності. «Громадянське суспільство характеризується здатністю його членів до внутрішньої самоорганізації, відкритості й автономної діяльності задля спільного блага. У своєму суспільному вимірі Церква є взірцем громадянського суспільства, оскільки виховує християнина-громадянина, здатного відчувати потреби ближнього й належно відповідати на них» [153, с. 279]. Чеснотами членів громадянського суспільства мають стати справедливість, солідарність, допомога іншим [153, с. 280-281]. Але головною чеснотою для особистості та суспільства в цілому має бути свобода. Звичайно, мова йде про християнську свободу. «Таїнство особи розкриває значення християнської свободи. Така свобода є свободою від гріха та всього того, що поневолює особу, робить її залежною від зовнішніх і внутрішніх примусів, у тому числі й від суспільних структур гріха» [153, с. 280]. Суспільні структури гріха прагнуть поневолити особистість. Де-факто, у наративі про долю суспільства катехизм протиставляє «структури гріха» як неналежний стан і «громадянське суспільство» як ідеальну реальність, подібну до церкви і Божого спілкування Трьох Особистостей. «Церковна спільнота вносить динамізм у життя суспільства, вказуючи напрямок розвитку та вдосконалення, який перевищує дочасні горизонти людського життя. Таким найдосконалішим взірцем спільноти осіб є Пресвята Тройця. Водночас християни усвідомлюють і те, що гріх викривлює міжособові стосунки, породжує суспільні непорозуміння і перешкоджає формуванню та вдосконаленню суспільства. Кожний особистий гріх завжди має суспільні наслідки. Це призводить до виникнення структур гріха – таких суспільних утворень, в яких людину спонукають до грішних вчинків. Для долання структур гріха і розбудови суспільства християни відмовляються від гріховних дій і мужньо свідчать добро і справедливість» [153, с. 281]. Протиставлення гармонічного і дисгармонічного суспільств є типовою спекуляцією традиціоналістів, в якій ідеальне суспільство віднаходиться у минулому та мислиться як можливе у майбутньому. В катехизмі немає посилянь на взірець ранньої християнської спільноти, описаної у Книзі Дій Апостолів.

Ідеальна спільнота цілком і повністю перенесена у вимір метафізичний, трансцендентальний. Вона мислиться як наявна у Богові («койнонія» Трійці), присутня як ідеальна структура євхаристійної громади («сопричастя святих») і як ідеал далекого майбутнього («Царство Боже», у якому подолані усі суперечності через всезагальне примирення і обожнення). Від греко-католицької соціальної доктрини слід було очікувати більшої конкретизації проекту національного життя. Маємо лише певне виправдання демократії: «Демократія як суспільний устрій, скерований на забезпечення гідності кожної людської особи, прав людини, турботи про спільне благо як критерій політичного життя, може вважатися відповідним до християнського світогляду» [Там само]. При цьому демократія мислиться як така, що має бути одухотворена християнським альтруїзмом [153, с. 281-282]. Разом із тим, соціальна доктрина УГКЦ підкреслює призначення держави бути охоронницею нації: «Держава є формою організації життя нації. Кожен народ прагне забезпечити свою ідентичність через створення держави. Як політична спільнота, держава існує задля спільного добра тоді, коли через відповідну діяльність поглиблює, конкретизує та охороняє моральні цінності народу» [153, с. 287]. Національна мораль у кожній державі, однак, має бути відкритою до загальнохристиянських та загальнолюдських цінностей, так само, як і правовий устрій кожної держави повинен бути відкритим до основних суспільних цінностей свободи, справедливості, рівності» [Там само]. Згідно із Катехизмом, «мета державної влади полягає в створенні передумов для гармонійного розвитку осіб, суспільних груп і всього суспільства» [153, с. 288]. Як і можна було б передбачити із попереднього аналізу, гармонійний розвиток соціуму пов'язують із розвитком громадянського суспільства. «Державна влада, верховним носієм якої є народ, повинна сприяти розвитку громадянського суспільства, демократичних інституцій, забезпечувати свободи та права громадян» [Там само]. Зусилля із досягнення єдності нації мають бути спрямовані на загальну згоду, а тому і на миротворчу діяльність. Якщо соціальна доктрина католицької церкви пропонує творення глобального суспільства із універсальним урядом, катехизм УГКЦ обмежується

захистом унікальної національної культури в межах загальнолюдської спільноти. «Сучасне явище глобалізації полягає передусім у творенні загальносвітової культури, внаслідок чого формується глобальне громадянське суспільство. Воно може мати позитивний характер, якщо зуміє поєднати багатоманітність існуючих культур, щоб кожна культура, зберігаючи власну ідентичність, збагачувала інші культури. Водночас утворення глобальної культури пов'язане з ризиком зведення її до масової культури, розрахованої на споживацьке суспільство» [153, с. 293]. Таким чином, майбутнє людства передбачає єдність різноманіття, а не уніфіковану споживацьку культуру. Ця єдність мислиться як така, що підтримується християнською церквою. «Жива присутність Церкви Христової у вирі глобалізаційних процесів здатна переобразити конфліктність у співпрацю, цивілізаційне протистояння – у взаємозбагачення, страх перед нестерпним поневоленням – у свободу дітей Божих» [153, с. 294]. Як громадянин національного і глобального суспільства, людина повинна бути відповідальною також перед усім природним світом. Ця відповідальність пов'язана з роллю священника для всього створеного, до якої кожен покликаний в есхатологічній перспективі.

#### **2.4 Український протестантизм у пошуках власної соціальної доктрини**

Українські протестантські церкви намагалися виробити власну соціальну доктрину, наслідуючи приклад католиків та православних. Так, у 2009 році в Дніпрі була видана «Соціальна доктрина євангельських християн України» [330]. Аналогічні положення ввійшли до збірки «Канон Протестантської церкви України», що була видана 2010 року в Донецьку [150]. Відразу відмітимо, що ці тексти в цілому відповідають положенням прийнятої у 2003 році документу «Соціальна позиція протестантських церков Росії» [331], а тому про формування специфічної української соціально-політичної етики на рівні доктрин на початку XXI століття говорити неможливо. Разом із тим, певна конфесійна специфіка

соціального вчення пост-радянського протестантизму може бути виявлена в результаті систематичного релігієзнавчого аналізу.

В цілому за власною структурою «Соціальна позиція» є аналогічною до документу «Основи соціальної доктрини РПЦ», але з однією суттєвою відмінністю: параграфам, присвяченим конкретним соціальним проблемам, передували сповідання віри та підрозділ «Свобода совісті, права та гідність особистості». Відстоювання релігійної свободи є традиційним для російських та українських протестантів. Відповідні тези про біблійні основи свободи совісті існували у сповіданнях віри та катехизмах кінця XIX – початку XX століть. Однак, у «Соціальній позиції» тези на захист релігійної свободи заявлені гранично радикально. Протестанти виборюють релігійну свободу не лише для себе, але захищають права усіх. Важливою не лише релігійна свобода, але і гідність особистості у цілому. Саме тому, автори «Соціальної позиції» наголошують на необхідності цілісного соціального звільнення і забезпечення свободи людини. Протестанти підтримують ті положення державного і міжнародного законодавства, які забезпечують свободу і права людини. Отже, особливості соціальної доктрини вітчизняного протестантизму зумовлені особливим акцентом на свободі людської особистості. З тематики «свободи совісті, прав і гідності людини» протестантська соціальна доктрина розпочинається тому, що для баптистів релігійна свобода була вимогою віровчення. А саме, віруючі можуть спастися виключно через встановлення особистих відносин із Богом. Ці відносини мають бути результатом вільного усвідомленого рішення, а тому не можуть бути наслідком державного, суспільного чи церковного примусу. Імперативна вимога релігійної свободи настільки активно стверджується протестантами, що вони зобов'язані захищати цю свободу навіть тоді, коли це не вигідно їх конфесійним об'єднанням. Першим завданням суспільства і держави є захист свободи і прав особистості, особливо – релігійної свободи. Засудження сучасного зловживання ідеєю прав людини не веде до відмови від захисту свободи як принципу. Кожен повинен сам вільно вибрати добро, відмовившись від зла. Соціальне вчення протестантизму

наголошує, що християнам слід за допомогою законних засобів захищати права людини і боротися за звільнення людей від усякого роду утисків і поневолення. На думку авторів соціальної концепції, саме у цьому полягає суть біблійних заповідей про любов до іншого, як самого себе.

Церква як вільне об'єднання людей, що вступили в особливі відносини з Богом, повинна захищати власну автономію від держави. Діяльність Церкви має бути спрямована на особистість, а також на окремі нації та етноси. Навіть заради християнізації цілої нації та всього світу союз із державою по типу візантійської симфонії не стає виправданим. Соціальна доктрина протестантизму наголошує на рівності усіх націй, на неправомірності вчень про особливий статус окремих народів чи цивілізацій. Християни зобов'язані до послуху державній владі, окрім випадків відвертої заборони християнської проповіді та богослужіння, коли вони мають свободу вчиняти за своєю совістю, у тому числі активно протестуючи за допомогою різних форм громадської активності. Особливістю протестантської соціальної доктрини є радикальне схвалення світського характеру держави як найбільш бажаного, як такого, що дає простір для гармонійного соціального і духовного розвитку. Взаємодія між державою і церквами схвалюється лише в окремих галузях соціальної діяльності, в основному – благодійної, миротворчої, спрямованої на захист родини і моралі. Соціальна доктрина протестантизму різко засуджує спроби використовувати державні інститути (школи, бібліотеки, соціальні установи) і ЗМІ як засобу нав'язування будь-яких релігійних поглядів, намагання обмежити особисті, в тому числі і релігійні свободи, гарантовані Конституцією. Соціальна доктрина протестантизму підтримує рівність націй та міжетнічний мир, засуджує прояви ксенофобії. Відповідно, держава має не зазіхати на права громадян, а захищати їх. Персоналістична спрямованість основоположень соціального вчення протестантизму суперечить колективістській та етатистській позиції православ'я. Позиція протестантів стосовно можливих дій за умов антихристиянських дій держави прямо не говорить про «громадянський спротив», але залишає таку можливість на розсуд окремих громад. Участь у політичній діяльності віднесена до справ, що

регулюються совістю окремого віруючого. Але при цьому він зобов'язується до дотримання норм християнської моралі під час всієї політичної кар'єри. Соціальна доктрина протестантизму рішуче забороняє перенесення політичної агітації та політичної активності всередину церковного середовища. Прагнучи до миру з усіма, протестанти займають позицію пацифізму. Підтримуючи позитивні тенденції у розвитку суспільства, протестанти наголошують на необхідності взаємного доповнення правової та соціальної справедливості.

Характерною особливістю методології побудови протестантської соціальної доктрини є посилення на Біблію як єдине авторитетне джерело для всієї цієї доктрини. Принципи теологічного чи природного мислення, конфесійні традиції чи постанови соборів не заявляються у якості джерел чи засобів конституювання соціального вчення. Опора на Писання передбачає звернення до тих біблійних місць, які з ясністю та очевидністю передбачають певні універсальні правила соціального життя для християн та всього людства. Оскільки таких універсальних правил небагато, то соціальна доктрина протестантизму відрізняється від католицької та православної власною лаконічністю.

Українські баптистські теологи постійно наголошували на тому, що протестантська соціальна доктрина є занадто лаконічною, і заявлені основоположення ще мають бути комплексно осмислені та розвинуті [280]. Це найбільш повно вдалося зробити протестантському теологу Сергію Головіну, у той час як інші молоді богослови вийшли за межі тематики соціального вчення, створивши повноцінні версії політичної теології.

Соціальне вчення протестантизму комплексно осмислюється і обґрунтовується Сергієм Головіним у книзі «Біблія і політика. Основи справедливого суспільства» [72]. Згідно із автором, справедливість – це головна риса суспільства, а праведність – це універсальна чеснота, яка вимагається від усіх людей згідно із усіма різновидами приписів Біблії [72, с. 29]. Цікаво, що у російськомовному виданні, яке вийшло 2015 року, у назві мова йшла про «засади громадянського суспільства» [65], оскільки саме таким повинно бути



суспільство, вільно сформоване самими людьми згідно із приписами біблійних настанов. Для українського богослова суспільство і держава можуть бути «політеєю» – простором «спільної справи». Якщо держава і суспільство втілюють певні закони людяності, вони стають подібними до церковної спільноти, і саме їх існування має моральне значення [72, с. 4-5]. Громадянське суспільство, як мета для християн, є суспільством другого порядку, бо перш за все вони мають бути за власним етосом «громадянами» Царства Божого. Але це високе «громадянство» повинно проявлятися не лише у межах церковних спільнот, але і у «світському суспільстві». А саме, місцева спільнота, особливо міська, мислиться як природно виникаюча на основі солідарності родин, які разом творять певну соціальну реальність та правила життя у ній. Творення такої спільноти як нація повинно відбуватися так само у логіці творення загального громадянського суспільства, як це було у межах античних полісів. Біблія мислиться як джерело настанов, які показують яким саме чином можливі таке загальнонаціональне громадянське суспільство та держава, що його обслуговує.

Слід зазначити, що методологія Головіна є яскраво модерністичною. Як богослов та мислитель, він впевнений, що із Писання можна вчитати ясні та очевидні вказівки для побудови суспільства. Автором Писання мислиться Бог, у задумі якого було дати не лише моральні та правові, релігійні та церемоніальні настанови для конкретного суспільства із його культурними особливостями. За всіма історичними обставинами Головін бачить універсальну божественну педагогіку відносно людства в цілому. Для виділення універсальних значень біблійних настанов необхідним є знання логіки (розуміння законів людського мислення), культурного контексту (для уточнення семантики тексту), основ політології і права (для застосування універсальних релігійних настанов у різних сучасних контекстах).

Перш за все Головін звертає увагу на унікальність законодавства Тори порівняно із звичайними тогочасними правовими кодексами, які не дотримувалися принципів співмірності між злочином і покаранням (помста за злочин бувала набагато більшою за злодіяння), справедливого суду (визнавалися

магічні способи встановлення винуватості), тощо. Пропоноване у Торі законодавство не є узагальненням суспільних звичаїв, але спрямовані на виховання кращого громадянина та на загальне процвітання народу, яке було б результатом як дотримання правильного законодавства, так і благословення Богом тих, хто живе згідно із пропонованим Ним законом. Особливо Головін підкреслює універсальність Декалогу. «Десять заповідей, які стоять в центрі Закону, відображають абсолютний і незмінний характер Господа. Перші чотири з них нормують відносини людини й Бога. Інші стосуються тих сфер взаємин між людьми (повага до батьків, святість людського життя, святість шлюбного завіту, святість власності, святість істини, задоволення тим, що маєш), які найбільшою мірою відображають моральні абсолюти, закладені в них Творцем – чесність, чистоту, безкорисливість, любов. Будь-яке суспільство, позбавлене цих основ, приречене. Дотримання ж Божого задуму веде народ до процвітання» [72, с. 8-9]. Виконання Декалогу є «шляхом життя» для окремої особи та цілого суспільства, а життя за іншими цінностями веде до загибелі соціуму. Тлумачення конкретних заповідей із Тори є типовим для протестантського фідеїзму доби модерну намагання розкрити універсальне значення тексту із нього самого, без звернення до природного розуму чи досвіду, традиції чи церковного авторитету. «Урешті-решт, кожна із заповідей Тори вказує на абсолютну цінність, з якою вона пов'язана в Божому задумі. Найбільш очевидно можна в цьому переконатися на прикладі Декалогу (Вихід 20: 1-17). Перша з Десяти заповідей вказує на святість Бога. Друга – на святість заповітних стосунків з Ним. Третя – на святість Божої сутності, яка відображена в Його імені. Четверта – на святість Божого спокою (Божий шалом). П'ята – на святість сімейних стосунків. Шоста – на святість людського життя. Сьома – на святість шлюбного завіту (паралель з Другою заповіддю). Восьма – на святість власності. Дев'ята – на святість істини. Десята – на святість задоволення і вдячності (людський шалом)» [72, с. 16]. Область святості у людських відносинах виникає у зв'язку із тим, що людина створена на образ Божий, як відображення святості характеру Бога [72, с. 55]. Різноманітні заповіді Тори так чи інакше спрямовані на збереження святості та

гідності людини [72, с. 17], а джерелом всього закону є Божа любов до людини [72, с. 18].

Слід відмітити, що для захисту прав особистості християнина Головін солідаризується із модерним проведенням різкої межі між суспільним та приватним. Несвідомо ототожнюючи суспільне та державне, протестантський теолог протиставляє цьому універсальному соціуму простір особистого, родинного і церковного. Релігійне життя має охоплювати саме цей обмежений простір, а загальний вплив на соціум має полягати у тому, що вірні та їх родини і громади заважають соціальним деструктивним тенденціям до саморозпаду соціуму. Держава боронить соціальний простір від зла (злочинів) і тим зберігає його. Церкви, віруючі родини та окремі вірні чинять добро, примножуючи тим самим позитивний потенціал соціуму, надаючи йому сил для самозбереження і саморозвитку. Головін порівнює вплив християнства на соціум із впливом солі на м'ясо: зберігаючись у своїй специфіці, не підмінюючи один одного, вони взаємодіють, і ця взаємодія потрібна саме соціуму («м'ясо») для збереження від руйнування [72, с. 59].

Теорії природного права, які були в основі модерних декларацій прав людини, згідно із Головіним, були засновані на визнанні існування природного закону, єдиним джерелом якого міг би бути лише Бог [72, с. 44]. Протестантський теолог спирається на те, що у культурі засвідченою є традиційна переконаність у існуванні об'єктивного морального закону [72, с. 44-46]. «При усьому різноманітті моралі різних народів і культур, що населяють землю, в їх основі лежать єдині моральні принципи. Фольклор, література, драматургія, художнє мистецтво, кінематограф – усі види людської творчості, так чи інакше, є носіями абсолютних етичних категорій добра, справедливості, цінностей, чеснот, тощо» [69, с. 61]. Існування об'єктивного природного морального закону, за своїм смыслом подібного до Декалогу, передбачається людською практикою. А саме, при моральній оцінці подій, люди апелюють до такого морального кодексу, принаймні тоді, коли шкода заподіяна ним самим. В цілому держава немає права втручатися у простір існування особистості, родини та церковних спільнот. Але

при цьому віруючі закликаються до активної політичної та соціальної позиції, до творення і розвитку правової конституційної держави. За умов панування конституційного ладу у будь-якій його формі виникає можливість для соціальних трансформацій. «Якими б хорошими не були уряд та законодавство, максимум, на що вони здатні самі по собі – це протистояти проявам зла та заохочувати до добра. Але вони не в змозі зробити добрими ані людей, ані суспільство, яке складається з цих людей» [72, с. 67]. Примноження загального блага може бути лише наслідком самоорганізації суспільства, яке розвивається на основі правового устрою, додаючи соціальну справедливість до правової. Таким чином, при тлумаченні соціального вчення Головіним посилюється біблеоцентризм соціальної етики протестантизму, наголошується на цінності модерного розрізнення приватного релігійного і державного світського порядків, підкреслюється необхідність автономії від впливу держави особистості, родини і церковних громад. Разом із тим, проголошується необхідність політичної діяльності з боку віруючих, при чому у політики-християни мають бути взірцями відповідального лідерства.

Відмітимо, що сам Головін не дає конкретних рецептів реалізації лідерства християн у соціальному житті взагалі та у політиці зокрема. В його праці знаходимо лише посилення на приклади біблійних героїв – Йосипа, Давида та інших персонажів із Старого Завіту. Проблема аполітичності Ісуса зовсім не обговорюється, лише зазначається, що він не приєднався ані до фарисеїв, ані до садукеев, які змагалися за політичну владу [72, с. 89-100]. Ідея творення Христом альтернативної соціальності не розвивається у цілісну теорію. В цілому залишається розвиток ідеї лідерства християн-політиків та християн-професіоналів відшукувати у інших протестантських авторів. Головін лише змушений визнати, що розширення впливу християнських політиків, до якого він закликає, приведе до розширення у суспільстві есхатологічного простору Царства, до руйнування межі між релігійним і світським, до делегітимізації світської влади на користь «панування Христа» [69, с. 81].

Тема лідерства християн дозволяє вийти за межі соціальної доктрини у ширше поле соціальної етики. Побудова ефективних стратегій лідерства можлива лише при врахуванні контексту постмодерної реальності. При цьому особливі надії покладаються на нову Реформацію у постмодерних містах і на оновлення протестантської етики праці. Головін вважає, що перш, ніж досягати християнізації суспільства, йому потрібно повернути раціональність та гуманізм, які можуть бути сприятливою основою для змін [71].

### **Висновки до другого розділу**

На основі аналізу значного масиву першоджерел досліджено соціальну доктрину ряду конфесій як теоретичну основу теорії та практики діалогу релігійних організацій із суспільним середовищем їх функціонування. При цьому римокатолицька і греко-католицька соціальні доктрини приділяли велику увагу автономії соціуму та спільнот від держави, а з 1960-х – ще й гідності вільної особистості. Православне соціальне вчення робить акцент на партнерстві церкви та держави, на взаємодоповненні соціального і релігійного заради вирішення актуальних проблем сучасності. Протестантська соціальна доктрина засновується на захисті права особистості на релігійну свободу. Здійснений у нашому дослідженні комплексний релігієзнавчий аналіз формування соціального вчення католицької церкви дозволяє встановити, що вчення від відносини церкви та суспільства як пріоритетні виникає ще у часи понтифікату Лева XIII. Окрема особистість, родина, місцеві громади, суспільство у цілому мають пріоритет відносно держави. Остання покликана слугувати інтересам громадян та їх добровільних об'єднань. Папи систематично захищали права родини, місцевих громад, професійних об'єднань. У середині XX століття відбувся певний поворот і до захисту прав людини. Критичне ставлення до соціалістичного колективізму та ліберального індивідуалізму ще у соціальному вченні Лева XIII зумовлювало захист прав родини, місцевої спільноти, професійних спілок як природних складових громадянського суспільства. Але вже у вченні Пія XII пріоритетним

стає також захист прав особистості від тотального впливу держави. Цілковита реалізація можливостей особистості та громадянського суспільства оголошуються змістом загального блага. Держава має підтримувати не лише законний порядок, але і забезпечувати умови для вільного розвитку особи, родини, громадянського суспільства. Усе це має привести до виникнення суспільства загального добробуту як реалізації норм природного закону. Причиною створення вчення про суспільство солідарності у соціальній доктрині католицизму у 1960–ті роки стала глобалізація та необхідність застосування християнського гуманізму до всього людства як цілого. Права людини у їх релігійній інтерпретації стають змістом ідеалу загального блага, а солідарність вимагається не лише на рівні громади чи нації, але і всього людства. Ідеал суспільства любові як вимоги Євангелія та соціального вчення дозволяє замінити песимістичну есхатологію на оптимістичну, що найбільше проявилось у соціальному вченні Івана Павла II. Ідеал суспільства солідарності у доктрині папи Бенедикта XVI стає ідеалом суспільства любові.

Аналіз ідей «Соціальної концепції УПЦ» та Декларації Ювілейного Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Церква і світ на початку третього тисячоліття» перш за все довів, що православне соціальне вчення акцентує увагу на державно-церковних відносинах, які мають бути гармонійними, «симфонічними», рівноправними. При цьому держава і церква мисляться як два інститути, які є відповідальними за стан суспільства як цілого. Характер соціальної доктрини визнається тим, що саме уособлює соціальне зло, з яким мають боротися православні. У соціальній доктрині УПЦ основним викликом для православного суспільства є негативний вплив Заходу, загрози для церковної та національної єдності. Позитивні сценарії розвитку суспільства пов'язуються із пошуком православною цивілізацією свого місця у сучасному світі. У соціальній доктрині УПЦ КП основним злом зображено секуляризацію, якій може протистояти національна спільнота на чолі з помісною церквою. При цьому секуляризація вважається приреченою на історичну поразку, оскільки християнство залишається «душею» західної

цивілізації, відповідає на екзистенційні запити людини. Соціальна доктрина УПЦ покладається на силу традицій і пропонує неотрадиціоналізм. Натомість, у декларації УПЦ КП позитивна роль щодо повернення релігії в соціальний простір України та Європи в цілому належить самому християнству. При цьому європоцентричний характер соціальної доктрини УПЦ КП проявляється у тому, що усі основні проблеми розглядаються у загальноєвропейському контексті.

В офіційних документах УГКЦ діяльність християн і церкви в цілому в соціально-політичній площині осмислюється за допомогою метафізичної концепції чотирьох вимірів духовного життя – особистого, родинного, соціального, природного. Головною цінністю при цьому є особистість, гідність якої має розвиватися у всіх вимірах. Для соціального вчення УГКЦ характерним є намагання перекласти відповідальність за соціально-політичне лідерство на мирян, пропонуючи проекти трансформацій суспільства «знизу».

Українські протестантські церкви намагалися виробити власну соціальну доктрину, наслідуючи приклад католиків та православних. Так, у 2009 році в Дніпропетровську (з 2016 р. – Дніпро) була видана «Соціальна доктрина євангельських християн України». Аналогічні положення ввійшли до збірки «Канон Протестантської церкви України», що була видана 2010 року в Донецьку. Соціальне вчення протестантизму комплексно осмислюється і обґрунтовується Сергієм Головіним у книзі «Біблія і політика. Основи справедливого суспільства». С.Головін формує ідеал громадянського суспільства, оскільки саме таким повинно бути суспільство, вільно сформоване самими людьми згідно із приписами біблійних настанов. Для українського богослова суспільство і держава можуть бути «політеєю» – простором «спільної справи». Якщо держава і суспільство втілюють певні закони людяності, вони стають подібними до церковної спільноти, і саме їх існування має моральне значення. Місцева спільнота, особливо міська, мислиться як природно виникаюча на основі солідарності родин, які разом творять певну соціальну реальність та правила життя у ній. Творення такої спільноти як нація повинно відбуватися так само у логіці творення загального громадянського суспільства, як це було у межах античних полісів. Біблія мислиться як джерело

настанов, які показують, яким саме чином можливі загальнонаціональне громадянське суспільство та держава, що його обслуговує. Методологія С.Головіна є яскраво модерністичною. Як богослов та мислитель, він впевнений, що із Писання можна вичитати чіткі й очевидні вказівки для побудови суспільства. Автором Писання мислиться Бог, у задумі Якого було дати не лише моральні та правові, релігійні й церемоніальні настанови для конкретного суспільства із його культурними особливостями. За всіма історичними обставинами С.Головін бачить універсальну божественну педагогіку відносно людства в цілому. Для виділення універсальних значень біблійних настанов необхідним є знання логіки (розуміння законів людського мислення), культурного контексту (для уточнення семантики тексту), основ політології і права (для застосування універсальних релігійних настанов у різних сучасних контекстах). Але для захисту прав особистості християнина С.Головін солідаризується із модерним проведенням різкої межі між суспільним та приватним. Несвідомо ототожнюючи суспільне та державне, протестантський теолог протиставляє цьому універсальному соціуму простір особистого, родинного і церковного. Релігійне життя має охоплювати саме цей обмежений простір, а загальний вплив на соціум має полягати у тому, що вірні та їх родини і громади заважають соціальним деструктивним тенденціям до саморозпаду соціуму. Держава боронить соціальний простір від зла (злочинів) і тим зберігає його. Церкви, віруючі родини та окремі вірні чинять добро, примножуючи тим самим позитивний потенціал соціуму, надаючи йому сил для самозбереження і саморозвитку.



## РОЗДІЛ 3

### УКРАЇНСЬКА ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ПРО РОЗВИТОК ДІАЛОГУ ЦЕРКВИ І СУСПІЛЬСТВА У ДОБУ ПОСТМОДЕРНУ

#### 3.1 Українська теологія визволення

Теологія визволення є впливовим напрямком у богословській думці сучасності. Цей напрямок пов'язаний переважно із ідеалами соціальної емансипації та захистом прав експлуатованих. В Україні теологія визволення набуває нових рис через домінування ідеалів лібералізму в християнському інтелектуальному середовищі. На важливість ідей теології звільнення для українського богословського дискурсу вказували А.Денисенко [92; 93; 95], С.Ставроянні [336; 338], О.Гірник [51; 52; 49]. Метою нашого аналізу є виявлення основних рис української теології звільнення як особливого феномену та дослідження перспектив розвитку цього напрямку богословської думки.

Теологія визволення є важливим інструментом, який українська філософська і нефілософська думка лише вчиться використовувати. Цей інструмент за власним потенціалом не менш важливий для України, ніж постколоніальна критика. Особливо актуальною теологію визволення у цілком несподіваній і нетрадиційній її модифікації для України зробили події, пов'язані з революцією гідності. У передбаченні цих подій, 1 грудня 2011 року, до двадцятиріччя референдуму про незалежність, три найбільші церкви України провели круглий стіл в Могилянській Академії. Тоді Українська Православна Церква, Українська Православна Церква Київського Патріархату і Українська Греко-католицька Церква прийняли спільну відозву, у відповідь на яку, власне, і виникла «Ініціатива Першого грудня» [357].

Відозва церков від 1 грудня була побудована за допомогою оригінальної парадигми, яку можна визначити так: ліберальна теологія визволення. Як у теології визволення, мова йшла про необхідність перейти від стану несвободи до стану свободи. Але мова йшла не про соціальне визволення, не про досягнення

соціальної свободи. Вимоги церков були спрямовані на обґрунтування необхідності в Україні стану громадянської свободи.

Щодо самих трьох складових національної ідеї, які пропонувалися церквами для суспільства, то першою була названа повага до закону. Але при цьому під «законом» розумівся «правовий лад», «правова держава». Повага до правового устрою з точки зору авторів відозви є природним продовженням поваги до Божого Закону. Другий елемент – це визнання гідності людини як абсолютної цінності, оскільки кожна людина є живий образ Божий. Третя риса для національної ідеї, що пропонувалась церквами – це солідарність.

Серед інтелектуалів, що належали до «Ініціативи Першого грудня» двоє претендували на статус релігійних мислителів та навіть богословів. Перш за все, це Євген Сверстюк, один із провідних богословів УАПЦ, богослов та публіцист, видавець газети «Наша віра», один з соратників архієпископа Ігоря (Ісіченка). Наратив автокефального богослова пов'язував у єдину цілісність ідеали національного та релігійного звільнення. При цьому представники релігійної інтелігенції покликані до ролі національних пророків, що мають «відкрити очі» народові. Загальною метою боротьби народу має бути звільнення від імперського впливу, від різних форм відчуження та знеособлення. Засобом повернення до справжньої ідентичності має бути національна культура, яку потрібно систематично витлумачити у релігійному дусі. Справа національного та релігійного звільнення від імперіалізму та повернення до природної культурної та православної ідентичності повинна бути звершена самою нацією, що, однак, має бути «натхненною Духом Святим». Завдяки жертві численних мучеників та сповідників віри, національна історія вже ввійшла у простір історії священної, стала частиною есхатологічної боротьби добра проти зла, справжнього проти фальшивого. Головною цінністю є свобода, досягнення якої має бути постійним завданням для усіх поколінь українців [313].

Найбільше спричинилася до виникнення і пропаганди ідей ліберальної теології звільнення Українська Греко-католицька Церква, особливо через свого представника у групі «Ініціативи Першого грудня» Мирослава Мариновича

[210]. Бачення було таким, що активність церков, яка мала збудити спочатку інтелектуалів, а потім і ціле суспільство, була необхідною через очевидну слабкість українського громадянського суспільства. При цьому де-факто релігійні інтелектуали апелювали саме до громадянського суспільства, а не до цілого народу. Адже саме «об'єднання знизу» мало стати початком національного і релігійного відродження.

Важливим елементом вивільнення із імперського впливу мала б стати солідарність вірних церков «Київської традиції» [208]. Діалог та екуменічні ініціативи мали б привести до спільної діяльності та пошуків форм єднання. При цьому головним стало б не досягнення повної формальної єдності, а відмежування від російського культурного та релігійного простору. Національна та європейська ідентичності мислилися як такі, що мають визначальною рисою свободу індивідів, які вільно поєднуються у місцеві громади та творять ціле солідарне суспільство. Певний утопізм у роздумах Мариновича пов'язаний із тим, що греко-католицький інтелектуал завдання утвердження правової держави відносить до можливостей громадянського суспільства.

Протестантські богослови вбачали в індивідуалізмі як риси українського національного менталітету передумову для перемоги євангельського християнства як провідної суспільної сили [377; 381]. Так, виникнення баптизму в кінці XIX століття вважалося реалізацією народного прагнення. Значення іноземних впливів на відповідні процеси применшувалося. Вважалося, що «справжнє» християнство відродили «народні самородки», найвиразнішим прикладом яких став Іван Рябошапка. Протестантизм як народний рух формував нову суспільну мораль, трудову етику, традиції захисту релігійної свободи. Роль українських протестантів в суспільстві описувалася як функція «впливової меншини». М.Черенков підкреслює, що протестантська меншина є спадкоємницею Володимирового хрещення не менше, ніж православні чи греко-католики. Українські протестанти можуть стати зерном майбутньої європейської України за умови власного повернення до протестантської етики та християнських цінностей. Суть кризи українського протестантизму М.Черенков

описує як втрату ідентичності у центрі якої є християнська свобода у її різних проявах. Зокрема, у часи переходу від радянських гонінь до пострадянського хаосу в релігійних спільнотах цінність внутрішньої свободи була підмінена цінністю місцевих протестантських традицій. Відродження духу європейської реформації, який присутній в українській протестантській ідентичності, має забезпечити суспільство людськими ресурсами для радикальних трансформацій.

З точки зору церков громадянське суспільство в Україні не досягло тієї точки розвитку, щоб самому продукувати зміни. А у відозві 1 грудня 2011 року церкви наголошували, що зміни вкрай необхідні. Церкви оцінювали весь 20-річний період незалежності як блукання народу по пустелі після закінчення радянського поневолення, критикували захоплення еліти та мас матеріальними благами як новий вид рабства, критикували відсутність розуміння необхідності ідеалів та цінностей загальнолюдського порядку. І церкви мислилися як допоміжна сила для громадянського суспільства, і навіть більше – церкви мислили себе не як сакральну владу, а як один із інститутів українського громадянського суспільства. Тобто домодерні структури, якими є традиційні церкви, виступали як інституції постмодерного громадянського простору.

Під час революції гідності церкви були сповнені рішучості виконувати роль можливих посередників між владою і опозицією, між народом і політичною елітою для знаходження шляхів вирішення кризи. Церкви розуміли, що будуть діяти згідно із мірою власної готовності бути членами загального громадянського суспільства. Тобто той, хто є більш модернізованим, як наприклад, УГКЦ, той буде більше брати участі. Хто ж зовсім не є модернізованим, як УПЦ, той буде стримувати негативні настрої у лавах своїх вірних, виборювати мир. І можна сказати, що програма відозви 1 грудня та пов'язані із нею ролі церков були успішно виконані. В Україні під час протестів багато в чому саме церкви надали можливість уживатися спільно тим, хто не знаходив спільності безпосередньо між собою. І ще раз підкреслю, що це стало можливим завдяки відкритості українських церков до громадянського суспільства, до його вимог, завдяки тому, що церкви не боролися за специфічно

християнсько-демократичні чи християнські цінності, а саме за загальні громадянські ідеали.

Також на самому майдані стало зрозумілим, що самі по собі солідарність та актуалізація громадянського суспільства не працюють, не створюють нову державу, не витісняють стару владу. Самого лише єднання громадян та їх самоорганізації виявилось замало. З'явилася гостра потреба у апеляції до трансцендентного, а церкви і були тими вустами, якими народ став апелювати до абсолютного як джерела можливих історичних змін. Для самих церков ця роль провідника останньої надії виявилась несподіваною і дуже відповідальною, і дуже добре, що церкви не зрадили свій народ, а були з ним в усіх найтяжчих випробуваннях. Тобто церкви були спочатку налаштовані на загальну роль провідника певної соціальної технології, яку ще колись проповідував Андрей Шептицький: об'єднання суспільства знизу, від родин, від місцевих громад, від невеликих колективів до цілого нового суспільства і наново підготовленої еліти. А тут виявилось, що потрібно бути саме церквами як місцем апеляції до трансцендентного, бути церквами, які підтримують народ у його боротьбі й самі страждають під час історичних подій. Звичайно були радикально налаштовані християни, які очікували, що церкви будуть не просто із народом, а виведуть своїх вірних на специфічно релігійні акції протесту за взірцем Філіпін, на чолі із предстоятелями церков. На жаль, цього не сталося. Але з іншого боку, церкви знайшли у собі твердість протистояти спробам влади змусити церковних керівників публічно підтримати «наведення конституційного порядку».

На сьогоднішній момент церкви не утримуються на цій висоті, тому що почалася внутрішня боротьба, взаємне побороення, з'явилися звинувачення ззовні України. І головне – церкви не надали спільного суспільного ідеалу постмайданного суспільства, не дали нарису, якою конкретно має бути преображена Україна. Церкви не випрацьовують жодної позитивної програми, яка б розвивала і конкретизувала ідеї відозви 1 грудня 2011 року. Немає ідей для України, хоча очевидно, що ми і сьогодні знаходимося у стані суспільної кризи. Цих ідей від церков не вистачає буквально як повітря, і цей дефіцит духовного

кисню для суспільства може спричинити і духовну кризу в найближчому майбутньому. В цих умовах важливим стає розвиток української теології звільнення та філософська рефлексія над теологією звільнення як специфічною інтелектуальною стратегією, із власною методологією та сучасною герменевтикою.

Перш за все українські богослови намагаються уточнити яким є контекст, у якому християни мають виконувати місію побудови оновлених церков та оновленого суспільства. Такий контекст є різноплановим. Перш за все, це – глобалізоване постмодерне суспільство, суперечливі характеристики якого потребують детального богословського аналізу. Глобалізація руйнує локальні структури, наповнюючи суспільний простір мережевими структурами [380, с. 283]. Науково-технічний прогрес приніс звільнення, але сьогодні богослови вбачають проблему в тому, що техніка привела до виникнення «нових форм залежності людського духу» [380, с. 286]. Також богослови констатують, що «культ споживання став новою глобальною релігією» [380, с. 284]. Якщо раніше секуляризаційні тенденції були пов'язані із культом розуму [380, с. 283], то сьогодні вони є проявами культу споживання [380, с. 284–285]. Новочасовий суб'єкт, який прагнув до емансипації від релігії, або до її віднесення лише до сфери приватного, зникає [380, с. 282–283]. Разом із західними дослідниками, українські теологи констатують той факт, що модерна секуляризація зазначала краху. Разом із тим, постсекулярне суспільство лише надає релігії можливість існувати за умови якщо вони осмисляють себе як «частини глобальної релігійності» [380, с. 283]. Крім цього вписування у глобальний суспільний дискурс, що тягне за собою деяке зняття релігійних відмінностей [Там само], релігія має культ споживацтва як світоглядного конкурента, який живить новий атеїзм та насаджує нову секулярність, вже постмодерністичну [380, с. 284–285]. А саме, постмодерністична анархія бажань прагне бути вільною від всякої серйозності, а тому намагається звільнитися від релігії [380, с. 285]. Тому християн не приносить свободи руйнування модерного забобону про існування принципової різниці між релігійним та секулярним, сакральним та профаним,

тощо. Навпаки, нова «громадянська релігія», якою є культ споживання, претендує на панування у всьому просторі суспільства, не залишаючи традиційній релігійності навіть приватного чи родинного простору як її життєвого світу [380, с. 287]. У постмодерному суспільному дискурсі «теза про існування Бога стала проблематичною, у той час як його відсутність стала практично очевидною. Техніка відповідає на потреби, які раніше адресувалися Богові; демократія виправдовує настільки широку толерантність, що декалог і християнська етика виглядають антидемократичними; споживач задовольняється можливостями багатого і щедрого ринку; постмодерн обмежує життя горизонтом видимого і тілесного. В цьому порядку зникає потреба у Богові, для трансцендентного не залишається вільного місця, за виключенням хіба що екзотики» [Там само]. Нова секуляризація робить із традиційних церков різновид екзотики, який має бути вбудований у загальну мозаїку постмодерністичного порядку. Аналогічна доля має бути і у національній культурі. «Глобальне являє собою зовсім не одну культуру, що утвердила світове панування над усіма шляхом їх знищення і пригноблення. Глобальне у його сучасних проявах потрібно розуміти як сплав культур навколо найбільш інтегративної з них, поки таку роль виконує культура американська» [Там само]. За таких умов намагання зробити популярною етноцентричну православну ідентичність виглядають приреченими на поразку. Звичайно, така екзотика має право на існування у постмодерній культурі, але не може завоювати прихильність більшості.

Де-конструкція релігії розуму модерну не передбачає легітимності релігійного як сакрального. Навпаки, нова секуляризація постмодерну, спричинена культом споживання, легітимізує лише один універсальний суспільний дискурс – стихію ринку. Тому «в універсальному порядку секулярного змінюється сприйняття церкви – вона більше не приймається як священна, свята чи освячена, але лише як соціальний інститут, один із багатьох і подібний до інших. Від людей церкви очікують дотримання загальних правил, спілкування на універсальній мові, служіння загальному благу, і все це «спільне»

розуміється, звичайно ж, цілком секулярно» [380, с. 287–288]. На думку Черенкова, культ споживацтва витісняє справжніх християн у нішу меншості як у глобальному контексті, так і у більшості країн. Формально належні церкві народи у дійсності, нажаль, знаходяться у полоні масової культури споживацтва [380, с. 289]. Ця думка суголосна із експертною оцінкою деяких релігієзнавців, згідно із якою саме масова культура виконує функцію інституту, що забезпечує умовну єдність для суспільства (як відомо, у домодерному соціумі ця функція належала релігії) [410]. З точки зору богослов'я, християнство є контр-культурним відносно культури споживання, але не можна сказати, що у такій же мірі воно є контр-культурним відносно постмодерну. Цілком можливими є різні форми постмодерного християнства. Звичайно, усі вони спрямовані на завоювання впливу на суспільство через «об'єднання знизу», від дій окремих віруючих та окремих громад. Черенков звертає увагу на ефективність церковних мереж невеликих спільнот, пристосованих до різноманітних місцевих контекстів. Такі мережі звичайно належать певним релігійним рухам, які мають глобальне універсальне бачення власних завдань, але у діяльності завжди орієнтуються на потреби особистостей та невеликих об'єднань. Таким чином, християнство може поєднати глобальне та локальне у власні версії глокального місіонерства та діалогу з суспільством. «Замість того, щоб просто спостерігати чи переживати з приводу наростаючої секуляризації, розмивання кордонів та норм, християни можуть запропонувати свою версію універсалізму, засновану на любові без кордонів. «Глокальний» підхід передбачає чотири виміри: ортодоксальну і контекстуальну теологію місії, інкарнаційний діалог у відносинах із світом, постколоніальне примирення, активне співробітництво. У єдності цих вимірів досягається християнська альтернатива глобалізації» [380, с. 293–294]. Дії на рівні окремих спільнот відповідають духові Євангелія, яке передбачає дії через солідарність із жертвами насилля [380, с. 294]. Церква має позиціонувати себе у глобальному селищі як інституція, що пропонує культуру «ненасильних форм спільності» [Там само] та солідарності. Саме така церква може являти собою символ Царства Божого та бути його попередницею. Усі



спроби церков утвердитися у ролі інституту із тотальним монологічним дискурсом проповіді, із діяльністю ієрархічних структур та маркетингових технологій кінець-кінцем завершуються крахом через невідповідність як культурі постмодерну, так характеру Божого Царства, як воно описане у Новому завіті [380, с. 291, 294–295]. Особливо важливою є солідарність із бідними, оскільки саме «з допомогою нужденним групам суспільства і практичними проявами любові пов'язується зростання церкви у нехристиянському світі» [380, с. 296]. В умовах антропологічної кризи, деструкції людського у людині, практично усі потребують дієвої турботи [380, с. 295]. Сама по собі всесвітня мережа людей та спільнот не привела до подолання самотності сучасної людини [Там само]. Люди, з їх трагічними історіями, мають перебувати у центрі уваги церкви задля практичної допомоги їм, так само як це було у часи раннього християнства [Там само]. На початку християнської ери простором можливостей для малих спільнот стала Римська імперія, не дивлячись на супровідні радикальні виклики. Так само і глобалізований світ є «відкритим до змін світом», за стан якого християни відповідальні, навіть якщо і не мають у цьому світові влади [380, с. 297]. Покликані до служіння світові, християни повинні не відступати перед викликами нового Вавилону, але перетворювати його і наvertати так само, як це колись відбувалося із Римом [Там само]. Разом із тим, християнство як альтернатива глобалізму не є різновидом антиглобалізму. Черенков стверджує: «спостерігаючи за спотвореними формами єдності, які несе з собою глобалізація, християни згадують про своє покликання бути новою спільнотою бути новою спільнотою миру і любові, де немає ні іудея, ні еліна, ні багатих, ні бідних. Вказуючи на небезпеки постмодерністського релятивізму, християни краще розуміють сутність подарованої у Христі свободи, можливості нового творіння, що виникає по ту сторону рабства і бунту» [Там само]. Отже, якщо культ споживацтва руйнує глобалізоване суспільство через духовне «рабство», антиглобалізм робить те саме через постмодерністичний «бунт». Християнство пропонує вийти із суспільства «рабства», але не для того, щоб існувати у бунтівній пустелі антиглобалізму. Потреба в оновленому

суспільстві, де панувала б справжня свобода, завжди існувала, але у часи постмодерну і глобалізації вона стала життєвою потребою, умовою виживання людства.

В цілому, постмодерне глобалізоване суспільство як контекст для християнської місії передбачає відмову від методологій проповіді часів модерну. Парадоксально, але ефективними виявляється спосіб дій за аналогією із діяльністю ранньої церкви. «Дивним чином ситуація «пост-» відроджує попит на найпростіші новозавітні підходи до місії: спільнотні форми життя, солідарність з бідними, творчий вираз віри у різноманітті культур, освоєння міст як центрів цивілізації, євангельську проповідь у ареопагах, індивідуальна увага до людини та її потреб» [Там само]. Ці методи проповіді та діяльності повинні сприяти появі «суспільства любові», про необхідність якого навчали папи Римські з 1960-х років. У цілому, саме аналіз наявного суспільства «рабства» дозволив правильно виявити, якими мають бути риси бажаного суспільства справжньої свободи, а також якими можуть бути засоби, що сприяють бажаним трансформаціям. Уточнення контексту дозволило відокремити релігійний наратив звільнення від національного наративу та відповідних націоналістичним ідеологем.

Разом із тим, греко-католицький священник Олег Гірник звертає увагу на те, що колонізаторським по суті є концепт «руського світу», пропонований РПЦ для сусідніх країн, у тому числі – України [49]. Антизахідний та антиколоніальний дискурс у межах проекту «руського світу» виступає лише ідейним прикриттям для колонізаційних неоімперіалістичних теорій та практик [Там само]. Теологія може відіграти велику роль для українського суспільства у разі якщо дасть систематичне осмислення пост-колоніального стану і накреслить шляхи звільнення [49; 50]. О.Гірник звертає увагу на методологічний потенціал латиноамериканської теології визволення, яка, на думку дослідника, захищає гідність особи проти «структур гріха». Ця методологія дозволяє, серед іншого, обґрунтувати концепт справедливої війни проти неокolonіалізму [50]. Особисте, національне і соціальне визволення стають єдиним цілим, оскільки ідеологія

«руського світу» оцінюється як легітимізація інтересів «газпромівської» буржуазії.

### **3.2 Соціальна футурологія в українській теологічній думці**

Українські православні, католицькі і протестантські теологи активно розвивають власне бачення майбутнього суспільства в країні і світі. Якщо для кінця ХХ століття характерними були есхатологічні побоювання і гостре усвідомлення кризи людяності, релігії та нації, то сьогодні релігійні мислителі шукають можливості створення проектів посткризового суспільства і навіть окреслюють шляхи реалізації цих проектів. Християнські футурологічні концепції активно аналізувалися такими релігієзнавцями як А. Попов, А. Радугін [272] та П. Яроцький [456]. Однак, ці вчені розглядали християнську футурологію як пристосування до епохи модерну. Основним методом пристосування бачилася ліберальна модернізація віровчень і практик, результатом чого закономірною повинна була стати релятивізація. Тим часом, для християнської теології останніх десятиліть знову стає актуальним дискурс про «нове середньовіччя». Теологи сперечаються про характер християнської присутності в дискурсі і практиці часів «постсекулярного», «пост-постмодерну». А саме, чи має християнство бути «відкритим» або ж головним є претензія на інтегративність? Релігієзнавчий аналіз футурологічних концепцій, породжених епохою постмодерну і викликами філософії постмодернізму, було розпочато в роботах релігієзнавців Д. Щіпкова [436], Д. Узланера [358], А. Кирлежева [184]. Разом з тим, очевидним є дефіцит релігієзнавчих робіт про українську богословську футурологію. Ситуація парадоксальна в тому відношенні, що зазначена футурологія активно розвивається, будучи досить популярною не тільки серед богословів, а й у середовищі молодого покоління віруючих. Футурологічні прогнози особливо важливі в системі мотиваційних тренінгів в міжконфесійній протестантській діяльності.

Завданням нашого дослідження є систематичний релігієзнавчий аналіз основних положень соціальної футурології, що розвивається українськими теологами на початку XXI століття.

Для сучасної української протестантської теології характерна принципова спрямованість на майбутнє. Вважається, що соціальна реальність змінюється надто динамічно, щоб в проповіді і практичній діяльності орієнтуватися на сьогоднішній момент. Протестантський богослов М. Черенков зазначає: «поспішаючи стати сучасною, тобто йти в ногу з часом, з днем сьогоднішнім, з сучасністю, що минає, церква виявляється суперницею дня завтрашнього, сучасності, що настає, майбутнього» [386, с. 8–9]. Щоб бути успішною у виконанні свого основного завдання – місіонерського благовістя, Церква повинна завжди вже бути в майбутньому, з якого повинна зустрічати кожну людину. Звичайно, в цій ідеї є деяке перебільшення, оскільки багато людей, особливо серед віруючих, бажають спиратися на минуле, на традиції. Протестантський богослов М. Черенков визнає, що орієнтація на місцеві традиції потужне в церквах і в суспільстві. І хоча теперішня епоха характеризується як час деструкції традицій і метанаративу, але саме останні нерідко необхідні віруючим. На думку українського богослова, «нові форми християнського соціального впливу будуть орієнтовані на майбутнє суспільство. У цьому сенсі вони ні на кого не розраховані, ні на що не відповідають, вони самі формують суспільство, в якому вони виявляться, вони передують цьому суспільству. Лише в цьому сенсі можливо говорити про «нові» форми, які не відштовхуються від існуючої ситуації, але проєктують її» [386, с. 9]. Нав'язування суспільству церковного «порядку денного» можливо тільки у зв'язку з тим, що у християнському вченні і практиці є стабільні підстави, конституїтивні для ідентичності християнства. Саме тому «Не відмінюючи явних досягнень демократії і ринку, заснованих на індивідуалістичних цінностях особистої свободи та відповідальності, можна доповнити їх практикою громадського життя, ідеалами служіння, християнським універсалізмом, етикою «ближнього». Спостерігаючи за тим, як втрачається сенс життя сучасної людини при всій

великій кількості досягнень цивілізації, Бенедикт XVI закликає згадати про те, що є всередині цивілізації, нехай навіть заснованій на християнській духовній культурі, що не віднаходиться, але що посилається з гори, – про любов» [386, с. 11]. Українська теологія знаходиться під значним впливом ідей лібералізму. Соціальна справедливість є лише одним з аспектів майбутнього ідеального стану суспільства, до якого прагнуть українські християни. Найбільш важливими вважаються цінності політичної та духовної свободи [94; 97]. Головною загрозою для свободи бачиться торжество культу споживання як нової громадянської релігії [380, с. 285]. Альтернативою поневоленню стає повернення до форм солідарності, які були характерні для раннього християнства [380, с. 297]. Але при цьому, на думку М. Черенкова, найважливіші положення християнського соціального вчення епохи модерну, що пов'язані з легітимізацією персоналізму, залишаються актуальними. «У соціальному вченні церкви є те, що раз і назавжди стало основою її позиції. Свобода та гідність особистості, рівність усіх перед Богом, співчуття і солідарність з іншими – універсальні та базові цінності християнського соціального вчення. З цих цінностей походять істини іншого, більш широкого кола – права людини, пріоритет загального блага, приватна власність, раціональне впорядкування суспільного життя, десакралізація влади, відокремлення церкви від держави, заохочення активності і підприємливості» [386, с. 10–11]. З релігієзнавчої точки зору, Черенков стверджує, що сьогодні необхідне взаємодоповнення принципів християнського персоналізму епохи модерну і принципів християнського інтрасуб'єктивного комунікативного співтовариства епохи постмодерну. При цьому християнські принципи неможливо нав'язувати в постмодерному і постхристиянському суспільстві. Позиція християн може складатися тільки в реченні власної «м'якої сили», в демонстрації ефективності власного обцинного способу життя і справжності відносин любові [386, с. 13–16].

Не маючи можливості охопити власним впливом все суспільство, християни можуть тільки «об'єднуватися знизу», з рівня особистої та громадської солідарності, поступово зводячи альтернативну, більш здорову тканину

соціального життя в статус загальної норми. При цьому, усе-таки, вони будуть стикатися з опором ліберального капіталізму, що абсолютизує стихію ринку. У цій стихії загального обміну, знеціненою є будь-яка людська особистість, перетворювана в товар і в «машину бажань», що вміло стимулюється рекламою [380, с. 285]. Нескінченне споживання є культом в суспільстві постмодерну. Протистояння постмодернізму набуває рис релігійного гуманізму, покликаного протистояти силам руйнування і насильства, переможеним завдяки релятивізму і нігілізму [380, с. 291–292]. Метою місії стає не залучення людей до церкви, але перетворення світу, в якому існує церква, «перетворення контексту» [380, с. 291]. Така позиція можлива тільки тому, що теологія претендує на те, щоб висловлювати точку зору Церкви, але дивитися на все очима Бога. Докази цього положення так само парадоксальні, як і висновки з нього. «Теологія не належить Церкві, Церква сама належить теології майбутнього, слідує Божому Слову про майбутнє Церкви і світу. Нехай це не буде грою слів, але теологія може розумітися не тільки як слово про Бога, а й як Слово Бога, як Слово-Бог, що викликає потім до життя і відповіді людські слова про Бога. Теологія і теології розрізняються як Слово і слова, як Божий поклик і людська відповідь. Щоб стати теологією майбутнього, історичні та сучасні теології повинні осмислити свою неналежність, власне незнання, в собі необґрунтованість. Теологія не є вже, а виникає тоді, коли доля Бога і доля світу зближуються в одному часі, коли проявляється Божественний план в історії, коли в умах і серцях теологів народжуються слова, що передають їх відчуття, сприйняття того, що відбувається в світі з Божою участю. В майбутньому теологія Церкви вступить в загострену напругу з теологією Царства. Територія Царства включає Церкву, розширюється від неї, охоплюючи все нові межі, претендуючи на все, все підкоряючи, згідно найдавнішого християнського сповідання Ісуса Господом всього (Kurios). В кінцевому підсумку історії настане Царство, і Церква лише частина і випередження його» [382]. Шляхом такого роду міркувань українські теологи намагаються зробити Бога безпосередньо історичною силою, що діє не заради Церкви, але заради майбутнього Царства. Описані в Біблії ідеальні риси

загального примирення, пацифізму, братства, прийняття «іншого» стають положеннями оновленої етики і повинні стати основною соціальною програмою.

Натхненні наратологією Н. Т. Райта богослови погоджуються з баченням того, що час від воскресіння Христа і до кінця історії є лише мить, відведена для участі віруючих в справі утвердження есхатологічного порядку царства Бога [336; 338]. Але простягання цієї миті в історії соціуму ставить завдання не героїчного екзистенціального прийняття «іншого», але передбачає вирішення реальних соціальних проблем. Наприклад, необхідність визначення власної позиції під час війни. Або ж чіткого окреслення межі допустимості для християнства людей з нетрадиційною сексуальною орієнтацією. Фактично, через неможливість відповісти на питання, викликані протиріччям між загальною вимогою «вжити» будь-якого «іншого» в його «інакшості» і засудженням деяких конкретних видом «інакшості», богослови вважають за краще говорити про маргінальне положення у суспільстві як позиціонування для ефективного свідчення про християнство [347].

Теологи констатують, що час традиційної етики завершився, і кожен віруючий, і кожна громада має мужньо прийняти на себе роботу конкретного визначення власного етосу. Перед обличчям численних викликів християни можуть лише свідчити про свою «інакшість», про здатність людини жити в діалозі і общинності без наявності ієрархій. Богослови визнають, що повноцінної «інакшості» і общинності у християн все ж не так багато, як цього вимагає епоха [386, с. 112–118]. Цілий ряд членів суспільства не може себе знайти в християнських громадах. Занадто багато в церквах ієрархічності. Останнє не дивно – саме в авторитеті ієрархії, в тому числі, – харизматичному, сучасне християнство знаходить ключ до вирішення безлічі моральних дилем, які ставить саме життя. Відсилання до авторитету дозволяє тимчасово уникнути моральних колізій – як правило, до моменту особистого зіткнення з різноманітною «інакшістю» в постмодерному суспільстві.

Християнські теологи, однак, намагаються знайти золоту середину між індивідуалізмом та ієрархізмом, лібералізмом і консерватизмом, знявши ці

дихотомії в іншому соціальному порядку, в мережевій парадигмі соціальності. При цьому «вузликами» нових «мереж» покликані стати сім'ї і місцеві громади. «Християнство зберігає традиційні та більш міцні форми єдності; громада і родина – більш живіші як безпосередні особисті зв'язки, альтернативні політико-економічним поділам та ситуативним об'єднанням. У світлі метафор родини та громади стає можливим відновлення смислів економіки як домашнього господарства, де обов'язкові чесність, відповідальність, поступки. Тут економіка дару, віддачі, жертви приходить на зміну економіці обміну, експлуатації, розрахунку» [386, с. 15]. У цих міркуваннях міститься спроба синтезу вже традиційних для соціального вчення церкви надій на побудову суспільства за зразком сім'ї і теорій посткапіталістичної економіки дару. Християнський антиглобалізм передбачає побудову подібності античної «політії». А саме, на думку український протестантських теологів, «стає можливою і реабілітація політики як мистецтва самоврядування міської общини, як реальних відносин замість маніпуляцій відносинами. Політика не зникає, але вона зв'язує живих людей, реалізується під їх уважними поглядами, а не приховано вагається за плакатами ідеологічного прикриття чийхось приватних інтересів. Займатися політикою – означає вчитися жити разом, а не ходити походами один на одного» [Там само]. Розуміння обмеженості можливостей такого роду побудови суспільства шляхом солідарності знизу призводить теологів до думки про латентне перетворення, сила якого проявиться тільки в перспективі. «Буде величезною помилкою будувати нові і нові проекти християнського суспільства. Таке будівництво буде нагадувати про Вавілонську вежу, Царство Боже не прийде помітно, а, отже буде схоже на закваску, що квасить все тісто, чи на всепроникне світло» [386, с. 15–16]. Такий християнський соціальний реформізм багато у чому приречений на поразку, оскільки суспільство не потребує християнства як реальної історичної сили [380, с. 287]. Масова культура з культом споживання замінили релігію як соціальний інститут. Традиційна релігійність занадто часто не сприяє подоланню соціальної самотності, яке лише посилюється за часів панування соціальних мереж. Надії залишаються тільки на



чудесну дію Бога, без якого історичне церковне християнство значною мірою безсило.

Християнська альтернатива передбачає стратегію прихованого виховання суспільства. «Звичайна логіка бізнесу – тримати народ у стані невігластва та злиднів, заробляючи на експлуатації самих низьких потреб. Логіка християнського бізнесу – перетворити суспільство, розширюючи можливості людей, пропонуючи їм нові інструменти успіху, збільшуючи їх купівельну спроможність, прищеплювати смак, перетворюючи потреби в цінності» [386, с. 21–22]. Ключове завдання в даній стратегії – «прищеплення смаку», піднесення членів суспільства до стану релігійної та громадянської зрілості. Тим самим, церкви як громади, християнським підприємцям, педагогам, художникам, самим різними соціальними групами віруючих, надається завдання церковного вчителювання, що традиційно відносяться до функцій кліру. Але при цьому залишається невирішена проблема такого нарративу: чому суспільство оцінюється як таке, що потребує патерналістської турботи християн? Теологи визнають, що християни і самі потребують оновлення, у перевихованні, у зростанні та одужанні. «Спасіння» суспільства має розпочатися зі «самопорятунку» сімей і громад християн. Запорукою самої можливості впливу стає особистий приклад.

Цей приклад стає помітним для суспільства тільки в разі служіння особистості або громади практичним потребам суспільства.

Створення простору неможливого як цілком можливого відповідає самій природі церкви. Згідно з Черенковим, «Церква – це не лише те, що вже було і є. Набагато в більшій ступені це те, що нас очікує в майбутньому, це община вибраних, покликаних, зібраних з усіх народів і часів, це кінцеве єднання християн з Христом, це нова реальність, неможлива сьогодні, але вже існуюча в майбутньому» [386, с. 54–55]. Таким чином, знаходиться есхатологічна легітимізація для ролі вихователя людства, при чому християнський «етос» повинен замінити освітянський «розум» модерну і «бажання» постмодерну. Виховання людяності можливо тільки тому, що саме суспільство є свого роду

«церквою» і «царством». «Якщо природна теологія розглядає природу як «велику книгу» Бога, то соціальна теологія такою книгою може розглядати суспільство. «Загальним одкровенням» потрібно вважати не лише природу, але й суспільство, тобто «загальним одкровенням» буде створений світ в цілому. При такому розумінні соціальна реальність тим більш не розглядається як зовнішня, Царство Боже присутнє і в ній, проростаючи зсередини» [386, с. 58]. Зустріч християнства і соціуму може бути тільки при їх взаємності, взаємне прийняття і вплив. «Реалістична соціально-богословська перспектива передбачає не зміну «секулярного» соціального дискурсу на «християнський», а насичення соціального християнським і одночасно з цим переосмислення християнського в світлі соціального» [386, с. 57]. При цьому соціальний реформізм церков може бути тільки вельми обмеженим. «Українські церкви лише формують християнський порядок денний для навколишнього суспільства, в той час як світове християнство вже в минулому столітті пережило пристрасне захоплення соціальним євангелізмом і реформаторством і увійшло в третє тисячоліття з тверезим усвідомленням власної обмеженості у проектуванні богослов'я на соціальне життя» [386, с. 56]. Церкви повинні сподіватися не на власні сили, і вести людей не до себе. Бог, Христос як Боголюдина, – ось передбачуване вірою Завершення історії як Церкви, так і соціуму. «У Христі все примирено і виправдано, усі розділення подолані, відчуження усунуто, так що суб'єкт не протистоїть об'єкту і другому суб'єкту, але закликається до зв'язку. У христоцентричній моделі мислення доречні не категорії наукового пізнання, але категорії спілкування, подяки, служіння. Соціальні і психологічні аналогії виходять на перший план, оскільки основою христоцентричного способу мислення стає не ідея чи метод, але жива особистість і відношення з нею» [386, с. 169]. У зв'язку з цими міркуваннями, церква, очищена від історичних нашарувань, є лише громада учнів [386, с. 127–128]. А соціум після краху модерну є лише життя особистостей і їх громад. Спільнотний характер церкви і соціуму сам по собі, однак, не змінює якості життя. А саме ця зміна життя і

необхідна як нова Реформація, що дозволяє і церкві, і людині існувати в «пост-історії».

Таким чином, соціальний футурологічний аналіз в рамках богослов'я виявився легітимізацією життя, антроподіцея, богословським виправданням людини як істоти персонального і соціального. Саме значення соціального життя виявилось настільки велике, що саме воно описується як переважне місце явища Бога, що має пріоритет перед Церквою, особистістю, природою. Способом явища Бога в соціальному житті виявляється всеохоплююча любов, що створює «все нове» зусиллями як Бога, так і людей. При цьому зусилля не спирається на інституції або проекти, але служить виразом самої стихії християнського життя. «Відносини особистості, суспільства і держави переживають чергову стадію невизначеності. Вочевидь, зріє їхній новий зв'язок, який не стане для всіх прийнятним, але спробує стати домінуючим і нормативним. У відсутності розвиненого громадянського суспільства і сформованої «культури особистості» виникає попит на сильну державу і «культ особи». Дивним і фатальним чином «крах політики мультикультуралізму» в Європі і тріумф російської «суверенної демократії» збігаються з внутрішньою слабкістю всіх трьох частин даної «української зв'язки» – особистісно орієнтованої культури, громадянського суспільства і національної державності. Ці збіги підсилюють спокусу антидемократичного повороту в українському суспільстві. І в цьому поворотному моменті церква виявляється максимально значущою: не закриваючи очі на ризики демократії, попередити про небезпеку її цинічного висміювання і послідовного руйнування» [386, с. 56]. Демократія недосконала, але саме вона виявляється природним простором для прояву стихії християнського життя, а, отже, вона зводиться в ранг життєвого простору для прояву трансцендентного. Саме в зв'язку з такою загальною концепцією важливості соціального як місця для стихії релігійного, і потрібно оцінювати богословські спекуляції, в яких заявляється, що майдан або волонтерський рух більше втілюють цінності християнства, ніж ієрархічні церкви.

В цілому, українська християнська футурологія має великі надії на вплив церков на майбутнє суспільство. При цьому церква і суспільство розглядаються переважно як громадські за своєю природою реальності, до того ж взяті поза їх зв'язку з державою. У міру поглиблення богословського аналізу, українські релігійні мислителі приходять до висновку про необхідність розглядати церкву і суспільство як життєві світи, місця прояви стихії боголюдської і людської життів, даних в нерозривній цілісності, як дві динамічні епіфанії Бога. Таким чином, місцем есхатологічної явленості Бога стає власне кажучи життя як таке, взяте в його цілісності. Фактично богослови легітимізують свободу життя в безлічі її проявів.

### **3.3 Українська протестантська політична теологія про відносини церкви і суспільства**

Українська політична теологія активно розвивається у зв'язку із осмисленням подій Євромайдану і наступної кризи на Сході України. До цих подій існувала певна обережність щодо систематичного вживання самого поняття «політична теологія». І навіть після майдану деякі українські теологи пропонували обмежитися терміном «публічна теологія». Також до революції гідності та війни популярними були спроби ототожнити політичну теологію із соціальним вченням церкви. Бурхливі революційні та військові події породили розуміння, що соціальне церковне вчення та його застосування все ж таки є відмінними від більш вільної богословської рефлексії. Стало очевидним, що українська політична теологія є самостійною частиною богословського дискурсу, сама методологія якої є радикально відмінною від доктринального способу побудови соціального вчення церкви. А саме, методологічно політична теологія виявилася найближчою до сучасної біблеїстики з її увагою до наративу звільнення [93], проблематики уяви майбутнього як альтернативи до пануючих ідеологій [32], дискусіями про політичне значення діяльності Ісуса [340]. Особливо активно становлення політичної теології відбувалося у протестантському інтелектуальному середовищі. Цікаво, що при цьому

богослови фактично переосмислили власну роль щодо соціально-політичної практики. До подій Євромайдану та війни богослови очікували на те, що запитання соціально-політичного характеру знайдуть вичерпні відповіді у соціальному вченні. Вимоги до церковного керівництва щодо необхідності формування такого вчення були постійним мотивом виступів богословів [280]. Під час революції та війни викристалізувалося розуміння самостійного значення богословської рефлексії у області політичної теології. А саме, відбулося усвідомлення того, що теологи можуть бути сучасними пророками як для релігійних кіл, так і для суспільства в цілому.

Завданням нашого дослідження є системний релігієзнавчий аналіз української протестантської політичної теології з особливою увагою до її основних концепцій, дискусій та перспектив розвитку.

Провідним теоретиком української протестантської політичної теології став Федір Райчинець. Близький до церковного керівництва, цей богослов має певну свободу висловлювань та отримав гарну західну освіту. Його проект політичної теології надихається прикладом католицької соціальної думки, але в основному орієнтується на актуалізацію тієї «аполітичної політики», яка є частиною біблійного світогляду. На думку Райчинця, політична теологія можлива у випадку, якщо політична теорія та практика легітимізовані засновником християнства. Звернення до Ісуса як взірця стало особливо актуальним у зв'язку з обставинами сучасної української кризи, яка змусила церкви перетлумачувати власні уявлення по важливим питанням соціального порядку денного. «Цікаво було також спостерігати, як раніше заявлена пацифістська позиція і риторика окремих євангельських церков (особливо, коли мова йшла про військові дії в іншій частині світу, в інших країнах і коли ми закликали інших до мирного вирішення їх ситуацій) почала поступово змінюватися на більш войовничу / мілітаристську риторику по відношенню до подій, що відбуваються в країні. Виявилось, що бути пацифістом чи симпатизувати позиції пацифістів в мирний час – це одне, а за часів військових дій – зовсім інше» [281, с. 6]. Радикальність трансформацій соціально-політичного світогляду у тому, що зміни стосуються

положень, які вважалися у радянські часи непорушними. Райчинець робить загальний висновок: «Реальність змусила переосмислити значну кількість теоретичних тверджень і вірувань. Все це кинуло істотний виклик раніше задекларованим правильним засадам в мирний час і виявило їх неспроможність і відсутність життєстійкості під час соціальних і політичних хвилювань. Процес переосмислення і відмови від колишніх позицій, викликаний політичними обставинами, виявився неприємним і хворобливим» [281, с. 6–7]. Переосмислення фундаментальних принципів соціально-політичної моралі, особливо пацифізму, примусило богословів наново задуматися над роллю церкви у визначенні віровчення та моралі. Надії, на те, що із Біблії можна вивести однозначні відповіді на усі питання, давно визнані помилковими. Спільнота віри визначає бачення біблійних положень. Осмислення біблійних принципів є динамічним. «Все це ще раз нагадало церкви про те, що вона є «герменевтичною громадою віри», яка повинна розглядати і розуміти свою місію як продовження місії Ісуса Христа в світі через участь / залученість в життя суспільства, держави і країни. А це участь і залученість примушують церкву критично переосмислити і по-новому інтерпретувати свою участь в світі в світлі виниклих реалій, а також по-новому співвіднести і співміряти своє життя і місію в суспільстві з вченням її Господа Ісуса Христа і Його апостолів і задатися питанням: чому навчав Ісус і як Він Себе вів в подібних ситуаціях? Наявні соціальні і політичні потрясіння кинули серйозний виклик церкві, і, будучи частиною суспільства, вона разом з суспільством відчула свою вразливість і тендітність» [281, с. 7]. Ситуація примушує церкву перш за все визначитися із загальною проблемою: чи легітимізує приклад Христа і ранньої церкви активну політичну позицію. Чи, навпаки, нормативною є аполітичність.

Сучасна біблеїстика доводить, що Христос не був революціонером, не боровся проти влади і порядку. Разом із тим, не можна говорити і про аполітичність Ісуса. Нерозривність політики та релігії у контексті Іудеї I століття більш, ніж очевидна для сучасних дослідників. Райчинець аналізує відповіді Христа на питання, які мають політичний сенс – про податки, владу, тощо. При

цьому виявлено, що Христос уникає прямої відповіді, пропонуючи не вибирати із наявних політичних (і навіть аполітичних) альтернатив. Сенс висловлювань Ісуса такий, що необхідним стає пошук кращих альтернатив, які були б частиною «аполітичної політики», суть якої у пропозиції діяти згідно із вищими принципами. «Це особливо важливо пам'ятати і нагадувати собі за часів політичної напруги, протистоянь і конфліктів: що завдання церкви полягає не в тому, щоб пропонувати людині політичні відповіді на конкретні політичні виклики, а в здатності і сміливості втілити принципи Царства Божого, будучи складовою частиною суспільства і держави. Не давати простих або спрощених відповідей людині, а спантеличити його хорошим питанням, відповідь на який може стати рішенням в його / її життя і згодом привести до спасіння. Аполітична політика Ісуса полягала в тому, що при відсутності політичної місії Він втілював в Собі альтернативу політиці світу і таким чином став суттєвою загрозою для неї. Політична аполітичність церкви полягає не в її залученості в політичні протистояння, революційні події, в підтримку тієї чи іншої політичної сили або ідеології, тих чи інших національних, патріотичних або культурних гасел, а, скоріше, в її існуванні як політичної альтернативи і в її мужність в світі політики проголошувати і, найголовніше, втілювати принципи і цінності Царства Божого» [281, с. 23]. Таким чином, Христос та церква пропонують християнам бути політично активними, але бути поза політичним порядком денним, пропонуючи нові альтернативи, породжені намагання втілити вищі цінності. Але рівнем цінностей протистояння із політичною владою не обмежується, оскільки Христос пропонує згадати про власну Трансцендентного. «На тлі всіх царів, панів і вельмож Ісус невпинно нагадував про Бога як істинному Царю – Царю царів. Ісус не спрощував картину політичного світу, але Він і не змішував її. Він чітко розмежовував царство миру і Царство Боже. Ісус не закликав до бунту / повстання проти кесаря, але слід зазначити, що і не закликав до підпорядкування кесарю, а до підпорядкування Богу. Легітимність кесаря мала місце до тих пір, поки він не займав місце Бога і поки вимагав свого, а не Божого» [281, с. 22]. Слід додати, що Христос не пропонував жодної теократії типу середньовічного

ієрархічного суспільства. Тому мова йде лише про «владу Бога» як пропозицію певних морально-політичних принципів, які, однак, не зумовлюють жодного конкретного політичного проекту. Мова йде про те, що політична теологія виступає не як продовження моральної теорії класичного типу із певними законами та імперативними повеліннями. Політична теологія пропонує у якості норми лише цінності, спосіб життя та особисті чесноти.

Як ми бачимо, аполітична політика християн, на думку українських богословів є універсальним моральним завданням, а не реалізацією конкретної соціальної програми. Важливо відмітити не лише існування певної формальної суперечності у самому ідеалі поєднання політичного і аполітичного. На нашу думку, ця суперечність долається в ідеалі моральної соціально-політичної поведінки особистостей та спільнот, що протистоять аморальному соціальному порядку. Значно більш важливою є змістовна суперечність між боротьбою за свободу та змаганням за християнські цінності. У минулому богослови придумували способи обмежити свободу у різній мірі під різноманітними приводами. Сьогодні, під впливом постмодерністського релятивізму, з'явився такого роду християнський лібералізм, що не визнає жодних обмежень. Українські богослови, однак, не приймають останнього варіанту теорій, залишаючись прибічниками політичної свободи, але проповідуючи необхідність моральних зобов'язань індивідів та соціальних груп заради розвитку людини.

Молодий протестантський теолог Р. Таціон здійснює спробу виявити якою саме повинна б бути модель церковно-державних відносин, створена на основі політичної теології Ф. Райчинця. Але перш за все Таціон намагається уточнити загальні положення цієї політичної теології, спираючись на тексти апостолів Петра і Павла. Нове прочитання знаменитих текстів цих двох очільників давньої церкви покликане деконструювати примітивні уявлення про значення таких висловлювань як то «всяка влада від Бога» і «для того і носить начальник меч, щоб карати зло». Таціон намагається довести, що такого роду слова Писання не означають повної передачі світського суверенітету політичній владі та вимагають підтримки церквою будь-якого соціально-політичного устрою. «У



питанні біблійної перспективи на церковно-державні відносини ми обмежимося двома уривками: Рим. 13: 1–7 і 1 Пет. 2: 11–17, намагаючись осмислити їх не тільки окремо, але і в порівнянні. Природно, може виникнути питання: чому саме Павло і Петро? Так склалося, що обидва тексти є одними з ключових у формуванні догмату про церковно-державних відносинах в євангельській традиції. Більш того, спільність історичного контексту уривків на тлі однієї і тієї ж влади, яка може бути більш-менш гарною, в порівнянні відкривають значення і суть один одного. Тому стаття спрямована на переосмислення і можливу реконструкцію біблійного образу державної влади та визначення принципів орієнтирів побудови церковно-державних відносин для сучасної Євангельської Церкви, роблячи спробу контекстуального прочитання уривків Рим. 13: 1–7 і 1 Пет. 2: 11–17» [344, с. 45]. Тацюн звертає увагу на подібність між Римською імперією та сучасним глобалізованим світом. А саме, ідеологічною основою для панування Риму було гарантування миру і порядку, забезпечення прав особистості [344, с. 45–46]. Разом із тим, римський порядок був таким, що кидав виклик християнському монотеїзмові та моралі. Тацюн намагається показати, що питання лояльності щодо влади обговорювалися апостолами у складному контексті, подібному до викликів постмодерністичної культури, що теж не сприймає трансцендентний вимір життя як існуючий та зобов'язуючий. «Однак шлях досягнення миру носив мілітарне і гегемоністичне забарвлення. Мир як свобода від конфлікту в результаті досягнення згоди між рівними знайшов значення беззастережного підпорядкування завойовника. Це був, образно висловлюючись, «мир в одні ворота». Неприйняття умов Риму насильно придушувалося. Тому апостоли і громади зіткнулися з владою, яка, з одного боку, підтримувала громадський порядок, мир, релігійну толерантність, знімала територіальні, мовні та культурні кордони, що передбачало успішну реалізацію ранньохристиянської місії. З іншого боку, формувала колонізаторської присутність, насадження гнітючої політико-економічної системи (економічна і фізична експлуатація окупованих земель і її жителів (податки)), насадження морально-етичних цінностей, релігійного плюралізму, беззастережне

підпорядкування і поклоніння, як богу, кесарю. Тому судження апостолів щодо розуміння і взаємин з владою слід мислити в контексті складної дилеми: як залишатися політично вірними Богу в умовах політичною зрадою Богу влади? Залишатися частиною суспільства і жити біблійними цінностями в антибіблійному, якщо не відкрито, то підспудно антихристиянському соціально-політичному оточенні і законах?» [344, с. 46]. Таким чином, Таціон намагається відірвати прочитання настанов апостолів Павла і Петра від контексту, в якому церква підкоряється владі «християнської» чи хоча б «постхристиянської» держави. Повернення до первісного контексту послань покликане показати, що мова йшла про ставлення християн до антихристиянської держави, відносини з якою мали характер світоглядного конфлікту. На думку Таціона настанови про лояльність у апостола Павла, висловлені у 13 главі послання до Римлян слід розуміти як частину загальних роздумів про ставлення до світу, що розпочинається 12 главою. Загальний принцип, закладений на початку роздумів – це обов’язок християн не формуватися згідно із цим віком, але преобразитися розумом, щоб бути гідними предстояти перед Богом (Рим. 12:1–2). Розуміння світоглядної суперечності між римською імперією та ранньою християнською церквою не повинно вести, згідно із апостолом, до теорії духовної війни, у якій, здавалося б, проти ворога, що уособлює зло, легітимними є усі засоби боротьби. Але, навпаки, загальним моральним принципом для побудови вірних відносин церкви та ворожого їй світу стає настанова Євангелія «перемагайте зло добром» [344, с. 47]. Така стратегія повинна сприяти миру в самій спільноті та нормалізації відносин церкви із світським оточенням [Там само].

Конкретні принципи відносин церкви та держави, які пропонує апостол Павло, Таціон тлумачить наступним чином. Теза «Існуюча влада встановлена від Бога» (Рим. 13:1) не стільки санкціонує наявний суспільно-політичний порядок, скільки нагадує про панування Бога над світом та історією. «Висловлювання апостола не метафізичне, швидше моральне, несе в собі амбівалентність. З одного боку, воно вказує на джерело державної влади. З іншого боку, на те, кому вона належить / підзвітна. Тому її встановлення Богом вказує не тільки на її

незалежність і всевладдя, але і на її приналежність і обмеження» [344, с. 48]. Таціон слідує за Ф. Райчинцем, коли намагається віднайти у апостола Павла думку, що християнам належить орієнтуватися не на владу чи опозицію, навіть якщо остання релігійно заангажована, а вибирати третій шлях – визнання пріоритету влади Бога [Там само]. «Будучи іудеєм, Павло пропонує громаді багато в чому іудейське світогляд щодо влади, виключаючи можливість розглядати римську владу в категоріях «ворог» або «союзник», бути «за» або «проти» неї. Павло, скоріше, пропонує займати третю сторону, сторону Бога, мотиви якої тягнуться ще з періоду Царств (1Цар. 8: 4–7). Дозволяючи народу мати людську владу, Бог санкціонує нову форму взаємодії, займаючи третю сторону у відносинах народу і влади – суддівську, до чого Павло спонукає і громаду. Бути Божим пророком, що нагадує владі про її витоку і відповідальності, а народу – про покірність їй» [Там само]. Оскільки Бог є вищим суддею, то до цієї інстанції може апелювати народ у випадку несправедливих дій з боку імператора. Разом із тим, народ не отримує влади на революцію у випадку тиранії, оскільки має підкорятися владі, навіть якщо вона порушує усі можливі норми морального закону [Там само]. На думку Таціона апостол Павло, по-перше, надає народу можливість критично судити про дії влади, по-друге, відкриває можливість пережити соціальну несправедливість як участь у стражданнях Христа. «Це альтернатива римської концепції миру («миру через перемогу»), або вірі в послідовність «божественне провидіння – війна – перемога – мир». Павло закликає громаду культивувати бачення і цінності Царства Христового: досягнення «миру через справедливість», або віру в послідовність «Божий заповіт – ненасильство – справедливість – мир». Павло намагається об'єднати богослов'я Хреста з покорою владі. Він закликає до «революційної покірності», або «політиці Ісуса». Бути готовими пройти шлях Христа, на що апостол вказує на самому початку розділу Рим. 12: 1–2. Бути покірними громадянами – це не просто найбільш підходящий спосіб уникнути агресії з боку імперії, але місіонерська стратегія, що дозволяє засвідчити про цінності Євангелія» [Там само]. Таціон впевнений, що загальна нонконформістська

позиція християн не повинна вести до насилля, посягання на владу, що має держава. Остання має служити Божим задумам, і лише Бог є суддею стосовно влади [344, с. 49]. Усвідомлення, що антихристиянський суспільний порядок вже засуджено Богом, не заважає апостолу пропонувати християнам підкорятися владі у творенні спільного добра [344, с. 49–50]. Джерело покірності владі апостол Павло, на думку Таціона, бачить у любові до всіх, навіть до ворогів, оскільки саме любов – це те, що потрібно обов'язково віддавати кожному [344, с. 50]. Таким чином, конкретні висновки українського богослова, які можна зробити із аналізу текстів апостола Павла, все-таки скоріше вказують на примирення із соціальним порядком, навіть при нонконформістській критичній позиції щодо нього.

Аналогічно і заклики апостола Петра до покірності владі розглянуті у загальному контексті, який на думку Таціона є наступним. «Тему «церква і держава» Петро поміщає в контекст трьох соціально-богословських ідей: 1. Християни – «прибульці і мандрівники» в цьому світі (2: 11; 2). Необхідно шанобливо ставиться до норм, прийнятих у суспільстві (2: 13–14, 18–20; 3: 1–7; 3). Прикладом і архетипом теперішнього та майбутнього соціального життя християн і їх долі в цілому є Христос (2: 21–25)» [Там само]. На думку українського богослова, апостол Петро вказує на необхідність взаємної поваги представників влади та рядових громадян. Отже, крім павлової ідеї про розподілення функцій та відповідальності між Богом, владою та вірними, постулюється павлова ідея про солідарність як трансформуючу силу для суспільних відносин. Дії християн, що демонструють соціальну солідарність, покликані являти есхатологічний характер спільноти не менше, ніж покірність та страждання. «Однак, закликаючи до поваги норм, прийнятих в суспільстві і базуються на принципі «чільний – підлеглий» (раб завжди раб, начальник завжди начальник), починаючи з 2:13 Петро закликає до взаємності в покірності. Коли соціальні взаємини осмислюються не тільки в категоріях «чільний – підлеглий», а й в категоріях «взаємна повага», «відповідальність» і «служіння» один одному. Петро закликає жити в дусі рівності і свободи, самосвідомістю есхатологічного

народу Божого. Громада стала частиною ізраїльського минулого. Ряд привілеїв, колись даних Ізраїлю, тепер належить і їй. Вона стала частиною історії результату через нове народження, прийнявши на себе мету і долю Ізраїлю, що реалізувалася в слові і дії Христа. Ймовірно, така самосвідомість втягнула громаду в конфлікт (2:12; 4: 4, 12), в якому вона не була провокатором, проте якого не могла уникнути» [344, с. 51–52]. Являючи нову соціальність у церковному середовищі, християн зможуть впливати на загальний соціальний контекст, поступово реформуючи суспільство. «Петро пропонує не пряме революційне втручання в соціально-політичні інститути, що неминуче веде до насильства, але довгострокову перспективу подолання політичної, економічної, сімейної несправедливості наслідуванням Христа» [344, с. 54]. Такий соціальний реформізм не передбачає згоди на будь-які дії влади, але свідому діяльність по розбудові іншої соціальності, яка б кінець-кінцем перемогла б наявний соціальний порядок. Рисами, які мають привернути симпатії суспільства, мали бути не лише солідарність та любов всередині церковних громад, але і більша свобода [344, с. 54–55].

Підсумовуючи власний аналіз висловлювань апостолів Павла і Петра про ставлення церкви та віруючих до держави, Таціон правильно вказує на те, що поради апостолів були сказані у конкретному контексті. А саме, вони були реакцією на історичні події, а не закладали догматичні положення, які були б актуальні завжди. Лише при тлумаченні у межах загального біблійного есхатологічного нарративу, можливе правильне розуміння відповідних текстів апостолів Павла і Петра, а відповідно і формування конкретних порад для сучасних християн стосовно їх ставлення до держави. А саме, держава не є абсолютною величиною, але інструментом, який має служити народові та підкорятися суду Бога. Віруючі мають проявляти солідарність із суспільством, а покірність існуючим законам є частиною моральної поведінки, спрямованої на творення добра в усьому та усім. Церква не повинна претендувати на державну владу. «Влада, в свою чергу, не повинні під приводом жалості або благочестя нехтувати своїм обов'язком перед Богом підтримувати стабільність і

справедливість в суспільстві» [344, с. 56]. Християнські громади мають показувати приклад можливості кращих соціальних відносин, будучи простором солідарності та свободи. «Церква повинна бути покірна політичній владі по совісті до тих пір, поки влада не зазіхають на право церкви висловлювати свою відданість одному лише Богу» [Там само]. Критичне ставлення християн до існуючих соціальних порядків, а також претензії держави на повноту влади над свідомістю і поведінкою усіх громадян, роблять невідворотним конфлікт церкви та держави. Тому особливо актуальний є питання про способи поведінки християн під час конфлікту із політичною елітою в суспільстві. Таціон відмічає: «І Павло, і Петро незалежно від соціально-політичних умов, в яких живуть християни, закликають дотримуватися принципу ненасильства і любові, обов'язок до якої лежить в основі християнської політичної відповідальності. У відповідь на політику гноблення церква повинна реагувати відповідно до політики любові, розп'ятого Месії (1 Пет. 2:21), що розриває порочне коло насильства за допомогою відмови / відокремлення від методів несправедливою суспільної системи» [344, с. 56–57]. Таким чином, у разі виникнення конфлікту – а він виникає із необхідністю, якщо християни зберегли власну ідентичність – єдиним способом опору є ненасильницький спротив. Разом із тим, позитивна діяльність в суспільстві має ще більше значення, так само як і приклад «іншої соціальності». Український богослов підкреслює, що саме існування церкви як відокремленої від суспільства спільноти із вищими моральними стандартами, має величезне значення для суспільних трансформацій. «Життя по совісті, що ведеться, перш за все, для Господа, і ненасильницький опір на увазі дистанціювання від перекручених цінностей та ідеалів. Це передбачає не ізоляцію від суспільства, але відокремлення заради нього (1 Пет. 2: 9; 2:12; 3:16). У цьому явищі прихована передумова місії соціально-політичного перетворення. Перетворення зсередини. Громада не повинна повністю відкидати існуючий порядок або повністю йти і розривати з суспільством цього порядку зв'язок, але стати Божественною альтернативою всередині нього, даруючи громадську свободу і надію» [344, с. 57]. Таціон не помічає проблеми, що вже є більш, ніж

очевидною і про яку багато пише Черенков: вітчизняні протестантські громади не є для суспільства та самих віруючих прикладами християнського громадянського суспільства, які викликали б бажання наслідувати. На майдані чи у волонтерському русі більше елементів «альтернативної свободи», так бажаної для суспільства.

Віднайшовши контекстуалізований до реалій I століття сенс висловлювань апостолів Павла і Петра стосовно церковно-державних відносин, Таціон застосовує віднайдені принципи до українських умов початку XXI століття.

Перш за все протестантський теолог звертає увагу на те, що в умовах демократії суб'єктом тиранії може стати сам народ [344, с. 57–59]. Перетворення демократичної держави та її законів на абсолют може привести до втрати свободи у суспільстві так само швидко, як і за умови встановлення тиранії [344, с. 58]. На думку українського теолога, гарантією від тоталітарних тенденцій може бути лише пам'ять про суверенітет Бога над історією та суспільством [Там само]. Саме врахування трансцендентних цінностей може стати запобіжником проти знецінення людської гідності.

Принцип «взаємної покірності», застосований до державно-церковних відносин означає взаємну повагу цих інституцій до свободи і автономії кожної з них, при можливості активного співробітництва заради спільного служіння цілому суспільству. До цього служіння суспільству держава і церква покликані Богом. «Свобода державної влади закінчується там, де починається свобода церкви, і навпаки. Державна влада повинна обмежити і підкорити свою свободу, усвідомлюючи функціональну свободу церкви; і церква, в свою чергу, повинна зробити те саме. Вони в рівній мірі є слугами Бога і виконавцями передбачених для них завдань» [344, с. 59]. Таціон вважає неприйнятними для християн спроби встановити новий суспільний порядок політичними методами, і відповідні заклики лідерів церков «Нового покоління» видаються українському богослову, такими, що суперечать біблійним принципам церковно-державних відносин [344, с. 60]. Також і держава повинна поважати свободу церков, не втручатися у внутрішнє життя релігійних громад, не перетворювати саму себе на релігійну

інституцію [344, с. 61]. Завданням церкви є нагадування про необхідність збереження свободи віруючих та невіруючих [344, с. 62]. У зв'язку із цим завданням євангельської церкви – «бути індикатором і незалежним критиком, «третьою стороною» справедливості застосування державою своєї влади. Її завдання – утверджувати демократичні цінності: свободу совісті, прав людини і суспільства в цілому і тим самим свідчити про Джерело демократичних цінностей – Бога, запобігаючи перетворенню влади і самої демократичної системи в національний фетиш. Нагадувати про межі влади і їх минулому значенні, обумовленому наявністю гріха в світі і необхідністю його стримування, тим самим допомагаючи державі не втратити своє справжнє призначення» [Там само]. Церква підтримує не лише захист гідності особистості, але і законний порядок, який встановлює держава, а також заходи останньої щодо досягнення соціальної справедливості. Тацун вказує на існування в Україні негативних явищ змішування політичного та релігійного. У богослова викликає особливу тривогу політизація релігійного, яка відбувається перед кожними виборами. Відповідальними за це негативне явище є не лише політики, але і релігійні діячі [Там само]. Більше того, Церква «повинна усвідомлювати, що її майбутнє залежить не від моделі відносин з владою, близькості до них або політичним партіям, і в той же час не з цілим дистанціювання себе від соціально-політичних процесів, але від неї самої – вірності євангельському шляху і розуміння врученою їй Богом ролі / місії в суспільстві» [Там само]. У межах практичної діяльності церква грає роль елемента, що вносить здоров'я у суспільний організм [344, с. 64]. В області теорії церква нагадує суспільству про те, що політика не може бути відділена від етики [Там само]. «Міф, від якого слід відмовитися Євангельської Церкви, особливо її старому поколінню, – це можливість абсолютної аполітичності церкви і релігійних організацій. Церква і релігійні організації не можуть бути абсолютно поза політикою, вони так чи інакше беруть участь в політичному житті (в тому числі і своєю пасивністю). Ми часто забуваємо, що вірність Христу, по суті, є дією політичним» [Там само]. Абсолютна



аполітичність є політичною безвідповідальністю, оскільки заважає свідчити суспільству про існування вищих моральних цінностей та принципів.

Якщо церква має ідентичність спільноти учнів Христа, то сама її присутність у соціумі провокує конфлікти із світською владою. Також сповненою конфліктів є соціальне життя. Очевидно, що усі попередні роздуми Таціона цілком логічно мають привести його до легітимізації політичного спротиву виключно у ненасильницьких формах. І дійсно, український богослов пише: «У разі неможливості покори державним законам з огляду на їх протиріччя законам Бога, принцип «ненасильства» повинен лягти в основу соціально-політичного протистояння церкви і державної влади шляхом вступу в прямий діалог з владою з виниклої проблеми, призову народу до застосування механізмів народовладдя для зміни законодавства або перегляду рішення влади, звернення до міжнародних інстанцій і до світової громадської думки, звернення до своїх парафіян із закликом до мирної громадянської непокори. Таким чином, на практиці в соціально-політичній сфері церква може сприяти поліпшенню стану речей шляхом закликів до миру, стримуючи запал ворогуючих сторін і згладжуючи конфлікт, але вона не покликана виривати його з коренем» [344, с. 64–65]. Отже, церква повинна діяти у спосіб, що відповідає її природі, одночасно будучи над політичними подіями та приймаючи участь в у політичному житті через ненасильницькі дії.

Р. Таціон підсумовує власні роздуми, де-факто солідаризуючись із Ф. Райчинцем, коли стверджує: «завдання Євангельської Церкви – бути викликом status quo соціального оточення і ситуації. Чи не уникати соціуму, але робити спробу помістити себе в середовище того самого світу, який вона піддає сумніву. Привернути увагу тих, чия ідентичність і доля були сформовані і пов'язані зі світом, основи якого церква намагається підірвати, натомість бо свідчить і пропонуючи Божу альтернативу соціально-політичних взаємин» [344, с. 66]. Після такого висновку цілком несподівано український богослов переходить до роздумів про необхідність створення єдиної соціальної доктрини для протестантських церков [Там само]. При цьому статус цієї доктрини є доволі

низьким – це «духовні поради» для суспільства [Там само]. За допомогою цієї доктрини церкви мають займатися «вихованням суспільства» [Там само]. Кінець-кінцем, Таціон визнає, що церква може запропонувати лише цінності та принципи, але не може сформулювати уявлення про нормативну модель церковно-державних відносин. Такий, дещо парадоксальний, висновок цілком узгоджується із думками Ф. Райчинця, проаналізованими раніше.

Відомий протестантський теолог Анатолій Денисенко створює герменевтику книги Вихід, згідно із якою Бог завжди на боці пригноблених. Дії Христа відносно структур панування у суспільстві були революційними. Тому християни мають підтримувати бідних при їх спробах змінити існуючий порядок революційним шляхом. Звичайно, при цьому під революцією Денисенко має на увазі не збройне повстання, а соціальний рух, подібний до руху, на чолі якого стояв Мартін Лютер Кінг. Гостра потреба у соціальних трансформаціях ставить питання про можливих лідерів змін, і саме церкви покликані надати таких пророків, які б вивели народ із стану рабства до стану свободи [93, с. 37–41].

Український протестантський богослов Павло Горбунов нагадує, що книга Одкровення апостола Івана Богослова мала яскраво виражений політичний характер, була спрямована проти римської імперії як уособлення зла. «Здорова інтерпретація Одкровення змушує серйозно поставитися до його політичного контексту. Незважаючи на велику кількість образів, що містяться в книзі: Агнець, світильники, дракон, Небесний Град, тощо – саме такі політичні образи книги Одкровення як звір і Вавилон викликали цю книгу до життя, ставши причиною її написання. Відзначимо, що Апокаліпсис не містить будь-якої політичної програми і навряд чи симпатизує якійсь політичній ініціативі, однак, безсумнівно, має на увазі політичну свідомість» [73, с. 78]. Зображення Риму як «Вавилону» було продовженням цілої біблійної традиції описів «міст гріха», традиції радикальної критики соціально-політичного зла старозавітними пророками. «Вказуючи на небесну літургійну реальність, обрамлену в апокаліптичне бачення історії, Іоанн наділяє новим смисловим навантаженням земні події. Одкровення не приховує, але розкриває і допомагає зрозуміти що

відбувається в реальності. Воно не передбачає майбутнє, але повідомляє богословське бачення подій і пригод, що випали на долю церкви в Азії» [73, с. 79]. Книга Одкровення нагадує християнам про те, що вони мають бути критичними по відношенню до дій політичної влади, до претензій політики як суспільного інституту визначати усі цінності для суспільства, особливо до намагань абсолютизувати кінець-кінцем саму владу. Горбунов відмічає, що «Іоанн критикує Рим головним чином не за те, що його дії загрожують гоніннями віруючих, але за вкорінене у політичній системі Риму зло» [73, с. 77]. Аналогічно мають вчиняти сучасні християни по відношенню до глобалізованого суспільства, захищаючи не власні інтереси, а розпочинаючи суспільні дискусії про різні прояви соціального зла. Український богослов наголошує, що «книга Одкровення закликає сучасну церкву мати пророчий голос щодо безбожних, занепалих політичних (економічних) режимів і систем. У церкві немає іншого вибору, крім як стояти на сторожі здорової картини світу, викриваючи ілюзорну реальність через призму Небесного Граду» [73, с. 80]. Саме віднайдення позитивного ідеалу часто не вистачає рядовим членам суспільства і політичній еліті. Між тим, необхідний трансцендентний ідеал, з висоти якого можливим є критичний аналіз наявного соціально-політичного устрою. Також у своїй практиці церква являє нову соціальну дійсність, яка виступає як «справжня» по відношенню до «ілюзорної» дійсності соціуму, як у часи Римської імперії, так і сьогодні [73, с. 78]. Відповідно, християнська церква надає як теоретичний, так і практичний фундамент для принципової критичної оцінки соціально-політичної дійсності.

Український протестантський теолог Олександр Епішев у статті «Есхатологія і політика» доводить, що суттєвим недоліком світоглядних уявлень пострадянського протестантизму є антропологічний та космологічний дуалізм [110, с. 84]. З точки зору цього дуалізму релігійний досвід громад є визначальним для богословської позиції вірних. Епішев наголошує на тому, що ортодоксальний світогляд має будуватися на протилежній установці: увесь світогляд вірних має бути визначеним не їх досвідом, а точкою зору Бога на події

[110, с. 84–85]. Влада Бога не передбачає території «секуляризованого порядку» чи то наявності спільнот, чий світогляд визначається не вимогами Бога, а їх релігійним досвідом, завжди партикулярним і суб'єктивним. На події історії необхідно дивитися не з точки зору наявного стану, а відповідно до задуму Бога про «відновлення всього» у стані святості [110, с. 85]. Царство Боже не є лише «ідеальним світом», але воно є реальною перспективою для цього світу [110, с. 91]. Також Епішев підкреслює, що присутність Царства Божого не пов'язана лише із внутрішніми переживаннями новонавернених, але є простором оновлених соціальних відносин [Там само]. Низьку оцінку земного життя та абсолютизацію життя небесного український богослов пов'язує із впливом античного та модерного філософського дуалізму [110, с. 85–90]. Зумовлюючи популярні уявлення серед протестантів, цей дуалізм відносить все довершене лише до сфери «ідеального світу», зумовлюючи розмитість есхатологічних уявлень церковних громад [110, с. 93–94]. Епішев так підсумовує свій аналіз значного масиву даних про есхатологічні уявлення вітчизняних протестантів: «Поняття «кінця світу» набуло матеріалістичних відтінків, неминуче асоціюючись із жахливою і катастрофічною долею світу. Його повне і остаточне знищення розуміється буквально і не піддається жодному сумніву. Навіть якщо у деяких християнських колах допускається існування «нової землі і неба», то це нове вже ніяк не пов'язується з сьогоденням, існуючими реаліями. Майбутній «небесний світ» мислиться як те, що немає нічого спільного зі зникаючим світом (крім присутності в ньому самих християн). Він буде «десь там і тоді» і, однозначно, не «тут і зараз». Ідея будь-якої наступності між цими двома реальностями практично у всіх елементах (цінності, форма, образи, відносини) виявляється недоречною, а тому, з логічною необхідністю, недоречною виявляється і турбота про стан наявного «порочного» світу, як, втім, і кожного людини в ньому (за винятком проповіді Євангелія, яка виглядає абсолютно унікальною і особливою завданням церкви)» [110, с. 97–98]. Очевидно, що при такому світоглядному дуалізмі немає потреби розвивати власне соціальне вчення, шукаючи шляхи покращення наявного світу [110, с. 95]. При такій

світоглядній установці забувається євангельське завдання преображувати світ, і церква будується як особлива альтернативна реальність, чия діяльність спрямована на саморозвиток вірних, на залучення «зовнішніх» до числа «церковних» людей. Відповідно церква не відіграє ролі «закваски» для всього світу, не виконує свого завдання. Більше того, замикання церкви всередині власних потреб веде до уподібнення її світові. Не бажаючи служити людям та світові, церква сама стає простором, у якому з'являються ієрархії, структури панування, відносини пригноблення особистостей та громад.

Подолання дуалізму можливе через повернення до біблійних уявлень про те, що світ створений прекрасним [110, с. 98–100], «Царство Небесне» повинно «прийти на землю», реалізувавши панування Бога як простір справедливості [110, с. 100–102]. Повністю Царство Боже може бути реалізованим лише після другого пришествя і воскресіння. Але це Царство не є лише дарунком благодаті. «Ісус, кажучи про Царство, вказував на плід співпраці людей з Богом» [110, с. 101]. Ісус сам підготовлює для праведників місце тимчасового перебування до загального воскресіння [Там само]. Але у цілому Царство Боже «виражало волю Бога стосовно землі, а не неба» [110, с. 102]. Святі, що будуть взяті на небо, мають повернутися разом із Христом на землю [110, с. 102–103]. «Тіло духовне», дароване святим, є саме матеріальним тілом, що кероване Духом Святим, а не якоюсь особливою реальністю [110, с. 103–104]. Біблія говорить саме про оновлення землі під час есхатологічних подій, а не про дарування іншої землі [110, с. 103–107]. Метою «Великого доручення» є не заснування Церкви, а утвердження реальності Царства Божого. «Блага звістка також є політичною, оскільки змінює уявлення про роль Бога в історії, взаємини людей, а відповідно, і влади. Ця Звістка не допускає ворожнечі і безконтрольного людського свавілля. Рівно навпаки, вона закликає людей до процесу подальшого розвитку суспільства, співпереживання і співучасті в житті слабких і пригноблених» [110, с. 109]. Роль Церкви є есхатологічною, оскільки вона є початком та символом майбутнього Царства, торжество якого напередвизначене завдяки жертві Христа та його воскресінню. «Опиняючись в такій «міжчасовості», церква виконує роль

посередника, покликаного передбачати вже зараз образ того, що очікується в майбутньому» [110, с. 110]. Епішев де-факто приходиться до висновку, що церкви мають бути простором реалізованої есхатології. «Особливість християнства, проте, ховається саме в тому, що воно живе вірою не тільки в краще майбутнє, але і в те, що Царство Господа вже настало приховано і вже зараз можна жити по-іншому з новими можливостями. Християнин, що пізнав примирення, не може продовжувати задовольнятися реальним станом світу. Сама суть Благої вісті – проголошення в розп'ятого Месії втілення нового людства, що відповідає на виклики світу, що чинить опір Богу» [Там само]. Церква повинна пропонувати «інше бачення реальності» [110, с. 111], діяти згідно із цим баченням у всьому соціальному просторі, «не тільки в традиційних служіннях церкви, але через нові форми служіння в області охорони здоров'я, політики, освіти, економіки, тощо» [Там само]. Соціальна теорія та діяльність є частиною виконання місіонерського покликання церкви, а останнє є її сутністю, від якої церква не може відмовитися [Там само]. Епішев цілком поділяє тезу про необхідність повернення до іудейських уявлень про есхатологію. Згідно із цими уявленнями, Месія змінює історію, а не виводить свій народ із історії [110, с. 112]. Есхатологічне Царство Боже осмислюється як частина історії, а не пост-історія [Там само]. Царство Боже для власного настання потребує не лише дії Бога, але і діяльності людей [110, с. 113]. Разом із тим, ця діяльність не повинна бути політичною, але саме соціальною [Там само]. Бог не веде політичної діяльності, відносно якої людина могла б спів-діяти [Там само]. Але Бог бере участь своєю благодатною допомогою у соціальній діяльності християн, особливо у тій, що спрямована на подолання несправедливості [Там само]. Разом із тим, діяльність церкви набуває політичного значення і «християнська спільнота не може бути аполітичною. Створення церквою систем соціальних інститутів і підпорядкування себе принципам Христа є дією вже політичною. У той же час церква не повинна бути і повністю політизованою, оскільки ця сфера діяльності не лежить в основі її сутності та місії» [110, с. 116]. Отже, можна сказати, що у церкві є соціальна політика як служіння людству, але немає політики у звичайному значенні цього

слова для пострадянського контексту, тобто немає політики як боротьби за владу і вплив.

Український теолог переконаний, що мета Бога у тому, щоб «оновити зіпсований світ і перетворити людей у новий народ, повернути його до доброти початкового і неушкодженого стану. Підкреслюючи, таким чином, фінальну мету історії, Писання закликає християн розвивати відповідні практики вже у теперішньому» [Там само]. Епішев визнає, що досягнення довершеного стану можливе лише завдяки есхатологічному втручання Месії, який повертається. Але церква має являти такі соціальні відносини, які були б вже зараз максимально можливим у реальній історії виразом майбутнього царства любові. «Пропонована Писанням картина свободи, солідарності та досконалості на «новій» землі не тільки дає можливість сучасній церкві бути пророчим голосом своєї нації, а й наділяє її правом критикувати існуючі політичні режими, які, навпаки, являють собою втілення гноблення, безправ'я, розбрату і порочності. Якщо християнська громада візьме до уваги ці основні елементи (Євангеліє з есхатологічним відтінками), вона більше не зможе бути замкнутою і залишатися у стороні від подій в історії подій, вона стане пробуджуючою і звільняючою «церквою для світу», що буде взаємно корисно і для церкви, і для держави» [110, с. 114]. Таким чином, церква покликана для служіння. Панування Бога над світом та історією не передбачають того, що церква також має панувати. Навпаки, вона покликана до служіння людству, за взірцем Христа, який теж прийшов послужити пригнобленим, спраглим по справедливості, потребуючим милосердя, тощо. Теократія не означає еклезіократії, а навпаки передбачає «параклітичне» служіння церкви світові (від грецького «Паракліт» – «Утішитель») [110, с. 115]. Також церква може виконувати пророче служіння, являючи майбутнє Царство Боже у проповіді та практиці. У соціальному дискурсі Церква «здатна бути посередником між матеріальним світом і «небесами», що закликає сучасну політизовану реальність змінитися відповідно до картини очікуваного майбутнього» [110, с. 116]. При цьому саме право голосу в суспільстві церква отримує лише внаслідок соціальної діяльності, яка реально

являє унікальну для земних умов якість життя. Якщо ж церкві усе аналогічно до стану речей «у світі», то шансів бути почутими суспільством християни не матимуть [110, с. 117]. Отже, сама можливість залишатися церквою та проповідувати у постмодерному світі пов'язана із наявністю інтенсивної та глибокої практичної соціальної діяльності, спрямованої на втілення унікальних християнських цінностей.

### **3.4 Формування української православної політичної теології**

Українська православна політична теологія переживає період активного становлення. Формування цієї особливої богословської дисципліни було пришвидшене подіями «революції гідності». З кінця 2007 року українське православ'я активно підкреслювало власну аполітичність, взявши курс на засудження проросійського «політичного православ'я». У межах цього дискурсу аполітичність християнства і православ'я осмислювалася як норма, а зануреність у політичний процес та активна соціальна позиція допускалися лише в області розбудови української православної культури. Події революції гідності спричинили до появи в творах українських православних богословів «політичної теології» або ж «публічної теології». На думку релігійних мислителів, розрізнення таких двох дисциплін доцільне, оскільки перша концентрується на проблематиці відносин церкви і держави, друга – церкви і суспільства [64, с. 6]. Однак, увесь історичний розвиток соціального вчення церкви та дотичних областей теології доводить, що предмет осмислення у теології – це відносини церкви і суспільства, до яких долучається проблематика ставлення до держави. Суспільство як перший діалогічний партнер для церкви – це ще установка папи Лева XIII [10], і тому вимоги до церкви щодо відповідної переорієнтації з партнерських відносин з державою на партнерські відносини із суспільством не є чимось новим. Проект української православної політичної теології знайшов відгук у статтях Д. Горєвого [77] і Г. Коваленка [162]. У цих дописах знаходимо враження від української «публічної теології» та думки про можливість її практичного застосування.



Завданням нашого дослідження є систематичний релігієзнавчий аналіз української православної політичної теології з особливим наголосом на розгляді пропозицій щодо оновлення відносин церков та суспільства, розвитку християнського громадянського суспільства, подолання характерного для традиційного православ'я етатизму і цезарепапізму.

Гене́за та розвиток української православної політичної теології пов'язані перш за все із творчістю архімандрита Кирила (Говоруна). Довгий час цей автор робив кар'єру як церковний чиновник, будучи головою Відділу зовнішніх зав'язків УПЦ, заступником голови Учбового комітету РПЦ, проректором Загальноцерковної аспірантури і докторантури РПЦ. У науковому середовищі архімандрит Кирило відомий як дослідник творчості отців Церкви, будучи учнем отця Ендрю Лаута. В період з 2008 по 2010 роки намагався критикувати ідеологію «російського світу». З 2012 року архімандрит Кирило систематично займається переосмисленням християнської еклезіології. Вивчення історичних змін практики розбудови церковних структур та зміни теологічних вчень про церкву привело дослідника до висновку, що до сутності церкви належить релігійна громада, об'єднана вірою і євхаристією. Ієрархічні структури в церкві належать до зовнішніх форм церковності, які можна уподібнити рештуванням, що після розбудови будинку вже не є необхідними. На думку архімандрита Кирила у первісній церковній громаді навіть не було єпископату, а тому усі єпископські структури є випадковими властивостями церковності, значення яких перебільшується і абсолютизується. Можна сказати, що дослідник воскрешає еклезіологію отця Миколая Афанасьєва, але робить це на основі новітніх наукових даних щодо історичної еволюції церковних структур. На думку архімандрита Кирила, церква мала б проявлятися як мережа релігійних спільнот, як церковне громадянське суспільство. З 2013 року український богослов активно зайнявся проблематикою відносин церкви і суспільства, активно розвиваючи власну політичну теологію, спрямовану на обґрунтування участі християн у суспільних трансформаціях, у тому числі – революційних. Така політична активність віруючих повинна спрямовуватися на подолання

«соціальних гріхів», на деконструкцію структур панування, на особисте і національне звільнення. Соціально-політичну активність за християнсько-ліберальним сценарієм архімандрит Кирило вважає спрямованою не лише на подолання аполітичності як згоди із гріхом, але і говорить про протистояння консервативним політичним проектам, у яких християнське соціальне вчення підміняється націоналістичними, імперіалістичними і навіть фашистськими ідеологіями.

На думку архімандрита Кирила політична теологія була складовою богословського знання починаючи з IV століття [64, с. 8], коли Євсевій Кесарійський створив основи вчення про симфонію церкви та імперії [64, с. 9]. На Заході Августин не був настільки оптимістичним щодо перспектив християнської державності, оскільки вважав людську природу занадто спотвореною гріхом, щоб держава загального блага була можливою. І якщо Августин вважав, що держава може забезпечити лише законний порядок, то Євсевій вважав, що християнська імперія може бути великим вихователем людства, спрямовуючи суспільство до загального блага через суголосну діяльність імператора і патріарха, світської та церковної влади.

Слід відразу відмітити, що архімандрит Кирило недооцінює біблійні джерела політичної теології. Як відомо, біблійні наративи виходу Ізраїлю з Єгипту в Ханаан, теократія Старого завіту, Іудейське царство, антиримська громадянська позиція перших християн з їх лояльністю щодо небесного Царя – все це мало і має велике значення для політичної теології. Нажаль, архімандрит Кирило концентрує свою увагу лише на джерелах політичної теології у традиції, нехтуючи її головними витокami. Між тим, саме приклад Христа і перших християн задає основну напругу в ставленні церкви до світу: потрібно і зберігати дистанцію, щоб не секуляризуватися, і потрібно активно діяти у соціумі, щоб виконувати покликання до місіонерської та соціальної діяльності. Більше того, Христос і апостоли наголошує на необхідності лояльності щодо земних властей, але при цьому духовний вимір існування людини мислиться як простір теократичного правління. Ці загальні установки віднаходяться архімандритом

Кирилом як висновок із досвіду християнської традиції, хоча їй було б легше вчитати із біблійних джерел, через врахування досягнень сучасної богословської герменевтики.

Самостійне існування політичної теології як особливої дисципліни архімандрит Кирил пов'язує із творчістю німецького консервативного мислителя Карла Шмітта і таких американських ліберальних теологів як Рейнольд Нібура та Джон Мюррей [64, с. 10-11, 13-15]. Український богослов підкреслює недоліки лише проекту Шмітта, пов'язані з тим, що його теорії послужили для легітимізації фашизму [64, с. 11]. Суперечності та недоліки соціально-політичної етики Рейнольда Нібура не обговорюються, хоча його «християнський реалізм» зовсім не був вільним від ідеологічних впливів та не відображав євангельської етики. Про Джона Мюррея згадується лише те, що він сприяв примиренню Католицької церкви із американською демократією, повороту Другого Ватиканського собору до визнання цінності основних прав і свобод людини, в тому числі – релігійної свободи. Слід сказати, що заявлена повна сумісність цінностей сучасної демократії та християнства як раз є сумнівною. Немає підстав зображати публічну теологію Рейнольда Нібура та Джона Мюррея як «деідеологізовану» або вільну від ідеології. У дійсності, ця теологія також є ідеологізованою, пронизаною соціальними впливами. І лише сьогодні, під впливом досягнень сучасної біблеїстики, ця ідеологізація у християнській ліберальній теології зменшується. Політична теологія Шмітта не більш ідеологічна, ніж більшість вчень минулого про християнську державу. Загалом, архімандрит Кирило спробував представити саме сучасні ідеології, особливо націоналістичні та фашистські як «політичні релігії», які з точки зору християнства є різновидами язичництва, релігійної абсолютизації «світу цього». Виходячи з такої оцінки, український богослов де-факто звинуватив у переході на позиції язичницького світогляду Шмітта і його послідовників із числа апологетів «руського світу» чи грецького режиму «чорних полковників». Такі оцінки є дискусійними, але не можна заперечити того, що вони мають певний евристичний потенціал. Разом із тим, архімандрит Кирило мав би бути більш

уважним стосовно ризиків розвитку синтезів християнської теології та ідеології ліберальної демократії. Американський православний богослов Д. Б. Гарт цілком вірно вказує, що сучасний лібералізм захищає повну свободу людських бажань, легітимізує усе, що сприяє розвитку вільного ринку, нехтуючи вже не тільки нормами християнської моралі, але постійно йдучи проти установок класичного лібералізму [368, с. 617-659]. За цих умов синтез лібералізму та християнства стає не просто проблематичним. Гарт доводить, що такий синтез вже фактично неможливий. Християнська свобода передбачає звільнення від полону у симулякрів, що їх породжує постмодерний світ культу споживання та реклами. Схвалення теорій та практик постмодерного ліберального суспільства означало б ідолопоклонництво, відмову від християнського світогляду та способу життя [368, с. 659-665].

Отже, архімандрит Кирило робить доволі ризикований крок, коли виділяє «правильну» публічну теологію, що походить від Нібура у протиставленні «помилковій» політичній теології, що розвивається під впливом Шмітта. В дійсності, ліберальна публічна теологія Нібура та його послідовників має численні недоліки, багато у чому аналогічні до негативних рис політичної теології Шмітта. Окремо зазначимо, що «християнський реалізм» Нібура легітимізує війну не гірше за християнський консерватизм Шмітта. Обидві політичні теології війни дуже далекі від євангельського пацифізму, що цілком правильно відмічає Р.Хейз [5, с. 283-299, 425-462].

Уявлення про правильну неідеологізовану, але ліберально і соціально спрямовану, публічну теологію необхідне для архімандрита Кирила для того, щоб легітимізувати «теологію Майдану». На думку українського богослова, «Обидва Майдани були не лише громадськими чи політичними явищами, але й явищами релігійними. Особливо цим відрізнявся Майдан 2013–2014 років, який висловлював себе через релігійні символи та апелював до етичних аксіом у чітких релігійних термінах» [64, с. 19]. Такі твердження уможливлені тим, що архімандрит Кирило особисто не брав участі ні у першому, ні у другому майданах, спостерігав їх на значній дистанції, а тому ідеалізував їх. Відповідна

ідеалізація надихала учасників Євромайдану, але вона не може бути визнана правомірною. Думки архімандрита Кирила про те, що простір Майдану та інтерсуб'єктивна комунікація на ньому більше відповідають духові християнства, ніж відносини всередині церков є оціночним судженням, для якого бракує реальних підстав. Тим не менше, український богослов правий, коли зазначає, що на майдані церкви діяли як інституції громадянського суспільства. Також архімандрит Кирил відмічає наступне: «У більшості європейських країн формування громадянського суспільства відбувалося без участі Церков, а то й навіть усупереч Церквам. Україна в цьому сенсі стала винятком – тут Церкви активно підтримали Майдан і тим самим долучилися до процесу становлення громадянського суспільства. Важливо, що їх провідна роль була акцептована суспільством. Церкви можуть і повинні продовжувати відігравати активну роль у громадянському процесі. Вони, наприклад, могли б сприяти формуванню нових засад соціальної етики України» [Там само]. Як ми знаємо, після Євромайдану церкви не запропонували програми дій для країни, і відповідні пропозиції лунали лише з вуст окремих богословів. Разом із тим, протестантські церкви, УГКЦ та УПЦ КП у значній мірі продовжували діяти як громадянські організації, особливо у царині надання допомоги військовим та постраждалим внаслідок бойових дій у зоні АТО. Також слід зазначити, що на Євромайдані націоналістичні та ліберальні ідеї були значно помітнішими, ніж християнські. Після майдану християнсько-демократичні цінності та принципи не були присутні у суспільному дискурсі. Сьогодні наявні запеклі дискусії між носіями ідей лібералізму та націоналізму. При цьому значна кількість лібералів знову агресивно відкидає можливість присутності релігії у публічному просторі, а націоналісти бажають інструменталізувати релігії, перетворивши її на функцію перманентного етногенезу. На думку архімандрита Кирила світські ідеології самі по собі не ефективні в умовах протистояння релігійно-ідеологічному «руському світові». На думку українського богослова, необхідно враховувати релігійний аспект протистояння із Росією як щось самостійне, і релігійним різновидам «руського світу» протиставляти українські християнські богословські концепти,

що містили б релігійну легітимізацію (і богословське тлумачення) «європейських цінностей». При цьому, релігійні уявлення про «руський світ» розглядаються архімандритом Кирилом як частина неорадянської ідеології, тоді як ідеологія Майдану, навпаки, перетлумачується богословом у такому дусі, щоб стати частиною політичної теології. Зокрема, дослідник пише: «І сучасні події можна зрозуміти на підставі розгляду ідеологій через оптику політичної теології. Справді, і Революція гідності, і війна на сході України мають ідеологічне підґрунтя, адже в їх основі конфлікт, з одного боку, між неорадянським тлумаченням громадянськості, яке будується на патерналізмі та імперській ментальності, а з іншого боку – антирадянським мисленням, в центрі аксіологічної системи якого свобода та відповідальність людини. Ми не зможемо деконструювати неототалітарну модель суспільного розвитку, яку Росія намагається нав'язати Україні зброєю, без аналізу релігійного підґрунтя цієї моделі» [64, с. 17]. Якби архімандрит Кирил звернув увагу на яскраву присутність націоналістичної ідеології під час революції гідності та війни на Сході, то він би міг говорити про сучасний національно-визвольний рух як визначальний для майданівських і постмайданівських реалій. Бачення ідеології Євромайдану як виключно ліберальної є значною помилкою, яка виникла внаслідок схильності українського богослова мислити у координатах бінарних опозицій. За цією логікою сам образ неорадянської ідеології з абсолютизацією держави, патерналізмом та імперіалізмом, провокує архімандрита Кирила на риторичне протиставлення ідеалізованого образу борців за ліберальні цінності. «Україна наразі демонструє цінності, про які на Заході більше говорять, аніж втілюють. Коефіцієнт імітаційності у відношенні до «європейських цінностей» там зараз в червоній зоні. У певному сенсі, Україна стала авангардом західної цивілізації, яка змушує Захід – поки не дуже успішно – не лише на словах, але й на ділі відповідати здекларованим цінностям. З точки зору завдань для публічної теології це означає, що ми повинні нагадати Європі про християнські корені цих цінностей та їх аксіоматичний характер» [64, с. 28-29]. Між тим, при описі конкретних вад режимів Путіна та Януковича, український богослов підкреслює

постмодерністичний характер їх неорадянськості, і доводить, що технології влади та пропаганди були важливішими за зміст ідеологій, які пропонувалися цими режимами. При цьому архімандрит Кирило визнає, що постмодернізм став окремою ідеологією, що перемогла на Заході [64, с. 44]. За цих умов постає питання, чи не є боротьба концептів «російського світу» та «європейських цінностей» боротьбою двох ідеологій, які вже однаково далекі від християнства, оскільки є постмодерністичними «маніпуляціями» за визначенням архімандрита Кирила [64, с. 45]. Якщо ідеологія – це «світська релігія» [64, с. 43] або симулякр теології [64, с. 45], то навіщо шукати точок дотику із концептом «європейських цінностей» і фактично вибудовувати власну версію поєднання християнства і лібералізму?

Особливо гострими ці питання є у зв'язку із тим, що апологія лібералізму, суперечить попереднім поглядам самого архімандрита Кирила. У книзі «Українська публічна теологія» знаходимо такі роздуми про користь церков для ліберального громадянського суспільства в Україні: «Церква є школою, яка вчить своїх членів розвивати стосунки з Богом і ближнім на основі свободи, а не примусу. В цьому, зокрема, була радикальна відмінність вчення Христа від релігійності римського середовища, яке передбачало регулювання державою всіх аспектів публічного і приватного життя громадянина, включно з релігійним. Хоча на практиці історичні Церкви не завжди дотримувалися цієї норми, але це не віднімає нормативності свободи в житті християнина. Християнство, яке слідує заповітам Христа, навчає людей позбуватися патерналізму і брати на себе відповідальність за власне життя і за суспільство. Церква, таким чином, може сприяти суспільству у вирішенні проблеми патерналізму, і саме такий внесок у розбудову громадянського суспільства можуть робити українські Церкви» [64, с. 21-22]. Патерналістське суспільство при цьому засуджується як реалізація антиутопії Достоевського про Великого інквізитора [64, с. 20-21]. При цьому український богослов вважає, що вина за встановлення соціальних відносин, за яких у громадян відібрано свободи, лежить і на самих рядових громадянах [64, с. 20]. Вся ця апологія свободи і засудження патерналізму різко суперечить ідеям

архімандрита Кирила, що висловлювалися у 2006-2008 роках. Як відомо, у 2008 році окремою книгою «Свобода і відповідальність» вийшли статті майбутнього патріарха Кирила [155], в яких пропонувалося обмежити свободу на користь церковного і світського патерналізму, доводили, що свобода вибору практично завжди веде до вибору зла, і тому сама є певним злом, від якого слід відмовитися на користь вищої духовної свободи. У цій книзі був розміщений богословський коментар архімандрита Кирила, який цілком підтримував спекуляції про різні види свободи і про необхідність патерналістського обмеження свободи вибору. А саме, український богослов вчив, що свобода вибору – це лише певна потенція, справжня реалізація якої можлива лише у церкві, при відповідній обмеженості вибору. Релігієзнавець А. Дідківський так оцінює спекуляції українського богослова: «В цих твердженнях Кирила Говоруна є очевидні помилки. Перша свобода оголошується недійсною, "потенційною" – тоді це, власне, не свобода. Хоча саме слово *autexousion* буквально означає "влада над собою", і ця влада завжди – актуальна. Якщо ж вона лише потенційна, то це ніяка не влада над собою, і не свобода. Друга свобода – оголошується дійсною, але вона є "даром Божим", і в цьому відношенні скоріше не є свобода, вільний стан. На що, до речі, вказує і саме слово *eleutheria*, яке означає буквально "звільненість". Дивно, але К. Говорун забуває що найвищою мірою стану звільненості була *parthēsia*, буквально "дерзновіння", свобода святих вільно спілкуватися з Богом обличчя до обличчя. Так чи інакше, але всі спекуляції К. Говоруна про концепт свободи у патристиці не мають наукового підґрунтя, є ідеологічними спекуляціями, першою метою яких є взагалі забути про свободу волі, як свободу вибору (*proairesis*) і про її основу – вольову здатність вільно бажати (*boulesis*). Другою метою є бажання обґрунтувати вчення про те, що є саме дві свободи, і, відповідно, є два роди людей : нижчі та вищі. Вищими, звісно, є ті, хто мають (за К. Говоруном) свободу *eleutheria*, тобто перебувають у стані синергії (співдії) людини і Бога. Яким може бути критерій розрізнення цих двох родів людей – невідомо. Але на цих спекуляціях створено офіційний документ РПЦ "Декларація про права і гідність людини" (прийнятий на Архієрейському соборі



2008 року)» [98, с. 161-162]. Сьогодні архімандрит Кирило де-факто критикує свої минулі богословські уявлення про свободу, що приводили до патерналістичних і антиліберальних висновків. Так чи інакше, але сьогоднішні твердження українського богослова про те, що церква є школою свободи та нових відносин – це значне перебільшення [64, с. 21]. Церква ще більш успішно може бути місцем теоретичного і практичного нав'язування патерналізму. Сьогодні страх перед ліберальною свободою та її наслідками додається до традиційного образу Заходу як ворога у риториці РПЦ, і це призводить до постійного дрейфу російської політичної теології вправо, до крайнощів реваншизму та імперіалізму [427]. Релігійні діячі, релігієзнавці та богослови різних конфесій визнають, що українські церкви багато у чому ще не стали таким простором свободи та міжособистісних відносин, якими вони мали б бути в ідеалі.

Можемо сказати, що лише значна ідеалізація як церковного середовища, так і громадянського суспільства у бажаному для українського богослова руслі могла привести архімандрита Кирила до беззастережно оптимістичних висновків щодо «симфонії» церкви та суспільства в Україні. «Україна, де суспільство залишається релігійним навіть у найвищих проявах громадянської свідомості, як це було на Майдані, продемонструвала, що Церква може бути не гальмом, а каталізатором процесу формування громадянського суспільства. Отже громадянське суспільство, побудоване на християнських цінностях, можливе. Але воно не виникає саме по собі і не працює автоматично. Потрібні радикальне переосмислення положення Церкви у суспільстві та розвиток нових парадигм співпраці між ними. Всім східнохристиянським країнам Україна може запропонувати нову модель стосунків Церкви з державою, а саме: перейти від двовимірної «симфонії» Церкви і держави до тривимірного трикутника «Церква-суспільство-держава» – саме у такій послідовності. Така зміна парадигми є актуальною не лише для України, але й для інших країн, які успадкували візантійську модель «симфонії» [64, с. 29-30]. Нагадаємо, що тривимірний модель «Церква-суспільство-держава» є ключовою для соціального вчення

католицизму з моменту його виникнення в кінці XIX століття [10]. Також у «Соціальній доктрині РПЦ» (2000 рік) форми участі церкви у політичному процесі пов'язуються із неможливістю відділити церкву від суспільства, навіть якщо церква і держава повністю розділені. Після «революції гідності» на важливість формування відносин у трикутнику «Церква-суспільство-держава», а не лише у форматі «церква-держава», звертав увагу лідер консервативного крила УПЦ митрополит Онуфрій [354], намагаючись надати нову аргументацію для розвитку партнерської моделі церковно-державних стосунків. Очевидно, що церкви були зацікавлені у ряді поступок з боку держави, і саме тому митрополит Онуфрій дещо ідеалізував стан речей у наступних твердженнях: «Можливо, раніше ще ні церкви, ні держава, ні суспільство не були готові прийняти соціального лідерства церков в Україні, не могли спокійно реагувати на повноцінне партнерство у трикутнику «церкви-суспільство-держава». Але сьогодні, після всіх тих подій, у яких ВРЦіРО, церкви, релігійні організації проявили себе як сповідники твердої віри та абсолютних цінностей, не можна вже не творити нової реальності» [Там само]. Претензія на ідейне лідерство церков при цьому ґрунтувалася на наступних аргументах: «Сьогодні українське громадянське суспільство ще перебуває у стадії становлення. І єдині потужні інститути громадянського суспільства – це церкви. Так сталося, що церкви – це природній стратегічний партнер держави у формуванні української політичної нації, що живе за всіма принципами верховенства права та захисту прав людини, але розвиває внутрішнє традиційне багатство людського потенціалу. Наше завдання – уникнути вузько-етнічних моделей, з одного боку, та розмивання ідентичності у глобальному плавильному тиглі, з іншого боку. Традиційна релігійність, яка позбавлена фундаменталізму та радикалізму, яка протистоїть релятивізму та нігілізму – це саме той елемент суспільного життя, який може стати визначальним для майбутнього України» [Там само]. Очевидно, що свій шанс стати лідерами для громадянського суспільства українські церкви упустили ще того самого 2014 року, коли були заявлені основні положення політичної теології архімандрита Кирила і мали місце риторичні спекуляції митрополита

Онуфрія [407]. Також зазначимо, що поза увагою українських православних богословів залишається феномен християнського громадянського суспільства в Україні. А між тим, парацерковні організації, що виконували місійну та соціальну роботу, найкраще заявили про себе під час післямайданівських трагічних подій, надаючи левову частку допомоги постраждалим від війни на Сході країни. Де-факто, існує не трикутник «церкви-суспільство-держава», а значно більш складні відносини чотирьох акторів: церкви, християнське громадянське суспільство, держава, світське громадянське суспільство.

Архімандрит Кирило дещо спрощує ситуацію, шукаючи точки єдності громадянського суспільства і церков, применшуючи факт їх розділення і доволі напружених відносин. А між тим, український богослов визнає, що суспільство є «іншим», відносно якого церква усвідомлює власну ідентичність [64, с. 35]. Зокрема, архімандрит Кирило пише: «Чому публічний простір є важливим для Церкви, і чому Церква є важливою для публічного простору? Ці дві величини поєднані одна з одною. Церква в публічному просторі може знаходити себе. І може себе губити. Як людина усвідомлює свою власну ідентичність, своє «я», через те, що є хтось «інший», з ким вона спілкується, так і Церква як суб'єкт усвідомлює себе, тільки спілкуючись із кимось іншим, хто не є Церквою. Таким «іншим» візаві для Церкви є публічний простір. Тобто Церква усвідомлює себе як Церква, коли вона вступає у публічний простір. Саме там вона усвідомлює, що вона є Церква, відмінна від того простору, де вона опинилася, що вона не повинна ототожнювати себе з цим простором. Але вона повинна в ньому перебувати і свідчити про Христа. Цей «інший» простір, таким чином, допомагає Церкві усвідомити її власну місію і ідентичність» [64, с. 35-36]. Український богослов визнає, що церква може як перетворюватися на частину державного апарату, так і розчинятися у суспільстві [64, с. 37-38]. Важливо, що архімандрит Кирило описує випадки, коли церква втрачає себе у відносинах із суспільством, беручи за приклад ситуацію із протестантизмом у ряді країн Заходу. На думку українського богослова, «симфонія Церкви і суспільства може бути небезпечною, коли ці дві самосвідомості – Церкви і суспільства – зливаються в

одне ціле. Це інколи спостерігається в сучасних західних суспільствах, де, зокрема, протестантські Церкви настільки ототожнюють себе із публічним простором, що вони фактично перестають усвідомлювати свою християнську ідентичність і місію, яка була б відмінною від місії суспільства. Тому Церква в публічному просторі може і загубити свою власну ідентичність, саму себе. Тобто Церква потребує собі публічний простір для самоідентифікації, але як «інше», не ототожнюючи себе з ним» [64, с. 38]. Запобігти зникненню церковної ідентичності покликаний христоцентризм [64, с. 38-39], тобто розуміння церквою власної місії служити Христу, продовжувати його справу спасіння людства, а не розбудовувати нескінченно церковні корпоративні структури [64, с. 39-40]. Загальна установка на пріоритет місії над структурами має допомогти звільнити церковну самосвідомість від захоплення симулякрами, що прийшли із світського публічного простору. Серед цих симулякрів архімандрит Кирило виділяє громадянську релігію, політичну релігію, ідеологію [64, с. 39], вбачаючи в ідеях «руського світу» крайнє викривлення цих феноменів [64, с. 39-46]. При цьому український богослов не зауважує, що церковні структури значно більше захоплені культом споживання, формально протестуючи проти його проявів, але реально піддаючись його спокусам.

Традиційною для православ'я з IV століття є симфонія між церквою і державою, які виступали як два інститути суспільства, які розділяли владу і відповідальність. Церква відповідала за спасіння душі людини, держава – за благополуччя людини як тілесної істоти. Слід сказати, що візантійська теорія «симфонії» була створена для забезпечення права держави судити кліриків та затверджувати рішеннями імператора догмати і канони. Єдність Тіла Христового через спілкування церковних громад була підмінена єдністю суспільного тіла, в якому зливалися воєдино церква і держава. «Павлова ідея тіла Христового перетворилася з образу Церкви на поняття єдиної теополітичної політеї (πολιτεία), де Церква та держава зливалися у єдине утворення» [64, с. 67]. Розрізнення церкви і держави було усвідомлене в часи турецького панування, коли церква була змушена орієнтуватися на суспільство. Український богослов

цілком вірно підмічає, що «введені османами соціальні та політичні новації у житті християнських спільнот змінили ставлення поствізантійської Церкви до своїх вірних і самої себе. Вперше після Костянтина Церква усвідомила себе як інституцію, докорінно відмінну від держави. Її вірні почали розуміти себе більшою мірою як члени Церкви і меншою мірою як громадяни держави. Щоб підтримувати себе й платити податки, церковна ієрархія мала покладатися на свої спільноти, а не на державу, яка перетворилася з донора на отримувача церковних коштів. Замість бачити себе державними чиновниками, священики, єпископи і патріархи усвідомили себе як відповідальних перед їхніми вірними. У теополітичній бюрократії, на яку перетворилося візантійське християнство, вони були служителями публічної релігії; тепер же вони змушені були повернутися до ролі провідників християнських спільнот – тієї самої первинної ролі, яку виконував провід Церкви до Костянтина. Відтак, Церква стала спільноточентричною, і від того у більшій мірі стала Церквою» [64, с. 78-79]. Разом із тим, архімандрит Кирило чомусь забуває згадати, що грецькі суспільство і церква століттями плекали «велику ідею» про відновлення імперії, відвоювання Константинополя. Єдність церкви і держави після заснування Грецького королівства (1821) та оголошення автокефалії Еладської церкви (1833) взагалі не обговорюється. Тісна співпраця ієрархів та релігійних консерваторів із диктатурою полковників описується архімандритом Кирилом як виключення, хоча важко знайти в історії Греції часи, коли б церква розділяла національне і церковне. Український богослов цілком правий, коли наголошує, що у Московії та Російській імперії набула свого розвитку візантійська модель єдності церкви і держави, в якій імператор спочатку перебирає на себе відповідальність за стан справ у церкві, а потім навіть формально очолює помісну церкву за взірцем ряду протестантських країн. Архімандрит Кирило чомусь не помічає, що у козацькій Україні церква орієнтувалася на суспільство, і навіть залежність від держави не змогла розірвати єдності церковного і суспільного на низовому рівні. Про цей феномен з точки зору соціології релігії пише В. Єленський [114; 115], богословське осмислення дає Ю. Чорноморець

[399; 402; 408; 410]. Нажаль, архімандрит Кирило не звертає уваги на історичні традиції українського православ'я, не виділяє його як специфічний тип із власними особливостями, хоча відповідні дослідження давно здійснені вітчизняними богословами і релігієзнавцями [237; 307]. Між тим, у явища присутності церков на майдані як прояву їх відкритості до суспільства є глибокі історичні корені. Єдність церковного і народного на рівні місцевих громад виховала інші ментальні реакції на християнські цінності, ніж у росіян. Українське православ'я з його природною орієнтацією на народ і суспільство, за ментальними стереотипами нації щодо церкви, вочевидь ближче до грецького типу відносин між церковним і національно-суспільним.

Архімандрит Кирило українські церковність бачить крізь призму власного критичного аналізу російського православ'я, а тому вважає, що українські церкви ще тільки мають змінити власне ставлення до держави. За оцінкою українського богослова, усі українські церкви «в тій чи іншій мірі співпрацювали з режимом Януковича. Ніхто не відійшов надто далеко від тієї моделі відносин між Церквою і державою, яка притаманна пост-імперському православ'ю і яка до цих пір переслідує мрії про Візантійську симфонію: ідеал, коли Церква і держава працюють як одне ціле» [64, с. 116-117]. У дійсності, за часів правління Януковича УГКЦ обмежила власну співпрацю з владою, відмовившись від усіх можливих преференцій. УПЦ КП чинила спротив спробам режиму ініціювати хвилю переходів громад до УПЦ. При цьому Київський патріархат проявив себе як такий, що не лише має підтримку громадянського суспільства, але і сам є християнським громадянським суспільством, здатним до самоорганізації та мирного спротиву [161]. УПЦ мала великі проблеми із режимом Януковича, оскільки не був прийнятий жодний із лобійованих цією церквою законопроектів. Таким чином, Партія регіонів бажала постійної підтримки УПЦ, але при цьому не йшла на поступки відносно вимог церкви. Архімандрит Кирило служив в Україні в 2007-2009 роках, і намагався як голова відділу Зовнішніх відносин УПЦ побудувати партнерські стосунки як із Партією регіонів, так із Блоком Юлії Тимошенко. Оцінюючи українські реалії 2010-2013 років, названий богослов

потрапляє у полон власних стереотипних уявлень. У ці роки усі церкви та ВРЦіРО навчалися жити повністю автономно. УПЦ навіть була змушена закрити ряд православних гімназій, просвітницьких проектів, оскільки чиновники робили їх існування неможливим. Але архімандрит Кирило чомусь вважає, що за часів президенства Януковича реалізовувалася «симфонія» церкви та влади. «Ця модель вбачає у потужній державній владі незамінний засіб впливу церковних лідерів на суспільство. Вона стимулює формування стосунків між Церквою і владою без огляду на суспільство: якщо ми підтримуємо ваші політичні амбіції, ви будете підтримувати наші церковно-будівельні проекти та інші духовні ініціативи. Деякі з Церков, як УПЦ (МП), зблизились з державою більшою мірою; деякі, як УПЦ КП, менше. Навіть УГКЦ – із найбільш розвинутим соціальним вченням і відповідними ініціативами – не турбувала державну владу моральним напучуванням. У підсумку: українське християнство в значній мірі підтримувало традиційну презумпцію, що держава є єдиним партнером Церкви. Громадянське суспільство в такій моделі фактично ігнорувалось» [64, с. 117]. На нашу думку, останній висновок суперечить фактам. Так, 1 грудня 2011 року три церкви Київської традиції – УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ прийняли спільне «Звернення з нагоди 20-річчя референдуму про незалежність», в якому апелювали перш за все до громадянського суспільства [357]. Критично оцінюючи результати діяльності політикуму за усі роки незалежності, церкви пропонували громадянському суспільству проявити більшу активність в утвердженні цінностей. Якщо політикум повністю полонився матеріальними вигодами, то громадянське суспільство ще зберегло деякий заряд ідеалізму. Церкви пропонували прийняти цінності правової держави, прав людини та солідарності як визначальні для розвитку України. У відповідь на заклик церков був сформована «Ініціатива 1 грудня», членами якого стали провідні інтелектуали та моральні авторитети, які могли претендувати на лідерство в усьому національному громадянському суспільстві. Заклики церков та «Ініціативи 1 грудня» спричинили до широкої дискусії серед церковних та світських інтелектуалів, вплинули на позицію громадянського суспільства,

ставши одним із факторів його мобілізації, що сприяло виникненню Євромайдану. Але архімандрит Кирило намагається довести, що громадянське суспільство виявилось більш зрілим, ніж церкви. Саме тому, феномени ідеалізму і солідарності майдану розглядаються ним як щось чудесне, що виникло нізвідки [58]. Між тим, сам феномен Майдану став можливим завдяки тому, що навички солідарності були прищеплені на Західній Україні через свідому реалізацію УГКЦ настанов соціальної доктрини церкви. Більше того, Андрей Шептицький думав не лише про розбудову громадянського суспільства, але і про необхідність виховання церквою нової політичної еліти [424, с. 100-102]. Архімандрит Кирило не звертає уваги на весь цей унікальний український контекст та історичний досвід, а безапеляційно заявляє про те, що до Євромайдану усі церкви були націлені виключно на симфонію з державою, з режимом Януковича. На його думку, лише «Майдан змусив всі Церкви переглянути такий підхід. Після того, як велика кількість людей з різних верств суспільства зібралися, щоб виявити свою позицію як громадян і виступити проти політичного режиму Януковича і його поплічників, виникла нова форма соціальної ідентичності. Демонстранти Майдану утворили соціальний організм, спроможний протидіяти державі заради утвердження гідності кожної людської істоти. Вони породили незалежне громадянське суспільство, яке зростатиме відповідно до власних умов. Зіткнувшись з формуванням громадянського суспільства, Церкви вже не могли далі вважати, що вони можуть знайти своє місце в суспільстві, маючи справу тільки з державними чиновниками» [64, с. 117]. Як ми бачили, церкви і раніше не ігнорували громадянське суспільство. Навпаки, єдність церкви із суспільством сприймалася як самоочевидна річ, зумовлена соціальними доктринами церков, українськими історичними традиціями, поточним позиціонуванням ВРЦіРО. Остання організація виступала адвокатом інтересів суспільства, систематично на захист прав громадян та їх об'єднань. Однак архімандрит Кирило намагається побудувати есхатологічний наратив, згідно із яким звичайний гріховний час змінюється на «кайрос», в якому соціум стає місцем вияву особливих відносин, часом прояву кращих якостей народу.



Уявлювана українським богословом картина соціального на Майдані далека від реальності. Але навіть якби Євромайдан був втіленням ідеальних відносин, зображувати його як носія церковних якостей було б явним перебільшенням. Звичайно церковна дійсність у богословів виступає як «краща соціальність», що має бути взірцем для суспільства. Архімандрит Кирило проявляє крайню критичність і тенденційність, описуючи церкви як «гадке каченя», порівняно із взірцевим соціумом Євромайдану. У цій схемі виходить, що не церкви є місцем з'яви спасаючої благодаті Бога, а майдан. І церкви мають «спасатися» через причетність до Майдану, через співробітництво із тим оновленим громадянським суспільством, що народилося у результаті «революції гідності». На особливу критику заслуговує вчення архімандрита Кирила про необхідність витіснення держави «на задній план» через пріоритетність відносин «церква-суспільство» у трикутнику «церква-суспільство-держава». Ці заклики прозвучали саме тоді, коли українська держава особливо потребувала підтримки церков. У 2014 році саме існування України було під загрозою, і усі церкви надавали допомогу державі в цілому та окремим державним інституціям. Заклики у цей час перейти до підтримки виключно суспільства дезорієнтували активну частину православних вірних.

Привертає увагу також той факт, що суспільство, із яким церквам пропонується взаємодіяти, зображується як позбавлене національних ознак. Відповідно до цієї логіки взірцем суспільного організму є американська нація, об'єднана не за етнічними і мовними ознаками, а завдяки спільному баченню історії, місії, визнанню певної територіальної цілісності. Саме для певних самостійних територій, на думку архімандрита Кирила, мають існувати помісні автокефальні православні церкви. Вимога певної нації із давньою православною традицією щодо автокефалії власної церкви є привнесенням світського націоналізму XIX століття в область канонічного мислення [57]. Такі роздуми архімандрита Кирила породжені популярною серед грецьких богословів помилковою схемою бачення історії, згідно із якою православ'я зберігає церковний універсалізм у його чистоті. Євхаристійна громада об'єднує усіх

православних певного місця незалежно від їх нації, статі, раси, мови, тощо. Намагання створити помісні церкви та мати їх представництва у діаспорі породжені впливом просвітницької філософії Й.-Г. Гердера, згідно із якою кожна нація є окремим світом із своїм світоглядом. Поділ церкви за етнічною ознакою засуджено 1872 року як єресь етнофілетизму, і тому сьогодні помісні церкви можуть бути конституційованими виключно за територіальним принципом. Усі ці розмірковування є ідеологічною картиною, що спотворює дійсність. У Новому завіті апостоли отримали повеління йти і християнізувати «народи» (буквально – «етноси»), а не держави чи території. Християнська церква була новим Ізраїлем, що об'єднує за релігійною ознакою різні етноси, і не дивно, що автокефальні церкви є церквами одного або кількох етносів. Пов'язувати бажання певного православного народу мати свою автокефальну церкву із впливом Просвітництва є помилковим, оскільки такі бажання існували і в XI (Болгарія, Грузія, Русь), і у XIII (Сербія) століттях. Навпаки, повернення до національного поділу православної церкви було поверненням до задуму апостольських часів, який був пізніше спотворений через перенесення на церковні структури поділів імперії на діацези (патріархати) та провінції (митрополії). Небажання визнати необхідність конституювання українського православ'я та української нації як етноцентричних, намагання запропонувати ліберальні проекти бачення церкви і нації як єдності різноманіття, покликані у теології архімандрита Кирила легітимізувати мінімалістичну інкультурацію. В результаті, українське православ'я має бути національним лише за формою, але універсальним за змістом. І то, національна форма українського православ'я має бути позбавленою всяких рис етноцентризму. Закономірно, що подальший розвиток ліберальної деконструкції православного церковного життя привів архімандрита Кирила у його останній книзі до знецінення усіх ієрархічних структур – як національних, так і територіальних [461; 61]. А саме, український богослов приходить до переконання, що усі патріарші, митрополичі та єпископські структури виникли від впливом соціального порядку Римської імперії, а сутністю церкви є лише євхаристійна громада вірних на чолі із

священиком. Якщо церква може бути лише мережею незалежних церковних спільнот, яку об'єднує неформальне спілкування, то її вплив на суспільство не може бути інституційним. На думку архімандрита Кирила церква має повернутися до власної ідентичності, деконструювавши елементи ієрархічності та запровадивши елементи саморегулювання власного життя як особливого громадянського суспільства. Така самоорганізована церква буде здатна впливати на ціле суспільство завдяки ідейному лідерству, якщо пропоновані ідеї, принципи та цінності будуть перш за все втілені у церковному спілкуванні. Архімандрит Кирило підхоплює думку протоієрея Олександра Шмемана, що вже влаштування церковних спільнот як євхаристійних громад, які звершують літургію у особливому просторі та часі, несе у собі ідею звільнення від обмеженостей [460]. На нашу думку, літургія не стільки звільняє від обставин «світу цього», скільки зобов'язує християн до морального зростання над цими обставинами. Нова соціальна поведінка, яка дана як ритуальний взірець, може бути розповсюджена на усі соціальні відносини вірного. Але часто така поведінка залишається лише літургійним жестом, пустим знаком, який не набуває ніякого конкретного сенсу. Пропозиція замість реформування інституцій церкви та соціуму зайнятися побудовою принципово нової соціальності на основі окремих оновлених громад, на основі нових відносин віруючих виключно із громадянським суспільством є не лише утопічною через неможливість «знизу» запровадити правову державу та інші ознаки повноцінного ліберального суспільства [411]. Ця пропозиція знецінює зусилля українських православних по розбудові державності та помісності. Для архімандрита Кирила українські держава і православ'я вже відбулися, але у держави та церкві існує брак комунікації, вони не перетворилися на інструменти інтерсуб'єктивного суспільства. В дійсності сьогодні необхідними є систематичні зусилля, спрямовані на конституювання української держави, потрібна підтримка державних інституцій з боку церков і громадянського суспільства.

На думку українського богослова найбільш нагальним для церков і громадянського суспільства є завдання національного примирення. Архімандрит Кирило пропонує церквам перш за все зайнятися терапією пам'яті, переосмислити власну ідентичність, відмовитися від численних помилок. Фактична підтримка диктаторських режимів може знищити репутацію церкви (йдеться, наприклад про УПЦ МП), і тому необхідною є переорієнтація на суспільство і його потреби. Оновлена церква допомагає суспільству віднайти модель національного примирення. Обов'язковими елементами є встановлення правди і прощення, можливими додатковими елементами є покарання винних у злочинах і колаборціоністів диктаторського режиму. Нехтування завданням національного покаяння і примирення призводить до уповільнення розвитку суспільства, що архімандрит Кирило доводить на прикладі Аргентини. Позитивними взірцями для України є Греція, де діячі та ідеологи диктатури «полковників» були засуджені та Південно-Африканська республіка, де відбулося національне прощення. На нашу думку, Греція не є взірцем розвитку, який був би успішнішим за Аргентину, а ПАР розривається численними суперечностями, які виявилися нездоланими.

В цілому, політична теологія архімандрита Кирила (Говоруна) є значно спрощеною теорією порівняно із католицькими і протестантськими аналогічними богословськими побудовами. Також у роздумах українського богослова наявні численні пробіли, припущення, спрощення. Все це робить українську православну політичну теологію архімандрита Кирила невдалим проектом.

Ще більш спрощеними є теорії політичної («публічної») теології, які пропонують протоієрей Георгій Коваленко і протоієрей Богдан Огульчанський.

Коваленко пропонує створювати українську «публічну теологію» у розумінні «релігійного світогляду, що втілюється в житті: соціальній, громадянській, політичній та державній сферах» [162]. Пропозиція розвивати відповідні теорії та практики пов'язані для українського богослова із розчаруванням у будь-яких церковних структурах, оскільки не лише

патріархати, але і окремі єхаристійні громади самі по собі «нежиттєздатні і відмирають» [Там само]. Еклезіологія Афанасьєва, Шмемана і Мейєндорфа оцінюється як утопічна. В постмодерному суспільстві зникає навіть звичайна парафія. «Зараз час не структур, а богослов'я прямої дії!» [Там само]. Християни творять церковну реальність не як самоціль, а як побічний результат їх місіонерської проповіді та соціальної діяльності у межах «світу цього». Формування теорії виникає лише внаслідок діалогічних відносин церкви і світу, які осмислюються у межах модерністичної неопатристичної парадигми: у суспільстві існують об'єктивні «виклики» чи «питання», церква дає «відповіді» на основі Писання і традиції, весь час трансформуючи мову відповідей, пристосовуючи свою мову до загальносуспільного дискурсу. У цій парадигмі «публічна теологія» – «це богословська (біблійна, євангельська) відповідь на виклики і запитання сьогодення в умовах відкритого інформаційного суспільства» [Там само]. Очевидно, що пасивна позиція церкви як такої, що лише продукує відповіді на запити суспільства – не є відображає дійсність. Адже церква постійно нав'язує чи хоча б пропонує певні принципи і цінності для суспільства у якості універсальних або обов'язкових для певних контекстів. Тому Коваленко змушений описувати публічну теологію як певну активність, яка, в дійсності, відображає досвід спільнот віруючих та змінюється під час діалогу з громадянським суспільством. «Публічна теологія — це намагання формулювати і формувати позицію спільноти віруючих без претензії на абсолютну і безальтернативну правоту. Це позиція відкрита для подальшого обговорення як в церковному так і в суспільному середовищі — в медіа, з експертною або академічною спільнотою» [Там само]. Роль Церкви у суспільстві – бути прикладом єдності, прикладом солідарності на основі вищих цінностей та моральних принципів. Українське суспільство розділене ідейно, громадянський конфлікт став реальністю під час Євромайдану. На думку Коваленка, і влада, і опозиція, і еліта, і народ, у своїй актуальній поведінці значно відійшли від моральних ідеалів, нормативних у християнській православній традиції. Більше того, український богослов намагається віднайти найпростішу основу для

політичної теології, і вбачає її у Декалозі. Коваленко стверджує: «Церква закликає всіх пам'ятати про Божі Заповіді: Не створи собі кумира, Не вбивай, Не лжесвідч, Не кради. Якщо перекладати це на сучасну політичну мову, то: Не кради — це Ні корупції! Не лжесвідчи — це Ні брехні і маніпуляціям! Не вбивай — це Ні насильству! А не творити собі кумирів — це значить не сподіватися тільки на партійних лідерів. І головне — Божі заповіді стосуються не тільки влади. Це стосується кожного з нас. Бо, якщо кожен з нас буде виконувати Божі Заповіді і буде віруючим не тільки під час богослужіння, не тільки в церкві, а й на вулиці, в родині, на роботі і на Майдані, тоді дійсно в нас буде християнська велика країна» [Там само]. В іншому місці український богослов виклав свою концепцію дедукції з Декалогу моральної позиції щодо соціально-політичної діяльності так: «Духовний зміст християн виражається їхнім сумлінням та життєдіяльністю, що спираються на Божі Заповіді. Християнин діє як відповідальний громадянин, бо ним рухає любов до Бога та рідних, до родини та земної Батьківщини. Джерелом духовної реформації сучасного суспільства є християнський персоналізм. Усі сучасні суспільні злочини — війна, корупція, неправове судочинство, тощо — породжені порушенням Божих Заповідей. «Не вбий». Ненависть до іншого, яка не вкладається в межі та кордони засвоєних стереотипів, спонукає до бажання знищити. Але в суспільних відносинах слід діяти, як заповів Господь — з любові, навіть до зовсім іншого, адже його інакшість є запорукою непорушності моєї унікальності» [457]. Логіку перенесення персональних вимог Декалогу на рівень соціального можна повторити, розповсюдивши дію моральних заповідей на міжнародні відносини. Український богослов різко засуджує дії Росії, пов'язані із захопленням Криму, вбачаючи в цих діях порушення заповіді «не забажай чужого», тощо [162]. Разом із тим, конкретного плану трансформацій церковності та державності, громад та цілого суспільства Коваленко немає. Мало того, він сам же стверджує дуалізм між світським та церковним, коли заявляє про можливість для українців одночасно бути громадянами, які захищають свою батьківщину, і вірними, які поминаються патріарха Кирила. Г.Коваленко, наприклад, розповідає: «На

запитання: «Як вірному Московського Патріархату ставитися до анексії Криму чи захисту Вітчизни? І як патріот України може бути вірним Московського Патріархату?» ми давали відповідь словами Христа про запитання про податки Кесарю: «Чий це образ і напис? Відповідають: Кесарів. Тоді Він каже їм: Тож віддайте кесареви кесареві, а Боже — Богові» Образ Кесаря — це образ Держави. І сучасного християнина, який сумнівається, можна запитати: «Подивись на свій паспорт, що там читаєш: громадянин України. Тож віддавай Державі громадянський обов'язок і будь вірним Церкви». В питаннях земних ми маємо бути свідомими громадянами. А в питаннях духовних ми маємо бути вірними тієї Церкви, в якій прийняли святе Хрещення, або в якій прийшли до віри і прийняли Таїнства. Треба бути християнином в тій Церкві, до якої ти належиш» [Там само]. Очевидно, що за такої риторики досягнути головної мети публічної теології – зробити суспільний простір місцем прояву християнської солідарності, місцем реалізації діяльності Бога – просто неможливо. Коваленко чомусь не згадує, що у будь-якому катехизисі стверджується, що заповідь поважати батьків містить у собі вимоги любові до діяльної батьківщини. Таким чином, якби український теолог із УПЦ не боявся розвивати власні ідеї згідно із заявленими ним принципами, то навіть у межах мінімалістичної та моралізаторської політичної теології, він зміг би досягти патріотичного православного вчення, а не суперечив би сам собі.

Основними ідеями Огульчанського в області політичної теології є бачення українського православ'я як особливого громадянського суспільства [246], а української православної традиції як специфічного життєвіту із власними цінностями, концептами, законами розвитку [248].

Українське православ'я відрізняється перш за все особливою моделлю відносин між церквою і владою. В історії Православ'я панівними є моделі активного підкорення імперії та активної участі в традиційному суспільстві. Згідно із імперською моделлю, яка перемогла у Росії, «влада демонструє свою право-вірність, ортодоксальність. Церква ж, навпаки, демонструє віропідданість та політичну імперськість і ультра-консерватизм, отримує

різноманітні дивіденди» [243]. На думку Огульчанського, в сучасному світі імперська консервативна стратегія неефективна, приведе до кризи, так само катастрофічної, як революція 1917-го та громадянська війна наступних років [Там само]. Друга модель відносин між церквою і владою, описується українським богословом так: «традиційна церква у традиційному суспільстві. Церква є хребтом національної ідентичності. Приклади: сучасна Греція, Польща, Румунія, Грузія» [Там само]. Така модель ефективна лише за умов незавершеної глобалізації. При продовженні глобалізаційних процесів церква як інституція цілком закономірно втратить свій авторитет. Адже «якщо церква опирається лише на традиційність, вона може втратити здатність до адекватної реакції на виклики сучасності» [Там само]. В Україні церква немає ні суттєвої підтримки влади задля ролі політичного обслуговування, ні традиційного авторитету для цілого суспільства. Тому в українських умовах реалізується третя модель відносин церкви і влади: «Церква є однією із дієвих осіб у суспільному діалозі. При цьому її члени можуть одночасно входити в різні суспільні та громадянські групи, займати різні активні громадянські позиції, але намагаються слідувати золотому правилу: у другорядному (а політика – це другорядне) різноманітність, у головному (а це життя в Заповідях любові Христової) – любов. При цьому ця активність повинна мати місце і в їхній внутрішньоцерковній діяльності... членом парафії є той, хто доларом та позабогослужбовою активністю несе відповідальність за її життєдіяльність» [Там само]. У цій моделі джерелом політичної влади та уособленням влади взагалі є народ, суспільство. Політикум, політична еліта – лише найняті службовці для виконання обмеженого числа завдань. Відповідно, головним і практично єдиним діалогічним партнером церкви має бути лише суспільство. Останнє в умовах постмодерну зазнало значних трансформацій. Все меншу роль у суспільстві відіграють інституції, все більшу роль має воно саме як ціле, як інтерсуб'єктивна спільнота і інтерсуб'єктивний дискурс, що постійно шукає згоду стосовно цінностей, проєктів, конкретних дій. Церква може бути актором, який у спільному дискурсі пропонує певні цінності, елементи особливого способу життя, певну культуру



солідарності, тощо. Особливо Огульчанський наголошує на тому, що християнський універсалізм спонукає до українізації православного життя і навіть до українського патріотизму. «Церковнослов'янська мова є не більш і не менш благодатною для спілкування з Богом, аніж алеутська чи якутська, на які чистокровний росіянин святий рівноапостольний митрополит Інокентій (Веніамінов) переклав Євангеліє та Літургію, а тим паче багатюща українська. Любити своє, рідне – так само природно, як і любити рідну матір. Хизуватися уявною вищістю свого та зневажати чуже (а паче того – цуратися свого через нібито вищість культури «старшого брата») – тяжкий гріх гордині або відцурання материнського» [Там само]. Як і Коваленко, Огульчанський активну соціальну позицію православних християн під час Євромайдану виводить із слідування положенням Декалогу, звертаючись до сили аналогій із життєвими ситуаціями. На думку українського богослова, «елементарне моральне почуття навіть того, хто цурається Майдану, змусить визнати: межа терпінню зухвалого нахабства зла виявилася вичерпаною. Звісно, якщо дивитися на те, що відбувається, відсторонено, по-філософськи, можна пред'явити антитезу: он скільки в нашій історії було смертей, насильства, неправди і несправедливості – те, що зараз – це лише невинні забавки владоможців. Відповім простою аналогією: якщо чоловік бачить, що поруч сильний чинить насилля над слабким – дитиною чи жінкою – чи є виправданням для християнина бути байдужим: адже чи не Бог дав силу сильному для знуцання?! А в чому принципова різниця – коли на твоїх очах кишеньковий злодій цупить гаманець – а чи мільярдер або владоможець цупить тисячі гектарів народної землі чи велетенські заводи? Виводить мільярди народного надбання у іноземні банки? Яка принципова різниця – хуліган на твоїх очах б'є слабшого а чи «правоохоронці» забивають до смерті чи напівсмерті юнака-студента? Адже це відбувається не два останніх місяці, а багатьма роками, при усіх владах?» [Там само]. В цих роздумах немає особливої соціальної етики, немає застосування принципів соціального вчення, а є лише перенесення норм загальнообов'язкової моралі із ситуацій міжособистісних відносин на широкий суспільний контекст. Богословська

обмеженість такої позиції пов'язана із оціночним статусом суджень, що описують наявну суспільну ситуацію. Цим описам прибічники режиму Януковича могли протиставити аналогічне судження про недопустимість соціального хаосу, порушення законного порядку, бунту, тощо. Судження про аморальність влади могли набути особливої сили, якщо вивести сам Майдан за межі звичайних моральних характеристик, піднести його до статусу особливого суспільства, подібного до церкви. Як і Говорун, Огульчанський ідеалізує Майдан як соціальний організм, а саме, вважає його настільки ж стабільним широким соціальним рухом, яким колись була польська «Солідарність». За своїм змістом цей соціальний рух виглядає сумою позитиву: «цей Майдан слід сприймати лише як етап побудови відповідального, морального, свідомого, громадянського і, вірю, християнського суспільства» [Там само]. В цій парадигмі Євромайдан має історичну правоту вже тому, що він є новим суспільством, що приходить на зміну старій корумпованій та несправедливій «системі». Також Майдан є легітимним, «нормальним» суспільством, що протистоїть патологічному режимові, оскільки відповідає українській традиції існування світських і церковних спільнот як громадянського суспільства, спрямованого на формування і розвиток національної християнської культури. На думку Огульчанського, у формуванні національного громадянського суспільства має бути наявною свідома діяльність єпископів, «магнатів», церковних спільнот та вільних громадян [244]. Перші мають забезпечити харизматичне лідерство, другі – ресурси, треті – стати персональними носіями нових цінностей для всього суспільства [Там само]. Формування новітньої національної релігійної культури важливе не лише саме по собі, але і як засіб для церковного єднання. «Цінностями, які розвиватимуться у такій культурі є і, сподіваємось, будуть традиційні позитивні риси, властиві для українського християнського архетипу: життєрадісність, ліризм, м'якість, доброзичливість до іншого (не такого як ти), м'який гумор та самоіронія. При цьому, на наш погляд, українська російськомовна християнська культура (яка зараз вже відрізняється від культури власне Росії) теж може і повинна стати важливою і потрібною частиною всього

нашого культурного поля. Прекрасно, якщо влаштування таких культурних форумів і різноманітних заходів (конференцій, круглих столів, толок, вечорів тощо) буде способом спілкування і зближення усіх християн східного обряду, що належать до різних юрисдикцій. Це будуть прояви тої «м'якої сили», що стійко протистоятиме чинникам розбрату (зовнішнім і внутрішнім) і вестиме нас до єднання» [245]. На думку Огульчанського християнська національна культура має сприяти єдності українських православних, а потім також і єдності всього суспільства. На нашу думку, значення релігійної культури для єдності нації значно перебільшено. Між тим, Огульчанський вважає, що створена на основі релігійної культури творча діяльність громадянського суспільства здатна привести до конституювання «українського світу», альтернативного «російському світові» [248]. Український богослов «взаємодія Церкви і суспільства виходить не з постулату, що вони є дві ізольовані одна від одної структури, і не з позиції того, що православна ідеологія має стати провідною ідеологією держави (ми вже пояснили, що насправді це означає полон Церкви державою), а з того, що християни освячують світ навколо себе своїм життям і своїми жертвними зусиллями, усвідомлюючи, звичайно, що далеко не все засіяне проросте, але деінде воно дасть добрий плід» [246]. Вплив через культивування всередині церковних спільнот певної культури і розповсюдження цієї культури на все суспільство – є складним процесом трансформацій, що повинні бути постійними і глибинними. Б. Огульчанський визнає, що «єдина можливість вплинути сьогодні на суспільство — постаратися, щоб внутрішньоцерковне життя стало справді євангельським, щоб ми могли засвідчити, як писав св. апостол Яків, «віру нашу від справ наших», і щоб те, до чого ми закликаємо суспільство, ми підтверджували власним життям» [Там само]. Розвиток оновлених відносин сприяє формуванню в суспільстві нових моральних норм і цінностей. «Інтелектуальна культура сприяє розширенню простору спільної дії, його вертикальної і горизонтальної структурованості: створення підструктур по покликанням служіння, професійним умінням і реалізації різних інтересів і переконань. Моральні імперативи виникають там, де

є виклики зла і несправедливості: вони вимагають твердої мужності в протистоянні злу, рішучості в його подоланні. Саме через моральний вчинок, спільно подолані випробування люди ростуть і як особистості, і як спільнота» [240]. На думку Огульчанського, випробування Майдану сприяють формуванню нової моралі, якщо в цілому нація втримається на рівні високих вимог толерантності.

### **Висновки до третього розділу**

В результаті аналізу значного масиву богосовської літератури виявлено як спільні риси, так і конфесійні особливості сучасної української політичної теології.

Виявлено, українська теологія визволення переживає етап формування і є впливою тендецією, наявність якої полегшила формування «теології майдану». На відміну від латиноамериканської теології визволення, цінність свободи розглядається не тільки у її соціальному вимірі, а у всій можливій повноті. Правова, релігійна, духовна свобода мають доповнювати соціальну свободу. Ця теологія визначена впливом біблійного наративу про вихід із поневолення і досягнення стану свободи. Головною загрозою для свободи стає торжество культу споживання як нової громадянської релігії. Альтернативою поневоленню стає повернення до форм солідарності, характерних для раннього християнства. Українська теологія звільнення не формує окремого напрямку чи школи, а є провідною тенденцією для всього сучасного українського теологічного дискурсу.

Соціальний футурологічний аналіз в межах українського богослов'я є легітимізацією життя, антроподіцеєю, богословським виправданням людини як істоти персональної і соціальної. Саме значення соціального життя виявилось настільки велике, що саме воно описується як переважне місце явища Бога, що має пріоритет перед Церквою, особистістю, природою. Способом явища Бога в соціальному житті виявляється всеохоплююча любов, що створює «все нове»

зусиллями як Бога, так і людей. При цьому зусилля не спирається на інституції або проекти, але служить виразом самої стихії християнського життя.

В цілому, українська протестантська політична теологія спирається на ключові ідеї сучасного біблійного богослов'я. Згідно із цією теологією, Христос критикує політику панування та політику бунту, пропонуючи соціальну політику моральної діяльності з оздоровлення суспільства шляхом оновлення солідарності, справедливості, любові. Замість підтримки влади чи опозиції, церква повинна теоретично і практично доводити можливість соціального життя згідно із вищими цінностями. Суспільство потребує трансцендентного ідеалу, з висоти якого можливим є критичний аналіз наявного соціально-політичного устрою. У своїй практиці церква повинна являти нову соціальну дійсність, яка виступає як «справжня» у відношенні до «ілюзорної» дійсності соціуму. Політична теологія є реалізацією пророчої функції церкви, оскільки показує, яким має бути соціум в есхатологічній перспективі, щоб відповідати гідності людини та задуму Бога про людство.

Для української православної політичної теології характерною є значна ідеалізація громадянського суспільства у його ліберальному осмисленні. Замість орієнтації церкви на державу, ця теологія пропонує релігійним організаціям будувати партнерські відносини з суспільством. При цьому церква має бути не ієрархічною структурою, а мережею спільнот. Ідеалом такої політичної теології є представлення для суспільства есхатологічної реальності царства Божого як альтернативи стратегіям панування і насилля, проектів формування християнського громадянського суспільства й християнської національної культури;

Позитивні трансформації українських церков та суспільства осмислюються в контексті оновленої протестантської етики праці та сучасних теорій лідерства, практичне застосування яких сприяє формуванню християнського громадянського суспільства як спільнот «християн-професіоналів», відповідальних за весь соціум у національному та глобальному вимірах. Знайшло своє підтвердження положення про те, що твердження про переорієнтацію

українських християн із розвитку і застосування соціального вчення на формування політичної теології та соціально-політичної етики внаслідок впливу сучасної богословської герменевтики.

Характерною рисою сучасної української теології стала спрямованість на легітимізацію ідеалів лібералізму, що привело до формування особливої «теології звільнення», для якої властивою є акцентуація уваги на вимогах особистої та національної свободи, а не соціальної справедливості. Все більшого значення набуває релігійна футурологія. На думку українських теологів, соціальна діяльність церков та парацерковних організацій повинна визначатися не обставинами сьогодення і минулого, а ідеалами майбутнього та рішучістю втілювати ідеал у дійсність. При цьому церква повинна стати спільнотою, що являє есхатологічне майбутнє, а саме – особливі міжособистісні відносини людей як цілком можливі вже сьогодні. Церква як альтернативний соціум формує та являє собою оновлений етичний ідеал, що спонукає світське суспільство до трансформацій, владу в ньому – до спротиву, політичний дискурс – до переоцінки модерних і постмодерних цінностей. Сучасна українська православна політична теологія схвалює релятивізацію соціальних структур, занепад ієрархічності та корпоративності, зростання значення особистого й інтерсуб'єктивного. Церква та оновлений соціум мисляться як спільноти міжособистісного спілкування, які є ефективними в умовах постмодерну. Українська протестантська теологія робить наголос на ідеалі нової реформації, необхідність якої викликана комплексом проблем доби постмодерну. Натомість православна політична теологія концентрує увагу на першочерговості оновлення церкви, яка має не лише відповідати умовам ХХІ століття, а й біблійному ідеалу спільноти любові як максимально солідарних вільних особистих відносин.

В сфері політичної теології відбувається радикальне зближення соціально-етичних ідеалів українських православних, католицьких і протестантських мислителів. В умовах постмодерного релятивізму і нігілізму християнські теологи захищають традиційний лібералізм, який у світському світогляді вже витіснений популізмом. Реалізація свободи – основної соціальної цінності – передбачає соціальну творчість християн як засіб здійснення етичного ідеалу відкритого

ставлення до всякого іншого як подібного до трансцендентного Іншого. Відповідальне ставлення до іншого стає змістом соціальної творчості християн, нічим не обмеженої. За оцінками українських теологів, історичні обставини стають все складнішими, і жодна соціальна доктрина не може передбачати усі можливі ситуації та запропонувати готові рішення. Тому важливішим стало формування характеру особистостей і спільнот, які були б заздалегідь готовими до будь-яких криз і завжди претендували на ефективне лідерство в соціумі.

## ВИСНОВКИ

В результаті проробленого аналізу вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз трансформацій осмислення діалогу церкви і суспільства в сучасній українській теології.

Різноманітні концепції діалогу церкви і суспільства народжуються завдяки застосуванню соціального вчення в українських умовах. Плідним було контекстуальне застосування католицького і православного соціального вчення, а також творення оригінальних концепцій протестантської соціальної доктрини. З самого початку контекстуалізації соціального вчення в Україні богослови враховували джерела цього вчення у моральній теології. Останнім часом намітилася тенденція до врахування досягнень політичної теології, соціальної етики, біблеїстики. В соціальному вченні перестали вбачати рецептуру вирішення усіх наявних соціальних проблем, і нове покоління богословів перейшло до творення нових концепцій діалогу церкви і суспільства у межах соціальної етики та політичної теології. При цьому значно зростає роль окремих богословів, які реалізують пророчу функцію церкви безпосередньо самі, без звернення до соціальних доктрин, затверджених офіційно.

Українські релігієзнавці в соціальному вченні християнських церков бачать перш за все реакцію на численні суспільні проблеми сьогодення, а також наслідок намагання традиційних конфесій пристосуватися до стрімких змін у всіх сферах життя через помірковану теоретичну і практичну модернізацію позиціонування церкви в соціумі. Аналіз джерельної бази доводить, що українські теологи різних конфесій намагаються не стільки пристосовуватися до умов початку XXI століття, скільки запропонувати суспільству власний порядок денний, власні проекти соціальних трансформацій. Більше того, богослови вважають, що церкви повинні не реагувати на соціальні виклики чи нав'язувати власне бачення шляхів вирішення соціальних проблем, а перебувати у партнерському діалозі, що включав би творчий пошук способів реалізації євангельського етичного ідеалу в соціальній перспективі.



Новий стан богословської рефлексії щодо діалогу церкви і суспільства, вихід за межі положень соціальної доктрини, розвиток соціальної етики та політичної теології спонукають до застосування оновленої методології релігієзнавчого аналізу. Отож, теологія повинна розумітися як такий теоретичний різновид релігійного світогляду, що систематично використовує досягнення сучасної гуманітарної науки, розвивається не стільки як систематичне богослов'я, скільки як есеїстика і публіцистика. Риторичний і наративний характер сучасної теології не заважає при релігієзнавчому аналізі виділяти основні теоретичні концепції та аргументацію на їх користь. При оцінці пропонованих теологами теорій головним для релігієзнавства є комплексне наукове пояснення того, чому саме такі концепції виникають і розвиваються в українській теології початку ХХІ століття. У межах пропонованого дослідження авторською гіпотезою є теза про переважний вплив факторів, імманентних щодо розвитку богослов'я. Саме тому розвиток концепцій діалогу церкви і суспільства, розвинутих у межах сучасного українського богослов'я, розглядається як «історія ідей», що виникли як під впливом західної теології, так і є плодом оригінальної творчості українських релігійних мислителів.

Виявлено, що предметом для дискусій у сучасному релігієзнавстві став статус соціальної доктрини. Початково соціальна доктрина виникла як втілення вчительства церкви. Водночас вона була частиною передання, будучи проявом моральної теології (соціальної етики), як вона виражалася у вчительстві пап і соборів. Соціальна діяльність церкви розглядалася як механічне втілення соціальної доктрини, за якістю якої можна було б судити про якість соціальних практик релігії. І лише поступово усвідомлюється значення соціально-політичної теології та місіонерсько-практичних доктрин як самостійних джерел для діяльності релігійних суб'єктів і громад у соціумі.

Усвідомлення того факту, що соціальне вчення церков доповнюється іншими елементами соціально-політичної думки християн, як то – соціальна етика, політична теологія, оновлена місіонерська доктрина тощо – має привести до зміни релігієзнавчої методології, яка повинна перестати орієнтуватися на формальні

правила, а брати до уваги увесь соціально-політичний християнський дискурс, а також враховувати різноманітність його практичних застосувань. Богословське розуміння лідерства як служіння цілому суспільству включає у себе можливість інтелектуального лідерства богословів, які пропонують шляхи трансформації релігійних і світських спільнот, що є більш різноманітними, ніж пропоновані соціальними доктринами проекти.

Доведено, що надання переваги суспільству як діалогічному партнерові та заклики до обмеження впливу держави помітні вже у вченні Лева XIII. Критичне ставлення до соціалістичного колективізму та ліберального індивідуалізму зумовлювало захист прав родини, місцевої спільноти, професійних спілок як природних складових громадянського суспільства. Але вже у вченні Пія XII пріоритетним стає також захист прав особистості від тотального впливу держави. Цілковита реалізація можливостей особистості та громадянського суспільства оголошуються змістом загального блага. Держава має підтримувати не лише законний порядок, але і забезпечувати умови для вільного розвитку особи, родини, громадянського суспільства. Усе це має привести до виникнення суспільства загального добробуту як реалізації норм природного закону. Причиною створення вчення про суспільство солідарності у соціальній доктрині католицизму у 1960–ті роки стала глобалізація та необхідність застосування християнського гуманізму до всього людства як цілого. Права людини у їх релігійній інтерпретації стають змістом ідеалу загального блага, а солідарність вимагається не лише на рівні громади чи нації, але і всього людства. Ідеал суспільства любові як вимоги Євангелія та соціального вчення дозволяє замінити песимістичну есхатологію на оптимістичну, що найбільше проявилось у соціальному вченні Івана Павла II. Ідеал суспільства солідарності у доктрині папи Бенедикта XVI стає ідеалом суспільства любові. Ці ідеї суттєво вплинули на протестантські погляди щодо суспільства майбутнього, визначаючи серед іншого й українську християнську футурологію

Православне соціальне вчення акцентує увагу на державно-церковних відносинах, які мають бути гармонійними, «симфонічними», рівноправними.

При цьому держава і церква мисляться як два інститути, які є відповідальними за стан суспільства як цілого. Характер соціальної доктрини визнається тим, що саме уособлює соціальне зло, з яким мають боротися православні. У соціальній доктрині УПЦ основним викликом для православного суспільства є негативний вплив Заходу, загрози для церковної та національної єдності. Позитивні сценарії розвитку суспільства пов'язуються із пошуком православною цивілізацією свого місця у сучасному світі. У соціальній доктрині УПЦ КП основним злом зображено секуляризацію, якій може протистояти національна спільнота на чолі з помісною церквою. При цьому секуляризація вважається приреченою на історичну поразку, оскільки християнство залишається «душею» західної цивілізації, відповідає на екзистенційні запити людини. Соціальна доктрина УПЦ покладається на силу традицій і пропонує неотрадиціоналізм. Натомість, у декларації УПЦ КП позитивна роль щодо повернення релігії в соціальний простір України та Європи в цілому належить самому християнству. При цьому європоцентричний характер соціальної доктрини УПЦ КП проявляється у тому, що усі основні проблеми розглядаються у загальноєвропейському контексті.

Доводиться, що в офіційних документах УГКЦ діяльність християн і церкви в цілому в соціально-політичній площині осмислюється за допомогою метафізичної концепції чотирьох вимірів духовного життя – особистого, родинного, соціального, природного. Головною цінністю при цьому є особистість, гідність якої має розвиватися у всіх вимірах. Для соціального вчення УГКЦ характерним є намагання перекласти відповідальність за соціально-політичне лідерство на мирян, пропонуючи проекти трансформацій суспільства «знизу».

Виявлено, що українські протестантські церкви намагалися виробити власну соціальну доктрину, наслідуючи приклад католиків та православних. Соціальне вчення протестантизму комплексно осмислюється і обґрунтовується Сергієм Головіним, який формує ідеал громадянського суспільства, оскільки саме таким повинно бути суспільство, вільно сформоване самими людьми згідно із приписами біблійних настанов. Методологія С.Головіна є яскраво модерністичною. Як богослов та мислитель, він впевнений, що із Писання можна

вичитати чіткі й очевидні вказівки для побудови суспільства. Автором Писання мислиться Бог, у задумі Якого було дати не лише моральні та правові, релігійні й церемоніальні настанови для конкретного суспільства із його культурними особливостями. За всіма історичними обставинами С.Головін бачить універсальну божественну педагогіку відносно людства в цілому. Для виділення універсальних значень біблійних настанов необхідним є знання логіки (розуміння законів людського мислення), культурного контексту (для уточнення семантики тексту), основ політології і права (для застосування універсальних релігійних настанов у різних сучасних контекстах). Але для захисту прав особистості християнина С.Головін солідаризується із модерним проведенням різкої межі між суспільним та приватним. Несвідомо ототожнюючи суспільне та державне, протестантський теолог протиставляє цьому універсальному соціуму простір особистого, родинного і церковного. Релігійне життя має охоплювати саме цей обмежений простір, а загальний вплив на соціум має полягати у тому, що вірні та їх родини і громади заважають соціальним деструктивним тенденціям до саморозпаду соціуму. Держава боронить соціальний простір від зла (злочинів) і тим зберігає його. Церкви, віруючі родини та окремі вірні чинять добро, примножуючи тим самим позитивний потенціал соціуму, надаючи йому сил для самозбереження і саморозвитку.

Якщо у світовому контексті теологія визволення пов'язана переважно з ідеалами соціальної емансипації та захистом прав експлуатованих, але в Україні ця теологія набуває нових рис через домінування ідеалів лібералізму в християнському інтелектуальному середовищі. Українська теологія визволення переживає етап формування. Вона визначена впливом біблійного нарративу про вихід із поневолення і досягнення стану свободи. На відміну від латиноамериканської теології визволення, цінність свободи розглядається не тільки у її соціальному вимірі, а й у всій можливій повноті. Правова, релігійна, духовна свобода мають доповнювати соціальну свободу. Головною загрозою для свободи стає торжество культу споживання як нової громадянської релігії.

Альтернативою поневоленню стає повернення до форм солідарності, характерних для раннього християнства.

Якщо для кінця ХХ століття характерними були есхатологічні побоювання і гостре усвідомлення кризи людяності, релігії та нації, то сьогодні релігійні мислителі шукають можливості створення проектів посткризового суспільства. При цьому церква і суспільство розглядаються переважно як громадські за своєю природою реальності, до того ж взяті поза їх зв'язком із державою. Мірою поглиблення богословського аналізу, українські релігійні мислителі приходять до висновку про необхідність розглядати церкву і суспільство як життєві світи, місця прояви стихії боголюдської і людської життів, даних у нерозривній цілісності, як дві динамічні епіфанії Бога. Таким чином, місцем есхатологічної явленості Бога стає, власне кажучи, життя як таке, взяте в його цілісності. Фактично богослови легітимізують свободу життя в безлічі її проявів.

Українська протестантська політична теологія спирається на ключові ідеї сучасного біблійного богослов'я щодо «народу Божого», суттєво залежить від сучасних теорій громадянського суспільства і національної ідентичності. Згідно із цією теологією, церква повинна пропонувати соціальну політику моральної діяльності з оздоровлення суспільства шляхом оновлення солідарності, справедливості, любові. Замість підтримки влади чи опозиції, церква має теоретично і практично довести можливість соціального життя згідно із вищими цінностями. Суспільство потребує трансцендентного ідеалу, з висоти якого можливим є критичний аналіз наявного соціально-політичного устрою. Завдяки церкві суспільство як ціле може уявити краще майбутнє та прагнути до нього. Як «нове творіння» церква повинна бути викликом для наявного стану речей у соціумі, рухом ненасильницького спротиву будь-якій несправедливості, подібним до руху М.Л.Кінга та М.Ганді. Соціальні трансформації стають все більш актуальними, оскільки у межах наративів звільнення прочитуються не лише історії Виходу євреїв з Єгипту, а й Апокаліпсис Івана Богослова та Послання до Римлян. «Покірність владі» при такій соціально-політичній герменевтиці є вимогою до тактики діяльності християнських спільнот, які в

цілому активно протидіють насиллю та несправедливості. Церква також покликана до терапевтичної функції у суспільстві, і тому соціальна реформація повинна сполучатися з етичною готовністю до соціальної допомоги у випадку будь-яких кризових явищ.

Представники української православної політичної теології перебувають під значним впливом ідей західного лібералізму. На думку архімандрита Кирила (Говоруна), церква має повернутися до власної ідентичності, деконструювавши елементи ієрархічності та запровадивши елементи саморегулювання власного життя як особливого громадянського суспільства. Така самоорганізована церква буде здатна впливати на ціле суспільство завдяки ідейному лідерству, якщо пропоновані ідеї, принципи та цінності будуть перш за все втілені у церковному спілкуванні. Пропозиція замість реформування інституцій церкви та соціуму зайнятися побудовою принципово нової соціальності на основі окремих оновлених громад, на основі нових відносин віруючих виключно із громадянським суспільством є не лише утопічною через неможливість «знизу» запровадити правову державу та інші ознаки повноцінного ліберального суспільства. Ця пропозиція знецінює зусилля українських православних із розбудови державності та помісності. Для архімандрита Кирила українські держава і православ'я вже дані, але у країні та церкві існує брак комунікації, вони не перетворилися на інструменти інтерсуб'єктивності, якою мало б бути суспільство. На думку українського богослова, найбільш нагальним для церков і громадянського суспільства є завдання національного примирення. Архімандрит Кирило пропонує церквам перш за все зайнятися терапією пам'яті, переосмислити власну ідентичність, відмовитися від численних помилок, здійснених у зв'язку з фактичною підтримкою диктаторських режимів, що може знищити репутацію церкви (йдеться, наприклад про УПЦ МП), і тому необхідною є переорієнтація на суспільство і його потреби. Оновлена церква допоможе суспільству віднайти модель національного примирення. Обов'язковими елементами є встановлення правди і прощення, можливими додатковими елементами є покарання винних у злочинах і колаборціоністів

диктаторського режиму. Нехтування завданням національного покаяння і примирення призводить до уповільнення розвитку суспільства. Православні священники Георгій Коваленко та Богдан Огульчанський роблять наголос на просвітницькій та культурницькій роботі в умовах релятивізму та пост-правди.

Отже, вчення про відносини церкви і суспільства розвивається в українській теології в її офіційно-інституціалізованому, академічному й популярному дискурсах, знаходячи своє вираження у положення соціального вчення, соціальної етики, політичної теології. У кінці ХХ століття осмислення відносин церкви і суспільства, церкви і держави, церкви і культури в основному було предметом соціальної доктрини, від якої очікували готових рецептів для успішної соціальної діяльності особистостей і громад. На початку ХХІ століття більшого значення набули пропозиції українських богословів в сфері соціальної етики і політичної теології, які надали нових перспектив для теорії та практики християнських церков і парацерковних організацій. Римо-католицька і греко-католицька соціальні доктрини приділяли велику увагу автономії соціуму та спільнот від держави, а з 1960-х – ще й гідності вільної особистості. Православне соціальне вчення робить акцент на партнерстві церкви та держави, на взаємодоповненні соціального і релігійного заради вирішення актуальних проблем сучасності. Протестантська соціальна доктрина засновується на захисті права особистості на релігійну свободу. Українські протестантські теологи обґрунтовували конфесійне соціальне вчення про основи ідеалів демократії та громадянського суспільства у біблійному світогляді. В умовах постмодерну зменшується значення конфесійних соціальних доктрин та більш помітним стає вплив ідей окремих українських християнських богословів. Така трансформація соціально-етичного дискурсу українського богослов'я відповідає загальним тенденціями персоналізації християнської соціальної думки, зростання ролі «пророчої функції» релігійних спільнот. Характерною рисою сучасної української теології стала спрямованість на легітимізацію ідеалів лібералізму, що привело до формування особливої «теології звільнення», для якої властивою є акцентуація уваги на вимогах особистої та національної свободи, а не соціальної справедливості. Все більшого значення набуває релігійна футурологія. На думку

українських теологів, соціальна діяльність церков та парацерковних організацій повинна визначатися не обставинами сьогодення і минулого, а ідеалами майбутнього та рішучістю втілювати ідеал у дійсність. При цьому церква повинна стати спільнотою, що являє есхатологічне майбутнє, а саме – особливі міжособистісні відносини людей як цілком можливі вже сьогодні. Церква як альтернативний соціум формує та являє собою оновлений етичний ідеал, що спонукає світське суспільство до трансформацій, владу в ньому – до спротиву, політичний дискурс – до переоцінки модерних і постмодерних цінностей. Сучасна українська православна політична теологія схвалює релятивізацію соціальних структур, занепад ієрархічності та корпоративності, зростання значення особистого й інтерсуб'єктивного. Церква та оновлений соціум мисляться як спільноти міжособистісного спілкування, які є ефективними в умовах постмодерну. Українська протестантська теологія робить наголос на ідеалі нової реформації, необхідність якої викликана комплексом проблем доби постмодерну. Натомість православна політична теологія концентрує увагу на першочерговості оновлення церкви, яка має не лише відповідати умовам ХХІ століття, а й біблійному ідеалу спільноти любові як максимально солідарних вільних особистих відносин. В сфері політичної теології відбувається радикальне зближення соціально-етичних ідеалів українських православних, католицьких і протестантських мислителів. В умовах постмодерного релятивізму і нігілізму християнські теологи захищають традиційний лібералізм, який у світському світогляді вже витіснений популізмом. Реалізація свободи – основної соціальної цінності – передбачає соціальну творчість християн як засіб здійснення етичного ідеалу відкритого ставлення до всякого іншого як подібного до трансцендентного Іншого. Відповідальне ставлення до іншого стає змістом соціальної творчості християн, нічим не обмеженої. За оцінками українських теологів, історичні обставини стають все складнішими, і жодна соціальна доктрина не може передбачати усі можливі ситуації та запропонувати готові рішення. Тому важливішим стало формування характеру особистостей і спільнот, які були б заздалегідь готовими до будь-яких криз і завжди претендували на ефективне лідерство в соціумі.



## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агеєв В. Протестантизм в Україні: причини популярності / В.Агеєв [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/18547-protestantizm-v-ukrayini-prichini-populyarnosti.html>
2. Академічне релігієзнавство : Підручник; [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
3. Александр (Драбинко). Бог, человек, церковь / Архиепископ Александр (Драбинко). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2012. – 188 с.
4. Антоний (Паканич), митр. Богословские статьи, доклады и речи / Митр. Антоний (Паканич). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2013. – 448 с.
5. Аржаковский А. Что такое Православие? / А.Аржаковский. – К. : Дух і Літера, 2018. – 608 с.
6. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Кн. 1 / А.Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2013. – 452 с.
7. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Кн. 2 / А.Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2014. – 560с.
8. Аржаковський А. Чи можливе реформування православ'я? / Антуан Аржаковський, диякон Микола Денисенко. – К. : Дух і Літера, 2017. – 88 с.
9. Аржаковський А. Розбрат України з Росією: стратегія виходу з піке. Погляд з Європи / А. Аржаковський. – Х. : Віват, 2015. – 256 с.
10. Бабінський А. Як Церква прийшла до «соціального питання»? / А.Бабінський // Патріярхат. № 5 (457). – 2016. – с. 7-10.
11. Бадджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А.М. Бадджо // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.
12. Бакке Р. Богословие размером с город / Р.Бакке. – Черкасы : Коллоквиум, 2018. – 256 с.
13. Балаклицкий М. Евангельская проповедь: Божья истина и человеческий фактор / М.Балаклицкий // Форум 20. Двадцать лет религиозной

свободы и активной миссии в постсоветском обществе. – Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 249-258.

14. Балаклицкий М. Писание и политика: Публицистический сборник / М.Балаклицкий. – Коростень : Триада С, 2016. – 216 с.

15. Балаклицкий М. После эйфории: религиозная публицистика / М.Балаклицкий. – К. : Книгоноша, 2013. – 405 с.

16. Балаклицкий М. Секуляризм и религиозная вера / М.Балаклицкий // Богословские размышления. – № 10. – 2009. – Одесса : ЕААА. – С.175–179.

17. Балаклицкий М.А. Промоушн протестантської літератури в незалежній Україні / М.А.Балаклицкий // Гуманитарные научные исследования. – Январь 2013. – № 1 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://human.snauka.ru/2013/01/2141>

18. Баумейстер А. Буття і благо / Андрій Баумейстер. – Вінниця : Т.П. Барановська, 2014. – 418 с.

19. Бенедикт XVI. Энциклика «Deus Caritas Est» (Бог есть Любовь) / Бенедикт XVI. – Гатчина : СЦДБ, 2006. – 79 с.

20. Бенедикт XVI. Энциклика Caritas in Veritate / Бенедикт XVI. – М. : Изд-во францисканцев, 2009. – 112 с.

21. Бернал С. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / С.Бернал // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – с. 79-95.

22. Бинцаровский Д. Августин, Лютер и Кальвин о свободной воле и предопределении / Д.Бинцаровский // Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь. – Минск : Альтиора Форте, 2017. – С. 189-242.

23. Бинцаровский Д. История современного богословия / Д.Бинцаровский. – Минск : Полиграфкомбинат имени Я.Коласа, 2016. – 512 с.

24. Бинцаровский Д. Успех как знак избрания? О Кальвине, кальвинизме, Вебере и постсоветской науке / Д.Бинцаровский // Богословие Реформации: Бог, Евангелие, церковь. – Минск : Альтиора Форте, 2017. - С. 433-468.

25. Бінцаровський Д. Протестантизм без Реформації / Д.Бінцаровський // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 4 (2013) «Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С.212–228.

26. Бліхар В.С. Соціально-філософські погляди Андрея Шептицького. Дисертація на здобуття наукового ступеня канд. філос. Наук. Львів, 2006. – 162 с.

27. Богачевська І. Християнська нарративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / І. Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.

28. Бондаренко В. Д. Еволюція сучасного православного богослов'я / В. Д. Бондаренко. – К. : Знання, 1988. – 48 с.

29. Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции / В. Д. Бондаренко. – Симферополь : Таврия, 1989. – 176 с.

30. Бортник С. Неконфесійні чинники церковного примирення в Україні / С.Бортник // Правда. Пам'ять. Примирення. – К. : Дух і Літера, 2016. – С. 268-276.

31. Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности : [Перевод] / Дэвид Бош СПб. : Христианство "Библия для всех", 1997. – 640 с.

32. Брюггеман У. Пророческое воображение / Уолтер Брюггеман / Пер. с англ. С. Корниенко. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 231 с.

33. 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)).

34. Варфоломій, Вселенський Патріарх. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі / Варфоломій, Вселенський Патріарх [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2011. – 360 с.

35. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер / [пер. з нім. О. Погорілого]. – К. : Основи, 1994. – 296 с.
36. 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.
37. Великодне послання Блаженнішого Святослава [7 квітня 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/velikodnie\\_poslannya\\_blazhenn%D1%96shogo\\_svyatoslava\\_70090.html](http://news.ugcc.ua/documents/velikodnie_poslannya_blazhenn%D1%96shogo_svyatoslava_70090.html)
38. Венедикт XVI. Енцикліка «Бог є любов» (Deus caritas est) / Венедикт XVI. – Львів : «Місіонер», 2008. – 58 с.
39. Вера и труд: христианская миссия и лидерство в профессиональной деятельности. — К. : Mission Eurasia, 2018. – 320 с.
40. Виговський Л. Вплив постмодернізму на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах / Л. А. Виговський // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 30. – С. 4–12.
41. Відозва Глави УГКЦ [18 лютого 2014] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/v%D1%96dozva\\_glavi\\_ugkts\\_69243.html](http://news.ugcc.ua/documents/v%D1%96dozva_glavi_ugkts_69243.html)
42. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття / Віллем Жан-Поль. Пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
43. Вітер Д. В. Філософська парадигма християнського суспільного вчення другої половини ХХ ст. / Д. В. Вітер. – К. : НААККіМ, 2010. – 478 с.
44. Володимир (Сабодан), митрополит. Доповіді, звернення, промови / Митрополит Володимир (Сабодан). – К. : Фонд митрополита Володимира, 2014. – 203 с.
45. Вудс Т. Как Католическая церковь создала западную цивилизацию / Томас Вудс; пер. с англ. В. Кошкина. – М. : ИРИСЭН, Мысль, 2010. – 280 с.

46. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів / П.Гаврилюк // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012). – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 67–73.

47. Гарт Д.Б. Міф схизми / Д.Б.Гарт // Наукові записки УКУ. – Число V. – Богословя. Випуск 2. – Львів, 2015. – С.375–390.

48. 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.

49. Гірник О. Теологія встає після сутінків. Частина I. Теологія як критерій євангелізації / О.Гірник [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/main/bogoslovya/12696-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-i-teologiya-yak-kriterij-yevangelizaciyi.html>

50. Гірник О. Теологія встає після сутінків. Частина IV. Пост-колоніальна перспектива греко-католицизму / О.Гірник [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/13108-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-iv-postkolonialna-perspektiva-greko-katolicizmu.html>

51. Гірник О. Теологія встає після сутінків. Частина II. Від post-модерну до cyber-середньовіччя / О. Гірник [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/12873-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-ii-vid-post-modernu-do-cyber-serednovichchya.html>

52. Гірник О. Теологія встає після сутінків. Частина III. Нова євангелізація і виклики cyber-середньовіччя / О. Гірник [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/12997-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-iii-nova-yevangelizaciya-i-vikliki-cyber-serednovichchya.html>

53. Гірник О. Греко-католицький вибір після виборів: соціальна доктрина чи політична теологія? / О.Гірник [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/6938-greko-katolickij-vibir-pislya-viboriv-socialna-doktrina-chi-politichnateologiya.html>

54. Глава УГКЦ: ідея "Русского міра" базується на концепції ЦК КПРС і не має нічого спільного з Церквою [Електронний ресурс] // Тиждень.ua. – 2013. – Режим доступу : <http://tyzhden.ua/News/72807>.

55. Глава УГКЦ: Сьогодні на Євромайдані стоїть не влада, не опозиція, а громадянське суспільство України [Електронний ресурс] // Радіо Воскресіння. – Режим доступу : <http://www.rr.lviv.ua/news/hlava-uhkts-sohodni-na-evromajdani-stojit-ne-vlada-ne-opozytsiya-a-hromadyanske-suspilstvo-ukrajiny/>.

56. 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](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/33470-gavrilyukgovorun-pro-vsepravoslavnij-sobor-zapitannya-vidpovidi.html).

57. Говорун К. Автокефалия: от канона к мифу [Електронний ресурс] / Кирилл Говорун // Релігія в Україні. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/main/history/662-avtokefaliya-ot-kanona-k-mifu.html>.

58. Говорун К. Богословие Майдана / Кирилл (Говорун) [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/4975/>

59. Говорун К. Засади політичної теології в українському контексті. – [Електрон. ресурс] / Архімандрит Кирил Говорун // Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/26782-zasadi-politichnoyi-teologiyi-v-ukrayinskomu-konteksti.html>

60. Говорун К. Интерпретируя “русский мир” [Електронний ресурс] / Кирилл Говорун // Русский журнал. – 2014. – Режим доступу : <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Interpretiruya-russkij-mir>.

61. Говорун К. Конспект книги "Scaffolds of the Church" [Електронний ресурс] / Кирилл Говорун // Лінкед. – Режим доступу : <https://www.linkedin.com/pulse/%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BF%D0%B5%D0%BA%D1%82-%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B8-scaffolds-church-cyril-hovorun>.

62. Говорун К. Православная гражданская религия [Электронный ресурс] / Кирилл Говорун // Русский журнал. – 2015. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Pravoslavnaya-grazhdanskaya-religiya>.

63. Говорун К. Протопресвитер Александр Шмеман / К.Говорун // Память и история: на перекрестке культур. – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 378-386.

64. Говорун К. Українська публічна теологія / Архімандрит Кирило (Говорун). – К. : Дух і літера, 2017. – 144 с.

65. Головин С. Библия и политика. Основания гражданского общества / С. Головин. – К. : Книгоноша, 2015. – 144 с.

66. Головин С. Во что мы верим / С. Головин // Головин С. Слава Богу за кризис. Омилии. – Одесса : Духовное возрождение, 2009. – С. 9–164.

67. Головин С. Мобильная антропология / С.Головин // Головин С. Слава Богу за кризис. Омилии. – Одесса : Духовное возрождение, 2009. – С. 167–307.

68. Головин С. По образу и подобию. Происхождение, сущность и предназначение человека / Сергей Головин. – К. : Книгоноша, 2017. – 344 с.

69. Головин С. Церковь и общество / С. Головин // «Школа без стен»: следующий шаг. – Коростень : Триада С, 2016. – С. 46-82.

70. Головин С.Л. Введение в христианскую апологетику / С. Головин. – Симферополь : Христианский научно-апологетический центр, 2004. – 224 с.

71. Головин С.Л. Мировоззрение – утраченное измерение благовестия / С.Л.Головин. – Симферополь : ДИАЙПИ, 2008. – 96 с.

72. Головин С. Біблія і політика. Основи справедливого суспільства / С.Головін. – К. : Книгоноша, 2017. – 136 с.

73. Горбунов П. Политические образы книги Откровение / П.Горбунов // Христианская мысль. – № 8. Церковь и политика. — К. : Украинская евангельская теологическая семинария, 2014. – С. 70–82.

74. Гордеев А. Церковь на Майдане / А.Гордеев. – К. : Книгоноша, 2015. – 304 с.

75. Горенков Д. Как разрешается проблема «отцов и детей», преемственности и конфликта поколений в служении? / Д.Горенков // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 109–121.

76. Горенков Д. Миссия в профессии / Денис Горенков // «Школа без стен»: следующий шаг. – Коростень : Триада С, 2016. – с. 281-326.

77. Горевой Д. «Українська публічна теологія»: враження від прочитаного / Дмитро Горевой [Електронний ресурс] // Дух і Літера. – Режим доступу : [http://duh-i-litera.com/httpsrisu-org-uauaindexstudiosannouncements\\_of\\_publications67309/](http://duh-i-litera.com/httpsrisu-org-uauaindexstudiosannouncements_of_publications67309/).

78. Горкуша О. Тематичне поле конфесійного богослов'я України / О. Горкуша // Україна релігійна: Колективна монографія. – Кн. 2. : Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 174–210. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46).

79. Гридковець Л. Християнські засади духовного оновлення українського суспільства / Д.Гридковець // Духовно-психологічні основи християнської психології. – Львів : Скриня, 2015. – С. 195–205.

80. 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.

81. Гусак П. Християнська етика та політична діяльність / Петро Гусак // Богословія (Українське богословське наукове товариство, Львівська богословська академія) – 2001. – Т. 65. – Кн. 1–4. – С. 329–337.

82. Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Пер з нім. С. Пташник, Р. Оглашений / Й.Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.

83. Дамаскин (Папандреу). Православие на пороге третьего тысячелетия / Митрополит Швейцарский Дамаскин (Папандреу). – К. : Альтернативи, 1999. – 288 с.

84. 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.

85. Декларація про релігійну свободу «*Dignitatis humanae*» // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 1996 р. – С. 375–392.

86. 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/uoskr\\_doc/34099/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uoskr_doc/34099/).

87. Декрет про Східні католицькі церкви // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів : «Свічадо», 1996. – С. 171–186.

88. Демид М. Богословське підґрунтя київської Революції гідності / М.Демид // Правда. Пам’ять. Примирення. – К. : Дух і Літера, 2016. – С. 143–157.

89. Демид М. Каміння Майдану / Михайло Демид, Климентія Демид. – Львів : Свічадо, 2014. – 280 с.

90. 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.

91. Денисенко А. Кто (все еще) напуган постмодернизмом? / А.Денисенко // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. – К. : Дух і літера, 2011. – С. 155–170.

92. Денисенко А. Миссия «Радикальной Ортодоксии» как богословская деконструкция понятия «секулярный» / А.Денисенко [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/15348-radikalnaya-ortodoksiya-kak-bogoslovskaya-dekonstrukciya-ponyatiya-sekulyarnyj.html>

93. Денисенко А. Политический мотив книги Исход: верность Бога в ситуации угнетения и несправедливости / Анатолий Денисенко //

Христианская мысль. – № 8. Церковь и политика. — К. : Украинская евангельская теологическая семинария, 2014. — с. 26–43.

94. Денисенко А. С нами была вера / А.Денисенко [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://studgazeta.com.ua/articles/s-nami-by-la-vera/>

95. Денисенко А. Теология Освобождения: от запрета работ Леонарда Боффа в Бразилии – к новому этапу академического интереса на постсоветском пространстве. – [Електрон. ресурс] / А. Денисенко // Релігія в Україні. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/20845-teologiya-osvobozhdeniya-ot-zapreta-rabot-leonarda-boffa-v-brazilii-k-novomu-etapu-akademicheskogo-interesa-na-postsovetskom-prostranstve.html>.

96. Денисенко А. Чого ми можемо навчитися у теології визволення, і як застосовувати її ідеї у сучасному часі? / А. Денисенко // Богословские размышления. – № 16. – 2016. – Херсон : ЕААА. – С.155–176.

97. Денисенко А. Теология протеста: когда, зачем и почему христианам необходимо участвовать в революциях? / А.Денисенко [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.ideas4god.com/2013/11/29/teologiya-protesta-kogda-zachem-i-pochemu-xristianam-neobходимо-uchastvovat-v-revolyuciyah/>

98. Дідківський А. А. Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації. PhD thesis / А.А. Дідківський. – Житомир : Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2015. – 223 с.

99. Добко Т. Роль християнської освіти та виховання у формуванні громадянського суспільства / Тарас Добко // Богословія. – 2000. – № 64. – Книги 1–4. – С. 68–78.

100. Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації : Монографія / В.І. Докаш. – Київ-Чернівці : Книги – ХХІ, 2007. – 544 с.

101. Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів : Свічадо, 2014. – 608 с.

102. Донченко О. Архетипи соціального життя і політики / Олена Донченко, Юрій Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с.

103. Дорогою людяності та християнської солідарності торкнімося усіх, хто відстоює власну гідність, гідність своєї родини та свого народу [Різдвяне послання Блаженнішого Святослава, 19 грудня 2013 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://catholicnews.org.ua/rizdvyane-poslannya-blazhennishogosvyatoslava>

104. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія» // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 1996 р. – С. 499–621.

105. Душпастирський поради́ник «Покликання мирян до участі в суспільно-політичному житті країни» [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://ugcc.ua/official/official-documents/instruktsiya/dushpastirskiy\\_poradnik\\_poklikannya\\_miryannya\\_do\\_uchasti\\_v\\_suspilno-politichnomu\\_zhittii\\_kraini\\_81672.html](http://ugcc.ua/official/official-documents/instruktsiya/dushpastirskiy_poradnik_poklikannya_miryannya_do_uchasti_v_suspilno-politichnomu_zhittii_kraini_81672.html)

106. Дятлик Т. Когда я позволю Богу разрушить СССР в своем сердце? / Т.Дятлик [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.christianmegapolis.com/2014/02/5058/>

107. Енцикліка Quadragesimo anno [Сороковий рік] Верховного Понтифіка Пія XI [Електронний ресурс] // Інтелектуальний журнал «Ї». – Режим доступу : [http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika\\_Piya\\_11.htm](http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika_Piya_11.htm)

108. 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](http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum_novarum.html).

109. Епишев А. Богословское значение дня Пятидесятницы / Александр Епишев // Христианская мысль. – № 7. — К. : Украинская евангельская теологическая семинария, 2005. – С. 21–34.

110. Епишев А. Эсхатология и политика. Эсхатология как мотив социально-политической деятельности Церкви на постсоветском пространстве / А.Епишев // Христианская мысль. – № 8. Церковь и политика. – К. : Украинская евангельская теологическая семинария, 2014. – С. 83–126.

111. Євангельські протестантські Церкви активізують діяльність у соціальній сфері [Електронний ресурс] // Уніан-релігії. – 26.02.2010. – Режим доступу : <http://religions.unian.ua/holidays/329830-evangelski-protstantski-tserkvi-aktivizuyut-diyalnist-u-sotsialniy-sferi.html>.
112. Євдокимова Т. Християнське соціальне вчення: діалог з сучасним світом / Т. Євдокимова // Українське релігієзнавство. – К., 2000. – № 15. – С. 13–22.
113. 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.
114. Єленський В. Релігійні культури і десекуляризація в Україні // Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. – К. : Центр О.Разумкова, 2014. – С. 61–67.
115. 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](http://www.razumkov.org.ua/ukr/files/category_journal/NSD119_ukr_4.pdf)
116. Єленський В. Релігія після комунізму / В. Єленський. – К. : Націон. пед. універ. ім. М. Драгоманова, 2002. – 420 с.
117. Єленський В. Сучасний протестантизм: динаміка, процеси, тенденції / В. Єленський. – К., 1989. – 179 с.
118. Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом: Матеріали VI сесії Патріаршого собору УГКЦ. – Львів : Свічадо, 2016. – 176 с.
119. Жуковський В. Християнин і світ довкілля / В. Жуковський // Християнин і світ. – № 3. – 2010. – С. 2–3.
120. Жуковський В. Християнин і світ творчості / В. Жуковський // Християнин і світ. – № 4. – 2010. – С. 2–3.
121. Жуковський В. Християнин і світ української політики / В. Жуковський // Християнин і світ. – № 2. – 2010. – С. 2–3.
122. Журне Ш. Християнские требования в политике / Шарль Журне. – К. : Дух і літера, 1998. – 465 с.

123. Загребельний І. Апостольство меча. Християнство і застосування сили / І.Загребельний. – К. : ФООП Халіков, 2017. – 204 с.

124. Заклик Блаженнішого Святослава, Глави УГКЦ, до безперервної молитви за мир і кращу долю України [2 грудня 2013 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/zaklik\\_blazhenn%D1%96shogo\\_svyatoslava\\_glavi\\_ugkts\\_do\\_bezperervnoi\\_molitvi\\_za\\_mir\\_%D1%96\\_krashchu\\_dolyu\\_ukraini\\_68391.html](http://news.ugcc.ua/documents/zaklik_blazhenn%D1%96shogo_svyatoslava_glavi_ugkts_do_bezperervnoi_molitvi_za_mir_%D1%96_krashchu_dolyu_ukraini_68391.html)

125. Заява Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій за підсумками зустрічі з керівництвом Верховної Ради України [26 лютого 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/zayava\\_vseukrainskoi\\_radi\\_tserkov\\_%D1%96\\_rel%D1%96g%D1%96ynih\\_organ%D1%96zats%D1%96y\\_za\\_p%D1%96dsumkami\\_zustr%D1%96ch%D1%96\\_z\\_ker%D1%96vnitstvom\\_verhovnoi\\_radi\\_ukraini\\_69387.html](http://news.ugcc.ua/documents/zayava_vseukrainskoi_radi_tserkov_%D1%96_rel%D1%96g%D1%96ynih_organ%D1%96zats%D1%96y_za_p%D1%96dsumkami_zustr%D1%96ch%D1%96_z_ker%D1%96vnitstvom_verhovnoi_radi_ukraini_69387.html)

126. Заява Постійного Синоду УГКЦ щодо подій у Києві в ніч на 11 грудня [11 грудня 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/zayava\\_post%D1%96ynogo\\_sinodu\\_ugkts\\_shchodo\\_pod%D1%96y\\_u\\_kiiev%D1%96\\_v\\_n%D1%96ch\\_na\\_11\\_grudnya\\_68503.html](http://news.ugcc.ua/documents/zayava_post%D1%96ynogo_sinodu_ugkts_shchodo_pod%D1%96y_u_kiiev%D1%96_v_n%D1%96ch_na_11_grudnya_68503.html)

127. Звернення ВРЦіРО щодо нормалізації суспільно-політичної ситуації в Україні з огляду на внутрішні та зовнішні виклики [24 березня 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/zvernennya\\_vseukrainskoi\\_radi\\_tserkov\\_%D1%96\\_rel%D1%96g%D1%96ynih\\_organ%D1%96zats%D1%96y\\_shchodo\\_normal%D1%96zats%D1%96i\\_susp%D1%96lnopol%D1%96tichnoi\\_situats%D1%96i\\_v\\_ukrain](http://news.ugcc.ua/documents/zvernennya_vseukrainskoi_radi_tserkov_%D1%96_rel%D1%96g%D1%96ynih_organ%D1%96zats%D1%96y_shchodo_normal%D1%96zats%D1%96i_susp%D1%96lnopol%D1%96tichnoi_situats%D1%96i_v_ukrain)

%D1%96\_z\_oglyadu\_na\_vnutr%D1%96shn%D1%96\_ta\_zovn%D1%96shn%D1%96\_vikliki\_69816.html

128. Звернення Всеукраїнської Ради церков до народу України щодо виборів Президента України [15 травня 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://news.church.ua/2014/05/15/zvernennya-vseukrajinskojiradi-cerkov-i-religijnix-organizacij-do-narodu-ukrajini-shhodo-vivoriv-prezidentaukrajini/>

129. Звернення Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиепископства УГКЦ до духовенства і вірних УГКЦ та всіх людей доброї волі про збереження суспільного миру [30 травня 2011 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/ugcc\\_doc/42602/](http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ugcc_doc/42602/)

130. Звернення церков і релігійних організацій до українського народу щодо дискусії про європейські цінності в Україні [30 вересня 2013 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/zvernennya\\_tserkov\\_%D1%96\\_rel%D1%96g%D1%96ynih\\_organ%D1%96zats%D1%96yu\\_do\\_ukrainskogo\\_narodu\\_67584.html](http://news.ugcc.ua/documents/zvernennya_tserkov_%D1%96_rel%D1%96g%D1%96ynih_organ%D1%96zats%D1%96yu_do_ukrainskogo_narodu_67584.html)

131. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття : монографія / Здіорук С.І. – К. : Знання України, 2005. – 552с.

132. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с англ.]. – М. : 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. Иоанн Павел II. Личность и поступок / Пер. с польск. Е.С. Твердословой // Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Сочинения. Т. I. – М. : Изд-во францисканцев, 2003. – С. 61–449.

135. Іван Павло II. З праці своєї. Laborem exercens. Енцикліка вселенського архиєрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008. – 78 с.

136. Іван Павло II. Сотий рік. Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Regum novarum*. – К. : Кайрос, 2001. – 102 с.
137. 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.
138. Іван-Павло II. Покликання і місія мирян. Післясинодальне апостольське повчання Святішого отця Івана-Павла II. – Львів : Місіонер, 1998. – 155 с.
139. Іван-Павло II. Світло Сходу. Апостольський лист. – Львів : Місіонер, 2008. – 46 с.
140. Іка Й. Доля соціальної доктрини в Румунській Православній Церкві / Йоан Іка // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 215–247.
141. Інструкція про поведінку священнослужителів УГКЦ під час політичних виборчих кампаній (затверджена 63 сесією Синоду єпископів Києво-Галицького верховного архієпископства) [4 квітня 2014 року] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/ugcc\\_doc/56012/](http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ugcc_doc/56012/)
142. Ісіченко І. Розмови на межі тисячоліть / Архієпископ Ігор Ісіченко. – Харків-Львів : Святогорець, 2008. – 368 с.
143. Ісіченко І. Церковна криза й пошук ідентичності [Електронний ресурс] / Ігор Ісіченко // Дзеркало тижня. – Режим доступу : [http://old.gazeta.dt.ua/SOCIETY/tserkovna\\_kriza\\_y\\_poshuk\\_identichnosti.html](http://old.gazeta.dt.ua/SOCIETY/tserkovna_kriza_y_poshuk_identichnosti.html).
144. Історико-канонічна Декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату – [Електрон. ресурс]. – Режим доступу : [https://parafiya.io.ua/s87988/istoriko-kanonichna\\_deklaraciya\\_arhiereyskogo\\_soboru\\_u\\_p\\_c\\_kievskogo\\_patriarhatu](https://parafiya.io.ua/s87988/istoriko-kanonichna_deklaraciya_arhiereyskogo_soboru_u_p_c_kievskogo_patriarhatu).

145. 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.
146. 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.
147. Йоан Зізіулас. Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви / Йоан Зізіулас, митр.; [пер. з англ.]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 276 с.
148. Кайрос. Доповіді, промови, дискусії конференції нового покоління богословів УГКЦ 28-30 серпня 2005 року. – Львів : Вид-во УКУ, 2006. – 190 с.
149. Каллист (Уэр). Православная церковь / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ. Г. Вдовина]. – М. : ББИ, 2001. – 375 с.
150. Канон Протестантской Церкви Украины. – Донецк : Донбасс, 2010. – С. 71-104.
151. Каргина И. Г. Метаморфозы христианства на фоне постмодернистского пейзажа / И. Г. Каргина // Политические исследования. – 2012. – № 5. – С. 106–122.
152. Катехизм Католицької Церкви. – Львів : Свічадо, 2002. – 772 с.
153. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів, 2011. – 336 с.
154. Кирилл (Гундяев). Выступление на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира. – [Електрон. ресурс] / Святейший патриарх Кирилл // Патриархия–ру. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>
155. Кирилл (Гундяев). Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности / Кирилл (Гундяев), митр. – М. : Отдел внешних церковных связей МП, 2008. – 240 с.



156. Кияк С. Засади та історія становлення соціального вчення Українського католицизму / С. Кияк // Українське релігієзнавство. – 2005. – №33. – С. 85–96.
157. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: [монографія] / С.Р.Кияк. – Івано-Франківськ : Нова зоря, 2006. – 632 с.
158. Кіндій О. Східнохристиянський внесок у богослов'я примирення: патристична і сучасна українська перспективи / Олег Кіндій // Наукові записки УКУ. – Число Х. – Богослов'я. Випуск 4. – Львів, 2017. – С.121–133.
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. Кнох Б. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание: Пер. с итал. А. Чернякова / Б.Кнох. – М. : Христианская Россия, 2006. – 328 с.
161. Коваленко Г. Київський патріархат на порозі нового етапу власного розвитку / Гліб Коваленко [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу : [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/6448-kiyivskij-patriarhat-na-porozhi-novogo-etapu-vlasnogo-rozvitku.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/6448-kiyivskij-patriarhat-na-porozhi-novogo-etapu-vlasnogo-rozvitku.html).
162. Коваленко Г. Публічна теологія, або Богословствування онлайн / Протоієрей Георгій Коваленко [Електронний ресурс] // Православ'є в Україні. – Режим доступу : <http://orthodoxy.org.ua/data/publiczna-teologiya-abo-bogoslovstvuvannya-onlayn.html>.
163. Коваленко Г. Христианская община и общение в ней в эпоху развития коммуникационных технологий / Г.Коваленко // Общение-Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 342-350.
164. Коваленко Л. Передмова до серії «Джерела християнського суспільного вчення та служіння» / Леся Коваленко // Соціально зорієнтовані

документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Вид-во УКУ, 2008. – С. xii–xvii.

165. Ковалив П. Истинное богословие Креста и Миссии Церкви / П.Ковалив // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – С. 99–127.

166. Ковалив П. Чому християни вийшли на Майдан, або біблійні основи Майдану / П. Ковалив [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/54986/>

167. Кодекс канонів Східних церков [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://old.ugcc.org.ua/CCEC/CCEC-toc.html>

168. Колодний А. Историзм як принцип релігієзнавчого пізнання / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 6–14.

169. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну. – К., 2005. – С. 5–33.

170. 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.

171. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.

172. Кондюк Д. Евангелие и кинематограф / Денис Кондюк // «Школа без стен»: следующий шаг. – Коростень : Триада С, 2016. – с. 160-186.

173. Кондюк Д. Некоторые наблюдения по богословию книги Псалтырь с перспективы канонико-структурного подхода Церкви / Д.Кондюк // Богословские размышления. – № 9. – 2008. – Одесса : ЕААА. – С. 35–53.

174. Кондюк Д. Нові напрямки у євангельській герменевтиці та можливі перспективи її розвитку / Д. Кондюк // Філософська думка-Sententiae:

Спецвыпуск № 4 (2013) «Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 118–132.

175. Кондюк Д. Формирование самоидентификации в контексте миссии / Д. Кондюк // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – сс. 62–78.

176. Конрад М. Націоналізм і католицизм / Микола Конрад, отець. – Івано-Франківськ : Грань, 2003. – 40 с.

177. Кочан Н. Релігія як ідеологія в сучасному українському суспільстві // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції, 15-16 травня 1998 р., м. Київ, 1998. – С. 112-125.

178. Кошетар У. П. Українська греко-католицька церква в суспільно-політичному житті Галичини (1900-1939 рр.): Навч. посіб. – К.: МАУП, 2005. – 128 с.

179. Кравчук А. Митрополит Андрій Шептицький та Іван Франко про християнську соціальну акцію // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – с. 248-274.

180. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : Учебное пособие / А. Н. Красников. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.

181. Красников Н. П. Православная этика: прошлое и настоящее / Н. П. Красников. – М. : Политиздат, 1981. – 96 с.

182. Красников Н.П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке /Н. П. Красников. – К. : Вища школа, 1990. – 179 с.

183. Кустарев А. Капитализм в XXI веке: минус протестантская этика плюс конфуцианство / А. Кустарев [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.intelros.ru/readroom/nz/neprikosnovennyu-zapas-79-52011/12088-kapitalizm-v-xxi-veke-minus-protestantskaya-etika-plyus-konfucianstvo.html>

184. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации / Александр Кырлежев // *Континент*. – 2004. – №2. – С. 252-264.
185. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.
186. 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.
187. Лешан В. Релігія і політика: специфіка взаємодії та українські реалії / Володимир Лешан // *Релігія та соціум*. – Чернівці. – 2008. – №1. – С. 92–96.
188. Лобкович Н. Что случилось с томизмом? // Лобкович Н. Вечная философия и современные размышления о ней. М.: Signum Veritatis, 2007. – с. 104-133.
189. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1986. – 246 с.
190. Лобовик Б.А. Критика философской апологии религии / Б. А. Лобовик // АН УССР. Институт философии. – К. : Наук. думка, 1985. – 282 с.
191. Лобовик Б. А. Религия как социальное явление / Борис Александрович Лобовик. — К. : Наукова думка, 1982. — 247 с.
192. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / П. Лобье // [пер. с фр. Л. Торчинского]. СПб.: Алетейа, 2001. – 412 с.
193. Любак А. Католичество. Социальные аспекты догмата: Пер. с франц. В. Зелинского. – Милан: Христианская Россия, 1992. – 397 с.
194. Любащенко В. Протестантизм в Україні: створення стереотипів триває // Незалежний культурологічний альманах «і». – 2001. – №22.-С. 90-103.

195. Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій / Вікторія Іванівна Любащенко. – Львів: Видавнича Спілка «Просвіта», 1995. – 350 с., 32 арк. іл.
196. Любчик В.П. Стратегія сучасної державної етноконфесійної політики: правові засади /В.П.Любчик // Державно-конфесійні відносини в Україні: вітчизняний та європейський досвід. – К., 2009. – С. 71–76.
197. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / За загальною редакцією д. філос. н. Филипович Л. О. і канд. філос. н. Горкуші О. В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – 656 с.
198. МакГрат А. Богословская мысль Реформации / А. МакГрат. – Одесса : ОБШ "Богомыслие", 1994. – 316 с.
199. Макдонах Э. Церковь в современном мире (Gaudium et spes) // Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. / Пер. с англ. – М.: ББИ, 2007. – сс. 327-355.
200. Макиамара В. Основы изучения християнской морали // Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М.А., Джирона Л. / Пер. с англ. – М.: ББИ, 2007. – сс. 423-442.
201. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
202. Малахов В.А. Етика: Курс лекцій: Навч посібник. / В. А. Малахов // – 3-тє вид. – К. : Либідь, 2001. – 384 с.
203. Малахов В.А. Право бути собою. / Віктор Малахов // – К. : Дух і літера, 2008. – 336 с.
204. Малахов В.А. Уязвимость любви / Виктор Малахов // – К. : Дух і літера, 2005. – 560 с.
205. Малахов В.А., Єрмоленко А.М., Кисельова О.О., та ін. Етика і політика: проблеми взаємозв'язку. / В. А. Малахов, А.М.Єрмоленко, О.О.Кисельова. – К. : Стилос, 2001. – 216 с.

206. Маринович М. Роль Церков у будівництві посткомуністичного суспільства в Україні / М. Маринович // *Ї. Незалежний культурологічний часопис*. – 2001. – №22. – С. 193-216.
207. Маринович М. Соціальна місія Церкви / Мирослав Маринович // *Богословія*. – 2002. – Т. 66. – Кн. 1–4. – С. 32–44.
208. Маринович М. Українська ідея і християнство або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису / М. Маринович. – К. : Дух і Літера, 2003. – 548 с.
209. Маринович М. Цивілізаційні виклики християнським цінностям // *Християнин і світ*. - № 4. – 2010. – С. 37-39.
210. Маринович М. Ще раз про ініціативу «Першого грудня» – [Електрон. ресурс] / Мирослав Маринович. // *Релігія в Україні*. – Режим доступу : <https://www.pravda.com.ua/articles/2012/01/13/6897340/>.
211. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пост-радянський контекст / А.Р. Марчишак. – К., 2007. – 194 с.
212. Марчук В. Церква, духовність, нація. Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст. / Василь Марчук. – Івано-Франківськ : Плай, 2004. – 464 с.
213. Мелешко А. Введение в благовестие / Андрей Мелешко // «Школа без стен»: следующий шаг. – Коростень : Триада С, 2016. – С. 19-45.
214. Мелешко А. Герменевтика богословия освобождения: Община и свобода // *Богословские размышления*. – 2013. – Донецк : ЕААА. – С. 175-187.
215. Мелешко А. Миссия в Евразии: опыт и новые инициативы евангельских церквей (Ч.1: Обзор) / Андрей Мелешко, Константин Тетерятников, Михаил Черенков. – К. : Mission Eurasia, 2018. – 198 с.
216. Мелина Л. Нравственное действие христианина. – М. : «Христианская Россия», 2007. – 333 с.

217. 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.
218. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики / Милбанк Дж. // Логос. 2008. – № 4 (67). – С. 33–54.
219. Миссия в профессии. Стратегическая инициатива «Лидеры следующего поколения: время профессионалов». – Коростень : Триада С, 2016. – 224 с.
220. Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. – СПб. : Изд-во РХГА, 2008. – 1046 с.
221. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Николай Митрохин. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 648 С.
222. Мініч А. Християнство в пошуках відповіді : проблеми соціально-етичної доктрини / Анатолій Мініч // Волинський Благовісник : богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії УПЦ КП. – Луцьк : ВПБА, 2015. – № 3. – 368 с. – С. 261–280.
223. Мокієнко М.М. Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991-2004 рр.) : автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / М.М. Мокієнко / Запоріж. нац. ун-т. – Запоріжжя, 2007. – 20 с.
224. Мондін Б. Етика і політика. – Жовква : Місіонер, 2017. – 248 с.
225. Мороз В.Р. Включення вчення УГКЦ у сферу суспільно-політичного життя України (1991 – перша половина 2014 рр.): дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / В.Р. Мороз / НАН України. Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди. – К., 2015. – 275 с.
226. Музичка І. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори / Упорядник А. Колодний. – К., 1999. – 387 с.

227. Мчедлов М.П., Митрохин Л.Н. Логинов А.В. О социальной концепции русского православия / Под. общ. ред Мчедлова М.П. – М. : Республика, 2002. – 399 с.
228. Мюллер Д. Разум, религия, демократия / Деннис Мюллер; пер. с англ. А.А.Столярова. — М. : Мысль, 2015. — 560 с.
229. Нагирняк А. Подвижники веры / Андрей Нагирняк. – К. : Книгоноша, 2014. – 307 с.
230. Напрямки нової євангелізації в УГКЦ (Документ, затверджений Синодом єпископів УГКЦ, який відбувся 11-17 серпня 2013 р. у Києві) [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/napryamki\\_novoi\\_ievangel%D1%9bzats%D1%9b\\_i\\_v\\_ugkts\\_70118.html](http://news.ugcc.ua/documents/napryamki_novoi_ievangel%D1%9bzats%D1%9b_i_v_ugkts_70118.html) 209
231. Негров А. Лидерство на стыке поколений // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / Михаил Дубровский / Редактор-составитель Михаил Черенков. — К. : Дух и Литера, 2011. — С. 82-108.
232. Недавня О. Християнські фактори в контексті культурного і громадянського вибору українців. Монографія / Ольга Недавня. – К. : Український видавничий консорціум, 2011. – 600 с.
233. Нестеренко М. Институциональное пленение Церкви. – К. : Mission Eurasia, 2018. – 576 с.
234. Новак М. Економічні передумови демократії // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 122-126.
235. Новік В. Соціальна проблема в Російському Православ'ї / В. Новік // Соціальна доктрина Церкви ( Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 178–214.
236. Нулленс П., Миченер Р. Многомерная этика. Нравственное богословие в контексте постмодернизма / Патрик Нулленс и Рональд Мичнер. – К. : Книгоноша, 2015. – 304 с.



237. Огієнко І. І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви / І. І. Огієнко. – К. : Вид-во «Україна», 1993. – 284 с.
238. Огульчанский Б. Культура versus мифология: или о мифологичности и мифо-нелогичности нашей религиозной жизни //Память и история: на перекрестке культур. – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 183-188.
239. Огульчанский Б. Христианское общение как условие становления личности – особенности современной информационной эпохи // Общение-Communio-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 336-341.
240. Огульчанський Б. Быть христианином в гражданском обществе, или спасение души versus гражданская и политическая активность [Электронный ресурс] / Протоиерей Богдан Огульчанський // Киевская Русь. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/events/796/>.
241. Огульчанський Б. Важнейшая задача Церкви – сохранить нравственный авторитет [Электронный ресурс] / Протоиерей Богдан Огульчанський // Киевская Русь. – Режим доступа : <http://www.kiev-orthodox.org/site/events/796/>.
242. Огульчанський Б. Горизонти і виклики українського православ'я [Електронний ресурс] / Протоіерей Богдан Огульчанський // Релігія в Україні. – Режим доступу : [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/26597-gorizonti-i-vikliki-ukrayinskogo-pravoslavuya.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/26597-gorizonti-i-vikliki-ukrayinskogo-pravoslavuya.html).
243. Огульчанський Б. Емоції священників та Євромайдан: власна думка [Електронний ресурс] / Протоіерей Богдан Огульчанський // Релігія в Україні. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/main/analitica/24820-emociyi-svyashhenikiv-ta-yevromajdan-vlasna-dumka.html>.
244. Огульчанський Б. Життя і рух в Церкві: минуле, сучасне, майбутнє. Міркування про Православ'я в Україні [Електронний ресурс] / Протоіерей Богдан Огульчанський // Релігія в Україні. – Режим доступу :

<https://www.religion.in.ua/main/14434-zhittya-i-rux-v-cerkvi-minule-suchasne-majbutnye-mirkuvannya-pro-pravoslavyya-v-ukrayini.html>.

245. Огульчанський Б. Наша Церква у змаганні ідентичностей [Електронний ресурс] / Протоієрей Богдан Огульчанський // Релігія в Україні. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/main/analitica/11247-nasha-cerkva-v-zmaganni-identichnostej.html>.

246. Огульчанський Б. Релігійне життя і громадянське суспільство [Електронний ресурс] / Протоієрей Богдан Огульчанський // Релігія в Україні. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/main/405-cerkva-i.html>.

247. Огульчанський Б. Словник Нового завіту / Б.Огульчинський. – К. : Дух і Літера, 2016. – 224 с.

248. Огульчанський Б. Чи здатна культура стати об'єднуючим началом для православних? [Електронний ресурс] / Протоієрей Богдан Огульчанський // Релігія в Україні. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/main/analitica/5752-chi-zdatna-kultura-stati-obyednuuyuchim-nachalom-dlya-pravoslavnix.html>.

249. Огульчанський Б. Ще один погляд на зустріч в Гавані. [Електронний ресурс] / Священик Богдан Огульчанський // Киевская Русь. – 2016. – Режим доступу : <http://www.kiev-orthodox.org/site/events/6105/>.

250. Олів'є К. Влада і віра / О.Клемен // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 96–108.

251. 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>.

252. Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. Сборник публикаций. – Одесса : «Черноморье», 1992. – 160 с.

253. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Социальная концепция Русской Православной церкви. – М. : Даниловский благовестник, 2001. – С. 29–186.

254. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского патриархата. – 2008. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>.

255. Падовезе Л. Соціальні аспекти у вченні Отців Церкви // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 30-48.

256. Пастирське послання Синоду єпископів Веховного архієпископства Києво-Галицького Української греко-католицької церкви до вірних у час підготовки до парламентських виборів 2012 року [24 липня 2012 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступа : [http://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/ugcc\\_doc/48992/](http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ugcc_doc/48992/)

257. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернисткой антропологии / К.Пашков – Режим доступа : [https://risu.org.ua/php\\_uploads/files/articles/ArticleFiles\\_38480\\_pashkov\\_dar-i-blahodarenie.pdf](https://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38480_pashkov_dar-i-blahodarenie.pdf).

258. Пащенко В. Греко-католики в Україні. Від 40-х років ХХ століття до наших днів / Володимир Пащенко. – Полтава : ТОВ «АСМІ», 2002. – 615 с.

259. Пеннер П. Ф. Миссиология и герменевтика. Прочтение библейских текстов в контексте миссии / П. Ф. Пеннер. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 312 с.

260. Петрів О. Перспективи екуменізму з точки зору Української греко-католицької Церкви // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції, 15-16 травня 1998 р., м. Київ, 1998. – С.130-135.

261. Пінкерс С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія / Серве (Теодор) Пінкерс ; коментр., прим. О.Хома, Е.Чухрай [пер. з фр.: О.Панич та ін.]. – К. : Дух і літера, 2013. – 605 с.

262. Подберезский И.В. Протестанты и другие: Религиозная публицистика / И. Подберезский. – Спб. : Мирт, 2000. – 392 с.
263. Подорожний Ю. А. Социальная футурология в украинском богословии / Ю. А. Подорожний // Modern Science. – Praha, 2017, № 5. – P.111–119.
264. Подорожній Ю.А. Застосування герменевтики в українській протестантській політичній теології / Ю.А.Подорожній // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Вип. 3 (18). – Дніпро: Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2017. – С.85–93.
265. Подорожній Ю.А. Критика суспільства споживацтва з боку українських протестантських богословів / Ю.А.Подорожній // Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності: збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції (8-9 грудня 2017 р., Львів) – Львів : Львівський Національний медичний університет імені Данила Галицького, 2017. – С. 170–171.
266. Подорожній Ю.А. Основні риси української теології визволення / Ю.А.Подорожній // Практична філософія. – № 3. – 2017. – С. 74–80.
267. Подорожній Ю.А. Суспільство солідарності в християнській соціальній концепції / Ю.А.Подорожній // Гілея. – Вип. 126. – 2017. – С. 300–304.
268. Подорожній Ю.А. Українська православна політична теологія Г.Коваленко і Б.Огульчанського / Ю.А.Подорожній // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Вип. 6 (21). – Дніпро: Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2017. – С. 76–85.
269. Подорожній Ю.А. Українська православна політична теологія Кирила Говоруна / Ю.А.Подорожній // Практична філософія. – № 4. – 2017. – С. 91–99.

270. Подорожній Ю.А. Українська протестантська політична теологія / Ю.А.Подорожній // Гілея. – Вип. 125. – 2017. – С. 244–248.

271. Подорожній Ю.А. Формування вчення про партнерство церкви і суспільства у християнській соціальній доктрині / Ю.А. Подорожній // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 19. – С. 66–69.

272. Попов А.С., Радугин А.А. Христианские футурологические концепции. Критический анализ / А.С. Попов, А.А. Радугин. – М. : Мысль, 1987. – 202 с.

273. Послання Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного архиєпископства УГКЦ до вірних та всіх громадян України з нагоди президентських виборів [6 травня 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/poslannya\\_sinodu\\_yepiskop%D1%96v\\_kiievogalitskogo\\_verhovnogo\\_arhiiepiskopstva\\_ukrainskoi\\_grekokatolitskoi\\_tserkvi\\_do\\_v%D1%96rnih\\_ta\\_vs%D1%96h\\_gromadyan\\_ukraini\\_z\\_nagodi\\_prezidentskih\\_vibor%D1%96v\\_70346.html](http://news.ugcc.ua/documents/poslannya_sinodu_yepiskop%D1%96v_kiievogalitskogo_verhovnogo_arhiiepiskopstva_ukrainskoi_grekokatolitskoi_tserkvi_do_v%D1%96rnih_ta_vs%D1%96h_gromadyan_ukraini_z_nagodi_prezidentskih_vibor%D1%96v_70346.html)

274. Постанови Шістдесят третьої сесії Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ [3-4 квітня 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://news.ugcc.ua/documents/postanovi\\_sh%D1%96stdesyat\\_tretoi\\_ses%D1%96i\\_sinodu\\_yepiskop%D1%96v\\_kiievogalitskogo\\_verhovnogo\\_arhiiepiskopstva\\_ugkts\\_70036.html](http://news.ugcc.ua/documents/postanovi_sh%D1%96stdesyat_tretoi_ses%D1%96i_sinodu_yepiskop%D1%96v_kiievogalitskogo_verhovnogo_arhiiepiskopstva_ugkts_70036.html)

275. Православная церковь при новом патриархе. Сб. статей под ред. А.Малашенко и С. Филатова. – М. : РОСПЭЭН, 2012. – 415 с.

276. Пузынин А. Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. М. : ББИ, 2010. – 523 с.

277. Райт К. Миссия Бога / Пер. с англ. А. Карплюка и О. Розенберг. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – 581 с.
278. Райт Н.Т. Новый Завет и народ Божий / Пер. с англ. Н. Холмогоровой. – Черкассы : Коллоквиум, 2013. – 704 с.
279. Райчинец А.В. Воздвигнутые Богом / А.В. Райчинец. – Одесса : Духовное возрождение, 2010. – 147 с.
280. Райчинец Ф. Есть ли социальная и политическая позиция у Евангельских Церквей Украины // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям» (Редактор-упоряд. Михайло Черенков. К.: Дух і літера, 2011. – сс. 318-333.
281. Райчинец Ф. Политически-аполитичный Иисус / Федор Райчинец // Христианская мысль. – № 8. Церковь и политика. — К.: Украинская евангельская теологическая семинария, 2014. — с. 5–25.
282. Райчинец Ф. Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания / Ф.Райчинец // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – С. 79–98.
283. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. – М.: ББИ, 2006. – 400 с.
284. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 1. Материалы Первого Евангельского Собора. К стратегии евангельского движения. – М., 2010. – 60 с.
285. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 10. Материалы четвертой ежегодной конференции «Реформация vs Революция». Реформация: воплощение. – М. : «На Руси», 2014. – 60 с.
286. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 2. Материалы первой ежегодной конференции «Реформация vs Революция». Реформация: воплощение. – М., 2011. – 112 с.
287. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 3. Материалы Второго Евангельского Собора. Перманентная Реформация. – М., 2012. – 36 с.

288. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 4. Материалы второй ежегодной конференции «Реформация vs Революция». – М., 2012. – 104с.
289. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 5. Материалы Третьего Евангельского Собора. – М., 2013. – 56 с.
290. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 6. Материалы четвертой ежегодной конференции «Реформация vs Революция». Пути Реформации. – М. : «На Руси», 2013. – 96 с.
291. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 7. Результаты богословского осмысления темы Всеобщего священства. – М., 2013. – 84 с.
292. Религиозно-философские тетради. Тетрадь № 9. Материалы Четвертого Евангельского Собора. Церковь в пространстве города. – М. : «На Руси», 2014. – 60 с.
293. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України [Монографія] – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.
294. РЕЛІГІЯ – СВІТ – УКРАЇНА. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с.
295. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Матеріали до круглого столу «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?». – К. : Центр Разумкова, 2013. – 76 с. // Український центр економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова. – Режим доступу : [http://www.razumkov.org.ua/upload/Przh\\_Religion\\_2013.pdf](http://www.razumkov.org.ua/upload/Przh_Religion_2013.pdf).
296. Релігія і нація в суспільному житті України й світу / Филипович Л. О. та ін. – К. : Наукова думка, 2006. – 286 с.
297. Реформация сегодня. – К. : Mission Eurasia, 2017. – 96 с.

298. Реформація і сучасний світ. Філософія. Богослов'я. Наука. Матеріали міжнародної наукової конференції. – Одеса: Астропринт, 2017. – 188с.
299. Решетников Ю. Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине / Ю.Решетников, С.Санников. – Одесса : Богомыслие, 2000. – 246 с.
300. Решетников Ю.Є. Становлення та диференціація евангельського руху в Україні : автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Ю.Є. Решетников / НАН України. Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди. – К., 2000. – 17 с.
301. Розвадовська О. Пастор Петро Дудник: "Щоб "зшити" країну, потрібно говорити правду... і робити... / О. Розвадовська // «Дзеркало тижня. Україна». – № 32. – 4 вересня 2015 [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://gazeta.dt.ua/personalities/pastor-petro-dudnik-schob-zshiti-krayinu-potribnogovoriti-pravdu-i-robiti-dobro-inshomu-.html>
302. Русакова О.Ф. Дискурс как властный ресурс / Современные теории дискурса / О. Ф. Русакова, А. Е. Спасский [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://discourse-pm.ur.ru/avtor6/std.php>.
303. Русин И. Богословские контуры концепции миссии // Новые горизонты миссии / М.Чернеков / Под ред. П.Пеннера, В.Убейвовка, И.Русина. – Черкасы : Коллоквиум, 2015. – с. 108-128.
304. Рязанова Л. Особливості протестантських общин віруючих і їх роль в експансії протестантизму в сучасній Україні / Л. С. Рязанова // Вісн. Акад. праці і соц. відносин Федер. профспілок України . – 2002. – № 1. – С.18–25.
305. Савчук О. І. Зародження та розвиток соціального вчення в українському греко-католицизмі / Олег Ігорович Савчук. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – К.: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди Національної академії України, 2012. – 196 с.



306. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К., 2004. – 923 с.
307. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 256 с.
308. 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).
309. 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.
310. Саган О. Н. Соціальна доктрина Російського православ'я: чи буде два кроки назад? / О. Н. Саган // Українське релігієзнавство. – К., 2002. – № 23.– С. 14–24.
311. Санников С.В. (составитель). Фундамент / С.В. Санников. – К. : «Библейская лига», 2013. – 512 с.
312. 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.
313. Сверстюк Є. Правда полинова /Євген Сверстюк. — Київ, Києво-Могилянська академія, 2009. – 286 с.
314. Свистунов С. Глобальні трансформації християнства доби постмодерну / С. Свистунов // Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. Під ред. А. Колодного. // Українське релігієзнавство. – 2005. – № 35. – С. 54–68.
315. Святий і Великий Всеправославний Собор. Документи. Крит, 2016. – К. : Дух і Літера, 2016. – 112 с.

316. Седакова О. *Moralia* / Ольга Седакова. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2010. – 864 с.
317. Семь слов о русском мире Патриарха Кирилла [Электронный ресурс] // Дни.ру. – 2015. – Режим доступа : <http://www.dni.ru/society/2015/11/9/320043.html>.
318. Сергійко В.Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості / В. Ф. Сергійко; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2003. – 20 с.
319. Сигов К. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке / К. Сигов // Православное учение о человеке : избр. ст. – Москва–Клин, 2004. – С. 340–356.
320. Сидоренко С. Патриарх Кирилл и русский мир / С.Сидоренко // Релігія в Україні [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/2314-oshibka-rezidenta-patriarx-kirill-i-russkij-mir.html>
321. Синодальне послання до вірних УГКЦ та всіх людей доброї волі про суспільно-політичну ситуацію в Україні напередодні виборів до Верховної Ради [16 вересня 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://bit.ly/1yvJCSw>
322. Синодальне послання з нагоди двадцятиліття легалізації УГКЦ, шістдесятип'ятиліття з дня смерті митрополита Андрея (Шептицького) та двадцятип'ятиліття з дня смерті патріарха Йосифа (Сліпого) (8 грудня 2009 р.) [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://www.ugcc.org.ua/985.0.html?&L=0>
323. Сипко Ю. Глас вопиющего / Юрий Сипко. – К. : Книгоноша, 2013. – 560 с.
324. Славянский библейский комментарий. – К. : ЕААА, Книгоноша, 2016. – 1840 с.

325. Слово Святейшого Патриарха Кирилла на XVII Всемирном Русском Народном Соборе [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/3334783>.
326. Слово Святейшого Патриарха Кирилла на торжественном акте в Храме Христа Спасителя в Москве [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/4691223.html>.
327. Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Дж. Смит. [пер. с англ. В. Курат]. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 214 с.
328. Соловій Р. Виникаюча церква / Роман Соловій. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 328 с.
329. Сомін Н.В. Основні парадигми християнського ставлення до економіко-соціальної сфери // Християнин і світ. - № 1. – 2009. – С. 22-27.
330. Социальная доктрина евангельских христиан Украины. – Днепропетровск, 2009. – С. 22-39.
331. Социальная позиция Протестантских Церквей России (Москва, 2003) [Электронный ресурс] // Религаре. – Режим доступа : [http://www.religare.ru/2\\_7724.html](http://www.religare.ru/2_7724.html).
332. Соціальна доктрина церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – с. 11-29.
333. Соціальна концепція [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Української православної церкви. – Режим доступа : <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontsepts%D1%96ya>.
334. Соціально зорієнтовані документи УГКЦ (1989–2008) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Вид-во УКУ, 2008. – XXVIII + 711 с.
335. Слис О.А. Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства : автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 / О.А. Слис / Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2007. – 20 с.

336. Ставряні С.С. Наративні стратегії сучасного українського протестантизму / С.Ставряні // Схід. – 2016. – № 1 (141). – С. 83 – 89.
337. Ставряні С.С. Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку ХХІ століття : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / С.С.Ставряні / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – Київ, 2016. – 193 с.
338. Ставряні С.С. Церква і суспільство в інтерпретації біблійних наративів українськими протестантами / С.С. Ставряні // Гілея. – 2016. – Вип. 105, вересень. – С. 277 – 281.
339. Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – 1 пол. ХХ ст.): Монографія. — Рівне, 2003. — 480с.
340. Сторки А. Иисус и политика: Противостояние властей /Алан Сторки. — Черкассы : Коллоквиум, 2008. – 391 с.
341. Суини М. Лекции по средневековой философии. – Вып. 2: Средневековая политическая философия Запада / Майкл Суини ; [пер. с англ.]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 320 с.
342. Сьорл Дж., Черенков М. Будущность и надежда. Миссия, богословское образование и преобразование постсоветского общества. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – 296 с.
343. Тацюн Р. Назаретский манифест Иисуса и миссия современной церкви в свете мотивов Юбилейного года / Р.Тацюн // Богословские размышления. – 2012. – К. : ЕААА. – С.151–172.
344. Тацюн Р. Церковь и государственная власть. Перспектива Павла (Рим. 13:1–7) и Петра (1Пет. 2:11–17) в сравнении: попытка контекстуализации / Радислав Тацюн // Христианская мысль. – № 8. Церковь и политика. — К.: УЕТС, 2014. — С. 44–69.
345. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. Олексій Панич]. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.
346. Тетерятников К. Социальное служение / К.Тетерятников // «Школа без стен». – Коростень: Триада С, 2016. – с. 83-122.

347. Тетерятников К. Церковь вчера и сегодня: почему евангельские церкви остаются маргинальными в обществе? / К.Тетерятников // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. – Редактор-упоряд. Михайло Черенков. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 175–188.

348. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму / О.Р.Титаренко. – К., 2004. – 200 с.

349. 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.

350. Титаренко О.Р. Соціальні доктрини християнських церков: важливість філософсько-релігієзнавчого дослідження // Вісник Київського національного ун-ту імені Тараса Шевченка. - К., 2003. - Вип.54-55. Філософія. Політологія. – С. 133-134.

351. Титаренко О.Р. Сучасна концепція виховання: між християнською традицією і державною освітою // Християнство і проблеми сучасності. Наук. зб. – К., 2000. – С. 205- 209

352. Титаренко О.Р. Сучасне соціальне католицьке вчення: проблеми та тенденції // Релігія і церква в Україні: уроки минулого і проблеми сьогодення. – Наук. щорічник – К., 2003. – №7. – С. 65-70.

353. Титаренко О.Р. Християнське обґрунтування соціальної діяльності церкви в сучасних умовах // Науковий вісник Чернівецького ун-ту. Наук.зб. – Чернівці, 2003. – Вип. 163-164. Філософія. – С. 88-89.

354. Три тези головуючого у Всеукраїнській раді церков митрополита Онуфрія (03.04.2014) [Електронний ресурс] // Уніан-релігії. – Режим доступу : <http://religions.unian.ua/orthodoxy/903850-tri-tezi-golovuyuchogo-u-vseukrajinskiy-radi-tserkov-mitropolita-onufriya-upts.html>.

355. Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині / О.Турій // Людина і світ. – 2001. – № 10. – С. 21– 26.

356. Турій О. Між «симфонією» та «гармонією»: держава і Церква в Україні у пошуках моделі взаємин / О.Турій // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. IV. – Галич, 2011. – 451 с. – С. 38–40.

357. УПЦ МП, УПЦ КП та УГКЦ оприлюднили спільне Звернення до українського народу – [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/13362-upc-mp-upc-kp-ta-ugkc-oprilyudnili-spilne-zvernennya-do-ukrayinskogo-narodu-iz-zaklikom-vikoristovuvati-bozhi-dari-v-utverdzhenni-nezalezhnosti-ukrayini-fotoreportazh.html>.

358. Узланер Д.А. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» языке нового времени // Логос. - 2008. - № 4. - С. 140-161.

359. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. – М. : Свято-Филалетовский православный институт, 2014. – 352 с.

360. Ферберн Д. М. Иными глазами... Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие / Д. М. Ферберн; [пер. с англ.]. – Корнын, 2003. – 281 с.

361. Филипович Л. А. Етнологія релігії : теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення / Л. Филипович. – К. : Світ знань, 2000. – 333 с.

362. Филипович Л. А. Культура релігійного життя / Л. Филипович. – К. : Інтерсервіс, УАР, 2016. – 584 с.

363. 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/](http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/39944/)

364. Филипович Л. Християнські церкви України та стратегії їх відносин з суспільством / Людмила Филипович // Релігія та соціум (Чернівці). – 2008. – №1. – С.65–70.

365. Филипович Л. Міжнародний діалог: Україна і Європа [Текст] : збірник / Л. Филипович // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду : Збірник наукових матеріалів : до 40-річчя кафедри культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова. – К. : VIP, 2004. – С. 155–163.
366. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – 2010. – № 904. – (Серія: теорія культури і філософія науки). – С. 175–189.
367. Флюгрант С. Исследование «Великого поручения» в Евангелии от Матфея 28:18–20 / С.Флюгрант // Богословские размышления. Спецвыпуск «Церковь и миссия». – 2012. – К. : ЕААА. – С.32–45.
368. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Девид Харт. П [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.
369. Хейз Р. Этика Нового Завета / Ричард Хейз / Пер. с англ. Г.Ястребова. – М. : ББИ, 2005. – 712 с.
370. Хёффнер Й. Христианское социальное учение / Пер. с нем. М.: Духовная библиотека, 2001. – 333с.
371. Хилл Р. «Улей». Руководство по благовестию в городах / Р.Хилл, Дж. Гармон: Пер. с англ. – Заокский : Источник жизни, 2014. – 128с.
372. Хонекерр М. Чи може соціальне вчення Церкви стати суспільним фундаментом для держав Східної Європи? // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції, 15-16 травня 1998 р., м. Київ, 1998. – сс. 141-151.
373. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. В. Христокін // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 43. – С. 61-69.
374. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православної теології [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Г.В.Христокін ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К., 2010. – 234 с.

375. Целостная миссия в условиях войны. Пакет идей. - К.: Mission Eurasia, 2017. – 116 с.
376. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа / Упор. і наук. ред. М. Перун. – Львів : В-во УКУ, 2004. – 440 с.
377. Черенков М. Баптизм без кавычек / Михаил Черенков. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 296 с.
378. Черенков М. Будущее теологии и теология будущего / М. Черенков. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/51860/>
379. Черенков М. В христианстве ищите Христа [Электронный ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступа в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/20335-v-xristianstve-ishhi-xrista.html>.
380. Черенков М. Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии // Новые горизонты миссии / М.Чернеков / Под ред. П.Пеннера, В.Убейвовка, И.Русина. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – с. 282-297.
381. Черенков М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм (генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри) / М. Черенков. – Одеса : Християнська просвіта, 2008. – 566 с.
382. Черенков М. Какой должна быть теология будущего? – [Электрон. ресурс] – Режим доступа : [http://cherenkoff.blogspot.com/2012/09/blog-post\\_18.html](http://cherenkoff.blogspot.com/2012/09/blog-post_18.html).
383. Черенков М. Когда нельзя молчать // Протестантская этика и дух ...остмодернизма / М. Черенков, В. Бачинин. – К. : «Книгоноша», 2015. – С. 180–368.
384. Черенков М. Лицом к лицу. Евангельская вера в современной культуре / Михаил Черенков. – Одесса: Христианское просвещение, 2008. – 128 с.



385. Черенков М. Майбутнє теології та теологія майбутнього: теолого-філософські рефлексії / Михайл Черенков // Філософська думка-*Sententiae*: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 61–66.
386. Черенков М. Накануне. Предчувствие Реформации / Михайл Черенков. – К. : «Книгоноша», 2013. – 229 с.
387. Черенков М. Открытая евангельская идентичность: конфликты и границы // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям» (Редактор-упоряд. Михайло Черенков. К.: Дух і літера, 2011. – сс. 17-26.
388. Черенков М. Примирення як неможлива можливість: перегукуючись із Мирославом Вольфом // Правда. Пам'ять. Примирення. – К.: Дух і Літера, 2016. – с. 158-168.
389. Черенков М. Протестантські церкви і демократія по-українськи: соціально-релігійні наслідки політичних процесів / Михайло Черенков // Українське релігієзнавство. – 2011. – №60. – С. 143–150.
390. Черенков М. Реформация и апокалипсис секулярности //Богословские размышления. - № 19. – 2017. – с. 11-23.
391. Черенков М. Своими глазами: Сборник эссе и публицистики / Михайл Черенков.. – СПб.: Мирт, 2009. – 192 с.
392. Черенков М. Соціокультурний вплив ідей реформації на соціально-богословську ідентифікацію українського евангельського протестантизму / М. Черенков [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_67/Cherenkov.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_67/Cherenkov.pdf)
393. Черенков М. Церковь завтрашнего дня // Церковь вчера, сегодня и завтра. – Черкасы : Коллоквиум, 2014. – с. 1-14.
394. Черноморец Ю. Личность и богословие патриарха Кирилла [Электрон. ресурс] / Юрий Черноморец, Георгий Будкевич // Релігія в

Украине. – Режим доступа в Инт. : <http://www.religion.in.ua/main/1053–lichnost–i–bogoslovie–patriarxa–kirilla.html> (перевірено 14.04.2015 г.).

395. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Черноморец // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/> (перевірено 14.04.2015 г.).

396. Черноморец Ю. П. Христианский консерватизм Патриарха Варфоломея и фундаментализм Патриарха Кирилла : существенные противоречия и угрозы для будущего [Электронный ресурс] / Ю. П. Черноморец. – Режим доступа до джерела : [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/40214/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214/)

397. 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.

398. Чорноморець Ю. Відповідальність церков за майбутнє України / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/25820-vidpovidalnist-cerkov-za-majbutnye-ukrayini.html](http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/25820-vidpovidalnist-cerkov-za-majbutnye-ukrayini.html)

399. 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-sili-kiyivskogo-hristiyanstva-abo-tri-skladovi-nacionalnoyi-ideyi>

400. Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу : [https://risu.org.ua/article\\_print.php?id=38710&name=contemporary&\\_lang=ua&](https://risu.org.ua/article_print.php?id=38710&name=contemporary&_lang=ua&).

401. Чорноморець Ю. П. Дискусії про неопатристику у православній теології початку ХХІ століття / Юрій Чорноморець //

Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 4 (2013) Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – с. 45–73.

402. 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.

403. Чорноморець Ю. П. Позитивні тенденції у розвитку українського православ'я сьогодні: нова якість освіти та наукових розвідок конфесійних вчених / Ю. П. Чорноморець // Державно–церковні відносини в Україні : сучасний стан та тенденції розвитку / [за ред. В. Д. Бондаренка та І. М. Мищака]. – К. : Вид–во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 499–515.

404. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Юрій Чорноморець // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 74–88.

405. Чорноморець Ю. П. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу. / Ю. Чорноморець // Філософська думка –Sententiae. – 2012. – Спецвипуск №3. – С. 8–14.

406. Чорноморець Ю. Пріоритети державної політики в релігійній сфері [Електронний ресурс] // День. – Режим доступу : <http://www.day.kiev.ua/uk/article/podrobici/prioriteti-derzhavnoyi-politiki-v-religiyniy-sferi>.

407. Чорноморець Ю. Сучасна криза українського християнства як предмет аналізу нарративної герменевтики / Ю. Чорноморець // Релігія та соціум. – 2015. – № 3. – С. 34-40.

408. Чорноморець Ю. Сучасні проблеми з релігійною ідентичністю: трагедія православ'я [Електрон. ресурс] / Ю. Чорноморець // Релігія в Україні. – Режим доступу :

<http://www.religion.in.ua/main/analitica/10102-suchasniproblemi-z-religijnoyu-identichnistyu-tragediya-pravoslavuya.html>.

409. Чорноморець Ю. Теологія / Чорноморець Ю., Левченко Т., Христокін Г. - К. : МАН, 2015. – 229 с.

410. 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/](https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/45421/).

411. 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>.

412. Чорноморець Ю. Яким буде християнське соціальне вчення в XXI столітті? / Ю. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies\\_of\\_religions/45261/](http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45261/)

413. Чорноморець Ю.П. Перспективи релігієзнавства в XXI столітті / Юрій Чорноморець // Філософська думка. – 2013. – № 3. – С. 39-54.

414. Чорноморець Ю.П. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії». – Вінниця: ВДТУ, 2012. – сс. 7-14.

415. Шевчук С. Ідентичність східного богослов'я / отець Святослав Шевчук // Богословія. – Т. 64. – 2000. – С. 35–48.

416. Шевчук С. У паломництві до гідності та свободи. – Жовква: Місіонер, 2015. – 224 с.

417. Шептицький А. Декрет митрополита Андрея «Не убий» і правила до декрету «Про п'яту Божу заповідь» / Шептицький Андрей.

Пастирські послання 1899-1914., – Т. 3. – Львів : Вид-во «Артос», 2010. – С. 541–557.

418. Шептицький А. Пастирське послання митрополита Андрея до вірних із приводу вбивства директора гімназії Івана Бабія та з засудженням актів тероризму // Шептицький Андрей. Пастирські послання 1899-1914., Т. 2. – Львів : Вид-во «Артос», 2009. – С. 177–178.

419. Шептицький А. Пастирське послання митрополита Андрея до духовенства «О квестії соціальной» // Шептицький Андрей. Пастирські послання 1899-1914., Т. 1. – Львів : Вид-во «Артос», 2007. – С. 513–550.

420. Шептицький А. Пастирське послання митрополита Андрея до духовенства та вірних «Острога перед загрозою комунізму» // Шептицький Андрей. Пастирські послання 1918-1939., Т. 2. – Львів : Вид-во «Артос», 2009. – С. 312–327.

421. Шептицький А. Пастирське послання митрополита Андрея до духовенства та вірних. Найбільша заповідь // Шептицький Андрей. Пастирські послання 1899-1914., Т. 1. – Львів : Вид-во «Артос», 2007. – С. 112–143.

422. Шептицький А. Про злочин чоловікоубійства // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1941-1944/ Упорядник Жанна Ковба. Науковий редактор Андрій Кравчук. – Київ : Дух і Літера, 2003 – С. 45–46.

423. Шептицький А. Як будувати Рідну Хату. – Львів : Гердан, 2003. – 48 с.

424. Шеремета О. Етичні ідеї митрополита Андрея Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця ХІХ — першої половини ХХ ст.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.05 / Оксана Юліанівна Шеремета. — К., 2006. — 210 с.

425. Шеремета О. Папа Лев ХІІІ і ренесанс Аквіната [Електронний ресурс] /Оксана Шеремета // Богословський клуб. – Режим доступу: <http://bogoslav-club.org.ua/?p=822>.

426. Шеремета О., Чорноморець Ю. Неотомізм: шлях до сьогодення [Електронний ресурс] /Оксана Шеремета, Юрій Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу: [https://risu.org.ua/article\\_print.php?id=34123&name=studies\\_of\\_religions&\\_lang=ua&](https://risu.org.ua/article_print.php?id=34123&name=studies_of_religions&_lang=ua&).
427. Шкіль С.О. Наративний світ сучасного російського православ'я / С.О.Шкіль. – К. : Аквамарин, 2016. – 288 с.
428. Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-Пресс, 2000.
429. Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту. К.: Дух і літера, 2005. – 340 с.
430. Шохин В.К. Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии / В. К. Шохин. // Этическая мысль. Вып. 13. – М. : Институт философии РАН, 2013. – с. 47–75.
431. Шрайтер Р. Формирование локальных богословий. – СПб: Библия, 2005. – 207 с.
432. Шрейдер Ю. А. Этика. Введение в предмет. / Ю. А. Шрайдер – М. : Текст, 1998. – 271 с.
433. Шугаєва Л. Н. Релігії світу. / Л. Шугаєва // : навч. пос-к – К. : Академвидав, 2011, – 256 с.
434. Шугаєва Л.М. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації / Людмила Михайлівна Шугаєва. – Рівне, 2007. – 320 с.
435. Щипков А.В. Русский мир и проблемы русофобии: выступление на XIX Всемирном русском народном соборе. [Електронний ресурс] /А.В.Щипков // Официальный сайт Московского патриархата. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4269343.html>.
436. Щипков Д.А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ. – Дисс. ... канд. филос. н.: 09.00.13. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.
437. Ювілейний Помісний Собор Української православної Церкви Київського Патріархату 9–10 січня 2001р. (документи і матеріали). – К. : Вид. відділ Укр. Пр. Церкви Київського Патріархату, 2001. – 60 с.

438. Юраш А. Церква і суспільство: рух однією траєкторією / Андрій Юраш // Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) – (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2008. – С. 625–635.
439. Янарас Х. Свобода етосу / Христос Янарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.
440. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева]. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.
441. 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>.
442. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 87–400.
443. Яннарас Х. Поняття «економіка» та його ідеологічні інтерпретації // Соціальна доктрина церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – с. 109-120.
444. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.
445. 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.
446. Яроцький П. «Центезімумс аннус» – «Століття» / Петро Яроцький // Людина і світ. – 1991. – № 12. – С. 18–23; 1992. – № 2. – С. 44–48.

447. Яроцький П. Митрополит А. Шептицький: між Церквою і політикою / Петро Яроцький // Людина і світ. – 1990. – № 11. – С. 49–54.
448. Яроцький П. Особливості інституалізації, тенденції розвитку протестантських конфесій в Україні / П. Яроцький // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – 2004. – № 14. – С. 248–261.
449. Яроцький П. Особливості розвитку соціального вчення католицизму / Петро Яроцький // Українське релігієзнавство. – 2001. – №20. – С. 55–64.
450. Яроцький П. Прогрес і гідність / Петро Яроцький // Людина і світ. – 1999. – № 6. – С. 11–14.
451. Яроцький П. Протестантизм як предмет релігієзнавчого дослідження/ П.Яроцький // Українське релігієзнавство. — 2006. — № 40. — С. 171-187.
452. Яроцький П. Український екуменізм: історичне підґрунтя, богословські проблеми вимоги часу // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / За ред. А. Колодного та ін. – К., 2001 – с. 7-12.
453. Яроцький П. Християнство: контекст світової історії та культури / Петро Яроцький. – К. : Світ знань, 2000. – 87 с.
454. Яроцький П.Л. Духовний і соціальний потенціал протестантських церков в Україні / П.Л. Яроцький // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті : шляхи реалізації. – К. : Світ Знань, 2007. – С. 167–172.
455. Яроцький П. Інституалізація протестантизму як вихід у світ / П. Яроцький, Ю. Решетніков // Християнство доби постмодерну : колективна монографія. – К. : Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2005. – Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3. – С. 238–261.
456. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні / Яроцький П.Л. – К. : Кондор, 2013 – 442 с.



457. «Хочу бути людиною, яка формує сенси» – протоієрей Георгій Коваленко [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу : [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/37705-hochu-buti-lyudinoyu-yaka-formulyuye-sensi-prot-georgij-kovalenko.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/37705-hochu-buti-lyudinoyu-yaka-formulyuye-sensi-prot-georgij-kovalenko.html).

458. 400-летие баптизма и принцип свободы совести: исторический, богословский и социокультурный контекст. Материалы научно-практической конференции 17–18 сентября 2009 г. Одесса. – 2010. – 172 с.

459. Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine / Eds. George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou. – Fordham University Press, 2016. – 304 p.

460. Hjälm M. Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. Uppsala: Uppsala University, 2011. – 334 p.

461. Hovorun C. Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology / C.Hovorun. – Cascade Books, 2017. – 276 p.

462. Jillions J. A. Orthodox Christianity in the West: the ecumenical challenge / John A. Jillions // The Cambridge companion to Orthodox Christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 276-292.

463. Kalaitzidis P. From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology / Pantelis Kalaitzidis. // St Vladimir's Theological Quarterly, 54 (2010). – P. 5–36.

464. Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology /Pantelis Kalaitzidis. – World Council of Churches, 2012. – 148 p.

465. Kerr F. After Aquinas: versions of Thomism. Oxford: Blackwell Publishers, 2003. – 254 p.

466. Krawchuk A. Christian Social Ethics in Ukraine. The Legacy of Andrei Sheptytsky. Edmonton, Ottawa, Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1997. – 390 p.

467. Mayeur J.M. Leo XIII, pope // *New Catholic Encyclopedia*. Washington: The Catholic University of America, 2003, Vol. 8, p. 490-493.
468. Nichols A. *Light from the East – Authors and Themes in Orthodox Theology*. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1999. – 234 p.
469. Papanikolaou A. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* / A. Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. – 238 p.
470. Papanikolaou A. *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology* / Aristotle Papanikolaou // *The Cambridge companion to orthodox christian theology* / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge University Press, 2008. – P. 232–245.
471. Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy* / Aristotle Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. – 248 p.
472. Rowland T. *Ratzinger's Faith. The theology of pope Benedict XVI*. Oxford : Oxford University Press, 2008.
473. *The Oxford Handbook of Theological Ethics*. Eds by G. Meilaender, W. Werpehowski / Gilbert Meilaender, William Werpehowski. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – 546 p.
474. XXI век: мир между прошлым и будущим. Культура как системообразующий фактор международной и национальной безопасности / Под ред. О.П. Лановенко. – К. : Стилос, 2004. – 572 с.
475. Zagzebski L. *Exemplarist Virtue Theory* / Linda Zagzebski // *Metaphilosophy*, 2010. – Vol. 41. – P. 41–57.