
Філософський дискурс

УДК 283:241.1

Фенно І. М.

*Кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавств
Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

**ПРОТЕСТАНТСЬКІ ЕКОТЕОЛОГІЧНІ ПРОЕКТИ
XX–XXI ст.**

Проаналізовано протестантські екологічні проекти XX–XXI ст., що є теоретичною основою для соціальних концепцій протестантизму та у практичній площині — включенням природоохоронних заходів у діяльність релігійних організацій.

Ключові слова: *екотеологія, екологічні проблеми, теологія, церква, протестантизм.*

Починаючи з XX ст. до обговорення загострених проблем людства долучаються представники християнських церков та деномінацій, розробляючи власне бачення їх вирішення у межах соціальних учень і теологічних концепцій. Дослідники вказують на створення нових теологій, які відображають включення осмислення глобальних проблем в теологічні системи, серед яких останнім часом виокремлюється екологія.

Екологічні аспекти в контексті релігійної філософії та теології стали предметом осмислення В. Байдин, Ж. Бастера, Ю. Курикалова, І. Кучерова, С. Флегонтової та С. Чабанова, які розглядали питання охорони природи як частину християнського віровчення. Конфесійні підходи до тлумачення екологічних проблем дослідили І. Вітюк, М. Вогт, Г. Круглова, Д. Ляхович, В. Шеремета. Проте екологічні питання в контексті протестантської теології не досліджувались вченими-релігієзнавцями, натомість саме теологічне обґрунтування екологічних проблем знаходить своє відображення в соціальних концепціях сучасних протестантських церков та деномінацій.

Метою даної статті є аналіз протестантських екологічних проєктів ХХ ХХІ ст., що є теоретичною основою для соціальних концепцій протестантизму та у практичній площині — включенням природоохоронних проєктів у діяльність релігійних організацій.

У дослідницьких колах, характеризуючи протестантські екологічні концепції, відзначають їх різноманітність і тісний зв'язок з науковими теоріями. Теоретики протестантизму, обґрунтовуючи свої екологічні розробки, використовують теоретичні напрацювання та висновки вчених-екологів, проте надають їм теологічного забарвлення. Г. Круглова при дослідженні протестантських концепцій взаємодії суспільства і природи, наполягає на необхідності враховувати їх тісний зв'язок з основними західними трактуваннями екологічної кризи, оскільки західні суспільствознавці та вчені-екологи розраховують на переорієнтацію релігійної ідеології в майбутнє і висловлюють надію на те, що «це має статися набагато швидше, ніж будь-коли перед лицем загальної екологічної небезпеки» заради збереження «універсалістських елементів» усіх найвидатніших культурних і релігійних традицій людини [1, с. 60]. Слід звернути увагу і на той факт, що, прагнучи поєднати науку і релігію, протестантські теологи аналогічно католицьким і православним проголошують вирішальним фактором подолання екологічної кризи релігійну віру, що знаходить вираження в екологічних концепціях протестантських теологів.

Стає очевидним, що теологія і церква мусять підіймати питання, які хвилюють людство. Прагнучи відгукнутись на нагальні проблеми сьогодення, церква модернізується й адаптується до умов мінливого світу. Теологи дійшли висновку: вивчаючи суспільство, неможливо оминати увагою науку і техніку, оскільки суспільство, наука і техніка здійснюють одне на одного взаємний вплив. Не є винятком і протестантська теологія, що за сучасних умов приділяє все більше уваги морально-етичним питанням. Свого часу видатний протестантський теолог П. Тілліх сказав: «Питання, що досі було рушійною силою церкви, було догматичним; віднині стає етичним» [Цит. за: 2, с. 72]. Ця фраза, вимовлена ще 1919 року, наперед визначила тенденцію, що стала загальною для сучасності. У багатьох протестантських теологів можна відзначити орієнтацію саме на етичні проблеми. Протестантські теологи виявляють інтерес до науки й техніки і прагнуть осмислити покликання та значення релігії в епоху науково-технічної революції, віднайти моральні критерії, які відповідали б потребам сучасного суспільства.

Одним із перших у протестантських колах про цінність життя почав говорити А. Швейцер, видатний німецько-французький мислитель, лікар і протестантський теолог, лауреат Нобелівської премії (1952). Він сформулював знамениту філософську доктрину «благоговіння перед життям» і вважав її основою морального відновлення людства. Ці ідеї А. Швейцер обґрунтовує у праці «Культура й етика», що була опублікована у 1923 р. Філософ відзначає глибокий духовний зв'язок зі своїм католицьким попередником, Франциском Ассізьким: «Він проповідував братство людей із тваринами як небесну звістку... В етиці благоговіння перед життям таке братство виступає як елементарна вимога людського мислення, обов'язкова для здійснення» [3, с. 340].

Пропагуючи любов до всього живого, А. Швейцер висуває постулат: «Я є життя, що хоче жити, я є життя серед життя, що хоче жити» [4, с. 306]. Як і Франциск Ассізький, котрий проголошував рівність перед Богом усіх тварин, А. Швейцер вважав, що будь-які форми життя, навіть ті, що, з погляду людини, перебувають на дуже низькому рівні, священні. І закони моральності він виводив не тільки зі взаємин людей, але й з їхніх відносин з іншими живими істотами і ширше — з природою. Суть філософії «благоговіння перед життям» найкраще проілюструвати словами самого А. Швейцера: «Щойно людина стала мислячою, вона відчула потребу ставитися з благоговінням до кожної живої істоти й поважати її як власне життя. У своєму житті вона неначе переживає чуже життя. Зберігати життя, рухати його вперед, довести життя, що розвивається, до вищого щабля — значить робити йому добро; знищувати життя, заважати життю, придушувати життя, що розвивається, — значить робити йому зло. Це необхідні, абсолютні, основні принципи моралі. Головною помилкою всіх дотеперішніх видів етики була думка, що займатися потрібно ставленням людини до людини. Насправді ж йдеться про те, як людина ставиться до світу й до всього живого, що її оточує. Вона стане етичною лише тоді, коли життя як таке, життя рослин і тварин буде для неї так само священним, як життя людини, і коли вона присвятить себе життю, що перебуває в біді» [4, с. 305–306].

Для людей життя священне як таке. Священне воно й для всього іншого світу, тому дорогоцінне саме по собі. Тож А. Швейцер закликав допомагати будь-якому життю, не питаючи, чи заслуговує воно цього й у чому полягає його цінність. Висунувши на перше місце принцип гуманного ставлення до навколишнього життя, А. Швейцер звертається до духовних і моральних ідеалів людей. «Ідея благоговіння перед

життям виникає як реалістична відповідь на реалістичне питання про те, як людина й світ співвідносяться одне з одним. Про світ людина знає тільки те, що все суще, як і вона сама, є проявом волі до життя» [4, с. 311]. Етико-нормативна програма А. Швейцера виходить із передумови, що між чеснотою і щастям не може бути синтезу, гармонії, завжди існує боротьба. Людина не може погодитися жити лише для інших, але й не бажає жити тільки для себе. Обидва варіанти є протиприродними для людини, з огляду на дуальність її сутності, проміжне становище між твариною та Богом.

А. Швейцер запропонував оригінальне розв'язання цієї етичної головоломки. Полягає воно у тому, щоб розвести протиборчі людські прагнення. Тобто першу половину життя людина може і повинна жити для себе, за законами щастя, а другу половину — для інших, за законами чеснот. І чим краще людина служитиме собі (розвиватиме свої сили, здібності), тим краще вона зможе служити іншим людям. У такому значенні перша — порочна, «язичницька» половина життя є підготовчим етапом до другої — добродесної, християнської [5, с. 323–233].

Погляди А. Швейцера на сучасну культуру, породжену індустріальним суспільством, були в цілому досить песимістичними, хоча й не позбавленими надії на майбутнє. Він вважав, що в культурних відносинах людство і його соціальні структури наближаються до катастрофи, після якої, однак, можливий новий Ренесанс.

Усе своє життя А. Швейцер намагався бути зразком такого типу людей, вселяючи в серця любов до навколишнього світу. «Етика благоговіння перед життям — це етика любові, розширена до всесвітніх меж» [4, с. 327]. На думку філософа, людина буде моральною тільки тоді, коли священним для неї стане не лише її життя, але й життя усіх тварин і рослин. Звичайно, не можна заперечувати того факту, що в процесі життя одній істоті доводиться вбивати іншу. А. Швейцер стверджував, що людина зобов'язана робити стільки добра іншим істотам, скільки це можливо в будь-яких обставинах. «Ця етика змушує нас разом слідувати за тим, аби відплатити тваринам за всі страждання, завдані людиною, доброю допомогою і таким чином позбавити їх хоча б на мить від неосвяжної жорстокості життя» [4, с. 317].

Абсолютний принцип благоговіння перед життям — дієве знаряддя проти ілюзорної етики та ілюзорних ідеалів. Згідно з А. Швейцером, єдиним критерієм того, що людина чинить правильно, тобто збільшує повноту життя, є не думка суспільства, яка виявляється у вигляді

заохочень та покарань, у формі матеріальних благ тощо, а суб'єктивне відчуття радості буття.

Ідеї А. Швейцера стали основою для розгортання протестантських екологічних концепцій. У середині 20-х рр. XX ст. виникає теологія процесу, різновид протестантської філософської теології, яку розробив англійський математик, логік, філософ А. Уайтхед, що дає логічне обґрунтування для почуття поваги до людей та всіх живих істот поряд із принципом розстановки пріоритетів. Центральним пунктом теології процесу є становлення, а не буття. На думку А. Уайтхеда, розвиток і діяльність мають більш фундаментальне значення, ніж постійність та субстанція [6, с. 307]. Теолог називає свою метафізику «філософією організму», адже розглядає реальність як організм, тобто мережу динамічних взаємодіючих подій, а не сукупність зовнішньо пов'язаних об'єктів. Це у багатьох моментах подібне до екологічної точки зору. У межах такого напрямку теології, як і в екологічній етиці, окреслюється взаємозалежність, однак у її шкалі цінностей центральне місце посідають індивідууми, а не ціле. Реальність є багаторівневою, кожен елемент — це частина більшого цілого, проте кожен індивідуум цінний сам по собі. А. Уайтхед відстоює справжній плюралізм, де кожен об'єкт є унікальним синтезом впливів, що на нього чиняться. Теологія процесу визнає за пріоритетні людські потреби, при цьому вона не є антропоцентричною.

Послідовником цього вчення є Дж. Кобб, який детально вивчив наслідки парадигми процесу для екологічної етики. Кожна складна істота — це центр досвіду, що є водночас внутрішньо присутнім благом. Крім того, кожна істота робить свій внесок у досвід інших істот, а це вже є інструментальним благом. Теологія процесу передбачає відмінності між істотами та в інструментальному благові, якого вони можуть досягти. Усі живі істоти мають цінність, втім, не однакою [7, с. 91]. Дж. Кобб розглядає прагнення людини до необмеженого економічного зростання й накопичення багатств основною причиною екологічної кризи. Відтак, набуває особливого статусу аскетизм, що обґрунтовується Дж. Коббом та Ф. Елдером. Адже для аскетизму притаманні різноманітні обмеження, що в перспективі веде до формування особливої пошани, шанування всього живого, і виключає експлуатацію природи. Розглядаючи наслідки аскетичного способу життя крізь призму сучасних соціальних проблем, дослідники відзначають наступні тенденції: поміркованість у споживанні природних ресурсів, припинення стрімкого

зростання народонаселення і розвиток почуття благоговіння перед усім живим [8, с. 235]. Підтримуючи погляди Ф. Елдера, Дж. Кобб вважає, що теологам необхідно брати участь у розробці та розповсюдженні нового способу життя на основі морально-релігійних змін. Адже саме відхід від них спричинив виникнення дисгармонії між людиною і природою. Дж. Кобб вимагає розширення меж дієвості етичних норм та включення біологічних видів в сферу їх поширення. Результатом такої теоретичної побудови, біблійне вчення про людину та її винятковий статус зазнає трансформації і замінюється на ідею обожнювання всієї природної дійсності. С. Армстронг-Бак порівнює уявлення парадигми процесу з рухом за права тварин та екологічною етикою, доводячи, що цей напрямок теології вбачає цінність як в індивідуумах, так і взаємозалежностях [7, с. 92]. Усі види сутностей є цінними для Бога, значущість їх обумовлена участю в божественному житті. Таким чином, до збереження рідкісних біологічних видів слід прагнути заради них самих, інших членів екосистеми та, зрештою, тому, що розмаїття тваринного світу збагачує життя Бога. Кожна істота цінна сама для себе, для інших і для Бога.

Р. Нібур у своїх роздумах близький до ідей А. Швейцера. Ще у 1956 р. він виражав глибоку відданість життю, часткою якого є і людина. Він підкреслював нерозривний зв'язок людини з природою, наполягаючи на тому, що життя — це дар опосередкований довгою історією та безперервним потоком взаємозалежностей. Згідно з думкою теолога, настанова любити ближнього стосується всіх істот, що нині існують та житимуть у майбутньому: «Зрештою, хто такий мій ближній, товариш, якого мені було наказано любити як самого себе? Він ближній і дальній, той, хто віддалений від мене на відстань у просторі та у часі ... ще не народжені покоління, на які ляжуть наслідки наших помилок, майбутні люди, за яких ми керуємо довіреними нашої опіці природними багатствами та іншим, усе більш суспільним надбанням. Він людина й ангел, тварина й неорганічна сутність, усе, що бере участь у бутті» [Цит. за: 7, с. 98–99].

В релігійно-моральному забарвленні екологічну кризу також розглядали такі протестантські теологи, як О. Дюма та Т. Дерр, відводячи християнській теології та етиці центральне місце у дискусії щодо вирішення екологічних проблем [9, с. 67]. Т. Дерр вдався до переосмислення деяких біблійних положень з точки зору екологічних понять. Узагальнюючи концепцію теолога, Г. Круглова пише, що називаючи екологічну проблему «ною формою Армагедону, битвою за поряток життя людей», Т. Дерр з тривогою пише про сучасний стан системи

«суспільство — природа». А науку і техніку, як і більшість богословів, він представляє у вигляді «демонів», згубних для людства, і те зло, яке йде від науки і техніки, за його твердженням, є лише проекція зла, закладеного в людині, вираження його «гріховності», «продукт вільної волі» [10, с. 61]. Основною причиною екологічної кризи, згідно з концепцією Т. Дерра, є «гнівна зарозумілість» людини, яка в умовах сучасного необмеженого панування над природою схильна все частіше забувати про релігійні та моральні цінності, що веде до руйнування довкілля.

Починаючи з 70-х рр. XX ст. у релігійній царині з'являється мотив опікунського ставлення до природи. Так, П. Сантмайр вважає, що як «насильницьке маніпулювання природою», так і «романтичний відхід до природи» залишають без уваги вимоги біблійного Бога, чії цілі охоплюють і природу, й історію. Він розвиває біблійне переконання, що Бог радіє створеному світові та цінує його сам по собі. Людині ж належить роль охоронця, що поширює Божу турботу, оберігає життя інших істот і захищає їх права, незалежно від їхньої корисності для людини. П. Сантмайр приходиться до етики відповідальності та відданості, ідеї справедливого розподілу й турботи про землю [8, с. 99]

Ця тема цікавила Ю. Мольтмана, його погляди та ставлення до науково-технічного процесу зазнали еволюції від оптимістичних до песимістичних. У книзі «Теологія надії» основний тон висловлювань про майбутнє, науку і техніку оптимістичний. Пізніше помітні ноти песимізму щодо науково-технічного прогресу. Ця позиція частково відображена і в проповідях 1966–1972 рр., у книгах «Людина» (1971 р.) і «Перші вільновідпущеники творіння» (1971 р.). Остання книга наскрізь пройнята песимізмом: «у нашому світі мало веселого»; «у світлі технічного руйнування природи вельми сумнівно те, що наука і техніка коли-небудь перетворять світ на «палац фей» [Цит. за: 2, с. 76]. Книга Ю. Мольтмана «Розіп'ятий бог» (1972 р.) знаменує остаточну зміну його поглядів на роль науки і техніки в долі людства. Негативні риси сучасного суспільства автор об'єднує в п'ять «диявольських кіл»: коло злиднів; коло насильства; коло расового і культурного відчуження; коло руйнування природи промисловістю; втрата сенсу існування внаслідок того, що Бог залишив людину [2, с. 76]. Ю. Мольтман вважає, що там, де взаємодіють ці п'ять «диявольських кіл», виникає синдром загального занепаду. Якщо в «Теології надії» Ю. Мольтман усі сподівання на краще майбутнє пов'язував з наукою і технікою, то в книзі «Розіп'ятий бог» він відмовився від таких сподівань: «Майбутнє пори-

нуло в морок. Тому сьогоднішня розгублене і збентежене, багато людей страждають хворобою втрати мети існування» [Цит. за: 2, с. 76].

Наступна монографія Ю. Мольтмана «Бог у творінні» виражає подальше занепокоєння сучасним становищем. Теолог робить вихідним пунктом своїх міркувань екологічну кризу, яку він тлумачить як результат «кризи панування» як природознавства, так і теології. Завдання теології полягає не у створенні «релігійної космології», а в роботі над «ідентичністю й релевантністю» християнської віри [11, с. 52]. Вразливість теології в час екологічної кризи проявляється, згідно з Ю. Мольтманом, у критичному запиті християнського тлумачення біблійної історії про створення світу, в переосмисленні теоцентричного образу світу і його звільненні від антропоцентричного світогляду.

Ситуацію екологічного виклику Ю. Мольтман називає поштовхом до «вимушеної єдності» теології та природознавства, що має бути націлена на розвиток «екологічної світової свідомості». Необхідна «екологічна теологія природи» повинна задовольняти не ідеологічні потреби, а сприяти «орієнтації» у світовій кризі [11, с. 73].

Тема взаємозв'язків між екологією та теологією турбує протестантського теолога Г. Альтнера, який видав працю «Екологічна теологія», основна теза якої в тому, що криза виживання стала «центральною викликом для теології». Він розуміє екологічну постановку питання як теологічну, котру повинні ставити перед собою всі дисципліни теології. Екологічна теологія для Г. Альтнера є «необхідно практичною, всевітньою й міждисциплінарною», оскільки є міркуванням про умови виживання людства за умови можливого передчасного кінця земного життя [12]. Завдання християн — вчитися нового мистецтва смерті. Дійсність трансцендентного виміру, що оточує людину, пізнається в умовах технічної цивілізації тільки тоді, коли руйнуються претензії цієї цивілізації на вічність і усвідомлюється настання кризи й загибелі. З апокаліптичної загрози виникає нова перспектива для життя, що починає усвідомлюватись як таке, що має межу.

Свою теологію Г. Альтнер розвиває в незвичайному для теолога детальному й компетентному діалозі з різними галузями природознавства. При цьому він характеризує сучасну ситуацію діалогу тим, що системно-теологічні, еволюційно-теологічні, екологічні, етичні, юридичні спроби осмислення й міркування теології творіння свідомі того, що породжені кризою відносин між людиною та природою, а це може стати як початком загибелі всього суцього, так і продовженням розвитку

на рівні нової інтеграції. Г. Альтнер слідом за А. Швейцером викладає теологічне обґрунтування етики пошани, метою якої є розгляд усіх живих істот як етичних суб'єктів. Екологічний виклик уявляється йому викликом усім теологічним дисциплінам, які мусять дати нові тлумачення творінню й людській відповідальності перед творінням у тісному діалозі з екологічними науками, з екологічними рухами й усіма тими, хто щодня дбає про охорону життя.

Прикладом залучення теологів до екологічного руху є Е. Лінзі — відомий сучасний англійський екотеолог, доктор теології, один з лідерів руху за права тварин. Він обґрунтував наявність прав у тварин з теологічних (християнських) позицій у своїй праці «Християнство і права тварин» [13], що вийшла 1987 р. На думку автора, твердження, що тварини мають божественні права («теоправа»), означає: по-перше, Бог як Творець має всі права на своє творіння; по-друге, створіння із плоті й крові, наділені духом і здатністю дихати, є носіями невід'ємної, вродженої цінності, даної їм від Бога; по-третє, ці створіння можуть мати об'єктивні моральні домагання, не менші, ніж вимоги Бога до нас [13, с. 59].

Інакше кажучи, теоправа — це права від Бога, дані Богом, і тільки він уможливило ці права. Екотеолог вважає, що розмова про права тварин є більше богословською, ніж розмова про обов'язки людини щодо тварин, не тому, що людина має якісь обов'язки стосовно свого Творця, але саме тому, що Бог має права на своє творіння.

Якщо права всього живого в природі є в цьому земному світі відображенням величі й слави Божественного творіння, то важко зрозуміти, пише Лінзі, яким же чином тут можна обмежитися тільки людським видом. «Розумно буде не робити висновок, що Бог цінує винятково тільки розумне, інтелектуальне людське існування» [13, с. 69].

Концепція «теоправ» Е. Лінзі за своєю суттю не заперечує того, що людські істоти мають особливу цінність для Бога, вона тільки відкидає твердження, що лише люди мають особливу цінність і що на цій підставі можна заперечувати права тварин. Тому підставою для нашого судження повинно бути не те, що цінуємо ми, а те, що цінує Бог. Е. Лінзі у своїй книзі більше схиляється до того висновку, що з погляду «теоправ» мають цінність усі істоти, сповнені Святого Духа.

Відповідаючи своїм опонентам, які заявляють, що люди за будь-яких умов однаково порушуватимуть права тварин, а отже, нема сенсу взагалі говорити про права тварин, Е. Лінзі пише, що саме тому, що права тварин так очевидно зневажені, ми мусимо постійно про них заяв-

ляти. «Той факт, що ми регулярно порушуємо права тварин, не дає нам жодних філософських чи теологічних підстав, аби не визнавати їхнього існування» [13, с. 80].

Таким чином, звернення до питань охорони довкілля у рефлексіях християнських теоретиків призвело до утворення окремого напрямку богослов'я — екології, що досліджує взаємодію екологічних і релігійних цінностей. Екологічні конфесійні особливості визначаються певними акцентами, що стають пріоритетними при розгляді екологічних проблем. Протестантські теологи, здійснюючи екологічні інтерпретації християнського віровчення, прагнуть поєднати науку та релігію, проте вирішальним фактором виходу з кризової ситуації визнається релігійна віра. Протестантські екологічні проекти зосереджуються на есхатологічних перспективах екологічних проблем та залучають більшою мірою науково-теоретичні надбання екологів. Екологічний виклик уявляється для протестантських теологів викликом всім теологічним дисциплінам, які покликані дати нові тлумачення творінню й людській відповідальності у тісному діалозі зі здобутками екологічної науки.

Список використаних джерел:

1. Круглова Г. А. Христианская глобалистика: генезис и основные концепции: учеб. пособие / Г. А. Круглова. — Минск: ГИУСТ БГУ, 2007. — 127 с.
2. Реклинг Є. Научно-техническая революция и протестантская этика / Є. Реклинг // Религия в век научно-технической революции. — М.: Политиздат, 1979. — С. 69–83.
3. Швейцер А. Возникновение учения о благоговении перед жизнью и его значение для нашей культуры / А. Швейцер // Гусейнов А. А. Великие моралисты. — М.: Республика, 1995. — С. 334–342.
4. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. — М.: Прогресс, 1973. — 344 с.
5. Гусейнов А. А. Великие моралисты / А. А. Гусейнов. — М.: Республика, 1995. — 351 с.
6. Уайтхед А. Наука и современный мир / А. Уайтхед // Избранные работы по философии: Пер. с англ. / Сост. И. Т. Касавин. Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Киселя. — М.: Прогресс, 1990. — С. 56–313.

7. Барбур И. Этика в век технологии / Барбур И.; пер. с англ. А. Киселева. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. — 382 с. — (Серия «Богословие и наука»).
8. Fowler R. B. The Greening of Protestant Thought / Robert Fowler. — North Carolina, The University of North Carolina Press, 1995. — 261 p.
9. Derr T. Ecology and human liberation: a theological critique of the use and abuse of our birthright / Thomas Derr. — Geneva: World Student Christian Federation, 1973. — 111 p.
10. Круглова Г. А. Христианская глобалистика: генезис и основные концепции: учеб. пособие / Г. А. Круглова. — Минск: ГИУСТ БГУ, 2007. — 127 с.
11. Мольтман Ю. Наука и мудрость: к диалогу естественных наук и богословия / Мольтман Ю.; Пер. с нем. — М: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — 204 с.
12. Бергман С. Дух, освобождающий природу: Тринитарная космология Григория Назианзина в свете экологической теологии освобождения / Сингурд Бергман; Под науч. ред. Е. И. Аринина. — Архангельск: Поморский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 1999. — 336 с.
13. Линзи Э. Божественные права животных / Э. Линзи // Риган Т. В защиту прав животных, Линзи Э. Божественные права животных. Сокращ. перевод с англ. А. Елагина и Е. Мигуновой. — К.: Киевский эколого-культурный центр, 2004. — С. 58–88.

Стаття надійшла до редакції 09.07.2013 р.

Фенно И. Н. Протестантские экотеологические проекты XX–XXI в. Проанализированы протестантские экотеологические проекты XX–XXI вв., являющиеся теоретической основой для социальных концепций протестантизма и в практической плоскости — включением природоохранных мероприятий в деятельность религиозных организаций.

Ключевые слова: *екотеология, экологические проблемы, теология, церковь, протестантизм.*

Fenno I. M. Protestant ecotheological projects of XX–XXI century
Analyzed protestant ecotheological projects XX–XXI century., that
are the theoretical basis for the social concepts of Protestantism and in
practical terms the inclusion of environmental measures in the activities
of religious organizations.

Keywords: *ecothology, environmental issues, theology, church, Protestantism.*