

необходимость приведения в состояние привлекательности иудаизм для евреев, обратившихся к омолаживанию религии с начало немецкими богатыми еврейскими общинами и обществами и отвечающих требованиям современности. В этом направлении были осуществлены обновления и некоторые коренные изменения в теоретическом уровне немецкими богатыми еврейскими общинами, а затем учеными и религиозными деятелями. По сути и форме, во главе изменений в подобии синагога на церковь стоят инновации в проведении религиозных церемоний с участием не только мужчин, но и женщин, и детей, об использовании понятного всем языка (вместо иврита, немецкого), в укорачивании и регламентировании церемоний с участием хора. Рассмотрев все эти примеры по вопросам иудаизма и обновления можно сказать наличие понятия возвращения к корням в фундаменте традиционного движения евреев и как принято в других религиях и традициях важной особенностью привлечения внимания. В прошлом веке, привлекало внимание преобразование в мягкую линию реформы, направленную на традиции понятия радикальной реформы классического смысла, последние из которых проведены в 1999 году. Поэтому, в соответствии с мнением классического еврейского обновления, в связи с принципами рационализма, прогрессивности и интеграции, имеющие акцент на доверие и этику, миссию и универсальность, видевшие иудаизм как религию спасения, в случае антисиионистского подхода и в последнюю очередь защищающие принципы разнообразия и устойчивости, считающие и не менее важными элементы универсальности и национализма, веры и ритуалов превратился в понятие поддерживающее Сионизм. Особенно как мы уже видели на примере американской еврейской реформы принципы покинутые одним поколением под воздействием измененных условий и новых требований, заново приняты последующим поколением [5, с. 24]. По той же причине, особенно принятые принципы изменения современными американскими реформами иудаизма, вместо взглядов либеральных еврейских индивидов Европы осуществляется на прагматической основе. В свете этих выводов, распространение иудаизма как не религии и параллельно в мировой истории и политике с самого начала имеет высокое положение не смотря на физические и моральные угрозы по-прежнему способностью самосохранения можно связать с этим. Может быть иудаизм, как религия и община своим существованием как религия и община обязана с одной стороны Православной, с другой стороны инновационному течению.

Список использованных источников

1. David Abermach «Trauma and Abstract. Monotheism: Jewish Exile and Recovery in the Sixth Century B.C.E.» // Judaism. – 50/2 (2001). – P.211–221.
2. Quzğun Ş. Хəzər və Karay türkləri: türklərdə yahudilik və Cərqı Avropa yahudilərinin mənəyi məsələsi. – Ankara: Alıç Nəşriyyatı, 1993. – 368 s.
3. <http://www.christianitytoday.com>
4. Dinur B. «The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations». Essential Papers on Hasidism: Origins to Present, ed: Gershon David Hundert. – Nyu York: Nyu York University Press, 1991. – P.86–142.
5. Mandaville P. Global Political Islam. – London & New York: Routledge, 2007. – PP. XV. – 388 p.

Akhundov P., dissertant of the Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Azerbaijan (Azerbaijan), piriakundov@mail.ru

Reforming trends in world religions

The article discusses some issues related to the role of religion in regulation and management in the life of society. It is noted that the traditions of settling interverbal relations, beginning with the polytheistic ones, have always been actualized in public relations, and this has been accompanied in the activities of all world religions. It is also noted that in this issue it is necessary to take into account the views of scientists belonging to different world confessions.

Keywords: reform, world religions, monotheism, polytheism, management.

Ахундов П., дисертант, Інститут філософії Національної Академії Наук Азербайджану (Азербайджан), piriakundov@mail.ru

Реформаторські тенденції в світових релігіях

Розглядаються деякі питання, пов'язані з роллю релігії в регулюванні і управлінні в житті суспільства. Відзначається, що, традиції врегулювання міжсверовіальних відносин починаючи, з політеїстичних, завжди були актуалізовані в суспільних відносинах, і це супроводжувалося в діяльності всіх світових релігій. Також, зазначається, що в цьому питанні необхідно врахувати погляди вчених, що належать до різних світових конфесій.

Ключові слова: реформа, світові релігії, монотеїзм, політеїзм, управління.

* * *

УДК 261.7

Подорожній Ю. А.,
пошукач кафедри культурології, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ), zxc@gmail.com

УКРАЇНЬСЬКА ПРОТЕСТАНТСЬКА ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ

Аналізуються особливості протестантського варіанту української політичної теології. Доведено, що українська протестантська політична теологія спирається на ключові ідеї сучасного біблійного богослов'я. Згідно із цією теологією Христос критикує політику панування та бунту, пропонуючи соціальну політику моральної діяльності по оздоровленню 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. У своїй практиці церква повинна являти нову соціальну дійсність, яка виступає як «справжня» по відношенню до «ілюзорної» дійсності соціуму. Політична теологія є реалізацією пророчою функції церкви, оскільки показує, якою має бути соціум в есхатологічній перспективі, щоб відповідати гідності людини та задуму Бога про людство.

Ключові слова: політична теологія, сучасна теологія, протестантизм, соціальне вчення церкви, солідарність, справедливість.

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 нарративу звільнення [1], проблематики уяви майбутнього

як альтернативи до пануючих ідеологій [2], дискусіями про політичне значення діяльності Ісуса [3]. 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 [4]. 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 нашої статті 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 Ф. 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 риторіку 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» [5, с. 6]. Радикальність трансформацій соціально-політичного світогляду у тому, що зміни стосуються положень, які вважалися у радянські часи непорушними. Ф. 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» [5, 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» [5, 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. Ф. 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» [5, 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 Царя – Царя царів. Ісус не спрощував картину політичного світу, але Він і не зміщував її. Він чітко розмежував 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» [5, 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. А конкретна політична поведінка, яка була б побудована на такому фундаменті, залишається на повну свободу вибору самих віруючих. Це пов'язано із загальним розчаруванням теологів у моральній казуїстиці, яка б передбачала правила для кожної можливої ситуації у житті, та у моральній деонтології, яка б систематизувала універсальні вимоги, виведені із Біблії чи досвіду життя громад вірних. Мораль, у тому числі – політична, особливо у часи постмодерну, можлива лише як реалізація чеснот, перш за все – любові. Українські богослови розуміють, що зміна парадигм у моральній теології не може не приводити до перерформатування політичної теології. Перехід від «моралі обов'язку» до «моралі чеснот та цінностей» вважається dokonаним фактом після робіт Е. Макінтаєра та Н. Т. Райта. Особливо популярною є книга останнього «Бог є. Що далі?». Н. Т. Райт доводить, що моральна поведінка, у тому числі у соціально–політичному вимірі, повинна бути для віруючих реалізацією їх особистих навичок діяти доброчесно.

Християни мають демонструвати альтернативну до логіки світу модель поведінки, спираючись у протистоянні релятивізму не на силу зобов'язуючих приписів та інституцій, що їх нав'язують, а на особисті чесноти. При цьому церква як спільнота, що намагається жити «іншим» життям, служить для справи критичного засудження існуючого політичного порядку [5, с. 22–23]. Ця думка є специфічно протестантською ідеєю, джерела якої знаходимо у політичній теології Лютера і соціальної етиці Р. Нібура. Зокрема, слід звернути увагу на думку Нібура про те, що норми Нагірної проповіді неможливо виконати у житті християн і суспільства, і що церкви мають виходити з позицій «християнського реалізму» (наприклад, благословляючи на справедливій війні не дивлячись на пацифізм Ісуса). Питання про призначення радикально ідеалістичних заповідей Нагірної проповіді Нібур вирішує наступним чином: ці заповіді дані для того, щоб кожен віруючий усвідомлював наскільки він далекий від моральної норми, встановленої Богом. Наслідком цього має бути не радикальна зміна поведінки, а глибоке усвідомлення власної гріховності, розкаяння та гостре відчуття потреби у допомозі благодаті для звернення будь–якої доброї дії. На думку сучасного покоління богословів, ідеалістична поведінка християн є вимогою Бога до

них, метою при цьому є існування церкви як особливого типу відносин, сама наявність яких слугує для засудження звичайної поведінки у соціумі, для можливої трансформації суспільної свідомості у напрямку прийняття вищих ідеалів як таких, що мали б бути реалізованими.

Р. Тацон здійснює спробу виявити якою саме повинна б бути модель церковно–державних відносин, створена на основі політичної теології Ф. Райчинця. При цьому він 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». Р. Тацон 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 принципових орієнтирів побудови церковно–державних відносин для сучасної Євангельської Церкви, роблячи спробу контекстуального прочитання уривків Рим. 13: 1–7 і 1 Пет. 2: 11–17» [6, с. 45]. Р. Тацон 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 [6, с. 45–46]. Разом із тим, римський порядок був таким, що кидав виклик християнському монотеїзмові та моралі. Р. Тацон 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. Світ як свобода від конфлікту в результаті досягнення згоди між рівними знайшов значення беззастережного підпорядкування завойовника. Це був, образно висловлюючись, «світ 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 колонізаторську 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 політичної зрадою Богу влади? Залишатися частиною суспільства і жити біблійними цінностями в антибіблійному, якщо не відкрито, то підспудно антихристиянському соціально-політичному оточенні і законах?» [6, с. 46]. Таким чином, Р. Таццон 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 Р. Таццона 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 преображатися 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» [6, 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, Р. Таццон 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 / підвита. Тому її встановлення Богом вказує не тільки на її незалежність і всевладдя, але і на її приналежність і обмеження» [6, с. 48]. Р. Таццон 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 (1 Цар. 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 Р. Таццора 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 Христа з покорю 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]. На думку Р. Таццона, 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 [6, с. 49]. Усвідомлення, що антихристиянський суспільний порядок вже засуджено Богом, не заважає апостолу пропонувати християнам підкорятися владі у творенні спільного добра [6, с. 49–50]. Джерело покірності владі апостол Павло, на думку Р. Таццона, бачить у любові до всіх, навіть до ворогів, оскільки саме любов – це те, що потрібно обов'язково віддавати кожному [6, 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 Р. Таццона 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 ставитися 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 душі 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» [6, 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 наслідують Христа» [6, 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 [6, с. 54–55].

Підсумовуючи наше дослідження української протестантської політичної теології, можемо сказати, що вона не спрямована на соціальну критику, боротьбу за владу, вплив на суспільство. Ідеалом такої політичної теології є представлення для суспільства есхатологічної реальності царства Божого як альтернативи стратегіям панування і насилля.

Список використаних джерел

1. 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.
2. Брюггеман У. Пророческое воображение / Уолтер Брюггеман / Пер. с англ. С. Корниенко. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 231 с.
3. Сторки А. Иисус и политика: Противостояние властей / Алан Сторки. – Черкассы: Коллоквиум, 2008. – 391 с.
4. Райчинец Ф. Есть ли социальная и политическая позиция у Евангельских Церквей Украины / Федор Райчинец // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. – К.: Дух и літера, 2011. – С.318–333.
5. Райчинец Ф. Политически–аполитичный Иисус / Федор Райчинец // Христианская мысль. – №8. Церковь и политика. – К.: Украинская евангельская теологическая семинария, 2014. – С.5–25.
6. Тацон Р. Церковь и государственная власть. Перспектива Павла (Рим. 13:1–7) и Петра (1Пет. 2:11–17) в сравнении: попытка контекстуализации / Радислав Тацон // Христианская мысль. – №8. Церковь и политика. – К.: Украинская евангельская теологическая семинария, 2014. – С.44–69.

References

1. Denisenko A. Politicheskiy motiv knigi Iskhod: vernost' Boga v situatsii ugneteniya i nespravedlivosti / Anatoliy Denisenko // Khristianskaya mysl'. – №8. Tserkov' i politika. – K.: Ukrainskaya yevangel'skaya teologicheskaya seminariya, 2014. – S.26–43.
2. Bryuggeman U. Prorocheskoye voobrazheniye / Uolter Bryuggeman / Per. s angl. S. Korniyenko. – Cherkassy: Kollokvium, 2012. – 231 s.
3. Storiki A. Iisus i politika: Protivostoyaniye vlastey / Alan Storiki. – Cherkassy: Kollokvium, 2008. – 391 s.

4. Raychinets F. Yest' li sotsial'naya i politicheskaya pozitsiya u Yevangel'skikh Tserkvey Ukrainy / Fedor Raychinets // Forum 20. Dvadtsat' let religioznoy svobody i aktivnoy missii v postsovetskom obshchestve. – K.: Dux i lntera, 2011. – S.318–333.

5. Raychinets F. Politicheski–apolitichnyy Iisus / Fedor Raychinets // Khristianskaya mysl'. – №8. Tserkov' i politika. – K.: Ukrainskaya yevangel'skaya teologicheskaya seminariya, 2014. – S.5–25.

6. Tatyun R. Tserkov' i gosudarstvennaya vlast'. Perspektiva Pavla (Rim. 13:1–7) i Petra (1Pet. 2:11–17) v sravnenii: popytka kontekstualizatsii / Radislav Tatyun // Khristianskaya mysl'. – №8. Tserkov' i politika. – K.: Ukrainskaya yevangel'skaya teologicheskaya seminariya, 2014. – S.44–69.

Podorozhnyy Y. A., competitor of the Department of Cultural Studies of the National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), zxc@gmail.com

Ukrainian Protestant political theology

The article analyzes the features of the Protestant variant of Ukrainian political theology. It is proved that Ukrainian Protestant political theology is based on the key ideas of modern biblical theology. According to this theology, Christ criticizes the policy of domination and rebellion, offering a social policy of moral activity to improve society through the renewal of solidarity, justice, and love. Instead of supporting the government or the opposition, the church must theoretically and practically prove the possibility of social life according to higher values. Society needs a transcendent 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 society should be in the eschatological perspective in order to meet the dignity of man and God's plan of humanity.

Keywords: political theology, modern theology, Protestantism, social doctrine of the church, solidarity, justice.

* * *

УДК 165.191-028.42

Вашкевич В. М.,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри, Національний
педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова
(Україна, Київ), gileya.org.ua@gmail.com

Світоглядно–філософські основи науки і проблема демаркації

Розгляд параметрів наукової картини світу був би не повний без аналізу її філософських основ. Ця тематика належить до такої предметної галузі, як філософія науки – філософського напрямку, який обирає своєю основною проблематикою науку як епістемологічний і соціокультурний феномен.

Як напрямок філософія науки представлена оригінальними концепціями, які пропонують різні моделі розвитку науки та епістемології. Вона зосереджена на виявленні ролі і значимості науки, характеристик когнітивної, теоретичної діяльності.

Ключові слова: світоглядно–філософські основи науки, проблема демаркації, епістемологічний, соціокультурний феномен.

Філософія науки вивчає будову наукового знання, закономірності його розвитку, методи наукового дослідження.

В літературі виділяється загальна філософія науки і філософія науки спеціальна [1, с. 264].

Філософія науки загальна – дисципліна, що репрезентує в узагальненому вигляді становище філософії базових наук. з приводу статусу загальної філософії науки немає згоди: не цілком ясно, чи є вона в основному номінальною або ж концептуальною дисципліною, чи представляє вона дані філософії окремих наук в лаконічних мовних скороченнях або ж вона виробляє свої, актуальні для всіх концепти. На наш погляд, друга точка зору знаходить менше підтвердження, ніж перша. Як правило, від імені загальної філософії науки повідомляють досить банальні положення і лише їх конкретизація на базі матеріалу філософії окремих наук