

Mykola Shcherban

**The role of Church in terms of modern state establishing processes in Ukraine
from the soviet totalitarianism to civil society**

The author denotes the main elements of the process of participation of the Church in civil life of modern Ukraine. At the same time the complex analysis is given to the role of religious organization in state establishing processes.

Keywords: Church, society, values.

Надійшла до редакції 12.02.2014 р.

УДК 271.2-42

© Анатолій Дідківський
(Рівне)

ПРАВОСЛАВНА ЕТИКА ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ

У статті зазначається, що православна етика доби постмодерну створює нову інтерпретацію відносин «Я і Ти», «Я і соціум», «Я і Бог». Констатується, що основою для етичного вчення стає пост-метафізична персонологія і теорія спільноти як ідеального спілкування.

Ключові слова: православна етика, екзистенція, модерн, постмодерн, спільнота, спілкування, відносини, соціум.

Актуальність. Постмодерн як новий стан суспільної та теологічної свідомості ставить перед православ'ям цілий ряд викликів. Частина із них усвідомлена, частина залишається поза увагою церков та теологів. Але найбільш прогресивні православні богослови при усвідомленні особливостей нової епохи постмодерну намагаються створити нову парадигму православної теології. Усталеної назви для цієї нової парадигми ще немає, і вона іменується то «постнеопатристикою», то «неопатристикою», то «літургічним євангелізмом», то «православною радикальною ортодоксією», то «православною постметафізичною феноменологією». Необхідність переходу до нового стилю мислення і в етиці зумовлена тим, що постмодерн не сприймає проповідь, у тому числі етичну, з позицій авторитету. Церкви поступово перебудовуються і нав'язують суспільству вже не десять заповідей як розкриття природного закону (парадигма модерної православної етики) і не етику самопожертви заради іншого (парадигма пізнього модерну), а лише пропонують суспільству прийняти певні християнські цінності як традиційні для нього та ефективні для вирішення його проблем. Зміна етичного дискурсу найглибше змінює саму православну етику, як вона виражена в творчості православних теологів кінця ХХ – початку ХХІ століття.

Ступінь розробленості проблеми. Якщо увага до соціальної етики Православної церкви в релігієзнавстві доволі велика, то сучасна православна етика ще не осмислювалася комплексно і системно. Щодо характеру православної теологічної етики доби постмодерну існують лише деякі побіжні зауваження О.Кирлежева [1], О.Філоненко [2], Ю.Чорноморця [3; 4], Г.Христокіна [5; 6], П.Гаврилюка [7], які вважають цю етику принципово новою і в основному розглядають її на прикладі думки пізнього Йоана Зізіуласа та Антонія Сурожського. Цим побіжним зауваженням протистоїть думка відомого німецького дослідника сучасної православної теології К.Фельмі про принципову тотожність етичних установок всіх православних богословів з кінця ХІХ до початку ХХІ століть [8]. Єдиний духовний досвід та єдину етично-аскетичну теорію в православ'ї від святих отців до сьогодення бачить знаний дослідник Тома Шпідлік [9; 10]. Але всі ці характеристики сучасної православної етики (взагалі та в її відношенні до попередніх етапів розвитку

етичної думки традиції) є фрагментарними побіжними судженнями, які не спираються на комплексний аналіз етичних концепцій сучасних православних теологів.

Метою нашого дослідження буде виявлення головних характеристик етики православ'я доби постмодерну в тому її вигляді, як вона виражена в творах православних теологів Антонія Сурожського [11; 12], Олександра Шмемана [13; 14; 15], Девіда Харта [16], Джона Мануссакіса [17], а також у пізнього Йоана Зізіуласа [18]. Відразу зазначимо, що в кінці ХХ – на початку ХХІ століття багато теологів продовжують перебувати в полоні попередніх парадигм теологічного розвитку. Але, як не раз відмічалось дослідниками, для релігії та теології таке явище є природним, характерним. Якщо в науці після появи нової парадигми відбувається перехід всієї наукової спільноти до нових загально визнаних концептів та теорій, методів та установок мислення, то в теології завжди зберігаються прибічники старих підходів, і нове розвивається поруч із старим як ефективна альтернатива – богословська, місіонерська, ідеологічна тощо. Тому в своєму аналізі ми сконцентруємося на творчості тих православних теологів кінця ХХ-початку ХХІ століття, які мислять по новому, критикують попередні парадигми, пропонують новаторські постмодерні етичні теорії та практики як нормативні для всього православ'я. Відзначимо, що навіть противники постмодерних теологів, вперті консерватори із різних помісних церков, відмічають, що нові теорії та практики розповсюджуються серед православних інтелектуалів та стають помітною ідейною силою, особливо у міській православній громаді. Дослідники відмічають, що «сурожовщина» (від Антоній Сурожський) та «шмеманізм» (від Олександр Шмеман) в Україні стали новою парадигмою мислення для вірних УПЦ та УПЦ КП, пронизують ідеологію офіційних документів УАПЦ і навіть впливають на теологію УГКЦ [19].

Виклад матеріалу. Православна етика доби постмодерну має власні джерела в етиці самопожертви, розвинутій у православних теологів пізнього модерну. Ця етика ґрунтувалася на особливій екзистенційній антропології. Людина є людиною лише як героїчна особистість, яка стає над грішною природою з її пристрастями. Якщо для патристичної етики чеснота є реалізацією людської природи, то для екзистенційної етики – трансценденцією людської особистості над природою. Надприродність чеснот означає, що вони можуть бути реалізовані лише за допомогою Божої благодаті, і кожен добродійний акт є подоланням егоїзму, до якого схильна людська природа. В межах такого екзистенційного героїзму любов до Бога і ближнього тлумачиться як альтруїстичний акт самопожертвування. Ця теорія має яскраво виражений містичний аспект. Віруючий бажає досягти безпосереднього спілкування із Богом, блаженства, яке виникає в Божій присутності. Але Бог (як «зовсім Інший») відкривається лише тоді, коли особистість є відкритою по відношенню до іншого, яким є ближній. Асиметричне етичне ставлення до іншого (щоб залишитися людиною, я ставлюся етично до іншого, як би він не ставився до мене) у дусі Е.Левінаса мислиться як передумова можливості релігійного пізнання та містичної причетності Богові. Без етики неможлива ні теорія, ні містика, оскільки без етичної поведінки неможливий досвід, який є підґрунтям всього релігійного життя.

Православна етика доби постмодерну критично ставиться до абсолютизації досвіду, до містичного емпіризму, яким було пронизане православне християнство. Х.Янарас та В.Лоський говорять про важливість лише особливого екзистенційного досвіду, що не спотворений рефлексивними роздумами і теоретичними уявленнями про Бога, про людину як суб'єкт спілкування з Богом. Виокремлення якогось первинного і взірцевого досвіду в теології Х.Янараса та В.Лоського веде, як і у Гайдегера 1930-х років, до довільного утвердження способу жертвовної колективної поведінки як тотальної вимоги. Х.Янарас вважає взірцевим спосіб існування традиційних невеликих громад у грецьких селах – із їх святами, солідарністю, простотою. В.Лоський вважає взірцем громади часів апостолів та святих отців.

Ідеал беззастережного прийняття іншого в євхаристійній громаді розвивається священиком О.Шмеманом і митрополитом Антонієм Сурожським, адже без такого повного співчуття іншому неможливе дійсне причастя Тіла і Крові Христових, дійсне становлення особистості частиною церкви як містичного Тіла Христа. Спільнотна етика не веде, однак,

у Сурожського і Шмемана до ідеалізації спільноти, а є висхідним пунктом для більш персоналістичної етики. Сурожський і Шмеман бояться колективізму як першого кроку до тоталітаризму, не довіряються повністю ані суб'єктивному, ані колективному досвіду, ані відрефлектованому, ані первинному досвіду. Початком християнського життя – етичного, теоретичного, містичного – Сурожський і Шмеман вважають виключно подію особистої зустрічі із Христом. Саме на подію переносяться ясність та достовірність, якими раніше наділявся досвід. Особиста зустріч як подія не може бути предметом для верифікації, але і захищена від фальсифікації. Зустріч із Богом – це така особиста подія, про яку можливе особисте свідчення як особливий нарратив, достовірність якого засвідчується всім подальшим життям свідка [12, с.29-30]. Насамперед достовірними можна вважати ті свідчення, істинність яких свідки погоджувалися підтвердити ціною власного життя (справжні подвижники, мученики тощо). Вибір етичної позиції стає принципово вільним етичним рішенням у такій пізнавальній невпевненості (замість наукової раціональності чи досвіду пропонується як обґрунтування етичної позиції лише особисте свідченням і пропонується самому пережити зустріч із Богом). Бог може відкриватися або одномоментно, або поступово. Тому зустріч із Богом як містичний акт може бути різноманітною [12, с.9-11]. Так само різноманітним може бути і свідчення про Бога та про досвід зустрічі з ним [12, с.10-11]. Також слід особливо наголосити на тому, що Сурожський говорить і про невербальні способи свідчення та їх більшу переконливість для цілей навернення. «Ви скажете: Христа ми не зустрічаємо, як вони [апостоли] зустрічали. Так, але ми зустрічаємо людей, які знають Христа, які вірують в Нього. Є стара мудрість: ніхто не може відмовитися від усього, щоб слідувати Богові, якщо не побачить на обличчі хоча б однієї людини сяйва вічного життя. Іноді людина сяє. Іноді ми знаходимо в людині таку глибину, таку широчінь любові, самозабуття, яка вже не належить землі. Це нам відкриває вже початок небесного» [12, с.11]. Сурожський із досвіду зустрічі з Богом не починає виводити якогось шляху подальшого спасіння душі та технологій етичної особистої та спільнотної поведінки. Етична стратегія Сурожського полягає в іншому продовженні звичайного життя. Сурожський пропонує дивитися на всі події власної історії як на знаки від самого Бога, в кожній зустрічі із ближнім чи дальнім бачити додатковий (і головний) смисл – зустріч із Богом [12, с.33-35]. У кожній людині є внутрішнє світло і темрява, і знаком від Бога для іншого має бути світло [12, с.34]. Святі є знаками особливими, які захоплюють Божим світлом. Але і не святі, звичайні люди несуть благодатне чи природне світло, яке може бути певним знаком. Побачити світлоносність іншого можна виключно при інтенції на неї, при спеціальній концентрації уваги [Там само]. Таким чином, етична позиція полягає перш за все не у виконанні певних законів, не у придбанні чеснот, не у певній діяльності, а у зміні інтенції на комунікацію із іншими людьми. Установка на взаємний обмін добром – це особисте рішення, яке не може бути продиктоване почуттям обов'язку чи думками про ефективність такої стратегії. Така етична позиція відносно іншого – це просто рішучість жити інакше. Сурожський наводить авторитетні свідчення на користь радикального значення такої рішучості. «Святий Серафим Саровський говорив, що різниця між грішником, який гине, і праведником, який спасається, тільки в одному: в рішучості, тобто у тому, щоб поставити перед собою певну задачу і вирішити не відступати від тої правди, яку ми вибрали» [12, с.35]. Зло, гріх, пристрасті, які необхідно відкинути, розпізнаються як те, що є «негідним і нас самих, і Бога» [Там само]. Гідність стає новим внутрішнім критерієм для виокремлення добра і зла, оскільки розрахунок на етичну поведінку можливий лише тому, що людина, яка зустріла Бога, має благоговіння перед ним. Відповідно, гідність своя власна чи іншої людини – не привід для гордості, а причина для благоговіння. Етика втрачає чіткі раціональні чи емпіричні орієнтири, але, на думку Сурожського, відповідає реальності живих відносин із Богом, а також – реальності людських комунікацій у суспільстві. Орієнтація на ситуативність і подієвість не веде до релятивізму саме завдяки концентрації уваги на гідності Бога та

людини, вчинку та способу життя. Не менш важливе значення має і знакова природа кожного вчинку, яку ми описали вище.

Від людини залежить етична інтенція, але звершення самих етичних вчинків і придбання цілісного способу етичного життя можливе завдяки благодаті. Сурожський підкреслює: «Своїми силами ми не можемо здійснити повністю нічого з того, що є гідним і нас самих, і Бога» [Там само]. Здійснення добра можливе з причини належності людини до Церкви, оскільки довершене добро можливо здійснити лише Богові, а «ми – продовження через всю історію втіленої присутності самого Христа» [Там само]. Традиційна патристична етика гідність іншого підкреслювала за допомогою теологічної концепції, згідно із якою кожна людина створена за образом Божим, і цей образ у охрещеному – оновлений і став іконою Христа. Для Сурожського кожен охрещений є іконою Христа як жива його частинка. Тут маємо справу із еклезіологічністю етики. Християнин має поважати іншого, оскільки цей інший має гідність частини містичного тіла Христового, частини Христа. І християнин має сили це робити, оскільки сам є частиною містичного тіла Христова, в якому благодать діє так само, як і в дереві – соки. Відірваність від церковності робить християнина безсилим творити добрі діла, так само як і висушена відрубана гілка дерева не може плодоносити [12, с.36]. Таким чином, порівняння церкви із деревом, використане свого часу апостолом Павлом, отримує нове застосування для пояснення співвідношення інтенції особистості та дії благодаті в етичному вчинку.

Антоній Сурожський вважає, що духовні вправи і концентрація уваги дозволяють почути особистість іншого. Можна вловлювати смисл слів, вслухуватися у слова, у голос. А можна почути саму особистість, навчитися їй співчувати у горі та радості [12, с.37-38]. Так само можна почути і голос Божий, почути особистість Христа, вслухуючись в Євангеліє [12, с.38-39]. Присутність Бога в житті особистості та спільноти мислиться як всеохоплююча: універсальне і безмежне життя Боже є контекстом для життя особистостей і спільнот. Реальність Божої присутності крізь чуттєвий світ може бачитися духовною людиною так само, як дно річки бачиться крізь товщу води. І реальність самої внутрішньої особистості може бути дана у зустрічі з людиною – за всіма плинними характеристиками людського є ця особиста самість, яку можна відчутти і пізнати.

Видатний православний богослов із США Девід Харт звертає увагу на красу цієї присутності Бога і особистості іншої людини. І саме краса стає передумовою для етичного відношення щодо самої себе, щодо іншої людини, щодо суспільства, щодо Бога. Харт звертає увагу на те, що благоговіння перед гідністю іншого передбачає абсолютизацію миру як суспільного стану і психологічного настрою особистості. За Хартом, Бог, світ, людина, суспільство знаходяться між собою у ідеальних відносинах гармонії, якщо людина і суспільство відповідають задуму Бога про них. Прихована гармонія має бути оприявленою. Саме у цьому полягає головне завдання етики – індивідуальної та суспільної. Зміни від наявного стану речей до преображеного можливі завдяки наявній прихованій гармонії та благодаті, яка допомагає перейти від реального грішного стану речей до уявного ідеального. Харт мислить перехід виключно як мирні акції, у дусі розповсюдження солідарності, у дусі виховання спільнот та особистостей, у дусі «гандізму» та «християнського соціалізму». Харт вважає, що стратегію свідочтва і ненасильного спротиву використовувала церква в перші три століття, і внаслідок цієї стратегії імперія була повернута до християнства. Звичайно, ця теза є доволі дискусійною, адже імперія християнізувалася внаслідок вибору імператорів, який був мало пов'язаний із подвигами мирного спротиву християн. І ціною «втілення» ідеальної гармонії в реальність завжди ставали далеко не ідеальні суспільства. Так, на зміну рабовласницькому суспільству прийшло не царство Боже, а феодалізм. Після феодалізму наступив не есхатологічний час звершення обіцянок Божих, а капіталізм. Харт нищівно критикує капіталізм – так само, як Златоуст критикував рабовласницький лад, а реформатори – феодальний. Але думати, що на зміну капіталізму через нову мобілізацію християн до ненасильної революції Духу прийде «християнський солідаризм» чи «християнський соціалізм» – вкрай наївно. Ніякого

конкретного проекту такого суспільства і плану реформ, які б привели до ідеального суспільства – немає.

Слід відмітити, що існує небезпека спільнотнісної ідеології, з якою зустрічалася католицька церква в 1920-1930-ті роки [20]. Занадто великі надії на спільноти були суголосні із тодішніми суспільними настроями, і ідеологія, що ідеалізує спільноти, змогла стати ефективною лише тоді, коли була врівноважена ідеалізацією прав людини. Відповідний поворот, який розпочався із різдвяного послання папи Пія XII, необхідний і для православної теології. Сьогодні не існує рівнозначного акценту на цінності особистості, який би врівноважував акцент на цінності спільноти. Навпаки, загальним місцем для православної теології стало твердження, що людина може бути справжньою особистістю лише в спільноті. Зокрема, таке вчення популярне у викладі митрополита Йоана Зізіуласа та архімандрита Софронія Сахарова. Згідно із цими православними теологами, особистість може існувати лише у спілкуванні. А істинне спілкування «Я-Ти» можливе лише у спільноті. Образом ідеальної спільноти вважається Трійця, де кожна особистість існує заради іншої, а не для себе самої. Як сказав один із видатних православних богословів сучасності митрополит Каліст Уер: «Трійця – це наша соціальна програма». Але навіть якщо наголос на особистості як екзистенції буде настільки ж абсолютним, як і на спілкуванні, залишається найважливіше питання: що це значить для соціальної етики? Як конкретно можливе це ідеальне суспільство? Як можна хоча б розпочати жити персонально-спільнотним способом життя?

За Девідом Хартом, православні євхаристійні спільноти – це острівці нової соціальності, яка живе за логікою дарування життя одне одному. Дійсно, такі спільноти можуть існувати, але фактично вони існують лише коли хтось виступає донатором таких соціальних експериментів. Заробивши гроші у капіталістичній реальності, можна їх витратити на пост-капіталістичний острівець спільнотного життя. Але наскільки можлива посткапіталістична економіка? Чи вижило б суспільство, яке жило б за законами взаємообміну товарами і послугами з мінімізацією ролі капіталу? Це велике питання, на яке не існує відповіді у православних теоретиків.

На нашу думку, такі теорії є відображенням появи нового економічного укладу – постіндустріальної економіки. В ідеальному відображенні ця постіндустріальна реальність виступає більш ідеальною, ніж вона є насправді. Але її риси – панування комунікації, велика роль особистості як головного ресурсу економіки знань, цінування горизонтальних зв'язків – все це відображається в теологічній формі суспільного дискурсу.

Американський православний теолог грецького походження Джон Манусакіс абсолютизує особистість більше за спільноту, вважаючи саме її «місцем з'яви Бога» [17, с.42]. Така ідея приводить до постмодерної ідеалізації любові як єдиної адекватної форми ставлення до іншої особистості. Замкнутість на собі характеризується Манусакісом як стан духовної смерті суб'єктивності. Особистісність суб'єктивності можлива лише за умови її відкритості назустріч іншому. «Я» – це той, кого інший може позвати по імені, до кого може доторкнутися. Суб'єкт за Манусакісом буквально втілений, невідривний від своєї тілесності. Але ця тілесність є людською настільки, наскільки належить до культури людської спільноти [17, с.102-103]. Становлення людських відносин із Богом, етичних відносин з іншою людиною відбувається «раптом» [17, с.152-153]. Етичне відношення не має метафізичного підґрунтя ні в людській природі, ні в людській особистості. Воно буквально є чудом, несподіваною відповіддю на чудо створення людини і дар підтримки її життя. Оскільки саме життя виникає із надлишкового дару, то і в етичному ставленні до іншого є саме надлишкове буяння життя, є стихія ірраціональної любові. В цій теорії Манусакіса очевидним є вплив сучасної французької філософії та постмодерної французької теології католицизму.

Ірраціональна любов як причина етичного відношення конститується грою особистісної уяви. Ця уява стимулюється літургією, направляється у певне русло. Але її продукування залежить цілком від особистості вірного. Здатність уявляти етичне ставлення

і потім втілювати його в життя – відрізняє людину від інших істот. Саме у цій проективності любові, а не в раціональності – сама суть людяності. Суб'єкт стає повноцінною особистістю саме у таких відносинах ірраціональної гри продуктивної уяви про етичне чи любовне відношення до іншого, що супроводжується втіленням цієї гри у конкретні спонтанні чи продумані вчинки, жести, слова. В такій спонтанності православні та католицькі теологи бачать саму суть святості як форми поведінки, саму суть справжнього життя. Христос в Євангелії обіцяв, що «будете мати життя із надлишком», і стихійні відносини любові є саме реалізацією такого задуму, і особистість провокується на таку поведінку благодаттю від Бога.

Висновки. Православна етика доби постмодерну знаходиться лише в стадії становлення. Джерелами для такої етики стали етичні погляди православних богословів доби пізнього модерну, їх екзистенційна етика та уявлення про євхаристійну спільноту як ідеальні комунікацію і суспільство. В православній етиці доби постмодерну стають більш сильними мотиви ірраціональної філософії життя в душі сучасного французького постмодернізму.

Література

1. Кырлежев А. Контекст мысли Христоса Яннараса / Александр Кырлежев // Христос Яннарас. Избранное: Личность и Эрос / [пер. с греч. А. Кырлежева]. – М., 2005. – С. 468-472.
2. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология / А.Филоненко // Вісник Харківського національного університету ім.В.Н.Каразіна № 904 (2010). Серія: теорія культури і філософія науки. Спецвипуск 1: «Койнонія». Філософія Іншого та богослов'я спілкування. – 2010. – С. 175-189.
3. 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.
4. 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.
5. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г.В. Христокін // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 43. – С. 61-69.
6. Христокін Г. В. Екзистенціалістська інтерпретація Христосом Яннарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт») / Г.В. Христокін // Практична філософія. – 2007. – № 1 (23). – С. 142-150.
7. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів / Павло Гаврилюк // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця: ВДТУ, 2013. – С. 67-73.
8. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е.М. Верещагина]. – М.: ОРОКМП, 1999. – 302 с.
9. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение / Фома Шпидлик. – М.: «Дух и жизнь», 2000. – 493 с.
10. Шпидлик Т. Русская идея: Иное видение человека / Томаш Шпидлик; пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 462 с. – (Сер.: Библиотека христианской мысли. Исследования).
11. Антоний Сурожский. Вера / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – Краматорск: Тираж-51, 2007. – 271 с.
12. Антоний Сурожский. Пути христианской жизни: Беседы / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – М.: Заречье, 2011. – 224 с.
13. Шмеман А. Дневники 1973-1983 / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд., испр. – М.: Русский путь, 2007. – 720 с.
14. Шмеман А. Собрание статей. 1947-1983 / Александр Шмеман; прот.; сост. Е.Ю. Дорман, пред. А.И. Кырлежева. – М.: Русский путь, 2009. – 894 с.
15. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд. – М.: Паломник, 1992. – 304 с.
16. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 673 с.
17. Джон Пантелеймон Мануссакис. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Джон Пантелеймон Мануссакис. – К.: Дух і Літера, 2014. – 416 с.
18. Иоанн (Зизиулас). *Обищение и инаковость*. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. М.Толстолуженко, Л. Колкер. – М.: ББИ, 2012. – 407 с.
19. Чорноморець Ю. Позитивні тенденції у розвитку українського православ'я сьогодні: нова якість освіти та наукових розвідок конфесійних вчених // Державно-церковні відносини в Україні: сучасний стан та

тенденції розвитку / За ред. В.Д.Бондаренко та І.М.Мишчака. – К.: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2012. – С. 499-515.

20. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с франц. Л. Торчинского. – СПб.: «Алетейя», 2001. – 412 с.

Anatoly Didkivskyu

Orthodox ethics postmodern era

The article states that orthodox ethics of postmodern era creates new interpretation of relations "Me and You", "I and society", "Me and God". It is noted that the the basis for the ethical teachings is post-metaphysical theory personology and community as an ideal communication.

Keywords: Orthodox ethics, existence, modern, postmodern, community communication, relationships, society.

Надійшла до редакції 2.02.2015 р.