

Порівняльно-богословський аналіз пастирського душпівкування в православ'ї, католицизмі та протестантизмі

Богдан Тишкевич

Порівняльно-богословський аналіз пастирства та теорії і практики пастирського душпівкування в православ'ї і протестантизмі в цілому – тема досить об'ємна. І тому нам, перш за все, варто звузити ракурс сприйняття даної теми і сам контекст дослідження. У зв'язку з цим, ми хочемо звернути увагу на тему зв'язку пастирського богослів'я з таким явищем, яке протоієрей Олександр Шмеман позначив як *«терапевтичне богослів'я»*. Цей феномен є, по суті, одним із домінуючих у західно-християнському пастирському богослів'ї (як в римо-католицькому, так і в протестантському його варіантах). Отець Олександр Шмеман так пояснює причину такого положення справ: *«Ми розробляємо терапевтичне богослів'я, оскільки живемо у світі терапії. Ми завжди намагаємося допомогти людям»* [20, с. 128]. Допомога інтерпретується як допомога в отриманні людиною душевної рівноваги і навіть комфорту, в подоланні душевних розладів. Тенденція *«психологізації»* пастирського богослів'я, його орієнтованості на тактику психоаналізу (у широкому, нефрейдівському сенсі) протягом всього ХХ століття проникає в практику пастирського душпівкування в інославнох конфесіях.

Подібна тенденція, що стала помітною в західно-християнських сповіданнях у ХХ столітті, зменшує початкове для церковного досвіду значення пастирського душпівкування – сприяти віруючій людині в отриманні нею спасіння душі. У зв'язку з цим нам видається необхідним у даному дослідженні виявити специфічні межі пастирського душпівкування в православ'ї і деяких тенденцій в його розумінні в сучасному католицизмі та протестантизмі. Основою для реалізації даного дослідницького наміру, на наш погляд, має бути порівняльно-богословський аналіз вчення про пастирство в православ'ї, католицизмі і протестантизмі, завдяки чому повинна стати можливою адекватна інтерпретація теорії і практики пастирського душпівкування.

Відмінність у розумінні спасіння накладає істотний відбиток на всіх людей, які живуть церковним життям. Вказуючи на зв'язок пастирського душпівкування і теми спасіння, ми відштовхуємося від православного розуміння необхідності цього зв'язку і її ключового місця в турботі пастиря про людину, що вдається до його духовного окормлення. З іншого боку, як ми покажемо в ході подальшого аналізу, вже в римо-католицтві цей зв'язок істотно слабшає, а в

протестантизмі фактично зникає, що дозволяє говорити про абсолютно інші цілі і завдання пастирської турботи в цих християнських конфесіях [17, с.243].

У зв'язку з цим варто відзначити, що «спасіння», яке розуміється в тому або іншому конфесійному контексті різним чином, накладає відбиток і на розуміння «пастирського ідеалу». Для православ'я пастирство є церковною формою сприяння віруючій людині в отриманні того, що правильно духовно влаштувало б і допомогло у справі спасіння її душі. Для протестантизму спасіння є факт, що відбувся, і пастирство вирішує абсолютно інші завдання, зв'язані виключно з вирішенням світоглядно-психологічних проблем [16, с. 54].

Кажучи про «*терапевтичний аспект*» в сотеріології православ'я і відсутності такого в сотеріології західно-християнських сповідань, ми маємо зважати на наявність зв'язку між темою «спасіння душі» і її «зцілення». Ідея необхідності лікування людської природи, що часто зустрічається в богослужбних текстах і в творах св. Отців, є свідченням осмислення теми спасіння людини як відновлення цілісності її природи, подолання руйнівного для людської природи дії гріха. Про це часто пише у своїх роботах сучасний богослов, митрополит Ієрофей (Влахос). З іншого боку, в інославних сповіданнях ця тема стає на другий план, і можна навіть сказати, що в протестантизмі вона фактично зникає. А тому, кажучи про спасіння, ми виявляємо, що через це поняття вже більше не розкривається тема зцілення людської природи, реального онтологічного відновлення єства людини в його первозданній цілісності [13, с. 278].

Ключове для християнського духовно-аскетичного досвіду поняття «*святість*» також несе в собі абсолютно різні сенси, набуваючи в різних конфесійних контекстах абсолютно іншого значення. Для православ'я святість з'являється як мета життя. Святість полягає в тому, що «*стягається Дух*» (преподобний Серафим Саровський). Для протестантизму «*святість*» є номінальною причетністю «*праведності Христа*» по дару віри. Виходячи з цього, якщо для практики пастирського душпівкування в православ'ї святість є саме той орієнтир, до якого пастир направляє своє духовне чадо, то для протестантизму інакше – святість, що розуміється, є даність, і пастирське консультування ставить перед собою абсолютно інші завдання. Цей аналіз свідчить про необхідність обумовлювати наявність істотних конфесійних відмінностей в інтерпретації біблійних понять і догматичних положень християнського віровчення між православ'ям і західно-християнськими сповіданнями [10, с. 57].

Православне віровчення в його сотеріологічному аспекті розкриває перед нами реальність динаміки подолання гріха і здобування святості за сприяння людської волі і Божественної благодаті. Цей процес у найширшому і глибиннішому сприйнятті іменується покаяттям (метанойя), радикальним переходом від існування в гріху до життя в Бозі. І ось, вдивляючись в богословсько-

аскетичне учення святих Отців, богослужбні тексти Церкви, ми виявляємо, що сприйняття гріховних пристрастей як «душевної хвороби» і процесу звільнення від них як «зцілення» являється одним із центральних аспектів православної сотеріології.

Прохання про лікування «гріховних виразок», «немочей душевних», що часто зустрічається в різних молитвослів'ях (у молитві, що передує Таїнству Покаяння, Церквою іменується Вречебницею, а сповідальник, що звертається до неї за допомогою, повинен щиро приступити до Таїнства, щоб отримати «зцілення») – свідоцтво того, що лікування душі знаходиться в центрі духовно-аскетичної практики православ'я, яка має під собою цілком конкретні богословські підстави [16, с. 67].

Тема «хвороби», втраченої людиною цілісності, безпосередньо пов'язана з православним розумінням гріхопадіння як істотної зміни в образі існування людської природи. Преподобний Іустин Попович в аналізі творінь святого Ісаака Сиріна так узагальнює початкове після гріхопадіння положення людини: «Хвора душа, хворий розум, хворе серце, хвора воля – одним словом: хворі органи пізнання можуть народжувати, створювати, проводити лише хворі думки, хворі відчуття, хворі бажання, хвору свідомість» [13, с. 48]. У вченні святих Отців гріхопадіння прародителів зрозуміле, перш за все, як «травма природи», тотальний розлад людського буття, його фрагментація і спотворення. Сучасний грецький богослов П. Неллас в коментарі до творінь св. Миколая Кавасила пише: «Вважаючи за краще жити не тим життям, яке жевріло в ній диханням Духу, а автономно, людина дала гріху існування і життя, оскільки сам гріх не має істотного буття. Неминучим наслідком автономності, в якій корінь всякого гріха, була поява здійснюваних справою гріхів». У них Кавасила розрізняє два моменти: власне дію і пошкодження, що наноситься ним, «травму». Відпадання від Бога, автономія людського існування наповнює останнє тлінням і внутрішнім розладом, інверсією ієрархії душевно-тілесної організації людини. Занурення в біологічне існування («шкіряні ризи») супроводиться тлінням, підсумком якого стає смерть. Для православної духовно-аскетичної традиції характерний акцент на взаємозв'язку між пристрасністю людської природи після гріхопадіння і її смертністю. І знов приведемо цитату з П. Нелласа: «Гріховні дії (побажання і їх задоволення через гріх, пристрасності і їх насичення через плотську насолоду), що повторюються, створюють постійну зміну зовнішніх подій і внутрішніх переживань, проводячи відчуття життя, по суті, будучи нічим іншим, як прикриттям відсутності дійсного буття» [13, с. 57].

Це істотний аспект, що розкриває справжній зміст понять «життя», «буття» як необхідного зв'язку і спілкування з Богом. Буття людини, за свідченням Одкровення, спочатку від створення задано цим зв'язком (Бут. 1, 26 –

27) і поза ним незворотно втрачає свою мету і справжній сенс. Людина, відвертаючись від Бога в автономне існування (гріхопадіння), неминуче віддає себе у владу тління, і це для православного віровчення і духовності не номінально-абстрактні положення, а реальність динамічного зв'язку з Богом за допомогою життя в Христі [7, с. 39].

Виходячи з вищесказаного, ми можемо ретельніше прояснити і описати суть того, що позначене нами як *«терапевтичний аспект православної сотеріології»*. Архімандрит Іануарій (Івлієв) у статті «Основні антропологічні поняття в посланнях ап. Павла» розкриває відвічний сенс поняття *«soteria»* у контексті роз'яснення вживання поняття *«тіло»* в ап. Павла: *«Целеніє»*, відновлення цілого-тіла іменується *soteria*. Переводиться – *«спасіння»*, але буквально означає *«зцілення»*. Відповідно *Soter* (Спаситель) буквально означає *«Цілитель»*. Дійсну цілісність, дійсне неділиме тіло чоловік знаходить лише в тілесно Воскреслому Господі, в *«тілі воскресіння»*. У Господі людина *«зцілюється від хвороби гріха і смерті»*. Остання пропозиція особливо яскраво розкриває зміст терапевтичної компоненти православної сотеріології, суть якої полягає в тому, що Боговтілення несе сенс, що *«лікує»* людську природу (не випадково і принцип, висунутий св. Григорієм Богословом, в боротьбі з ерессю аполінаризму звучить: *«Що не сприйняте, те не вилікуване»*) [9, с. 34].

Вихідна людська цілісність, втрачена людиною в гріхопадінні, спричиняє за собою *«хворобу»* природи, її органічний розлад, який проявляє себе не лише в затвердженні людиною протиприродної для неї автономії свого існування, але також і у втраті животворящої благодаті Божої, такої, що є тим диханням життя, яке було дійсним початком справжнього буття людини (Бут. 2, 7). Аналізуючи сотеріологію західних християнських сповідань (римо-католицизму і протестантизму), ми бачимо істотні відмінності в антропологічних установах між ними і православ'ям, які задають абсолютно іншу перспективу в розумінні спасіння, а також духовно-аскетичному досвіду, що зростає на базі такого розуміння.

Одвічний зв'язок людини з Богом є дійсною умовою його життя, як це поняття розкривається і осмислюється святими Отцями Православної Церкви. Життя, в православному розумінні цього слова, жевріє в людині присутністю нетварної благодаті Св. Духа. Тоді як біологічне існування з властивою йому динамікою, різноманіттям вражень і переживань, є лише прикриття відсутності життя, про що вже говорилося вище. Людина, будучи іконою Бога, можлива, лише якщо вона укорінюється в Бозі за допомогою молитви й участі в церковних Таїнствах. Св. Микола Кавасила в «1-м Слові про Життя в Христі» пише: *«Життя в Христі зароджується в тутешньому житті і передається тут, а здійснюється в майбутньому житті, коли ми досягаємо іншого дня. Достовірно внутрішньої нової людини, створеної за образом Божим»* [5, с. 23].

Св. Микола Кавасила відзначає, що святі вже тут живуть вічним життям. Це дуже важливий момент того, як у цьому контексті розуміється «життя за заповідями Христовими» і те, що «здобувається чеснотою», розуміється як реальне засвоєння Христа, «вотілеснення» Йому. Самі чесноти не суть тільки «позитивні етичні якості», але ознаки онтологічного зв'язку людської особи з Христом. Вони суть ті відчуття Христові, які закликав мати в собі братію Філіппійської Церкви ап. Павло (Флп. 2, 5). Зі всього вище сказаного ми можемо побачити, що розуміння спасіння в православ'ї змістовно збігається із зціленням від «травми» гріха і засвоєнням Христа в межах земного біологічного існування, а вічне життя з'являється не як якась винагорода у загробному світі, але онтологічна реальність живого зв'язку з Богом в цьому світі.

Гріхопадіння з'являється перед нами як розпад людської природи у її зв'язку з Богом. Відпавши від джерела свого буття людина впала в глибинний внутрішній розлад. Спотворення внутрішньої ієрархії привело до виникнення роздвоєності і хворобливої пристрастності людини, що стала рабом речей і що втратила своє царственне становище у світі. І ось всі «душевні сили» і здібності людини, що перебували в чіткій організованій настроєності до зв'язку з Богом до гріхопадіння, прийшли в досконалий розлад після розриву цього зв'язку [12, с. 23].

З розладом всіх сил і здібностей людини почалося відпадання людського розуму від Бога. Цілісність і простота пам'яті про Бога змінилися багатоуявним блуканням людини по предметах світу. Преподобний Григорій Синаїт так розкриває суть події: «Початок і причина думок криються в розділенні гріхом людини єдиною і простою пам'яттю, яка цим знищила безперервний спогад про Божество і, звернувшись з простої в складну, з одновидної в різновидну, прирекла себе на загибель своїми особистими силами» [3, с. 25].

Таким чином, ухилення розуму є вихідною причиною «спотворення природи», початок тієї внутрішньої фрагментації, в якій втрачається цілісність людини в її ставленні до Бога, з іншою людиною і у результаті з самою собою. Цей розпад зв'язків є динамікою гріха, з якої виростає багатоскладовість психічного життя людини (у тому числі) у всьому різноманітті розладів окремих душевних сил і здібностей людини – розуму, серця і волі. У книзі митр. Ієрофея (Влахоса) «Православна психотерапія» представлена детальна святоотцівська класифікація пристрастних розладів душі і психотерапевтична стратегія звільнення (боротьби) від них. Використання митр. Ієрофеєм категорій «хвороба», «лікування», «зцілення», «здоров'я» не є нововведенням, але повністю відображають суть, що міститься в свв. Отців розуміння достатку людської природи після гріхопадіння і тієї мети, до якої необхідно рухатися людині, щоб повернутися до справжнього життя і свободи в Бозі. Весь пафос православного *modus vivendi* прекрасно виражений митр. Ієрофеєм в наступних сло-

вах: «*Все віддання Православної Церкви полягає в лікуванні і поживленні мертвої від гріха душі. Всі таїнства і все аскетичне життя Церкви служать цьому лікуванню*» [13, с. 39]. У працях свв. Отців ми виявляємо різноманітну класифікацію пристрастей і згідно з поставленим «діагнозом» стратегії боротьби з ними (тобто лікування). Знаменита ілюстрація, складена по «Ліствиці» преподобного Іоана, на якій змальовані різні взаємозв'язки між пристрастями і засобами подолання їх.

Як вже було сказано в приведеному вище фрагменті книги митрополита Ієрофея (Влахоса), догматична свідомість накладає серйозний відбиток на якості практики душепіклування і на ті методи, якими користується пастир у своєму розумінні духовного досвіду, його якості, цілей і завдань, а також в сприянні в тому, що здобувається його пасомими. Відмова протестантизму від церковного сприйняття істини Одкровення і відпадання від Церкви в цілому привела до деградації і фактичного зникнення сакраментального досвіду в протестантських деномінаціях вже на самому початку їх існування. Схиархімандрит Іоан (Маслов) вказує на той факт, що учення про «царственне священство вірних» класичного протестантизму істотно спотворює біблійне вчення про пастирство: «*Даний текст з очевидністю свідчить, що в апостольський час вже існували християнські пастирі, яких апостол Петро наставляє. Не може бути і мови про загальне священство, коли, наставляючи християн, апостол Петро пише: "Молодіи, покоряйтеся пастирям"*» [14, с. 37].

Це стосується і розуміння інших Таїнств Церкви. Якщо в Лютера ще зберігається віра і необхідність доказу істинності церковного вчення про Євхаристію як реальність, то вже для Цвінглі і Кальвіна цей досвід визнається недійсним і таким, що не має сотеріологічного сенсу. Як пише дослідник богослів'я Реформації Алістер Маграт: «*Цвінглі розвиває теорію, згідно з якою таїнства підпорядковані проповіді Слова Божого. Саме ця проповідь породжує віру: таїнства лише є приводом для публічної демонстрації цієї віри. Проповідь Слова Божого має центральне значення, а таїнства, як друк на листі, лише підтверджують її вміст*» [18, с. 343]. Таїнство сповіді вже в класичному кальвінізмі зникає, а священство спочатку не мислиться в протестантизмі як Таїнство на базі протестантського вчення про «царственне священство вірних». Зникає сакраментальний статус священства, яке в протестантизмі з самого початку його виникнення зводить священницьке служіння до пастирського окормлення і проповідницької діяльності.

Зміна в богословських установах і зсув римо-католицького богослів'я від святоотцівського досвіду до раціональної метафізики істотно змінило сприйняття і церковної реальності в цілому і пастирства зокрема. І головна причина такої істотної зміни виражається у втраті відчуття необхідного зв'язку між порятунком людської душі і пастирською турботою про душі пасомих,

яка має головною метою це саме спасіння. У класичній праці із пастирського богослів'я митрополит Антоній (Храповицький) пише: «Протестанти з гарячністю, гідної кращої долі, тлумачать про те, що християнство зовсім не має головною метою зробити людину добродійною і безгрішною, бо до того ж прагнули і стоїки; ні, католицька віра пропонує певніші засоби спасіння, що містяться в скарбниці Церкви у вигляді таїнств, індульгенцій та іншого» [6, с. 33]. І далі виділяється характерна межа римо-католицької пастирської практики, яка лише на перший погляд може бути визнана плодом критики, що виростає з конфесійного несприйняття: «У чому ж полягає основна властивість пастирського вживання католиків? Не в зближенні з кращими сторонами природного життя, але в служінні й потуранні їй найбільш тонким пристрастям. Такий засіб дієвий, бо всім дорогі їх пристрасті, і ради дозволеного служіння їм, люди з готовністю погодяться на ті зовнішні обмеження і повинності, які накладаються на них духівництвом, що учить про спасенне значення зовнішніх справ і заслуг» [7, с. 38].

Головним церковно-практичним наслідком юридичної сотеріології стає вчення про цінність зовнішнього добра в духовно-аскетичній практиці і учення ех орега орегато в розумінні дії Таїнств на душу людини. І те, й інше мають пряме відношення до пастирського служіння. У пропонованому юридичною сотеріологією релігійному досвіді виникає прагнення досягти спасіння з мінімальною витратою душевної енергії і мінімальним навантаженням для себе. «Себелюбство» лежить в основі юридичного сприйняття ставлення людини до Бога. Боязнь уникнути покарань за гріхи, що вимагає подяки Богові у формі «заслуг» або «індульгенцій», зводить людину до чисто зовнішнього виконання релігійних обов'язків без сердечної участі, і так здобувається реально прихильність до Бога. Це підтверджується прикладами, які приводить Д. Огицький з канонів Тридентського собору: «Якби хто сказав, що той, хто має віру без любові, не є християнином, то буде анафема». І інше: «Скільки разів в перебігу п'яти років обов'язково треба полюбити Бога?» [19, с. 106]. Відчуження участі серця в етичній роботі є реальним заломленням юридичної сотеріології і відмовою останньої від досвіду онтологічного перетворення людини.

Таким чином, сама практика пастирського душпікування зводиться до організації і адміністративного контролю над свідомістю віруючих в тому, щоб останні старанно виконували всі директиви Церкви, свідчили про зовнішню причетність і слухняність папі: «На етичну поведінку в житті римо-католицькі моралісти схильні дивитися швидше як на тяжкий обов'язок людини по відношенню до Бога, а роль Церкви бачити в полегшенні цього обов'язку. Слухняність церковному керівництву, виконання його розпоряджень дає людині за їх поняттями можливість врятуватися, тобто позбутися покарань відносно легшим способом» [18, с. 106]. Як було сказано митрополитом Антонієм,

звільнення від гріха і святість життя стають не головною метою пастирської турботи і окормлення, але на перше місце виступає формальна функція пастиря як контролера й організатора.

Щезає саме внутрішнє життя, виникає непереборна перешкода, з одного боку якої протікає невідоме навіть самому віруючому внутрішнє життя, а з іншого – знаходиться «*правильний католик*», вся правильність якого не має жодного відношення до «*євангельського образу думок*» [4, с. 38].

Протест проти такої байдужості до Євангелія був висловлений в русі Реформації, але, продовжуючи залишатися західно-християнськими богословами, отці протестантизму ще далі відвели віруючу людину від істини про «*травму гріха*» і благодаті, що лікувала, що подається в Таїнствах Церкви, залишивши її з «*лише вірою*» і «*даремністю духовно-аскетичної роботи*» [8, с.149-54].

Для розкриття нашої теми, на наш погляд, важливим є прослідкувати «*еволюцію*» саме такої інтерпретації духовного досвіду, завдяки якій «*чесність*», «*християнська моральність*» та інші поняття почали наповнюватися зовсім іншим сенсом. Звернемося до прекрасного і глибинного нагадування М. Вебера про долю зв'язку протестантської етики і духу капіталізму, в якому розкривається органічна залежність досягнень європейських країн і США до самого «*духу*» протестантської етики. Аналізуючи текст Бенджаміна Франкліна, Вебер пише: «*Всі етичні правила Франкліна мають, правда, утилітарне обґрунтування: чесність корисна, бо вона приносить кредит, так само йде справа з пунктуальністю, старанністю, помірністю. З цього можна зробити висновок, що там, де видимість чесності досягає більшого ефекту, вона цілком може замінити справжню чесність – адже легко можна передбачити, що в очах Франкліна надлишок чесноти – лише непотрібне марнотратство, засудження*» [11, с. 35].

Якщо для римо-католицизму питання про підміну чесноти все ж не стоїть, а йдеться лише про деяку часткову зміну мотивів, намірів, прикритті частини інформації з метою твердження все ж хай спотвореного, але спрямованого на добро, то тут ми вже спостерігаємо відверте віддалення від євангельської думки і визнання в тому, що «*надлишкова чеснота – це гріх*», а також «*видимість чесності ефективніша, ніж справжня чесність*». Чеснота перестає грати істотну роль в протестантській сотеріології, що знаходить віддзеркалення в пастирському досвіді. Протестантський мислитель Серен Керкегор виражає цю думку так, що зіставлення гріха і чесноти – доля язичництва, тепер гріху протистоїть лише віра [15, с. 146].

З цього виходить, що спасення «*лише віра*» протистоїть реальному досвіду «*зцілення вірою*», який остаточно втрачається протестантизмом і догма-

тично затверджується як неможливий. Пастирське керівництво направлене до навчання віри, допомога в психологічній скруті, але в нім спочатку виключається досвід того душпіклування, в просторі якого чеснота є свідомством реального зцілення душі людини від якого-небудь пороку. Доктрина (виражена в «*сотеріологічному тюльпані*») кальвінізму, як логічне і поступальне завершення бродіння розумів в ранній Реформації декларує наступне: «*Все творіння відокремлене від Бога непереборною прірвою і приречене ним на вічну смерть, то хіба лише він вирішить інакше у славу величі своєї. Нам відомо лише одне: частина людей зумовлена до блаженства, останні ж прокляті навек. Вважати, що заслуги або вчинки людей роблять вплив на їх долі, було б рівносильно тому, що абсолютно вільні, від століття існуючі вирішення Бога ми визнали б можливими підпорядкувати людському впливу – припущення абсолютно немислиме*» [11, с. 111].

З такого фундаментального розуміння – абсолютних трансцендентній Бога і неможливості реального дотику до нього приводять до втрати значущості пастирського душпіклування в його зв'язку з сотеріологією і церковними Таїнствами. І про це ми також знаходимо у Вебера наступні слова: «*Ніхто не може йому допомогти. Ні проповідник – бо лише вибраний здатний spiritualiter зрозуміти слово Боже. Ні таїнства – бо встановлені Богом для множення сили його і тому непорушні не є засобом до спасіння. Ні церква – бо, хоча вимагає extra ecclesiam nulla salus дієво в тому сенсі, що стоїть поза дійсною церквою, не може належати до обранців Божих, проте і знехтувані Богом належать до видимої церкви; більше того, вони повинні належати до неї і підкорятися її дисциплінарній дії, але не для того, щоб знайти блаженство – бо це неможливо, а тому, що вони повинні виконувати заповіді Всевишнього, примножуючи славу Його*» [11, с. 120]. Якщо в лютеранинові зберігається хоч би віра в реальність Таїнства, то в кальвінізмі і вона зникає зовсім.

Пастирство, як воно розуміється в православ'ї і частково в римо-католицизмі, абсолютно зникає з протестантської перспективи, де священство вже в Лютера не є Таїнством, а пастори виконують функції проповідників Слова Божого, є майстерними екзегетами Св. Писання, і в їх обов'язки вже не може входити допомога й душпіклування, яке трансформується в *pastoral counseling* – психологічну допомогу у вирішенні життєвих і світоглядних проблем, пов'язаних з «духовністю». Втрата сакраментального зв'язку з Церквою і втрата значущості апостольського спадкоємства вкупі з специфічною сотеріологією приводить протестантське вчення про пастирство вже на початку руху Реформації до того, що воно перестає бути включеним у досвід спасіння людини Богом.

Використані джерела та література:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Афанасий Великий. Творения: В 4 т. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т. 4. – 356 с.
3. Григорий Синаит, преп. Творения. – М.: Паломник, 1993. – 188 с.
4. Игнатий, свт., епископ Ставропольский. Творения. – Т.1. – М.: Стретенский монастырь, 1998. – 572 с.
5. Мартин Лютер / Избранные произведения. – СПб., 1994.
6. Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. – М.: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – 234 с.
7. Арсеньев Н. Православие, католичество и протестантизм. – Париж, 1948.
8. Арсеньев Н. Православие, католичество, протестантизм // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии . – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 147 – 189.
9. Барт К. Очерки догматики. М., 2005. – 134 с.
10. Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. – К.: Либідь, 1991. – 234+[6]с.
11. Вебер М. Протестанська етика і дух капіталізму / Перекл. з нім. Погорілого О. – К., 1994. – 246 с.
12. Давыденков О. иерей. Догматическое богословие. – М.: ПСТГУ, 2006. – 435 с.
13. Дамаскин (Папандреу), митр. Православие на пороге третьего тысячелетия. К.: Видавничий дім Альтернативи, 1999. – 288 с.
14. Иоанн (Маслов), схиархим. Лекции по пастырскому богословию. – М., 2001. – 234 с.
15. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. – Клин, 2002.
16. Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. – М.: Издательство храма св. муч. Татианы, 1999. – 176 с.
17. Коржевский В., свящ. Пропедевтика аскетики: компендиум по православной святоотеческой психологии. – М., 2004. – 648 с.
18. Маграт А. Богословская думка Реформации. – К., 1993. – 544 с.
19. Огицкий Д., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. – М., 1999.
20. Шмеман, А., прот. Исторический путь Православия. – Нью-Йорк: Изд. им. А. Чехова, 1954. – 388 с. .