

**РЕЛІГІЙНО-ПАРАДИГМАЛЬНІ МОЖЛИВОСТІ
ІНТЕРПРЕТАЦІЙНОГО УЗГОДЖЕННЯ ДЕМОКРАТІЇ ТА ТЕОКРАТІЇ
В СУЧАСНОМУ ХРИСТИЯНСЬКО-ЄВРОПЕЙСЬКОМУ
СВІТОГЛЯДНОМУ КОНТЕКСТІ**

На початку 3 тисячоліття (від Різдва Христового) ми живемо у світі, світоглядний ландшафт якого сформувався в основному під впливом християнської парадигми. Ті ідеали, цінності, уявлення про належний стан речей (в тому числі й найефективніший суспільний устрій), що визначають наші життєві пріоритети та провокують суспільну діяльність сьогодні, вкорінені в християнській концептуальній системі. І хоча самі терміни “демократія” та “теократія”, як і уявлення про певні способи організації суспільства, що цими термінами позначаються, не виникли в лоні християнства, однак, оскільки християнство формувалось в тому ідейному середовищі, в якому ці поняття функціонували, воно ввібрало в себе та скорегувало всередині своєї концептуальної системи їхнє значення.

Очевидно, що ідеєю монотеїстичного Бога християнство завдячує іудаїзму. Тож саме звідти перепливає в християнську концептуальну систему й ідея теократії. Йосиф Флавій, задавшись метою витлумачити давньоримському суспільству особливості та історію іудейського народу, звертається найперше до релігійних джерел. Так зокрема в “Іудейських древностях” [14; (Предисловіє автора)] він наголошує на тому, що в священних книгах (іудеїв) крім законів записано перебіг історичних подій народу разом із змінами державного влаштування. Тож кожен, хто бажає ознайомитися з давньою історією іудеїв (із святих книг) неодмінно зробить висновок про те, що “з одного боку людям, які повинуються велінню Господа Бога і не переступають закони, все вдається понад очікування, і нагородою їх від Бога є майбутнє [загробне] блаженство; з іншого ж боку, людям, що відступають від точного виконання цих повелінь, однаковою мірою легке стає нездоланим і навіть перетворюється в невідворотну загибель все те, за що вони взяли б як за дещо безсумнівно хороше”. Тож Флавій переконує своїх грекомовних читачів “мати на увазі повеління Господа Бога і прийняти до уваги, що наш законодавець достойним чином зрозумів природу Його і завжди приписує Йому лише діяння, які відповідають Його могутності, зберігши оповідання про Нього вільним від всяких ... міфологічних прикрас”. І це є головною умовою адекватного розуміння історії іудеїв в грекомовному давньоримському суспільстві, адже історією іудейського народу, через встановлені закони, опікується його монотеїстичний Бог.

І віддаючи належне мудрості законодавця Мойсея, Йосиф Флавій наголошує, що “Мойсей вважав за необхідне, аби людина, яка збирається врегулювати свій спосіб життя і потім давати керівні закони іншим людям, найперше засвоїла собі правильний погляд на сутність Господа Бога і, постійно маючи мисленно перед очима Його діяння, прагла б до наслідування цьому найвеличнішому прикладу і, наскільки це в її силах, намагалась би наблизитися до Нього. Адже при відсутності такого погляду на речі в самого законодавця не може бути правильного розуміння і таким чином він не викличе своїми творами схильності до добродійності в читачів, якщо ті раніше за все не засвоять собі переконання, що Господь Бог – отець і владар всього існуючого, що Він споглядає на все і що Він дарує тим, хто йому повинується блаженство, а тих, хто йде поза шляхом добродійності, карає великими нещастями.

Тож оскільки Мойсей захотів дати своїм власним співродичам настанову саме в цьому, то він, на противагу всім іншим, почав [свій твір] не з викладу законів і законоположень, що мають умовне серед людей значення, але, спрямовуючи увагу їх на Божество і на влаштування світобудови... І в той час, як інші законодавці, притримуючись міфів, перенесли на богів весь сором людських заблуджень, чим дали злочинним людям можливість всяких відмовок, наш законодавець показав, що Господь Бог володіє добродієм в повній її чистоті, і вважав необхідним, аби люди хоч якось намагались засвоїти її; тих же, хто цього не розумів чи в це не вірив, він безжалісно карав. І ось з цієї точки зору ознайомитися [з моїм твором] запрошую я своїх читачів. Ті, які подивляться на нього з такої точки зору, побачать, що він не містить в собі нічого невідповідного їх власним поглядам, як і нічого несумісного з величчю Господа Бога і Його любов'ю до роду людського” [Там само].

І тут ми не можемо не помітити, як Флавій спромігся декількома словами вказати на відмінність підходів до розуміння законодавства та способів керування суспільством в іудейському та язичницькому середовищі. Якщо в першому вочевидь джерелом людського закону суспільного співжиття виступав Господь Бог, який будучи благим та абсолютним мірилом добра і зла наділив здатністю формулювати людське законодавство згідно із своєю волею тих, хто розуміє його природу, то для греко-римського світу ситуація складалась очевидно іншим чином: тут самі боги наділялися людськими характеристиками, що позбавляло їх пріоритетності володіння абсолютним знанням, тож норми і закони людського співжиття не могли мати божественного походження. Більше того, нагадаємо, як скептично віднеслося греко-римське середовище до впровадження Александром Македонським статусу своєї божественності (найбільше афіняни, що притримувалися демократичного типу правління з вільним попереднім обговоренням громадянами закону, що запропонований для прийняття, та спартанці). Божественність правлячої особи виглядала для греко-римського суспільства умовністю: “Якщо Александр хоче бути богом – нехай буде!”. Для греко-римського суспільства було зрозуміло, що закони суспільного співжиття є конвенційними, вони мають людське походження й піддаються трансформації залежно від обставин. Греко-римське суспільство розрізняло суспільні закони та онтологічні (метафізичні). Лише останні володіли невідторотною силою і їм підкорялися навіть боги (Геракліт). Та й самі боги розумілись істотами не абсолютними й вічними, а лише безсмертними завдяки своєму статусу. І Йосиф Флавій, зрозумівши цю категоричну відмінність у світосприйнятті між греко-римською та іудейською спільнотами, недаремно реверсує між двома видами законів, зазначаючи, що Мойсей до викладу “законів і законоположень, що мають умовне серед людей значення” підходить лише після того, як приверне увагу до благочестя висвітленням природи Господа Бога, що є творцем світобудови.

Тож і виклад історії іудеїв Йосиф Флавій починає саме з того, що розповідає Мойсей про створення світу і як це було записаним в священних книгах. І переказуючи грецькою мовою старозавітну історію про створення світу, він не відступає від змісту, але деякі інтерпретаційні акценти, які б сприяли адаптації цієї іудейської оповіді в грекомовному (греко-римо-мислячому) середовищі ми однак віднаходимо. Так поступово, використовуючи свою інтерпретаційну майстерність (для наближення змісту грекомовномислячому читачеві) в переказі старозавітної історії, він підводить до усвідомлення божественності походження й законів суспільного співжиття. Наголосимо: для греків, а отже греко-римського суспільства,

закон не мав божественного походження, метафізичний закон сам володів абсолютним статусом, і боги були залежні від нього, водночас закон суспільного співжиття мав власне людське конвенційне походження. Тож наслідки зазіхання людини на визначення добра і зла, що лежить в основі як старозавітного гріхопадіння, так і демократичного суспільного співжиття, необхідно мали пом'якшитись в християнстві, що ввібрало як іудейські так і грецькі ідеї.

Цьому християнство завдячує особі Ісуса Христа, який будучи Словом Божим – Логосом (що асоціюється водночас із вищим метафізичним законом давніх греків та із Словом, яким іудейський Бог створив світ), почав розумітись також і Боголюдиною в якій дві природи (Божественна та людська) співіснували в комунікативній співрівності, викупною жертвою Бога (влюдження Слова) та спасителем людства (обоження) від невідворотних наслідків першородного гріха. Тож саме завдяки останньому уможливилось в християнстві поступове наближення цих двох протилежних моделей форм суспільного правління: теократії та демократії. Цьому тривалому процесу суміщення двох на перший погляд взаємовиключних уявлень про найвдаліший спосіб влаштування суспільства, безумовно сприяли інтелектуальні зусилля й греко-римських філософів (Платона, стоїків, неоплатоніків), й іудейських мислителів (Йосифа Флавія, Філона Александрійського), й християнських авторів (апологетів, Отців Церкви, визначних теологів). Для контрасту нагадаємо, що в Ісламі таке наближення цих протилежних форм правління, чи, краще сказати, виправдання демократичного устрою суспільства, принципово неможливе, адже “Аллах єдиний, Аллах вічний; не родив і не був народжений, і не був Йому рівним жоден!” [Коран. 112 сура.]. Тут відсутність рівноправного посередника між Творцем та творінням (Мухамед є лише Пророком – засобом волевиявлення Бога) унеможливує й визнання правомірності демократичного устрою, безумовно підкреслюється й категорична відмінність Аллаха від язичницьких богів (не був народжений), що провокує необхідність визнання пріоритетності теократії (єдиновладдя абсолютного Бога).

Взагалі пріоритетність теократії є очевидною для монотеїстичних (авраамістичних) релігій, де Бог водночас є творцем цілої світобудови та людини, тож володіє абсолютним знанням стосовно витвору. Але концептуальний розвиток самої християнської парадигми, суспільні трансформації та історичний перебіг подій, в яких цей розвиток відбувався, спровокували до поступового визнання правомірності демократичного устрою суспільства (в тому числі й у світському секуляризованому варіанті). Завдяки поліджерельності свого походження та універсальності системи головних смислів, закладених в основу християнської парадигми, християнство володіло надзвичайними адаптаційними можливостями (до різних суспільно-культурних запитів) та інтерпретативною силою. І якщо ще Йосиф Флавій зрозумів, що ключем до витлумачення історії та характеру народу є його розуміння Бога, то ми тим більше усвідомлюємо, наскільки важливу роль в становленні основних світоглядних цінностей та суспільних пріоритетів сучасної європейсько-християнської спільноти відіграло християнство, яке протягом майже двох тисячоліть визначало її уявлення про бажаний та належний стан речей залежно від уявлення про Триєдиного Бога.

І якщо ми подивимось на історію християнської парадигми вцілому, то відразу помітимо в наскільки відмінних суспільно-історичних обставинах доводилось їй проголошувати свої універсальні смисли. Цим пояснюється й відмінність конфесійних її варіантів, на кожний з яких безумовно вплинули й наступні історичні

події. Тож сьогодні ми маємо таке різноманіття конфесійноприйнятого співвідношення теократичної та демократичної моделей суспільного влаштування, яке, з одного боку, допускається самою християнською парадигмою (де безумовно теократичний устрій є пріоритетним, бо ж відповідає належному стану речей, але ж завдяки уявленням про спасительно-викупительну місію Ісуса Христа, в якому дві природи – божественна та людська - отримали досвід рівноправної комунікації та взаємопорозуміння, внаслідок чого людська природа набула можливість обоження, тобто право діяти згідно зі своєю волею для утвердження належного у дійсності), а з іншого – провокується інтерпретативною потребою узгодження конкретних суспільно-історичних умов, в яких поставав та розвивався певний її конфесійний варіант та в яких знаходяться віруючі, із відповідним уявленням про належний стан речей.

Саме врахування усіх цих параметрів (концептуальної системи, що лежить в основі цілої християнської парадигми; суспільно-історичних обставин, в яких формувався певний її конфесійний варіант; тих світоглядних запитів, на які доводиться відповідати сьогодні; того інтерпретативного досвіду, якого набула певна конфесія, та специфікованих останнім уявлень про належний стан речей та шляхи його досягнення людиною) робить для нас зрозумілим те чи інше співвідношення теократичної та демократичної моделі організації суспільства в свідомості віруючих. А ті процеси, які ми сьогодні спостерігаємо в різних теологічних релігійних системах, зрештою, і відображають суперечні тенденції у їхньому спрямуванні до віднайдення пропозиційно-бажаних програм досягнення суспільством (людством, людиною) належного майбутнього.

Що стосується концептуальної системи християнської парадигми, то тут звичайно відповідно до монотеїстичних уявлень про Бога-Творця належною формою організації суспільства є теократія. Однак, оскільки Бог створив людину за своїм образом та подобою, вона наділена свободою вибору, тож демократичні тенденції є припустимими. З іншого ж боку, саме довільне використання свободи вибору людини спричинило до порушення нею волі Творця й гріхопадіння, чим і була започаткована смертність людини та земна історія існування людства, сповнена нестатків, бід, злочинів та горя. У старозавітній історії спасенним виявився лише обраний Богом народ та зокрема ті його представники, які виконували волю Божу. Припускаємо, що впродовж старозавітної історії Бог готував людину до правильного усвідомлення нею належного стану речей. Коли ж людина виявилась готовою усвідомити Його волю як належне – Він послав Сина Свого Єдинородного – Слово Боже, що втілюючись в конкретній історичній постаті не лише скорегував розуміння людиною Бога та його волі, але й став Благою Звісткою про можливість спасіння людини (якщо її свобода волі узгоджується із волею Бога-Творця, що відповідає належному стану) та викупоною жертвою за гріхопадіння людства. З того переломного моменту в історії людина підвищилась у своїй гідності, адже діючи згідно із власною волею вона може не лише суперечити волі Божій, але й чинити узгоджено з останньою. Тож бажане людиною не лише могло, але й повинне було співпасти з належним за волею Бога – людина отримала можливість відновити (ушкоджену її гріхопадінням) світобудову в належному стані й спастися. Царство Боже – це такий належний суспільний устрій де свобода волі людини (та її бажання) узгоджені із задумом Божим. Таким чином напрашується висновок, що теократія може здійснюватися й через демократію.

Що ж до суспільно-історичних обставин, в яких формувалися різні конфесійні варіанти християнської парадигми, що відобразилося на їхньому розумінні співвідношення свободи волі людини та волі Божої та уявленнях про ефективні способи та методи досягнення належного стану речей, а, отже, й спасіння людини, то тут ми помічаємо, що християнські богословські концепції домодерного варіанту зароджувалися в умовах імперії, модерного – валентно із створенням національних держав, а постмодерного – в умовах секуляризованого суспільства, яке лише опосередковано через особистісну мораль громадян спирається на релігійні важелі організації та керування спільнотою. Тож очевидно й співвідношення понять теократія та демократія у них відрізнятиметься.

Так премодерні моделі (православ'я та католицизм) намагатимуться використати умови імперії для становлення належного стану речей – спасіння людства та світу. Хоча Церква як тіло Христове не від світу цього, однак вона змушена перебувати в історичній дійсності й рахуватися з умовами життя вірян. В будь-якому випадку вона буде співпрацювати з земною владою в напрямку зменшення гріховності світу в надії охристиянити світ. Ідеальним варіантом здійснення цієї спасительної функції була б провідна роль Церкви в християнській імперії всесвітнього масштабу, однак історичний перебіг подій не сприяє реалізації цього плану. Тож в змінених соціально-історичних умовах православна та католицька церкви віднаходять нові форми реалізації свого покликання встановлення теократичного правління у світі.

І Римо-Католицька церква, що пройшла надзвичайно складний історичний шлях (впродовж якого вона зазнала й період власного панування над світською владою, й період нехтування її роллю для розвитку християнсько-європейської цивілізації в епоху секуляризму) виробила досить гнучку стратегію взаємовідносин із владою й розлогу методологію керування й організації суспільної дійсності належним чином. Більше того, її підходи до реалізації своєї спасенної місії з метою ефективності трансформуються залежно від змінених суспільно-історичних обставин. Тож в полірелігійному секуляризованому суспільстві Європи, пріоритетними для якого є демократичні настанови, Римо-Католицька церква змушена рахуватися із наявністю численних світоглядних альтернатив. Але ж вона справедливо нагадує європейським секуляризованим спільнотам про те, що їхні світоглядні ідеали завдячують значною мірою християнству. Католицизм сьогодні діє не методом зовнішнього впливу на суспільну дійсність (в тому числі й засобом використання світської влади та спробами керування останньою), а методом “внутрішньої спонуки” перетворення світу до його належного стану. Свою провідну роль в християнській теократизації світу (приведення суспільної дійсності до належного стану її організації) католицька церква вбачає у формуванні цілісного світогляду людей. І демократичний устрій не може в принципі цьому заважати, більше того, він є вдалим місцем охристиянення світу.

З іншого історичного досвіду підходять до вирішення проблеми охристиянення світу в Православ'ї. Тяжючи до традиційно звичної симфонії державної та церковної влади у справі покращення устрою суспільства, але пам'ятаючи про зловживання світською владою щодо ролі і місця церкви в державі, Російська Православна Церква [8], вказуючи на відмінність природ та завдання Церкви і держави (перша, конкретерта “канонічна” РПЦ, що володіє винятковим статусом – не від світу цього і спрямована на перетворення світу до належного стану й вічного спасіння; друга – поцейбічна структура, завданням якої є організація і

управлінням суспільстві з метою зменшення зла в цьому гріховному світі), та спонукаючи віруючих повинуватися земним владам в межах, що не суперечать інтересам церкви, усе ж таки розраховує на підтримку світської державної влади у здійсненні своєї божественної місії. Так РПЦ намагається взяти на себе опікування цілим рядом освітньо-виховних, світоглядно-визначальних та культуро-спрямовуючих функцій в державі з метою церковного управління суспільним устроєм. Тож якщо декларативно Православна церква підтримує демократичні свободи, фактично ми спостерігаємо, як РПЦ поступово домагається свого державного визнання й утвердження себе у статусі (явному чи ні) державної церкви. Ідея загально-державної духовно-світоглядної інституція, яка мислить себе ексклюзивно-істинною (канонічною) й береться опікуватися формуванням цілісного світогляду (через освіту, науку, культуру та державні заклади й установи) не узгоджується із демократичними принципами побудови суспільства. Якщо ж ми ще додамо до цих декларацій дійсні вияви функціонування Російської Православної церкви (й за межами Росії), її переконання в особистій місійності щодо світової цивілізації як ключового суб'єкта формування Православної цивілізації (“єдиного духовного простору Святої Русі”, яке ґрунтується на статусі “Першородства духовного” [16]), то побачимо чітку послідовність у впровадженні теократичного (адаптовано до земної сучасної дійсності) устрою. Очевидно, що демократичний устрій не є дуже вдалим для реалізації своєї місійності Православною церквою (РПЦ), адже не сприяє розвитку зовнішніх механізмів впровадження Божественної теократії (через школи, суспільно-державні установи, заклади і заходи) згідно з ідеєю “співробітництва” із мирською владою. Світ гріховний, від усіх світських тенденцій варто відсторонитися, якщо їх не можна використати для дієвого перетворення світу. Таке ж перетворення його в належний стан відбувається містичним таємничим чином але посередництвом видимої присутності в суспільстві певної церковної інституції, яка лише так і може виконувати свою керівну функцію.

Що ж стосується християнських концепцій модерного взірця (протестантизм), то для них демократичний світський характер нашої держави є необхідною умовою виживання й функціонування. Від моменту створення зорієнтовані на універсальний характер лише в аспекті Божественної дійсності, а не земних реалій, де їхнім покликанням було опікування спасінням конкретної групи людей (бо ж засоби та можливості впливу на суспільство в глобальному масштабі були значно обмежені конкретними історично-політичними умовами), протестантські церкви в сучасній Україні (чисельність яких значна, однак кількість вірян кожної з них не може зрівнятися із кількістю традиційних для України православних віруючих) приділяють свою увагу в основному проблемам ефективного служіння церкви в сучасних реаліях. Будучи громадянами водночас двох світів (кордон між якими чітко встановлений і не розмивається) належний теократизм вони виявляють своєю поведінкою та діяльністю. Тож демократичний державний устрій є сприятливим для здійснення їхньої місії: охрещення світу та спасіння людини. Він забезпечує й можливість одночасної автономізації їхніх конфесійних шляхів спасіння (недоторканність теократичної моделі належного) та глобалізації місійних програм понад будь-якими контекстуальними (державними, світоглядними) кордонами. Спасіння християн та благоустрій суспільства – різновекторні напрямки діяльності, бо ж якщо “церкві Бог дає повноваження закликати грішників до покаяння, проповідувати та роздавати прощення гріхів, що в Євангелії та Таїнствах, і заохочувати віруючих у християнському житті”, то держава вповноважена Богом

“впроваджувати цивільний порядок серед людей, караючи злочинців і захищаючи невинних”. Їхні місії протилежні, а, відтак, і діяльність не повинна змішуватися чи накладатися: “Перебування церкви на землі не полягає у встановленні нею світських порядків, а держава, зі свого боку, не є вісником Євангелія і не повинна втручатися у його поширення”[6]. Водночас, звичайно, протестанти (“посланці Царства Божого” на землі, що “свідчать про новий світ, де людська гідність буде повністю відновлена назавжди”[2]) піклуються, аби суспільний устрій був сприятливим для їхньої місійної діяльності.

Для неохристиянських конфесійних варіантів (неопротестантизм), сама можливість виникнення яких спирається на наявність демократичних прав і свобод в суспільстві та на всьому попередньому зближенні людської свободи й божественної волі, що провадилося в історії християнства, демократичний суспільний устрій є не лише передумовою, але й засобом впровадження теократії. Тут максимально наголошується на особистісному Спасителі Ісусі Христі та креаційній силі Божої любові, що поселяється в серці віруючого, яким керує Ісус Христос. Саме через особистісне суб’єкт-суб’єктне спілкування з Ісусом Христом людина отримує індивідуальне спасіння [13]. Спасіння людства та світу безпосередньо тепер залежить лише від волі та активної діяльності людини, яка покладається на Бога і довіряє йому. Оновлені християни повинні самі розбудувати нове Небо і нову Землю. Бог лише “забезпечує нас всім необхідним для успішного життя”. Хоча людина і може зробити лише стільки, скільки Бог їй дозволяє, але якщо у неї є чітка мета (“список того, чого у вас ще немає” – особисте призначення Богом) та щира довіра Богу, то він може дати їй “цілу країну”. Богослів’я неопротестантів, як і програма спасіння людини, не для слабких і невдах, а для тих, хто здатний впливати на світ, може примусити його перетворюватися [12]. Світ стає “поживою” для християн у їхніх зусиллях для його перетворення. Неопротестантським харизматичним конфесіям притаманна проповідь індивідуалізованої діяльнісної програми з перетворення світу, яка спирається на особистісну віру й переконання у підтримці Божій. А у випадку із пастирем А.Ледаєвим мова прямо іде й про вживлення нових християн у владні структури держави. А це можливо лише за умов розвиненої демократії. Тож бачимо, теократична модель суспільної організації тут повністю збігається із демократичною в дійсності. Остання є умовою та засобом актуалізації першої. Бог натхненням, силами, взірцевими моделями поведінки та сприятливими умовами допомагає християнам, що здатні взяти владу в свої руки з метою перетворення дійсності.

Отже, сьогодні представленими у конфесійному полі України ми знаходимо взірці трьох етапів трансформації християнських богословських концепцій, що відповідають трьом етапам зміни загальносвітоглядних уявлень про дійсність. І для всіх цих конфесійних варіантів християнства характерні свої особливості розуміння співвідношення теократичної та демократичної моделей суспільного устрою. Це зокрема залежить і від різного співвідношення у цих конфесійних теоретичних системах понять Бог, світ, людина; в них по різному розподіляється свобода та креативна сила між Богом та людиною, відмінним є ступінь зближення людини зі світом, суспільством та Богом. Водночас, оскільки саме християнство на етапі формування своєї концептуальної системи зблизило уявлення про теократичну й демократичну модель організації суспільства, ці поняття (в усій варіативності їх конфесійного визначення), інтерпретативним чином тут узгоджуються (залежно від конкретних історично-суспільних обставин та культурно-світоглядних потреб віруючих).

Використана джерела:

1. Віллем Жан-Поль. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття/ Пер. з фр.- К.: Дух і літера, 2006.- 331с.
2. Ганулич П. Достоїнство человека - вызов Церкви, обществу.// <http://www.adventist.org.ua/struct/uars/uars.shtml>
3. Горкуша О. Від віри в Істину до осмислення світу у світлі її визначення // Знати чи вірити? Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського у Києві.- №3 (16), Осінь 2008.- К., 2008.- С.162-177.
4. Горкуша О. Тематичне поле конфесійного богослів'я України. // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша: Стан релігійного життя в Україні.- К., 2008.- С. 174-210.
5. Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства.// Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. – Українське релігієзнавство. - К., 2005.– С.5-33.
6. Коротке доктринальне твердження Української Лютеранської Церкви // [http://bohmnarod.ru/confess/kdoctr_tverd_ulc.html]
7. Михайлик А. Приготовь себя к жатве. // [http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1088]
8. Основы социальной концепции Русской православной церкви// [http://www.scribd.com/full/28004295?access_key=key-1tmrtxcej3i0sqo5cw8t]
9. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. – М., 2007.- 163с.
10. Ратцингер Й. Кардинал, Конгрегация Вероучения (Доктрины Веры)"Католическому вероучению противоречит..." Декларация "Dominus Iesus" о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви // [<http://www.benedikt XVI.ru/>]
11. Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства. // Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.
12. Сандей А. Заставьте мир вертеться вокруг вас.// [http://media.godembassy.org/ru/media/media.php?curent_sub=1&act=preach&id=1277]
13. Сандей А. Иисус, которого ты не познал.– К., 2002.– С. 6-7
14. Флавий Иосиф Иудейские древности. [© 2002, Библиотека «Вехи» <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/drevnosti/000.html> ; <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/drevnosti/01.html> і далі]
15. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического государства?// Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.
16. Цивилизационный проект, борьба за образ жизни. /Інтерв'ю Патріарха Кирила (РПЦ). 28.07.2009.- «Інтер». // [<http://www.youtube.com/watch?v=4HI7FmSgTe0&feature=related>].