

УДК 261:316.77

ЕКУМЕНІЗМ ЯК БОГОСЛОВСЬКА ОСНОВА СУЧАСНОГО МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ**ECUMENISM AS THE THEOLOGICAL BASIS OF THE MODERN INTERCONFESSIONAL DIALOGUE****Калач Д. М.,**кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та суспільних наук,
Вінницький національний медичний університет
ім. М. І. Пирогова (Вінниця, Україна),
e-mail: kala4d@ukr.net**Kalach D. M.,**Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Social Sciences, Vinnitsa National Medical
University M. I. Pirogov (Vinnitsia, Ukraine),
e-mail: kala4d@ukr.net

У межах державного регулювання міжконфесійних відносин переважна більшість демократичних країн проголошує рівність усіх конфесій перед законом або моральну відповідальність перед суспільством, незважаючи на їх догматичні та канонічні переваги чи недоліки. При цьому засвідчення рівноправності допомагає державі прогресувати, натомість виокремлення однієї конфесії може призвести до розбалансування у суспільстві та початку релігійного протистояння. Тому проблема міжконфесійного діалогу в сучасному світі, який перебуває в умовах глобалізації, що охоплює всі сфери людської діяльності, постає з новою силою. Сьогодні призводить до неможливості існування певної конфесії замкнено, без взаємодії. У цьому контексті різні християнські течії є частиною глобальних інтеграційних процесів, це накладає певний відбиток на їх функціонування. Прагнення краще зрозуміти позицію сучасного християнства, причини кризи, які переживають різні конфесії та спроби знайти подальші шляхи розвитку, потребують звернення до проблем екуменізму, християнської єдності.

Ключові слова: екуменізм, міжконфесійний діалог, конфесія, еклезіологія.

The article focuses on the study of complex philosophical and religious analysis of interfaith dialogue between representatives of Christian churches. Interfaith dialogue is defined as a particular form of meetings for searching mutual understanding between representatives of Christian denominations that is based on each other's respect and trust and aimed at important truth cognition and striving for making people's relations corresponding to their dignity.

The relevance research is related with the religious organizations of various denominations influence growing on the social and political life of our country and closely connected with the necessity to overcome the existing religious conflicts. This subject becomes of a great significance in the hybrid war and unannounced aggression conditions because the religious component plays an important role in it. The issue of the influence Christian denominations authority on the formation of the spiritual and moral climate and the ethno-cultural and geopolitical component interaction on the civil society formation and their interrelation with religious processes is also remained open. The main issues of the inter-confessional dialogue, the state-church relations adjustment and the dialogue between Christian churches key problems are considered; the ecumenical positions of Christian churches basic features in the inter-confessional dialogue aspect are disclosed; the role and place of tolerance principle in the interfaith relations is revealed.

Keywords: ecumenism, interconfessional dialogue, confession, ecclesiology.

У загальному розумінні міжконфесійний діалог визначають як обмін думками між представниками різних церков, колективні обговорення й дискусії, засіб контактування між християнськими конфесіями. Серед основних ознак діалогу – його процесуальна природа, що характеризується як тривале й постійне спілкування, альтернатива індивідуалізму, ворожості, конфесієфобіям, ізоляціонізму. Міжконфесійний діалог визначають не лише як спосіб спілкування, дискусії, вербальної чи знакової комунікації, обмін

думками та інформацією, а як процес, що є важливим у своїй сталості. Це – особлива форма взаємодії «між носіями різної релігійної та конфесійної ідентичності, спрямована на конструктивний і значущий для них результат» [1, с. 36]. Останнім часом спостерігаємо рух саме до такого розуміння діалогу, як результативно спрямованого, продуктивного процесу, сенсом і метою якого є вироблення нових смислів, досягнення узгодженості в рішеннях чи позиціях, налагодження співробітництва, окреслення спільної програми дій, тощо.

Така програма налагодження й стабілізації міжконфесійних і міжцерковних відносин у контексті становлення громадянського суспільства в Україні повинна бути сформована за участю суб'єктів цих відносин, офіційно прийнятою ними та набути практичного застосування за сприяння держави й участі релігійних представників. Визначальним її принципом для досягнення міжконфесійного миру та злагоди виступає саме діалог. Християнські конфесії в особі їх керівних органів визнають роль діалогу як необхідного інструменту попередження міжконфесійних суперечок, конфронтації, цивілізаційного способу розв'язання проблем, налагодження порозуміння. Виняткову увагу проблемі діалогу й пов'язаним із цим процесом особливостям надає Римо-Католицька Церква, яка розглядає міжконфесійний діалог, за словами Івана Павла II, таким, що виявляє «таємницю єдності попри відмінності між релігійними віруваннями» [14, с. 82]. Усвідомлюючи загальну релігійну картину світу, його багатоманітність, Ватикан засвідчив неминучість міжконфесійного діалогу.

Проте, прагнення до міжконфесійного діалогу й взаєморозуміння в межах екуменізму, коли робляться перші кроки до трансформації догматів церков, уможливується втрата автентичності релігії. Також у релігійній сфері поширена думка, що «міжрелігійний діалог може призвести до втрати релігійної, культурної чи духовної ідентичності» [15, с. 54]. Міжконфесійний діалог не зможе піднятися на новий щабель, допоки ядро віротерпимості не буде прийнятим. Віротерпимість, яку проголошують церковні інституції та позиціонують важливі елементи соціального життя, звершена в неповному обсязі в Україні. Слід зазначити, що міжконфесійний діалог – дієвий механізм утворення мирного співбуття adeptів різних етноконфесійних груп на певній території. Суть діалогу в забезпеченні гармонії та стабільності глобалізованого суспільства.

Міжконфесійні відносини, спрямовані на зближення, а можливо, і на загальну християнську єдність у майбутньому, що є основою екуменізму, адже важливою рисою християнства на межі ХХ–ХХІ ст. є консолідація його конфесій навколо проблем про спільну місіонерську, соціальну, медичну та просвітницьку діяльність, захист прав людини й душпастирську справу загалом. Спільні сторінки християнської історії та сьогодні тісно пов'язані з екуменізмом – важливим явищем

релігійного життя. Однак, будь-яке зближення та солідарність на основі соціально-гуманітарних питань, хоча й бажане, не є метою екуменізму та не може бути основою християнської єдності [18, с. 228]. Натомість англійський дослідник Б. Вілсон зазначає, що однією з причин виникнення екуменізму є роздрібненість християнства на різноманітні церкви, деномінації та конфесії. Лише в умовах кризових явищ церкви приходять до усвідомлення діалогу на основі екуменізму: «Об'єднання відбувається тоді, коли інституції є слабкими, а не сильними» [24, р. 126]. Як результат – проблемами християнської єдності, за спостереженнями Б. Вілсона, більше переймаються священнослужителі, аніж миряни, обґрунтовуючи це бажанням духовенства закріпити свій соціальний статус і повернути свій вплив на суспільство. Разом із тим, священнослужителі втрачають монополію на екуменічні ініціативи, і внесок мирян стає все більш значним в міжконфесійний діалог – від богословсько-теоретичного до соціально-практичного аспектів.

Подібну думку поділяє ще один англійський дослідник Р. Кур'є, який розглядає екуменізм як реакцію на зміни у взаємовідносинах християнських конфесій із суспільством. Співзвучну позицію простежуємо в дослідженнях Р. Піндера: «Рух за єдність у деяких випадках був пов'язаний із рухом за децентралізацію та збільшення ролі мирян в управлінні релігійною організацією» [11, с. 78]. Натомість інший англійський дослідник Р. Тоулер вважає, що зародження екуменізму та зменшення кількості віруючих не містить причинно-наслідкових зв'язків, а зазначені феномени виникають під впливом різних чинників. Одним із найважливіших факторів, який сприяв виникненню цього руху, на його думку, пов'язаний із розвитком сучасних технологій.

Багато дослідників аналізує виникнення екуменізму крізь призму соціології, пов'язуючи його із соціально-культурними особливостями XIX – XX ст. Серед послідовників цього погляду сформувався низка підходів до вивчення явища екуменізму, зокрема як другорядного чинника, який виникає в результаті зростання соціальної рівноваги та мультикультурного об'єднання суспільства; унаслідок залучення християнських конфесій до світської сфери суспільно-політичних відносин; прагнення повернути свій утрачений вплив на суспільство в результаті глобалізаційних процесів; результат розвитку сучасних інформаційних технологій, що відкрило доступ до всієї інформації, яка цікавить людину. На нашу думку, екуменізм виник унаслідок реакції на кризу християнських церков.

В умовах модерну релігія стала приватною справою кожної окремої людини. Сьогодні відбувається повернення релігії у публічний простір, і відповідні процеси вже набули назви «десекуляризації». Одночасний розвиток як секулярних, так і постсекулярних тенденцій породжує нові виклики для міжконфесійного діалогу та стимулює теоретичний та практичний

екуменізм. Отже, можна виділити фактори, котрі сприяли появі екуменізму та його подальшому розвитку в релігійному житті церков, зокрема, секуляризації, кризи християнських конфесій і розвитку технологій. На думку вітчизняного дослідника В. Гараджі, екуменізм був одним із симптомів глибокої кризи релігії в наші часи, своєрідною захисною реакцією на руйнівні для її традиційних форм тенденції в сучасному суспільному житті [3, с. 107].

Варто зазначити, що екуменізм – це рух кінця XIX – початку XX ст. усередині християнського світу, спрямований на співпрацю та зближення християнських позицій. Екуменізм у теорії та на практиці – «це позитивне світосприйняття, позитивне мислення й позитивна поведінка з високим ступенем довіри до відповідальності церковних ієрархів, священнослужителів і кожного окремого християнина» [16, с. 13]. Саме слово «екуменізм» грецького походження (ойкумена, всесвіт, населений світ), уживалося в географічному, політичному та культурному аспектах, яке згодом набуло релігійного значення.

Екуменічний рух започаткований у середовищі протестантських церков з ініціативи Т. Чалмерса, який сприяв створенню Євангельського Альянсу як міжнародного добровільного об'єднання не церков, а окремих християн. Євангельський Альянс став першим християнським рухом, котрий заклав основи міжконфесійного діалогу до об'єднання церков і сприяв подальшому розвитку екуменізму. Координатором цього руху є заснована в 1948 р. Всесвітня Рада Церков, членами якої впродовж тривалого часу були переважно протестантські церкви, православні й старокатолики.

Екуменічний рух отримав сприяння насамперед від протестантських церков, які не лише декларативними заявами беруть у ньому участь, але й активною діяльністю. При цьому конфесії есхато-хіліастичного спрямування, посилаючись на основні положення свого віросповідання, залишаються в межах місцевого й вузькоконфесійного спілкування й негативно ставляться до ідеї християнської єдності [4, с. 240]. Зміну ставлення до питання екуменізму спостерігаємо в середовищі п'ятидесятницьких та адвентистських релігійних об'єднань.

Однією з найбільш пропагованих є модель органічної єдності, появу якої ототожнюють з екуменічною ініціативою Римо-Католицької Церкви, незважаючи на те, що вона ніколи не проголошувала свого пріоритету в її функціонуванні й не заперечувала інших модифікацій у пошуку бажаної єдності. Модель Соборної єдності поширена в православному середовищі й зводиться до думки, що всі віруючі можуть мати доступ до повноти істини лише в спільноті Вселенської Церкви. Пізнання віри можливе лише через любов, яка наповнює життя людини, а Церква як цілісний організм є уособленням істини та непомильності. Модель примирення в розмаїтті віри сформувалася завдяки католицько-лютеранському діалогу й була прийнята її учасниками однією з

найбільш адекватних майбутніх варіацій. Під єдністю визначається загальне визнання віри в різноманітних її формулюваннях. В основу моделі поступового зближення покладено тезу про неможливість пізнання кінцевої мети єкуменічного руху, оскільки ідеальна модель, до якої прагнуть християнські конфесії, з'явиться лише в день Другого Пришестя Христа. Модель «Церкви–Сестри» передбачає глибоку спільність двох (чи більше) церковних громад, що виражена в апостольській спадкоємності, обоєпільному визнанні таїнств, наявності ієрархічного священства та єпископського служіння [6, с. 28–33].

Сформувалися різні підходи до трактування й окреслення майбутніх кроків міжконфесійного діалогу, який призвів до реалізації мети єкуменічного руху. Зокрема, у середовищі Оксфордського руху була сформована еклезіологічна «теорія гілок», згідно з якою Католицька, Православна та Протестантські церкви розглядають як гілки одного дерева із зовнішніми відмінностями, але внутрішньою єдністю Соборної Церкви [10].

На основі вчення протестантизму про видиму та невидиму церкву було сформовано позицію з приводу єкуменізму. Протестантські богослови сучасності поширюють концепцію «антропоцентричного» єднання, що пов'язує церкву та людство. Іншими словами, пропонують світову утопічну спільноту з релігійно–етнічними відносинами як базовими її елементами, яка є проявом невидимої церкви. Другий підхід зводиться до проголошення згоди в основоположних питаннях віровчення, а також таїнства підтримуються більшістю протестантських громад, репрезентованих у документах Всесвітньої ради церков. На їхню думку, для єдності необов'язково інтегрувати церкви, однак вони повинні перебувати в спілкуванні та взаємно визнавати таїнства хрещення й причастя, поділ на мирян і священнослужителів. Третій – підтримують усі християнські церкви. Він базується на еклезіологічному положенні. Підоснова єдності можлива лише в лоні однієї святої соборної апостольської церкви, якщо буде реалізоване сповідання єдиного вчення та здійснення всіх семи таїнств [10]. У будь–якому випадку окрема місцева громада є самостійною і самодостатньою реальністю, яка являє невидиму церкву, робить її присутньою в історії. Добровільне об'єднання здійснене або у межах релігійно–етичних або більш еклезіологічних відносин, роблять прояв невидимої церкви більш глибоким, але не порушує самодостатності окремих спільнот.

Однак, на практиці реалізувати останню важко, оскільки є різні підходи до таїнств, тому єкуменісти працюють над створенням спільного методологічного зразку єдиного богослужіння. Еталоном для нього є адаптація богослужіння до мислення, культури й перцепції сучасної людини. Єкуменістам досі не вдалося створити загальної культової практики, навколо якої об'єдналися всі християнські конфесії. Сьогодні в межах протестантизму сформовано й інші моделі, котрі

знаходять підтримку в різних релігійних колах: корпоративна єдність, соборна єдність, при якій Місцеві церкви бачать себе членами єдиної Церкви Христа, модель співпричастя як співдружності місцевих громад (автономних «помісних церков» у протестантській богословській термінології). Єдність у межах цієї парадигми є єдністю мережі спільнот, в якій відсутня ієрархія, подібна до православної чи католицької.

Єкуменічна позиція Католицької церкви протягом історії функціонування неодноразово змінювалася. Варто зазначити, що для того, щоб прийти до активного єкуменізму, вона подолала шлях від різко негативного до єкуменічного руху, оскільки, вважалося, що не можливо досягнути спасіння поза Католицькою Церквою. Власне бачення єкуменізму знайшло своє формулювання в документах II Ватиканського собору безпосередньо в Догматичній конституції про Церкву, Декреті «Про єкуменізм» та енцикліці Івана Павла II «Про єкуменічний обов'язок». Як відображення одвічного прагнення до відновлення єдиної християнської церкви, якою Римо–католицька церква традиційно завжди визнавала лише себе. У декреті «Про єкуменізм» визначено католицькі начала єкуменізму. Розколи в християнстві відбуваються через провинку людей із того чи іншого боку. І хоча Католицька Церква називає поділ християнства на конфесії «гріхом розділення», проте сучасні християни, які належать до певної християнської церкви, як сказано в декреті, не мають такого гріха, відтак католики вважають їх братами [2, с. 436–437]. Будучи активним учасником єкуменічного руху, Католицька церква в зазначеному питанні стоїть на двох чітких позиціях: 1) Церква Ісуса Христа, яка є однією та єдиною й володіє повнотою засобів до спасіння, загалом перебуває тільки в Католицькій Церкві; 2) поза видимими межами Католицької Церкви існують елементи, котрі, як дар, належать Церкві Христа і є силами, що рухають їх до католицької єдності [9, с. 175]. Єкуменічна діяльність Римо–Католицької Церкви сприяє братській любові та єдності. Водночас, як зазначено в документі, не всі католики користуються в повсякденному житті всіма «засобами благодаті» й «істиною Одкровення», даними Христом Католицькій Церкві [9, с. 176]. Звучить заклик до католиків наближатися до етичного ідеалу християнської досконалості, щоб так явити всю велич Католицької Церкви, оскільки істинний єкуменізм неможливий без внутрішнього навернення.

Ототожнюючи себе з єдиною, святою, соборною та апостольською християнською церквою, РКЦ не порушує питання сотеріології в богословському діалозі, оскільки католики не заперечують можливості спасіння в інших християнських конфесіях, бо вони володіють також елементами істини. За вченням РКЦ, незважаючи на наявність багатьох дискусійних питань богословського характеру між представниками християнських конфесій, через віру та хрещення «вони залишаються в якійсь, хоча й недосконалій

спільності з Католицькою Церквою» [9, с. 184]. Хоча вони «не втішаються тією єдністю, що нею Ісус Христос бажав наділити всіх, кого зібрав одним тілом та відродив у нове життя та оживив Собором». У цьому Декреті Собор закликає всіх вірних католиків «помічати знаки часу й пильно брати участь в єкуменічній справі», адже в «багатьох країнах світу, під подихом ласки Святого Духа докладають багато зусиль за допомогою молитви, слова й діла, щоб дійти до тієї повноти єдності, що її бажав Ісус Христос» [9, с. 190–191].

Католицька церква визнає єдність лише у своєму лоні, тому перебуває осторонь розмов про об'єднання церков. Разом із тим, РКЦ виявляє готовність змінюватися, повертаючись до форм церковності першого тисячоліття, щоб єдність реалізувалася як сопричастя громад.

Позиція православної церкви щодо єкуменізму, як і католицької, розвивалася від упередженого ставлення до активної співпраці та богословського діалогу. Православне розуміння християнської єдності ґрунтується на еклезіології, яка побудована на положенні, що єдиною, святою, соборною й апостольською церквою є лише Православна Церква. Натомість інші християнські конфесії та релігійні організації визначаються як ересь, або розкол: «Наша Церква, єдино істинна, апостольська Церква, усі інші християнські та філософські вірування визнає як розколи та ересі» [17, с. 27]. Тому спасіння можливе лише в лоні православ'я, а інші християни, завдяки своєму хрещенню, певною мірою належать до церкви Христової, хоча й позбавлені тієї повноти благодаті, котра є в православної церкві [21, с. 121]. Традиційно питання єкуменізму в православному середовищі не посідає центрального місця, адже богослов'я цієї церкви визначає її самодостатність. Лише сьогодні відбувається формування повноцінної православної єкуменічної теології.

Довгий час православні богослови підкреслювали, що метою єкуменізму може бути «не єдність Церкви, а єдність у Церкві» [20, с. 149]. Трактуючи історію християнської церкви, православні богослови вважали, що в XI ст. відбувся не поділ церков, а «відпад» від Церкви. Тому регенерація християнської єдності мислилася як можливе за умови повернення історичної правди: «християнське возз'єднання – це всезагальне навернення в Православ'я» [23, с. 333]. За православним баченням, об'єднання мало б відбуватися згідно з апостольським та святоотцівським ученням, тобто бути приєднанням до Православної Церкви [20, с. 347]. Теологи тлумачили православну діяльність в єкуменістичній як свідчення про істинність православ'я. Свідченням цього було проведення міжконфесійних богословських діалогів, які зводяться до пояснення та розкриття православної віри «інославним» богословам [19]. Православні богослови також вивчали й аналізували основні положення доктринальних засад західного християнства, що сприяють подоланню негативних стереотипів, сформованих протягом історії, а також запозиченню соціального,

богословського, місіонерського досвіду [17, с. 11–16]. Крім того, місіонерську площину православ'я в єкуменічних заходах вважають найважливішою, але засуджують будь-які виявлення такої діяльності та євангелізації на канонічній території, прирівнюючи її до прозелітизму. На думку вітчизняного релігієзнавця О. Кисельова, подібне ставлення православних до інших християн є «несприятливим ґрунтом для продуктивного діалогу» [12, с. 42]. Незважаючи на таку позицію, православні ведуть богословські діалоги з католиками, старокатоликами, англійцями, дохалкидонитами, лютеранами та реформаторами; крім того існують контакти з баптистами та методистами [Там само] й іншими християнськими церквами та деномінаціями в межах ВРЦ та інших єкуменічних організацій.

Відносини християнських конфесій у сучасній Україні безпосередньо залежать від тенденцій у світовому православно-католицькому діалозі. У період становлення перших контактів, які започаткували богословський діалог, відносини між двома церквами були напруженими. Православні Церкви вважали Ватикан небезпечним для себе через політику Риму, яка полягала у створенні уніатських церков, убачаючи в цьому спробу латинізації православних конфесій і знищення самого православ'я. З іншого боку, Католицька Церква намагалася охопити своїм протекторатом православні спільноти. Заручниками таких відносин стали Греко-католицькі (уніатські) церкви, котрі опинилися на роздоріжжі, оскільки, з одного боку, вони прагнули єдності з Апостольським Престолом у Римі, а з другого – намагалися зберегти у своєму підпорядкуванні привілеї своїх патріарших кафедр. Основні протиріччя між християнськими конфесіями мали богословський характер, були зумовлені різним ставленням до еклезіологічної тематики, до сотеріологічного вчення та до одного з найбільш дискусійних питань православно-католицького діалогу – примату в Церкві. Здавалися нездоланими розбіжності у баченні особливого становища Римського єпископа в історії християнства першого тисячоліття. Тому ці питання завжди були у центрі уваги міжконфесійного богословського діалогу.

Із середини ХХ ст. формуються нові чинники, які сприяють налагодженню міжконфесійних відносин християнських церков на основі діалогу. Цьому сприяв, як вже зазначалось, II Ватиканський Собор (1962–1965), який кардинально переосмислив ставлення католиків до різних релігій і сприяв формуванню й реалізації методології ведення богословських діалогів, спрямованих на подолання успадкованих відмінностей християнських конфесій. Новий підхід знайшов своє вираження в католицизмі, де посилено пропагували ідею «релігійного та світоглядного плюралізму, ідею толерантності» [22, с. 25–26].

Ватикан сформулював принципово нове положення, згідно з яким діалог визначали своєрідною формою взаємодії та спілкування осіб, груп і співтовариств, що базується на принципах

рівноправного партнерства для усунення упереджень, досягнення взаєморозуміння, обміну досвідом, а також для спільного опрацювання різних проектів. Залежно від делегатів, які брали участь у діалозі, вирізняють міжрелігійний, світоглядний і змішаний його види. Своє ставлення до міжконфесійного діалогу II Ватиканський Собор висловив у документі «Про екуменізм». Як зауважують дослідники, «цей документ вніс принципову зміну в католицьке трактування єдності християн, оскільки засвідчив відхід від традиційного акценту на «звернення, заклик» та висловився за партнерський діалог у дусі аджорнаменту» [13, с. 296]. Собор визнав, що єдина Церква «присутня в християнських спільнотах», які не належать до Католицької церкви. Цим самим Католицька Церква відмовилася від попередніх своїх поглядів та принципів у ставленні до православних і протестантських конфесій [8, с. 84].

Поміrkований лібералізм Папи Франциска I наголошує на моральній стороні християнства, що більш важлива, ніж теологічні доктрини. Промови та діяльність Папи показали, що він є відданим прихильником міжконфесійного діалогу, як і його попередники, проте засоби введення такого діалогу відрізняються. Звернення Папи Франциска I до широких мас як альтернативи кліру відбиваються на його політиці міжконфесійного діалогу. Однак за останні роки спроби досягти зближення між церквами силами невеликих богословських комісій професійних церковних діячів принесли недостатні результати. За Папи Франциска міжконфесійний діалог набуває вигляду не богословських конференцій, а «богослов'я вчинків». Про ставлення Франциска I до Православних церков свідчить його відношення до Патріарха Варфоломія, оскільки він прирівняв його до апостола Андрія, коли звернувся під час особистого прибуття на інтронізацію Папи в Рим [5, с. 12]. Цей вчинок є досить показовим з огляду на багатовікову полеміку двох столиць – Рима та Константинополя – за першість у вселенській Церкві. Тому подібне ставлення є свідченням рівності двох єпископських кафедр, які ведуть свою історію проповідницької діяльності як брати. Папа був обачний у своїх діях і висловлюваннях, які могли б трактуватися як спроба місіонерської поведінки на канонічних територіях Православних Церков. У відносинах з іншими християнськими конфесіями Франциск I надає перевагу відкритому діалогу й дипломатії для зближення між Церквами. Папа Франциск всіляко намагається розвивати у католицизмі соборність, і навіть створив при собі постійно діючий синод із восьми кардиналів. За понтифікату папи Франциска намітилася відмова від акценту на тотожності єдиної Христової церкви із Католицькою, на чому наголошував папа Бенедикт. Останній намагався провести кордон між істиною церквою і світом, охопленим релятивізмом, у тому числі – релігійним. Папа Франциск наголошує на тому, що таких кордонів не існує, і увесь світ у його різноманітті є зоною відповідальності церкви. У католицько–православному діалозі намітився

суттєвий прогрес у теологічному осмисленні примату Риму у першому тисячолітті існування християнства. Фактично Ватикан поступово йде назустріч православної точці зору стосовно того, яким було співвідношення ролі пари Римського і соборності до розколу 1054 року. Позиція папи Франциска відкриває нові перспективи не лише для «діалогу любові», але й для «діалогу істини». При цьому основний наголос робиться на потребі подолати полемічність у богословському дискурсі, виявивши елементи взаємодоповнення та взаємного прийняття.

У світовому конфесійному полі практично кожна релігія претендує на оперування істиною. Та чи інша релігійна традиція репрезентує свій шлях у пошуку та встановлення істини як окремого загальносуспільного ідеалу. Отже, стає можливою конфліктна ситуація, що залежно від конкретних історико–культурних умов може перерости у відкритий конфлікт. У такому сенсі, особливості інтерпретації еклезіологічної тематики чи ідеї спасіння, котра притаманна вченню християнських конфесій, виокремлюється передумова виникнення конфлікту.

Принцип істинності релігій чи окремих конфесій завжди буде основним питанням у міжконфесійному діалозі, оскільки кожна з релігійних інституцій претендує на повноту абсолютної істини, а їхні послідовники, виходячи з глибоких віросповідних переконань, вірять, що вони володіють її повнотою. Горизонталь «людина – світ» і вертикаль «людина – Бог» в еклезіологічному контексті розкриває онтологічну проблематику зазначеного співвідношення, котре в умовах мінливого характеру світу актуалізує аксіологічне переконавання віруючих людей різної конфесійної належності. У такому аспекті вважливо врахувати ціннісно–сміслові настанови кожної конфесії, які особливо продукуються у сотеріологічній площині окремої людини, спільноти чи конфесії, що залежно від богословського вчення, роблять можливим міжконфесійне зближення й діалог як одну з форм його вияву. Отже, проблеми міжконфесійного конфлікту лежать на ґрунті прозелітизму, а їх вирішення дає підстави для міжконфесійного діалогу для примирення сторін, які конфліктують.

Кожна християнська конфесія знаходить доказову базу своєї істинності з доказами історичності, доктринальності, а також абсолютності та автентичності. Таке обґрунтування тісно поєднується зі світоглядно–філософськими положеннями, підпорядковуючись історичним, соціологічним, аксіологічним, екзистенційним, політичним та іншим потребам. Під таким поглядом важливість дотримання церковно–релігійних приписів, з одного боку, їх суб'єктивне сприйняття й виконання сучасними вірянами, з іншого, надзвичайно ускладнює проведення чіткої межі визначення правовірності конфесії. Домінантною основою християнської Церкви повинно бути сотеріологічне вчення, що стосується спасіння й посмертної долі людини, задовольняючи її духовні потреби, а не вирішення

проблем комерційного характеру, яка суперечить її призначенню. Маємо відзначити, що конфесійна упередженість, прагнення бути носієм абсолютної істини та можливість спасіння в межах конкретної конфесії, брак терпимості стосовно партнера переговорів зумовлюють конфліктність у релігійному середовищі, а відповідно й постають суспільним фактором–дестабілізатором.

У сучасних умовах гостро необхідними є нагальні реальні кроки для мінімізації загострення конфліктів, що робить мало результативним міжконфесійний діалог. По–перше, це послідовне та кропітке налаштування на формування толерантного ставлення один до одного, релігійної свободи, адекватного реагування на нові релігійні явища та процеси, які є продуктами інших культур. По–друге, вирішення проблем майнового характеру та дискусійних питань навколо культурних споруд, які постійно нарощують міжконфесійну напругу й заважають розпочати конструктивний діалог. По–третє, пошук правових шляхів розв'язання суперечностей стимулює християнські конфесії до відкритого діалогу. Важливим у цьому контексті є «позитивні зміни в об'єктивності розгляду дискусійних питань судами різних інстанцій» [7, с. 123].

Отже, християнські конфесії визначили діалог своєрідною формою взаємодії та спілкування осіб, груп і співтовариств, що базується на принципах рівноправного партнерства для усунення упереджень, досягнення взаєморозуміння, обміну досвідом, а також для спільного опрацювання різних проектів. Однак сподіватися на саму можливість подолання труднощів, що неминуче постануть на шляху розгортання міжконфесійного діалогу й досягнення такого ступеня діалоговості, який би задовольняв як потреби в горизонталі «людина – світ», так і на вертикалі «Бог – людина», не доводиться.

Список використаних джерел

1. Арістова, А., 2007. 'Ризики міжконфесійного діалогу', *Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник*, За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного, к.істор.н. Г. Попова, д.філос.н. Л. Филипович, к.філос.н. М. Бабія, Київ: *Світ знань*, с.36–38.
2. Вітюк, І., 2013. 'Соборний стимул для розвитку релігійної толерантності та міжконфесійного діалогу', *Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору*, За ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького, К.: *УАР*, с.435–439.
3. Гараджа, В., 1971. 'Протестантизм', М.: *Политиздат*, 200 с.
4. Головка, Л., 2009. 'Проблема християнського екуменізму і природа громадянської релігії', *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: Збірник наукових праць*, М–во освіти і науки України, Запорізька держ. інжен. акад., Запоріжжя, Вип.39, с.238–246.
5. Грицаєнко, О., 2013. 'Понтифікат надії в епоху турбулентності', *Зовнішні справи*, №3, с. 10–13.
6. Доброер, А., 2003. 'Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа)', ред. кол.: Э. И. Мартынюк (гл. ред.), А. А. Ивакин, В. А. Кравченко и др., Одесса: *АО БАХВА*, 144 с.
7. Докаш, В., 2010. 'Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності', *Релігія та Соціум*, №2, с. 120–125.
8. 'Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву «Lumen Gentium», 9', 1966, *Документи Другого*

Ватиканського Собору: Конституції, Декрети, Декларації, Львів: *Свічадо*, с.75–170.

9. 'Документы II Ватиканского Собора', 2004, пер. Андрей Коваль, М.: *Paoline*, 710 с.

10. 'Еклезіологія як основа екуменічних позицій християнських конфесій'. [online] Доступно: <http://archive.is/0oUz>

11. Кисельов, О., 2005. 'Толерантність як основа екуменічних відносин', *Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні: зб. наук. мат.*, заг. ред. В. Андрушенка, В. Бондаренка, М. Заковича, К., с.72–75.

12. Кисельов, О., 2009. 'Феномен екуменізму в сучасному християнстві', К.: *Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова*, 133 с.

13. Кияк, С., 2011. 'Другий Ватиканський Собор і релігійно–суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник', Жовква: *Міссіонер*, 304 с.

14. Клес, Н., 1998. 'Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання конфліктам замість розпалювання ворожнечі', *Релігія і суспільство в Україні: фактори змін [Текст]: Матеріали міжнар. конференції*, 15–16 травня 1998 р., Київ: *Віпол*, с.79–90.

15. Кобетяк, А., 2014. 'Критерії та межі толерантності у міжконфесійних стосунках', *Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства: Міжн. наук.–практ. конф.* (28–29 травня 2014 р.), за аг ред. В. І. Докаша, Чернівці: *Чернівецький нац. ун–т*, с.52–57.

16. Кочан, Н., 1999. 'Екуменізм: до характеристики явища і поняття', *Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами: збірник*, Укр.–амер. бюро захисту прав людини, Ін–т релігії та суспільствознавства при Львівській богословській академії, Центр европ. гум. досліджень при НУ «Києво–Могилянська академія»; упоряд.: З. Антонюк, М. Маринювич, Київ: *Сфера*, с.13–19.

17. Кураев, А., 2003. 'Вывоз екуменизма', Изд–е 2–е, испр. и доп., М.: *Издательский совет Русской православной церкви*, 384 с.

18. Осипов, А., 2001. 'Православное понимание екуменизма', *Православное понимание смысла жизни*, К., с.228–229.

19. 'Основные принципы ставлення Російської Православної Церкви до інослав'я'. [online] Доступно: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>

20. 'Православие и екуменизм: документы и материалы 1902–1998', 1999, 2–е изд., перераб., М.: *ОВЦС Мос. Патриархата*, 495 с.

21. Сааринен, Р., 2003. 'Вера и святость. Лютеранско–православный диалог, 1959–2002 гг.', пер. с англ., Москва; Краснодар: *Библейско–богословский институт святого апостола Андрея: Весть*, 398 с.

22. Саух, П., 2013. 'Сучасні виклики глобалізованої епохи: суспільство і церква в пошуках відповідей', *Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник*, К.: *УАР*, с.19–27.

23. Уильямс, Д., 1995. 'Неопатристический синтез Георгия Флоровского', *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ*, М., с.307–366.

24. Wilson, B., 1996. 'Religion in Secular Society. A Sociological Comment', London: *Watts*, 151 p.

References

1. Aristova, A., 2007. 'Ryzyky mizhkonfesijnogo dialogu (Risks of interconfessional dialogue)', *Religijna svoboda: Mizhkonfesijnij dialog jak skladova stanovlennja gromadjans'kogo suspil'stva. Naukovyj shhorichnyk*, Za zagal'noju redakciju d.filos.n. A. Kolodnogo, k.istor.n. G. Popova, d.filos.n. L. Fylypovych, k.filos.n. M. Babija, Kyi'v: *Svit znan'*, s.36–38.
2. Vitjuk, I., 2013. 'Sobornyj stymul dlja rozvytku religijnoj' tolerantnosti ta mizhkonfesijnogo dialogu (Collective Incentive for the Development of Religious Tolerance and Interfaith Dialogue)', *Ukrai'na i Vatykan: do i pislja Drugogo Vatykans'kogo Soboru*, Za red. prof. A. Kolodnogo, L. Fylypovych ta P. Jaroc'kogo, K.: *UAR*, s.435–439.
3. Garadzha, V., 1971. 'Protestantizm', M.: *Politizdat*, 200 s.
4. Golovko, L., 2009. 'Problema hrystyjans'kogo ekumenizmu i pryroda gromadjans'koi' religij' (The Problem of Christian Ecumenism and the Nature of Civil Religion)', *Gumanitarnyj visnyk*

Zaporiz'koi' derzhavnoi' inzhenernoi' akademii': Zbirnyk naukovykh prac', M—vo osvity i nauky Ukrainy, Zaporiz'ka derzh. inzh. akad., Zaporizhzhja, Vyp.39, s.238–246.

5. Grycajenko, O., 2013. 'Pontyfikat nadii' v epohu turbulentnosti (Pontificate of hope in an era of turbulence)', *Zovnishni spravy*, №3, s. 10–13.

6. Dobroer, A., 2003. 'Mezhkonnessional'nyj dialog v sovremennoj Ukraine (opyt bogoslovskogo analiza) (Interconfessional Dialogue in Contemporary Ukraine (The Experience of Theological Analysis))', red. kol.: Je. I. Martynjuk (gl. red.), A. A. Ivakin, V. A. Kravchenko i dr., Odessa: AO BAHVA, 144 s.

7. Dokash, V., 2010. 'Mizhreligijnyj dialog jak faktor suspil'noi' stabil'nosti (Interreligious Dialogue as a Factor of Public Stability)', *Religija ta Socium*, №2, s.120–125.

8. 'Dogmatychna Konstytucija Drugogo Vatykans'kogo Soboru pro Cerkvu «Lumen Gentium», 9 (Dogmatic Constitution of the Second Vatican Council on the Church «Lumen Gentium», 9)', 1996, *Dokumenty Drugogo Vatykans'kogo Soboru: Konstytucii', Derkery, Deklaracii'*, L'viv: Svichado, s.75–170.

9. 'Dokumenty II Vatikanskogo Sobora (Documents of the Vatican Council II)', 2004, per. Andrej Koval', M.: Paoline, 710 s.

10. 'Ekleziologija jak osnova ekumenichnyh pozycij hrystyjans'kyh konfesij (Ecclesiology as the basis of the ecumenical positions of Christian denominations)'. [online] Dostupno: <http://archive.is/0oIUz>

11. Kysel'ov, O., 2005. 'Tolerantnist' jak osnova ekumenichnyh vidnosyn (Tolerance as the basis of ecumenical relations)', *Aktual'ni pytannja mizhkonfesijnyh vzajemovidnosyn v Ukraini: zb. nauk. mat.*, zag. red. V. Andrushhenka, V. Bondarenka, M. Zakovycha, K., s.72–75.

12. Kysel'ov, O., 2009. 'Fenomen ekumenizmu v suchasnomu hrystyjanstvi (The phenomenon of ecumenism in modern Christianity)', K.: Nacional'nyj pedagogichnyj universytet imeni M. P. Dragomanova, 133 s.

13. Kyjak, S., 2011. 'Drugyj Vatykans'kyj Sobor i religijno-suspi'lni problemy suchasnosti: Navchal'nyj posibnyk (Second Vatican Council and Religious and Social Problems of the present: Textbook)', Zhovkva: *Missioner*, 304 s.

14. Kles, N., 1998. 'Mizhkonfesijnyj i mizhetnichnyj dialog: zapobigannja konfliktam zamist' rozpaljuvannja vorozhnechi (Inter-confessional and interethnic dialogue: conflict prevention instead of incitement to hostility)', *Religija i suspil'stvo v Ukraini: faktory zmin [Tekst]: Materialy mizhnar. konferencii'*, 15–16 travnja 1998 r., Kyi'v: Vipol, s.79–90.

15. Kobetjak, A., 2014. 'Kryterii' ta mezhi tolerantnosti u mizhkonfesijnyh stosunkah (Criteria and limits of tolerance in interfaith relations)', *Derzhava i Cerkva: formy vzajemodii' v umovah transformacii' ukrai'ns'kogo suspil'stva*: Mizhn. nauk.—prakt. konf. (28–29 travnja 2014 r.), za ag red. V. I. Dokasha, Chernivci: *Chernivec'kyj nac. un-t*, s.52–57.

16. Kochan, N., 1999. 'Ekumenizm: do harakterystyky javyshha i ponjattja (Ecumenism: to characterize the phenomenon and the concept)', *Znaky chasu: Do problemy porozuminnja mizh cerkvamy: zbirnyk*, Ukr.—amer. bjuro zahystu prav ljudyny, In-t religii' ta suspil'stvoznavstva pry L'vivs'kij bogoslovs'kij akademii', Centr evrop. gum. doslidzen' pry NU «Kyjevo–Mogyljans'ka akademija»; uporjad.: Z. Antonjuk, M. Marynovych, Kyi'v: *Sfera*, s.13–19.

17. Kuraev, A., 2003. 'Vyzov jekumenizma (The challenge of ecumenism)', Izd-e 2-e, ispr. i dop., M.: *Izdatel'skij sovet Russkoj pravoslavnoj cerkvi*, 384 s.

18. Osipov, A., 2001. 'Pravoslavnoe ponimanie jekumenizma (Orthodox understanding of ecumenism)', *Pravoslavnoe ponimanie smysla zhizni*, K., s.228–229.

19. 'Osnovni pryncypy stavlennja Rosijs'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy do inoslav'ja (Basic Principles of the Russian Orthodox Church's Relationship with Non-Orthodox)'. [online] Dostupno: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.

20. 'Pravoslavie i jekumenizm: dokumenty i materialy 1902–1998 (Orthodoxy and ecumenism: documents and materials 1902–1998)', 1999, 2–e izd., pererab., M.: *OVCS Mos. Patriarhata*, 495 s.

21. Saarinen, R., 2003. 'Vera i svjatost'. Ljuteransko-pravoslavnyj dialog, 1959–2002 gg. (Faith and holiness. Lutheran–Orthodox Dialogue, 1959–2002)', per. s angl., Moskva; Krasnodar: *Biblejsko-bogoslovskij institut svjatogo apostola Andreja: Vest'*, 398 s.

22. Sauh, P., 2013. 'Suchasni vyklyky globalizovanoi' epohy: suspil'stvo i cerkva v poshukah vidpovidej (Modern Challenges of the Globalized Era: Society and Church in Search of Responses)', *Ukrai'na i Vatykan: do i pislja Drugogo Vatykans'kogo Soboru. Naukovyj zbirnyk*, K.: UAR, s.19–27.

23. Uil'jams, D., 1995. 'Neopatristscheskij sintez Georgija Florovskogo (Neopatristic Synthesis of Georgy Florovsky)', *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitel', bogoslov, filosof*, M., s.307–366.

24. Wilson, B., 1996. 'Religion in Secular Society. A Sociological Comment', London: *Watts*, 151 p.

* * *