

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

КВІК Андрій Михайлович

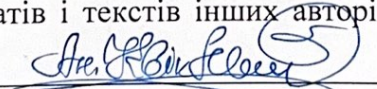
УДК 272-1-675: 299.5

ДИСЕРТАЦІЯ
**ПОСТСЕКУЛЯРНА ЕКУМЕНІЧНА ПАРАДИГМА
КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У СТРУКТУРІ
РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ**

спеціальність 031 Релігієзнавство

03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело  А. М. Квік

Науковий керівник Шкрібляк Микола Васильович, доктор філософських наук, доцент

Чернівці – 2023

ЗМІСТ

ВСТУП	16
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ТА ІНСТРУМЕНТАРІЙ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ ЕКУМЕНІЧНОЇ ПАРАДИГМИ	32
1.1. Джерельна база релігійно-богословської рефлексії екуменізму в структурі постсекулярного дискурсу	32
1. 2. Методологічні підходи до наукового тлумачення постмодерністської релігійної реальності	58
Висновки до розділу 1	70
РОЗДІЛ 2. СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНА ПРИРОДА ЕКУМЕНІЗМУ ЯК ФАКТОРУ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ ТА ІНКУЛЬТУРАЦІЇ	73
2.1. Ідейно-богословська спрямованість екуменічного руху в контексті габермасівського трактування постсекулярності	73
2.2. Суспільна пасіонарність і аксіологічний потенціал екуменізму як морально-етичного імперативу міжконфесійної комунікації	92
Висновки до розділу 2	103
РОЗДІЛ 3. РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКА ТА СОЦІОКУЛЬТУРНА ПРОЄКЦІЯ СУЧАСНОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЕКУМЕНІЧНОЇ ПАРАДИГМИ	106
3.1. Екуменічні засади постмодерністської програми соціального служіння Католицької Церкви	106

3.2. Праксеологічний вимір екуменічного руху:	
основні діалогічні форми і глобалізаційні тенденції.....	133
Висновки до розділу 3.....	149
ВИСНОВКИ	154
СПИСКИ ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	161
ДОДАТОК	177

АНОТАЦІЯ

Квік А. М. Постсекулярна екуменічна парадигма Католицької Церкви у структурі релігійно-філософського дискурсу. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 031 – релігієзнавство. Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, Міністерство освіти і науки України. Чернівці, 2023.

Робота містить вступ, три розділи, кожен з яких умовно поділено на підрозділи, висновки, список використаних джерел (152 позиції) та додаток. Загальний обсяг – 179 сторінки.

У *вступі* розкрито актуальність теми, сформульовано мету та завдання, визначено об'єкт і предмет дослідження, увиразнено теоретико-методологічний інструментарій та важливість його використання для обґрунтування концептуальних елементів новизни, узагальнюючих тверджень і висновків, що винесені на захист, а також підтвердження особистого внеску здобувача в наукову розробку проблематики.

Перший розділ присвячено комплексному аналізу джерел (різного роду і походження документів), що висвітлюють зміст, генезу, богословську суть та морально-ціннісну спрямованість екуменізму як постсекулярної парадигми Католицької Церкви. Акцент зроблено на характеристиці теоретико-методологічних підходів та інструментарію дослідження, а відтак на обґрунтуванні найефективніших методів і принципів для реалізації дослідницьких завдань та релігієзнавчого аналізу католицької екуменічної парадигми з її контраверсійним впливами й взаємозв'язками як на християнський, так і нехристиянський світи.

У другому розділі головний дослідницький фокус звернено на визначення філософсько-релігієзнавчого потенціалу критичного аналізу

постсекулярної реальності в контексті габермасівських ідей і конотацій з метою виявлення специфіки богословського обґрунтування екуменізму в його соціальній спрямованості та суспільній пасіонарності. Вагомим здобутком у цьому контексті є висвітлення та наукова об'єктивація праксеологічного виміру й аксіологічного потенціалу екуменічного руху як суспільно-релігійного, морально-етичного і соціально-комунікативного фактору міжконфесійного діалогу, а також наукове обґрунтування соціально-педагогічного, просвітницького та виховного потенціалу і значення екуменічного руху як важливого фактору міжцерковного діалогу, головна мета якого – створення додаткового релігійно-комунікативного майданчика задля віднайдення спільної позиції й одноставних відповідей на виклики глобалізації.

У третьому розділі акцент зроблено на вивченні та науковому узагальненні змісту постмодерністської програми соціального служіння Католицької Церкви з метою визначення аксіологічного потенціалу екуменічного руху як важливого чинника міжцерковного діалогу в умовах пошуку спільної відповіді на виклики сучасності.

Загалом у дисертаційній роботі підведено підсумок релігієзнавчо-філософського осмислення постсекулярної духовно-соціальної реальності й екуменічного руху як специфічної богословської формули і суспільно-релігійної моделі повернення до витоків, ідеї та практики відновлення внутрішньої єдності серед вірян та зміцнення сили і впливу Церкви на суспільні запити сучасного світу й людини. Здійснено комплексне філософсько-релігієзнавче осмислення змісту, ідейно-сміслових і ціннісних концептів постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви. Проведено ґрунтовний релігієзнавчий аналіз соціально-практичного потенціалу екуменізму як домінантного напрямку і форми реалізації постсекулярної парадигми католицизму в умовах сучасних глобальних процесів і трансформацій, що мають свої суперечливі вияви на світовому, регіональному та локальному рівнях.

Зроблено спробу визначення основних чинників формування постмодерністської духовно-соціальної реальності та критичної оцінки впливу екуменізму на її трансформативну динаміку.

Дослідницький фокус звернено на витлумачення науково-евристичного потенціалу засвоєних філософсько-релігієзнавчою думкою теоретико-методологічних підходів до вивчення католицької постсекулярної парадигми, що постає, з одного боку, як доктрина, а з другого, – як сукупність інструментів і практичних засобів для її реалізації, яка передбачає постійні зміни комплектації, вдосконалення, заміну на новіші, ефективніші й прагматичніші за підсумками поетапної імплементації та загальними результатами.

Провідною ідеєю дослідження є релігієзнавча об'єктивація екуменічного руху як суспільно-релігійної моделі повернення до витоків і відновлення внутрішньої сили Католицької Церкви, а також як явища, заново детермінованого ресекулярністю – чи не найголовнішою ознакою постсекулярного світу, без чого вести мову про справжнє душпастирство, соціальне служіння, міжконфесійний діалог, удосконалення сучасних моделей державно-церковних відносин, а тим паче про її світову гуманітарну місію не доводиться.

Значну увагу зосереджено на експлікації ресекулярної реальності крізь призму біблійного антропосоціогенезу та католицького вчення про суспільство загалом. У цьому контексті актуалізовано провідні ідейно-сміслові, морально-етичні та соціально-правові концепти трактування Католицькою Церквою природи, сучасного стану та онтологічних перспектив постсекулярного суспільства. Здійснено критичний аналіз аксіологічного потенціалу діалогу між секулярним і релігійним суспільствами та доведено, що релігійне та міжконфесійне протистояння зумовлене здебільшого претензіями на релігійну монополію.

Логічно та послідовно виражено структурно-функціональну природу екуменізму в його взаємозв'язках і взаємовпливах на міжконфесійний діалог і процес інкультурації. Виконання цього завдання побудоване на висвітленні

релігійно-богословського змісту екуменізму, визначенні соціально-релігійних і культурно-історичних передумов екуменічного руху, його духовної природи та форм практичної реалізації. Новизною філософської рефлексії діалогічних форм і праксеологічного виміру екуменізму є обґрунтування його соціальної спрямованості, духовних, релігійно-психологічних і соціально-етичних чинників діалектики екуменічного руху: його поширення, рецепції і, навпаки, стримування та несприйняття, що неодмінно вело до корекції традиційних моделей державно-церковних відносин не лише між конкретними країнами, а й регіонами і навіть континентами.

За результатами релігієзнавчого аналізу, із застосуванням еклезіально-богословської методології, *витлумачено* зміст екуменічної доктрини католицизму, *увиразнено* праксеологічний характер, *доведено* його кайрологічну спрямованість, а також те, що інституалізація екуменізму саме в такій формі нерозривно пов'язана з втіленням у життя рішень Другого Ватиканського собору. Зроблено особливий акцент на індуктивності пастирського служіння, коли цьому досвіду передують не загальновідомі й усталені в пастораті правила та гіпотетичні твердження, а можливість його безпосереднього набуття (вдосконалення), служачи в спільноті, яка має постійно нові запити, виклики тощо.

Провідною науково-теоретичною ідеєю релігієзнавчої концептуалізації проблематики постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви стало *з'ясування* її соціально-педагогічного, просвітницького і виховного потенціалу, а отже, й наукове обґрунтування важливості аксіологічного значення екуменізму, його морально-виховного потенціалу та соціально-педагогічного впливу, коли екуменізм постає дієвим чинником міжцерковного та міжконфесійного діалогу, а в підсумку – сприяє створенню позитивних умов для формування широкого соціально-культурного майданчика з метою вироблення спільної позиції і віднайдення додаткових релігійно-дидактичних, світоглядно зорієнтованих засадничих принципів сучасної освіти, що базується на євангельських настановах любові до

ближнього (Ів. 13 : 34 - 35), взаємному полегшенні життєвих тягарів один одного (Гал. 6, 2), перебування в мирі зі всіма (Рим. 2, 18) тощо.

Обґрунтовано потребу екуменічної просвіти, освіти і науки не тільки серед майбутніх душпастирів, а й серед вірян різних конфесій, зокрема здобувачів вищої богословської освіти в межах навчальних дисциплін гуманітарно-світоглядного циклу та соціально-поведінкових предметів.

Доведено також, що важливою невід'ємною компонентою освітнього процесу серед богословів має бути викладання екуменізму як самостійної навчальної дисципліни або ж тематичний модуль навчання у рамках вивчення Пастирського і морального богослов'я, Місіології та місіонерської діяльності тощо.

Доповнено релігієзнавчий підхід до трактування секулярного й секуляризації релігійного життя богословськими ідеями. *Здійснено спробу сформулювати авторську систему концептуалізації секуляризації в Церкві*, у тому числі й під впливом хибного розуміння еклезіально-богословської природи та головної мети екуменізму. В основу пропонованої конотації щодо тлумачення основних чинників і загроз секуляризації покладено твердження про системне підмінювання духовних цінностей земними. Схоже, освіта, наука і культура постсекулярної доби сподіваються «скотити» Христову Церкву з високого духовного рівня до низького душевного, з Нагірної проповіді про блаженство в Царстві Небесному – до створення «раю» на землі без Бога. Цей підхід змушує людську свідомість бачити в ній не заснований Богом живий організм, а одну зі звичайних земних організацій, яка покликана об'єднати різних людей зі спільними релігійно-моральними принципами, світоглядними переконаннями, традиціями, обрядами тощо. Більше того, за таких умов наукові інтенції сучасні науковці часто зводять до поверхневого розуміння того, що століттями спричиняє духовно-релігійних рух християнської віри, Хто – головне Джерело та Імпульс, який живить природу Церкви, забезпечуючи її життєвість, постійно актуальний запит на неї та завжди загалом високий рівень релігійності в суспільстві. Такі дослідники

здебільшого хіба що констатують стрімке зростання церковно-релігійної мережі, вказуючи на чинники цих трансформацій у релігійній сфері.

У роботі задіяно теоретико-методологічний інструментарій релігієзнавчого та філософського знання, порівняльного богослов'я, історичної науки і, частково, соціології. Йдеться передусім про застосування методів *систематизації* та *конвенційної комунікації* тощо. Для критичного осмислення й узагальнення рефлексивного засвоєння, а також увиразнення науково-дискурсивної апробації та структуризації опрацьованого матеріалу використано методи *феноменології*, *герменевтики*, а також *дедуктивного* та *індуктивного* аналізу фактів в їх причинно-наслідкових зв'язках.

Методологія дослідження базуються на загальнонаукових методах: *історизму*, *об'єктивності*, *синтезу* та *узагальнення*, на принципах плюралізму, правових гарантій свободи совісті, релігійної терпимості, позаконфесійності тощо. Такий підхід – особливо важливий з огляду на проведення якісної релігієзнавчої рефлексії феномену екуменізму, його структурно-функціональної природи, конфесійно-богословського трактування й оцінки ідейно-ціннісного потенціалу екуменічного руху та основних праксеологічних форм реалізації екуменічної парадигми Католицької Церкви в контексті постсекуляризаційних трансформацій і зумовлених ними сучасних тенденцій міжконфесійного діалогу.

Ключові слова: аксіологія, глобалізаційні трансформації, гуманізм, дискурс (релігійний і філософський), екзистенціальна діалектика, екуменізм, комунікація (діалог), постсекулярна парадигма, релігійне життя релігійні меншини, релігійність, релігія, секуляризація, теологія (богослов'я), Церква (Католицька, Православна).

ABSTRACT

Kwik A. M. **The post-secular ecumenical paradigm of the Catholic Church in the structure of religious and philosophical discourse.** Qualifying scientific work on manuscript rights.

Dissertation for obtaining the scientific degree of Doctor of Philosophy in specialty 031 Religious studies. Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University, Ministry of Education and Science of Ukraine. Chernivtsi, 2023.

The work contains an introduction, three chapters, each of which is conditionally divided into subsections, conclusions, a list of used sources, which includes 152 items, as well as an appendix. The total volume of the dissertation is 179 pages.

The introduction reveals the relevance of the topic, formulates the goal and task, defines the object and subject of the research, emphasizes the theoretical-methodological toolkit and the importance of its use for substantiating the conceptual elements of novelty, generalizing the statements and conclusions made in defense, as well as confirming the personal contribution of the recipient in the scientific development of the problem.

In the third chapter, emphasis is placed on the study and scientific generalization of the content of the postmodern program of social service of the Catholic Church in order to determine the axiological potential of the ecumenical movement as an important factor of inter-church dialogue in the conditions of finding a common answer to the challenges of modernity.

In general, the dissertation summarizes the religious-philosophical understanding of the post-secular spiritual and social reality and the ecumenical movement as a specific theological formula and socio-religious model of returning to the origins, the idea and practice of restoring internal unity among believers and strengthening the power and influence of the Church on the social demands of the modern world and a person.

A comprehensive philosophical and religious understanding of the content, ideological, semantic and value concepts of the post-secular ecumenical paradigm

of the Catholic Church was carried out. A thorough religious analysis of the socio-practical potential of ecumenism as a dominant direction and form of realization of the post-secular paradigm of Catholicism in the conditions of modern global processes and transformations, which have their contradictory manifestations at the world, regional and local levels, has been carried out.

First a holistic interdisciplinary religious reflection of the socio-practical potential of ecumenism as the dominant direction and form of realization of the post-secular paradigm of Catholicism in the conditions of modern global processes and transformations was carried out; the main factors of the formation of the postmodern spiritual and social reality and a critical assessment of the influence of ecumenism on its transformative dynamics are determined; the leading trends of critical understanding of theological concepts and confessional substantiation of the social-pedagogical, moral-educational and cultural-educational potential of ecumenism are summarized, and thus the content of the main concepts that characterize the ecumenical movement is deepened, its inner potential and various receptions as a doctrinal-theological model of returning to origins and restoration of its inner strength.

Scientific statements about the internal resource of ecumenism within the framework of the post-secular ecumenical paradigm of the Catholic Church, which appears as an ideological source and practical toolkit for solving a number of not only socio-ethical, humanitarian, but also socio-political problems, and therefore ecumenical movement is a dynamic phenomenon. For this purpose, his doctrine is constantly ideologically and canonically supplemented and improved.

According to this approach, ecumenism takes the form of a complete axiological system containing ideas and practical guidelines that contribute to the sustainable development of humanity, national states, and peoples with their aspirations to preserve their own spiritual and cultural identity;

It is proved that, ecumenism, on the one hand, appears as a doctrine with all the concepts, features and criteria characteristic of its structural and functional nature, as well as clearly established forms of its objectification and influence, and on the other hand, a set of concrete tools and practical means for its

implementation and achievement of the set goal, remaining from the point of view of religious-methodological conceptualization a phenomenon that is clearly quite difficult to assess both from the standpoint of scientific discourse and purely ecclesial-theological analysis. the modern theological projection of the Catholic ecumenical paradigm is built on the postmodern program of social service of the Catholic Church, which is based on the Christ – and anthropocentric idea of the philosophical interpretation of the post-secular ecumenical paradigm with its dominant – ecclesiological, eucharistic and soteriological aspects.

This confirms the approbation of a complex interdisciplinary study, the results of which testify to a successful attempt at a religious analysis of the Catholic theological concept of ecumenism as a religious and worldview paradigm, which acts as a source and an important factor in the formation of a post-secular spiritual and social reality. the importance and necessity of integration into the educational process for students (at least at the second level of higher theological education) of the content and ideological and value principles of the ecumenical paradigm, which is possible within the educational disciplines of the humanitarian-worldview cycle and social-behavioral subjects.

Dissertation research is an independent, complete and complete scientific work, performed in compliance with the standards of academic integrity and containing the results of own research. The use of ideas, results and texts of other authors are linked to the corresponding source.

According to the conclusion about the results of verification by the UNICHECK program, the work is 99.17% original, which confirms the high level of scientific maturity of the applicant.

Key words: axiology, globalization transformations, humanism, discourse (religious and philosophical), existential dialectics, ecumenism, communication (dialogue), post-secular paradigm, religious life, religious minorities, religiosity, religion, secularization, theology (theology), Church (Catholic, Orthodox).

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

Наукові праці, в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

Наукові праці у виданнях, включених до переліку фахових видань України:

1. Квік А. Релігієзнавчо-філософська рефлексія екуменізму в контексті постсекулярної парадигми. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 2019. № 813. Філософія. С. 135–140.

2. Квік А. Ідейно-сміслова об'єктивація постсекулярної реальності та християнська реакція на її релігійно-політичні процеси. *Мультиверсум: філософський альманах* / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. 2020. Вип. 2(172). Том 2. С. 119–134. URL : <http://multiversum.com.ua/index.php/journal/article/view/408/354>.

3. Квік А. Релігієзнавчо-філософський аналіз ефективності католицької екуменічної концепції в контексті міжрелігійного діалогу з ісламом. *Освітній дискурс : збірник наук. праць*. 2022. Вип. 41 (7-9). С. 74–85. URL : <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39392/Kvik.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертаційного дослідження:

4. Kvik A. Theological rationale of ecumenism and its social passionarity. *Deutsche Internationale Zeitschrift für zeitgenössische Wissenschaft*. 2021. № 9 (2). P. 50–54.

5. Квік А. М. Праксеологічний вимір екуменізму та його основні діалогічні форми. *Грані*. 2021. № 2 (24). С. 65–73. URL : <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/1605/1582>.

6. Квік А. Проблематика екуменізму в Католицькій Церкві до II Ватиканського собору: філософсько-релігієзнавчий аналіз. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. Львів : ЛНУ імені І. Франка, 2021. № 34. С. 42–49. URL : http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/34_2021/8.pdf.

7. Квік А., Шкрібляк М. Аксіологічний потенціал екуменічного руху у контексті міжрелігійного діалогу. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. Львів : ЛНУ імені І. Франка, 2021. № 37 (2021). С. 33–41.

8. Kvik, A., & Vaskul, S. Structural and functional nature of ecumenism and its influence on interfaith dialogue and the process. *Baltic Journal of Legal and Social Sciences*. 2022. № 2. 91–96. URL : <http://baltijapublishing.lv/index.php/bjlss/article/view/1846>.

Наукові праці, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

9. Квік А. Аксіологічний потенціал діалогу між секулярним і релігійним суспільствами. *Українська наука в XXI столітті: матеріали Всеукраїнської наукової конференції (9 травня 2021 р., м. Одеса)*. Одеса : Science Bulletin, 2021. С. 25–28. URL: <https://ua.science-bulletin.org/archiv/conference-uk-sci.pdf>

10. Квік А. Принципи соціального служіння в контексті постмодерністської парадигми католицизму. *Публічне управління і процеси децентралізації в Україні: регіональний аспект: матеріали міжнародної науково-практичної інтернет конференції (22 квітня 2021 р., м. Чернівці)*. Чернівці : Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. 2021. С. 32–34.

11. Квік. А. М. Сучасна релігієзнавчо-філософська проєкція католицької екуменічної парадигми. *Суспільні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні та світі: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (16-17 липня 2021 р., м. Одеса)*. Одеса : ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2021. С. 50–54.

12. Квік А. Католицька концептуалізація постсекулярного суспільства. *The XII International Science Conference «Current issues, achievements and prospects of Science and education»* (03 травня 2021 р., Атени (Греція)). Αθηνά, 2021. С. 203–204. URL : <https://eu-conf.com/events/current-issues-achievements-and-prospects-of-science-and-education/>

13. Квік А. М. Постсекулярна реальність та її ідейно-сміслова об'єктивація Католицькою Церквою. *П'яті Таврійські історичні наукові читання: матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (2-3 квітня 2021 р., м. Київ). Київ : Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського, 2021. С. 65–67.

14. Квік А., Васкул С. феномен постсекулярності в контексті сучасного релігієзнавчо-філософського дискурсу. *Молодіжна наука заради миру та розвитку : Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції* (9-11 листопада 2022 р., м. Чернівці). Чернівці : Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2022. С. 195–197.

ВСТУП

Актуальність теми підтверджується, з одного боку, потребою науково-теоретичного аналізу джерел католицького вчення про екуменізм, об'єктивної оцінки його форм та ідейно-ціннісного потенціалу, а з другого – суспільним запитом на практичне втілення в життя парадигмальних засад постсекулярної теології та практики соціального служіння Католицької Церкви.

Сучасні філософи (релігійні і нерелігійні) сходяться на думці, що секуляризація, боротьба з впливом Церкви на різні сфери буття людства й проголошення на цьому тлі «смерті» Бога стали однією із головних ознак теперішнього часу [76]. Також сьогодні знаходимо дедалі менше засновків у художній літературі, публіцистиці, не кажучи вже про висновки в наукових проектах, які би схиляли людський розум до правдивого прочитання історії як священної історії спасіння людства й спонукали б до пошуку сенсу життя на засадах євангельських цінностей. І хоча сучасні мислителі відходять від трактування концепту «вмерлого» Бога в контексті ніщеанської реальності, оскільки теперішня реальність – постсекулярна (точніше – ресекулярна), а для неї справді характерне масове повернення релігії в найрізноманітніші сфери суспільного буття людства, однак не в людське серце і розум.

Унаслідок цього все, що має онтологічне значення, вісню якого є Бог як Джерело буття, сприймається як міфи, котрі втратили своє морально-ціннісне значення, а тому цікаві лише для незначної частини людей. Місце неперехідних релігійних цінностей відчайдушно намагаються заповнити дрібними наративами-одноденками, які можуть фокусувати увагу хіба що на окремих, і то малоістотних, аспектах земного життя людини.

Водночас ми спостерігаємо дивну картину: з одного боку – кризу людини з усіма її похідними – кризою релігійності й релігійних інституцій, кризою освіти та виховання, кризою науки і техногенною кризою, а з іншого – велике повернення релігії, масове звернення людини до Бога, моду на воцерковленість та релігійне спільнотне життя тощо. І йдеться тут

не лише про зростання релігійності в умовах повномасштабного вторгнення Росії в Україну і боротьби цивілізованого світу зі злом, по суті, планетарного масштабу. Наймовірніше, ми стали свідками тотального входження, а інколи навіть вторгнення релігії в публічний простір, що призводить до іншої сучасної тенденції – політизації релігії і релігієзації політики. Таких прикладів маємо чимало і, зокрема, стратегія «руського міра», ересі етнофілетизму, політичне православ'я тощо.

Це «велике повернення» доволі ґрунтовно проаналізував сучасний український дослідник Віктор Єленський [37]. Провідною ідеєю його фундаментальної праці є спроба визначити основні чинники відродження релігії. І варто визнати, що йому це вдалося. Проте Церква, релігія і релігійні організації нерідко стають «всюдисущими» не для того, щоби просвітити світ духом істини і моралі, а щоби, «підімнувши» під себе політичні процеси і систему міжнародних відносин, стати ключовим фактором у глобальних трансформаціях і регіональних перетвореннях. А головним інструментом на цьому шляху може бути релігійно вмотивований, благословенний релігійними лідерами та інституціями терор, прикладом якого служить виправдання віроломної війни Росії проти України, яку підтримав і благословив московський патріарх Кирило Гундяєв [127].

Бачачи ці характерні для постсекулярного суспільства зовсім протилежні за ідейно-ціннісним і духовно-моральним спрямуванням вектори, Католицька Церква намагається вийти до сучасної людини з новим суспільним договором [123], що постає як постсекулярна екуменічна парадигма, яка передбачає не тільки посилення її впливу як світового арбітра в надскладних геополітичних процесах і викликах сьогодення аж до обговорення загрози III світової війни із застосуванням Росією ядерної зброї, а й еклезіального впливу на різні конфесії, що своєю чергою вимагає суттєвої кореляції її екуменічної парадигми, теорії та практики входження в некатолицький і нехристиянський світи. А це, на наш погляд, зміною пріоритетів однієї лише соціальної політики навряд чи вдасться.

У цьому зв'язку актуалізується проблема наукового аналізу змісту та структурно-функціональних інтенцій постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви, оцінки її готовності до цієї ролі та участі в подоланні кризових явищ, які визначають сучасний стан і перспективи цивілізаційного поступу людства загалом та конкретних націй і народів зокрема. І хоча екуменічна діяльність Католицької Церкви має багату джерельну базу, критичну оцінку, а в практичному плані – багаторічну традицію з чітко окресленими провідними напрямками й інституційними формами, її онтологічна сутність, соціальна природа і вплив на проблеми збереження національних духовно-культурних ідентичностей того чи іншого народу, нації все ще залишаються мало вивченими, особливо на релігієзнавчому рівні.

Іншим чинником актуалізації цієї проблематики є рішення Критського Всеправославного Собору (19–26 червня 2016 року), учасники якого в остаточному документі «Відносини Православної Церкви з рештою християнського світу» наголосили, що Православна Церква «в глибокій церковній самосвідомості твердо вірить, що посідає головне місце у справі сприяння єдності християн у сучасному світі» [104, с.17–26]. Водночас зміст документа демонструє термінологічну невизначеність і в переважній більшості відкритість винесених на розгляд Собору питань, зокрема тих, які увиразнюють її участь, роль і місце в екуменічному русі, рушійною силою якого була й залишається Католицька Церква. Зайве також доводити, що концепція православного розуміння екуменізму суттєво відрізняється від католицького, а тим паче від екуменічної парадигми Католицької Церкви постсекулярної епохи, що базується значною мірою на політиці *aggiornamento*, яку православний світ сприймає далеко неоднозначно.

Між тим неврахування провідних ідей екуменічної постсекулярної католицької парадигми православними церквами було би, м'яко кажучи, некоректним. Адже вона, на відміну від екуменічних парадигм, які сформувалися на ґрунті протестантської еклесіальної ідеології,

оптимістично-прагматична, має чітку і міцну несучу конструкцію, що відкидає теорії, наприклад, гілок чи синкретичної церкви.

З огляду на це тема дисертаційної роботи – актуальна і має вагомое теоретичне та соціально-практичне значення.

Дисертаційне дослідження **виконане в рамках наукової проблематики кафедри** культурології, релігієзнавства і теології: «Суспільно-культурні й етнорелігійні фактори у контексті євроінтеграційних процесів: світоглядно-ціннісні та практичні виміри» (номер державної реєстрації 0115U001037), а з моменту її реорганізації у вересні 2020 року – кафедри філософії та культурології: «Ціннісно-смысловий потенціал філософії і науки: пошук відповідей на виклики XXI століття» (номер державної реєстрації 0120U102712).

Об'єктом дослідження виступають історичні, ідейно-богословські та еклезіологічні детермінанти теорії і практики екуменізму в його постмодерністській ідейній динаміці, зорієнтованості, формах імплементації, суспільного засвоєння та рецепції.

Предмет вивчення – зміст, структура та ціннісний потенціал постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви як системи теологічних поглядів і церковно-політичної стратегії відновлення єдності християн у контексті її соціально-релігійної програми євангелізації глобалізованого світу.

Мета дисертаційної роботи полягає в комплексній релігієзнавчій об'єктивації католицької екуменічної парадигми для виявлення закономірностей генези, структурно-функціональної організації та з'ясування її практичної значущості крізь призму кореляції з духовно-культурними запитами постсекулярного суспільства і стратегічними цілями соціального служіння Католицької Церкви в умовах глобальних трансформацій.

Меті підпорядковані такі **завдання**:

- здійснити релігієзнавчо-методологічну концептуалізацію наукового дискурсу щодо еклезіально-богословських засад католицької екуменічної парадигми;

- реконструювати основні соціально-релігійні та культурно-історичні передумови інституалізації екуменічного руху, його стратегічних цілей і ключових форм практичної реалізації;
- визначити провідні тенденції критичного осмислення теологічних концепцій і конфесійного обґрунтування соціально-педагогічного, морально-виховного та культурно-просвітницького потенціалу екуменічного руху;
- витлумачити роль екуменізму як вагомого чинника міжцерковного діалогу й інтенсифікації процесів інкультурації, соціалізації вірян та їхньої культурної самоідентифікації;
- експлікувати ціннісний ресурс католицької моделі екуменізму та визначити особливості його впливу на релігійні та суспільні процеси, духовно-культурне й соціально-політичне життя;
- дослідити специфічні форми дієвості католицької екуменічної парадигми в аспекті реалізації програми соціального служіння Католицької Церкви у постсекулярну добу;
- з'ясувати ідейно-ціннісні переваги і ризики екуменічного руху, його церковно-адміністративні та місійні детермінанти підвищення пасіонарності екуменічного руху, зокрема, в богословсько-освітній сфері.

Обґрунтування ступеня наукової розробки, аналіз основних тематичних праць та з'ясування їхнього значення для обрання дослідницького напрямку і теоретичного підходу авторської релігієзнавчої рефлексії проблематики постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви в її конкретних ідейно-сміслових та практичних вимірах базуються на таких твердженнях: екуменічний рух з моменту проголошення розглядався не просто як ідея, яка мала би з часом формалізуватися й інституалізуватися в лоні Католицької Церкви, а як потужна за масштабами впливу (якщо не всеохопна) модель взаємовідносин вірян різних християнських віросповідань (доктрин) і конфесій, головна мета якої – «сприяти відновленню єдності всіх християн» [32, с.182]. Але, судячи з духу декрету про екуменізм,

ухваленого Другим Ватиканським собором (1962–1965), йдеться не лише про єдність усього християнського світу, а й ойкумени загалом.

У преамбулі наголошується на католицькому началі екуменізму. Для цього зі Святого Письма запозичено вчення про Викупну Жертву Сина Божого, яка є актуальною для всього людства: Син Божий став Людиною, викупив і відродив увесь рід людський, зібравши його в одне ціле [там само]. А це означає, що в орбіту екуменічного руху та його ідейно-ціннісного задуму в якийсь момент мали би потрапити й нехристиянські народи. Адже, згідно з Євангельським вченням Ісуса Христа, належить припровадити всіх овець, у тому числі й тих, які – з іншої кошари, щоби була «одна отара й Один Пастир» (Ів. 10, 16). І, оскільки Католицька Церква завжди наполегливо втілювала цю заповідь у життя, екуменізм уже з перших кроків власного розвою став об'єктом не лише богословської і, передусім, догматично-канонічної, а й наукової рефлексії, увиразненої в її історичній, соціологічній, політологічній, правовій і, звісно ж, філософсько-релігієзнавчій проєкціях.

Серед найбільш значущих дослідників та їхніх теоретичних розробок у контексті проблематики дисертаційної роботи потрібно назвати Віктора Єленського, Михайла Бабія, Ірину Богачевську, Ларису Владиченко, Людмилу Филипович, Андрія Юраша, Петра Яроцького та ін. Водночас зауважимо, що їхні праці не стосуються екуменічної парадигми Католицької Церкви безпосередньо. Проте ці науковці заклали в них модерні методологічні основи комплексного вивчення історії та сучасного розвитку католицизму, позаконфесійного дослідження впливу та взаємозв'язків Католицької Церкви з християнським і нехристиянським світом, створили теоретичні передумови для критичного мислення і концептуалізації її політики аджорнаменто, соціального служіння в умовах глобалізації та постсекуляризаційних тенденцій і викликів.

Що ж до самої проблеми екуменізму як ідейно-ціннісного світоглядного явища й загальноцерковного руху Католицької Церкви (генези,

програмних цілей, значення, церковної і суспільної рефлексії, аж до сприйняття на міжконфесійному рівні у межах різних богословських шкіл та академічних спільнотах), то її активно і дуже прискіпливо вивчали особливо в радянську добу. Але відбувалося це не заради об'єктивного вивчення або ж критичного аналізу феномену екуменізму, для напрацювання якомога переконливіших за змістом ідеологічних наративів, які би стали пропагандистським базисом для стримування його поширення і впливів серед православних вірян у країнах Центрально-Східної Європи. Вони тривалий час перебували в полоні змін політичного православ'я Російської православної церкви, якій вдалося нав'язати власну гегемонію мало не в усьому православному світі.

У радянський час екуменізм розглядали не лише виключно з позицій ідеології РПЦ, а й в контексті наукового атеїзму (Микола Гордієнко [23], Віктор Гараджа, Павло Курочкін [71]). Сьогодні це відбувається в новій, не менш шкідливій заквасці – з позицій політичного московського православ'я і тотального нав'язування облудної ересі «русского міра». Йдеться передусім про таких пропагандистів, як Андрій Ткачов і Всеволод Чаплін. Як не дивно, але в подібному ключі рефлексують над проблематикою екуменізму й ті російські богослови, які називають себе опозиціонерами Кіріла Гундяєва. Наприклад, відомий у всьому православному світі і заборонений у служінні диякон Андрій Кураєв [70].

Певна річ, що ці наративи мають – яскраво виражений пропагандистський характер. Ми їх не аналізуємо й не цитуємо передусім через те, що згадані автори не лише тенденційно висвітлюють усю поліфонію феномену екуменізму, а й нав'язують твердження про московсько-православний сотеріологічний ексклюзивізм. Їхні праці вартісні хіба що тим, що в них є багатий фактологічний матеріал.

Сучасна українська історіографія екуменічного руху значно збалансованіша, прагматичніша. Вона повною мірою відображає не лише найновіші досягнення вітчизняної релігієзнавчо-філософської та церковно-

богословської думки, а й ставлення пересічних вірян до ідеї єдності довкола універсальних християнських цінностей. Так, фундаментально вивчаючи природу екуменічного руху з позицій критичного релігієзнавчого аналізу, сучасний український філософ Олег Кисельов назвав його «феноменом» [54], дійшовши висновку, що саме екуменізм започаткував різноманітні, не лише міжконфесійні, а й міжрелігійні діалоги, зокрема з юдаїзмом та ісламом, не кажучи вже про виведення на якісно інший рівень міжцерковного і міжконфесійного спілкування.

Прикметно, що він значну увагу приділив ідейним засадам екуменізму, структурно-функціональній природі та особливостям сприйняття та засвоєння його інтенцій різними церквами та деномінаціями (а передусім їхніми вірянами) в умовах релігійно-політичної ситуації в Центрально-Східній Європі та Україні зокрема [54, с. 5], що тривалий час перебували під тотальним диктатом політико-еклезіологічних наративів РПЦ. Наголошуючи на плюсах і мінусах екуменічного руху, О. Кисельов доходить висновку, що виникнення екуменічного руху як загальнохристиянської тенденції до об'єднання необхідно пов'язувати передусім із об'єктивними внутрішніми та зовнішніми чинниками. Тому екуменізм – цілком логічний етап розвитку християнства, або призведе до злиття різних конфесійних напрямків християнства, що зробить його універсально ціліснішою релігією, або детермінує розвиток християнської доктрини в умовах постсекулярної доби. Отже, екуменізм постає не лише як «рух за зближення і єдність християн, але й напрям богослов'я, котрий розглядає проблему християнської єдності» [54, с. 11]. Зрештою, він закликає читача ставитися до екуменізму нейтрально, з чим дисертант не погоджується в принципі.

Суттєво доповнюють наукову розробку екуменічної проблематики саме в контексті постсекулярної парадигми праці Михайла Бабія, Олександра Бродецького [9-10], Річарда Горбаня [21-22, 144], Ірини Горохолінської [24-26], Руслани Мартич [146-147], Вікторії Титаренко [107-108, 142, 150], Людмили Филипович [112, 142, 143, 150], Олега Шепетька [130], Івана

Цихуляка [123], Сергія Яремчука [134], Петра Яроцького [135-136] та ін. До більшості з них ми апелюємо, формулюючи власні узагальнюючі твердження.

У контексті нашого дослідження цінні порушені ними проблеми, наприклад, соціогенезу богослов'я історії та критичного осмислення належності до Церкви «власного права» і зумовлена цією ідентичністю трансформація в межах загальноцерковного законодавства, соціологічні підходи та їх плюральна зорієнтованість у вивченні екуменічного руху і соціальної активізації релігійного життя загалом. Досягнення цих науковців на шляху комплексного дослідження структурно-функціональної природи релігії та екуменізму зокрема спонукали дисертанта не лише максимально врахувати результати їхньої системної інтелектуальної праці, а й іноді ставити їхні узагальнюючі твердження та висновки в основу власних наукових суджень.

Отже, сучасні релігієзнавці свідомі того, що феномен екуменізму потрібно розглядати значно ширше – в контексті політичних процесів, культурних трансформацій у Європі та світі, а не з огляду виключно на стратегічні цілі тієї чи іншої Церкви, яка має свої еклезіологічні пріоритети і суспільно-релігійні й політичні плани. І в цьому теж є певний дослідницький прагматизм і новизна дисертаційної роботи.

Методи дослідження. Виходячи з того, що дисертаційна робота – комплексне міждисциплінарне дослідження, у якому здійснено спробу релігієзнавчого аналізу екуменічної парадигми Католицької Церкви в контексті викликів постсекулярної реальності, обов'язковим для використання став теоретико-методологічний інструментарій як власне релігієзнавчого та філософського знання, так і порівняльного богослов'я, історичної науки і, частково, соціології. Це дозволило чітко визначити й обґрунтувати обрані автором методологічні підходи та принципи релігієзнавчої рефлексії постсекулярної екуменічної парадигми, характеризувати динаміку сучасних трансформацій, що визначають специфіку теперішньої духовно-соціальної реальності, а відтак і вплив екуменічного

руху на її формування та видозмінення.

Опрацювання широкого корпусу джерел з екуменічної проблематики (йдеться не лише про тематичні богословські, релігієзнавчі та філософські розвідки, а й про офіційні документи церковного походження, аж до церковно-релігійної публіцистики) зумовило активне застосування методів *систематизації* та *конвенціональної комунікації*. Вони вкрай важливі з огляду на контраверсійність сприйняття вірянами тієї чи іншої конфесії ідей екуменізму. Це – по-перше. А по-друге, завдяки їх застосуванню вдалося викристалізувати прагматичні конвенції та обґрунтувати окремі елементи новизни, що лягли в основу загальної новизни дисертаційного дослідження, а саме визначити структурно-функціональну природу екуменізму в контексті міжконфесійного діалогу та інкультурації, довести його суспільну пасіонарність, соціально-культурну й духовно-моральну спрямованість.

На етапі рефлексивного засвоєння здобутих даних, для критичного осмислення, узагальнення науково-дискурсивної апробації та структуризації опрацьованого матеріалу, використано методи *феноменології*, *герменевтики*, а також *дедукції* та *індукції*. Використання цих методів важливе в контексті релігієзнавчо-богословського та історіософського аналізу фактів і їх причинно-наслідкових зв'язків, що особливо продуктивне з огляду на з'ясування аксіологічного потенціалу екуменічного руху як важливого фактору міжконфесійної комунікації і міжцерковного зближення, як необхідної передумови реалізації постмодерністської програми соціального служіння Католицької Церкви.

Загалом обрані й охарактеризовані вище методи уможливили проведення якісного позаконфесійного, міждисциплінарного релігієзнавчого аналізу феномену екуменізму, переоцінки ідейно-ціннісного потенціалу й праксеологічних форм екуменічного руху, дали змогу з'ясувати специфіку реалізації екуменічної парадигми католицизму в контексті постсекуляризаційних трансформацій і детермінованих ними тенденцій міжконфесійного та міжцерковного діалогу.

Наукова новизна дослідження полягає в релігієзнавчому обґрунтуванні цілісної міждисциплінарної концепції постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви, що за умов сучасних глобальних геополітичних викликів і культурних трансформацій має вкрай важливе не лише теоретичне, а й соціально-практичне значення.

Провідна ідея наукового викладу – релігієзнавча концептуалізація проблематики постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви, що має також соціально-педагогічний, просвітницький і виховний потенціал, а також обґрунтування аксіологічного значення екуменічного руху як неодмінної передумови міжцерковного діалогу для формування додаткового церковного майданчика з метою вироблення спільної позиції щодо ухвалення одностайних рішень і відповідей на виклики сучасності.

Отже, в дисертації **вперше**:

а) здійснено цілісну міждисциплінарну релігієзнавчу рефлексію соціально-практичного потенціалу екуменізму як домінантного напрямку і форми реалізації постсекулярної парадигми католицизму в умовах сучасних глобальних процесів і трансформацій, що мають свої суперечливі вияви на світовому, регіональному та локальному рівнях, а також визначено основні чинники формування постмодерністської духовно-соціальної реальності та критичної оцінки впливу екуменізму на її трансформативну динаміку;

б) узагальнено провідні тенденції критичного осмислення теологічних концепцій та конфесійного обґрунтування соціально-педагогічного, морально-виховного і культурно-просвітницького потенціалу екуменізму, а відтак поглиблено зміст основних понять, які характеризують екуменічний рух, розкривають його внутрішній потенціал і різні рецепції, що, згідно з екуменічною та суспільно-еклезіальною парадигмою Католицької Церкви, є не звичайною ідеєю, а доктринально-богословською моделлю повернення до витоків і відновлення її внутрішньої сили, без чого вести мову про справжнє душпастирство, соціальне служіння, церковні відносини, а тим паче про її світову

гуманітарну місію не доводиться;

в) увиразнено методологічні спроможності релігієзнавчої об'єктивної постсекулярної реальності крізь призму біблійного антропосоціогенезу та католицького вчення про суспільство й витлумачено аксіологічний потенціал діалогу між секулярним і релігійним суспільствами в контексті ідейно-смыслових, морально-етичних та соціально-правових концептів трактування Католицькою Церквою природи, сучасного стану й онтологічних перспектив постсекулярного суспільства; обґрунтовано основні соціально-релігійні та культурно-історичні детермінанти інституалізації екуменічного руху, стратегічні цілі і ключові форми практичної реалізації в постсекулярному соціумі.

2. Концептуально поглиблено та обґрунтовано такі наукові твердження:

а) внутрішній ресурс екуменізму в межах постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви постає ідейним джерелом і практичним інструментарієм до розв'язання низки не лише соціально-етичних, гуманітарних, а й суспільно-політичних проблем і, зокрема, проблеми виховання нової свідомості, що покликана сприяти реалізації курсу українського суспільства на інтеграцію в європейське та світове співтовариство;

б) екуменічний рух – явище доволі динамічне. Справляючи значний вплив на різні сфери суспільного та соціокультурного життя, а не лише релігійну, він сам трансформується. Теоретики екуменізму постійно його ідейно та канонічно доукомплектовують і вдосконалюють, щоби він виглядав як цілком логічна, чітко й зрозуміло вибудована богословська система, що претендує на вищий авторитет, аніж вся богословська думка різних християнських традицій. За такого підходу, екуменізм постає цілісною аксіологічною доктриною, котра містить і пропагує найцінніші для всіх віруючих ідеї та практичні настанови, які не лише сприяють сталому розвитку людства, національних держав, народів з їх прагненнями зберегти власну духовно-культурну ідентичність, а й ведуть до правдивого пізнання головної євангельської заповіді Ісуса Христа про єдність і спасіння в єдиній

Христовій Церкві. Проте таке обґрунтування екуменічної парадигми католицизму не враховує ідейно-богословського дискурсу та ставлення до багатьох фундаментальних тверджень решти учасників міжконфесійного та міжцерковного діалогу і передусім протестантів, а також тих Православних Церков, які перебувають в орбіті політико-еклезіологічних пріоритетів Російської Православної Церкви (РПЦ);

в) екуменізм в його постсекулярній ідейно-ціннісній спрямованості шукає засвоєння як світоглядно-богословська система, що містить і пропагує начебто найцінніші для всіх віруючих ідеї, аксіологічні настанови, які не лише сприяють сталому розвитку людства, національних держав, народів з їх прагненнями зберегти власну духовно-культурну та релігійну ідентичність, а й веде до правдивого пізнання головної євангельської заповіді Ісуса Христа про єдність, а відтак і спасіння в єдиній Христовій Церкві, видимим Главою якої себе проголосили Римські Папи;

г) важливість і необхідність інтеграції в освітній процес для здобувачів вищої богословської освіти ідейно-ціннісних принципів екуменічної парадигми, що можливе у межах вивчення навчальних дисциплін гуманітарно-світоглядного циклу та соціально-поведінкових предметів.

3. Доведено, що:

а) екуменізм, з одного боку, постає як доктрина зі всіма характерними для її структурно-функціональної природи поняттями, ознаками та критеріями, а також чітко встановленими формами її об'єктивації і впливу, а з іншого – набором конкретних інструментів і практичних засобів для її реалізації та досягнення поставленої мети, залишаючись з погляду релігієзнавчо-методологічної концептуалізації явищем, яке оцінити однозначно доволі важко як з позицій наукового дискурсу, так і суто еклезіально-богословського аналізу;

б) сучасна релігієзнавча проєкція католицької екуменічної парадигми побудована на постмодерністській програмі соціального служіння Католицької Церкви, в основу якої покладено Христо- та антропоцентричну

ідею філософського тлумачення постсекулярної екуменічної парадигми з її домінантами – еклезіологічними, євхаристичними та сотеріологічними аспектами. Це підтверджує апробацію комплексного міждисциплінарного дослідження, результати якого засвідчують вдалу спробу релігієзнавчого аналізу католицької богословської концепції екуменізму як релігійно-світоглядної парадигми, що виступає джерелом і важливим чинником формування постсекулярної духовно-соціальної реальності;

в) в умовах плюрального суспільства важливою складовою освітнього процесу для здобувачів богословської освіти має бути викладання екуменізму як самостійної навчальної дисципліни або ж тематичний модуль навчання у рамках таких навчальних дисциплін, як пастирське та моральне богослов'я, місіологія і місіонерська діяльність тощо.

4. Новизною релігієзнавчої об'єктивації діалогічних форм і праксеологічного виміру екуменізму є експлікація його структурно-функціональної природи, взаємозв'язки і взаємовпливи на міжконфесійний діалог і процес інкультурації, а також обґрунтування його соціальної спрямованості, духовних, релігійно-психологічних і соціально-етичних чинників діалектики екуменічного руху: поширення, рецепції і, навпаки, стримування і несприйняття, що неодмінно вело до корекції традиційних моделей державно-церковних відносин не лише в межах конкретних країн, а й регіонів і навіть континентів.

5. До елементів новизни потрібно віднести також сам підхід автора до здійснення релігієзнавчого аналізу, оскільки обраний науковий пошук є прикладом вдалої спроби поєднання філософської та богословської методологій критичного аналізу ідейно-сміслової поліфонії, історичних і соціокультурних детермінант екуменічного руху, а відтак і його соціально-психологічного, морально-етичного й виховного потенціалу, інтеграційної, легітимізуючої й толератизуючої спроможностей. Це, на наш погляд, забезпечило дисертаційній роботі справді релігієзнавчу концептуалізацію феномену екуменічного руху, сприяло переконливому обґрунтуванню її

теоретичного та практичного значення.

Теоретичне та практичне значення роботи полягає передусім у тому, що вона містить науково обґрунтовані результати релігієзнавчого (критичного міждисциплінарного) аналізу феномену екуменізму, в якому здійснено переоцінку ідейно-ціннісного потенціалу й праксеологічних форм екуменічного руху, а відтак закладено нові ефективні принципи та підходи до витлумачення специфіки реалізації екуменічної парадигми католицизму в контексті постсекуляризаційних трансформацій і детермінованих ними тенденцій у глобальному релігійному житті та просторі, що має свій неоднозначний вплив на міжцерковні взаємини і міжконфесійний діалог загалом. Теоретичну значущість підтверджує також спроба обґрунтувати міждисциплінарну концепцію екуменічної парадигми Католицької Церкви та увиразнити її зміст, ідейно-сміслові і морально-ціннісні концепти з позицій сучасного морального богослов'я, еклезіології та сотеріології.

Практична значущість роботи – в тому, що у ній узагальнено й систематизовано соціально-практичний вимір інтегративного та консолідуючого потенціалу екуменізму як домінантного вектору реалізації постсекулярної парадигми католицизму в умовах глобальних трансформацій і викликів, які переживає сучасне людство й які характеризують його сучасний духовно-культурний стан розвитку, а відтак і перспективи його поступу в актуальних реаліях постмодерністської світоглядної парадигми.

Опрацьовані матеріали дослідження забезпечили інтеграцію та конвертацію в релігієзнавчу науку і навчально-освітній процес, передусім для гуманітарних, богословських і соціально-поведінкових спеціальностей, низку важливих документів Католицької Церкви, зокрема енциклік, декретів, постанов соборів тощо: енцикліки «*Ut Unum Sint* / Щоб усі були одно» (12-та з усіх 14-ти енциклік Великого Папи Івана Павла II – опублікована 25 травня 1995 року); декрету «*Unitatis Redintegratio* / Відновлення єдності» (затверджений Папою Павлом VI 21 листопада 1964 року за результатами діянь Другого Ватиканського собору);

декларації «*Dominus Iesus* /Господь Ісус» (схвалена Іваном Павлом II 1 жовтня 2000 року) та багатьох інших офіційних документів, написаних на їх основі, які сприяють гуманізації суспільного життя, освітнього процесу, допомагають сформувати не лише високоосвіченого фахівця, а й духовно і морально зрілу людину-громадянина, відповідального за власну самореалізацію та виконання свого покликання в нових умовах суспільного буття, політичних і економічних трансформацій, ревіталізації релігії, характерною рисою якого, з одного боку, є розрив з історичною релігійною традицією, а з іншого – прагнення до збереження релігійної ідентичності та наступництва (успадкування фундаментальних цінностей) в умовах моди на релігійність та постмодерністську радикалізацію релігійного життя.

Результати дисертаційної роботи можна використовувати для розробки і проведення всіх видів академічних занять з навчальних дисциплін: «Релігієзнавство», «Історія та віровчення Римо-Католицької Церкви», «Історія екуменізму», «Християнська етика», «Релігійна педагогіка», «Порівняльне богослов'я» та ін. Ними можна істотно доповнити зміст навчальних курсів з морального богослов'я, соціальної філософії, релігійної антропології та ін.

Праксеологічний потенціал дослідження полягає в його морально-виховній спрямованості, що ґрунтується на світоглядному плюралізмі, повазі до гідності й недоторканності суверенних прав кожної людини на свободу совісті, релігійні переконання та вільну волю.

Структура дисертаційного дослідження. Робота містить вступ, три розділи, кожен з яких умовно поділено на підрозділи, висновки, список використаних джерел, що налічує 152 позиції, а також додаток.

Загальний обсяг дисертаційної роботи становить 179 сторінки.

РОЗДІЛ 1
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ
ТА ІНСТРУМЕНТАРІЙ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ
ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ ЕКУМЕНІЧНОЇ ПАРАДИГМИ

**1. 1. Джерельна база релігієзнавчо-богословської рефлексії
екуменізму в структурі постсекулярного дискурсу**

Посилення ролі релігії в публічній сфері стало однією з визначальних ознак сучасного світу.

І хоча між науковцями не існує спільного погляду на те, якими є теперішні суспільства – «постсекулярними» (Ю. Габермас), «десекулярними» (П. Бергер) [див. : 134, с.21-30], а чи ресекулярними, як схильні вважати, наприклад, Річард Горбань, Ірина Горохолінська та ін., доволі переконливо сприймаються твердження сучасного науковця С. Яремчука, який так узагальнив ці тенденції та їх відображення в наукових працях: «складні й суперечливі процеси, які відбуваються у різних його частинах, не дають впевненості в однозначному поступі релігійної свободи і релігійного плюралізму» [134, с. 29]. А саме вони, на думку більшості дослідників, є чи не головними маркерами постсекулярної епохи [26; порівн. : 13, с. 67-75 та 21-22].

Отже, цілком очевидною постає потреба комплексного релігієзнавчого аналізу і системної концептуалізації екуменізму як постсекулярної парадигми Католицької Церкви, яку на тлі змагальності сакрального і профанного, в умовах частого змішування релігійного та світського, інкорпорації церковного в суспільне і навпаки, – також можна інколи сприйняти за ретельно богословськи обґрунтовану релігійну методу, а отже, й ефективний ідеологічний інструмент для її участі у налагодженні нового світового порядку. Але насправді – це зовсім не так.

Екуменічна парадигма, як і екуменічний рух у цілому, ще в зародку мала надійну джерельну базу, ґрунтовний теоретичний і праксеологічний церковно-богословський базис. Ідея та практика екуменізму завжди опиралися на Святе Письмо й Святе Передання Католицької Церкви. Настанова Ісуса Христа про одного Пастиря і одне стадо (Ів. 10, 16) залишається незмінною впродовж тисячоліть. Виходячи з цілей цієї Заповіді Засновника Церкви Христової, святий Августин проголосив надчасове гасло: «В головному єдність, в другорядному воля, а в усьому любов» [1, с. 47].

У зв'язку з цим головну увагу звернено на проблему релігієзнавчого осмислення змісту фундаментальних джерел християнського віровчення, серед яких Святе Письмо (біблійні тексти та цитування автор запозичив з перекладу Святійшого Патріарха Філарета) [6] і творіння Святих Отців Церкви (здебільшого – це україномовні видання видавництва «Свічадо», Видавничого відділу Українського Католицького Університету, Київського видавництва «Дух і Літера» та ін.), а також постанови соборів та інші документи, наприклад, конституції та декларації Другого Ватиканського собору (1962–1965), серед яких уже згаданий нами декрет «*Unitatis Redintegratio* / Відновлення єдності», затверджений папою Павлом VI 21 листопада 1964 року), декларації «*Dominus Iesus* / Господь Ісус» [32, 33] та ін.

Як відомо, своє ставлення до того чи іншого явища, а відтак і оцінку різних викликів Католицька Церква здійснює колегіально. Проте не завжди є час чекати на проведення Собору. Тому традиційна й поширена практика їх узагальнення і репрезентації самим Римським Папою як Главою Церкви. Для цього вони, починаючи ще з XVIII століття, оприлюднюють енцикліки (спеціальні послання до всієї повноти Католицької Церкви), першу з яких в її історії написав Папа Бенедикт XIV (1740–1758) у грудні 1740 року під назвою «*Ubi Primum* / Де Перший».

Оскільки саме ці авторські документи Римських Пап забезпечують єдність і увиразнюють логічну послідовність реакції Католицької Церкви на найважливіші процеси, події, явища та тенденції в світі і

житті вірян то вони цілком виправдано складають домінуючу компоненту джерельної бази дослідження.

До найцитованіших із них належать такі документи: «*Pacem in Terris* / Мир на Землі» – енцикліка Папи Івана XXIII (1958–1963), що присвячена правам та обов'язкам людини, взаєминам держави і суспільства, утвердженню миру між правителями та народами; «*Rerum Novarum* / Про нові речі» (енцикліка Лева XIII від 15 травня 1891 року); «*Graves de Communi Re* / Про небезпеки для суспільства» – енцикліка Лева XIII від 18 січня 1901 року, що містить ґрунтовний богословський погляд на проблеми і справжню природу та завдання християнської демократії; «*Quadragesimo Anno* / Сорокового року» – енцикліка Пія XI від 15 травня 1931 року, у якій йдеться про переваги та складнощі сорокалітнього життя світу та Церкви у світлі «*Rerum Novarum*» і нових явищ. І, звісно ж, низка енциклік Папи Івана Павла II (1978–2005), найактуальнішою з яких у рамках нашого дослідження є «*Ut Unum Sint* / Щоб усі були одно».

Так само затребуваними для комплексного увиразнення структурно-функціональної природи екуменічного руху, а отже, й наукового синтезу його взаємозв'язків та взаємовпливів на міжконфесійний діалог і процес інкультурації загалом, що передбачає передусім ґрунтовне тлумачення не тільки релігійно-богословського змісту його розвою, а й визначення ідейно-релігійного підґрунтя, діалогічних форм і праксеологічного виміру, стали енцикліки Папи Бенедикта XVI (2005–2013) – «*Deus Caritas Est* / Бог є Любов» (25 грудня 2005 року), «*Spe Salvi* / Спасенні надією» (30 листопада 2007 року) і «*Caritas in Veritate* / Милосердя в Істині» (29 червня 2009 року) та Папи Франциска : «*Lumen Fidei* / Світло віри» (29 червня 2013 року), «*Laudato si'* / Хвала Тобі» та «*Fratelli tutti* / Усі брати» (3 жовтня 2020 року) [139].

У дисертаційній роботі всебічно висвітлено й інші офіційні документи Католицької Церкви, написані на основі енциклік, послань, рішень конгрегацій, різного роду комісій, які допомагають глибше

експлікувати постсекулярну реальність в її оцінці з позицій біблійного антропосоціогенезу та католицького вчення про суспільство і місію Церкви, її духовного проводу та звичайних вірян. Власне актуалізувати та концептуалізувати провідні ідейно-сміслові, морально-етичні та соціально-правові концепти трактування Католицькою Церквою природи, сучасного стану й онтологічних перспектив постсекулярного суспільства і, зокрема, гуманізації освітнього процесу, формування духовно та морально зрілої і відповідальної перед своїм покликанням як людини, допомагають офіційні декларації та конституції, серед яких найважливішими правомірно вважати «*Dignitatis Humanae* / Гідність людської особи» та «*Gaudium et Spes* / Радість і надія» (обидва документи ухвалили на Другому Ватиканському соборі).

Звертання до цих та інших документів, більшість яких опубліковано, у збірнику «Християнське суспільне вчення. Вибрані соціальні звернення Римських Пап» [43], зумовлено передусім тим, що вони розкривають зміст католицького вчення про екуменізм, дають наукові підстави для релігієзнавчої об'єктивації сутнісного потенціалу еклезіально-богословського та філософського осмислення екуменізму в контексті постсекулярної парадигми, що саме собою є явищем доволі контраверсійним у багатьох аспектах.

До джерелознавчого ресурсу дослідження також залучено документи локального походження, як-от, «Про завдання християнина в сучасному суспільстві» (1990 року), «Положення Відділу соціального служіння УГКЦ» (2018 року), «Стратегія розвитку соціального служіння УГКЦ», «Декрет про стратегію розвитку соціального служіння УГКЦ» (2022 року) та ін.

Особливо цінна для увиразнення позиції Української Греко-Католицької Церкви в екуменічному русі загалом та її ставлення до Православних Церков, що функціонують в Україні, «Екуменічна концепція Української Греко-Католицької Церкви» [34] – офіційний документ, в якому обґрунтовано не лише історичні передумови, найважливіші кроки

Української Греко-Католицької Церкви до міжцерковного порозуміння в новітню епоху та богословські підстави екуменічного руху загалом, а й чітко визначено основні завдання, які стоять перед Українською Греко-Католицькою Церквою на шляху до наближення бажаної єдності. Окремими розділами і статтями виписано політику та засадничі принципи стосунків Української Греко-Католицької Церкви з іншими помісними Церквами, зокрема з Римським Апостольським Престолом і Церквами католицького сопричастя, задекларовано дух і практику відносин зі Східними некатолицькими Церквами різних традицій.

Справедливі застереження викликає те, що в екуменічній концепції Української Греко-Католицької Церкви знайшлося місце для означення й унормування стосунків з імперіалістичною Російською церквою в душі Гавайської декларації, підписаної Папою Франциском і патріархом Кірілом Гундяєвим, а також із так званими дохалкидонськими Церквами і протестантськими релігійними спільнотами, а про Православну Церкву України в документі згадки немає.

Принагідно зауважимо, що з моменту пропагування Католицькою Церквою екуменічного руху переважна більшість тих, до кого він був звернений, сформувала чітку позицію й ставлення до участі в ньому як духовенства, так і вірян, навіть невоцерковлених громадян. Значна частина православних церков зафіксували їх в офіційних документах, що також формують корпус додаткових джерел для комплекснішого аналізу екуменічного руху, його структурно-функціональної природи, місця в сучасних процесах взаємодії секулярного та духовного в контексті міжконфесійного діалогу й інкультурації.

Подібні документи мають усі православні Помісні Церкви. Російська Церква (природна її назва – Московська Церква), наприклад, назвала його «Православ'я і екуменізм», заклавши в такий спосіб уже в самій назві модус ідейно-сміслового протиставлення. Водночас доречно наголосити, що в цій церкві немає спільного погляду і одностайної позиції щодо участі

православних християн в екуменічному русі. Отже, яка частина серед величезного корпусу критичної літератури з цієї проблематики переважає в межах її історико-богословського та релігієзнавчого наративів: православно-апологетичного характеру чи та, яка формує вкрай негативний погляд і ставлення до ідеї екуменізму, нам відповісти важко. Та й, зрештою, в цьому немає потреби. Принаймні з огляду на виправдання цією церквою кремлівської агресії проти українського народу.

Проте мусимо констатувати, що російських богословів, які екуменізм частіше трактують як ересь, підтримують їхні колеги з тих Помісних Церков, які фінансово і політично залежні від Москви, а саме богослови-пропагандисти з Єрусалимської, Сербської та Польської Церков. До них іноді примикають поодинокі представники Болгарської, Грецької та Грузинської Церков.

Ширше аналізувати праці богословів цих церков немає сенсу з кількох причин: по-перше, наше дослідження присвячено комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізу, змісту, ідейно-сміслових і ціннісних концептів постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви, а по-друге, їхні праці мають здебільшого публіцистичний, а іноді й відверто пропагандистський характер. Тому в них на передньому плані – не аргументи і факти, а своє уявлення про екуменізм, яке замасковане під оболонкою «руського міра».

Тривалий час екуменізм досліджували у контексті тих світоглядних матриць і суспільно-державних стратегій, які впливали із завдань виховання особливого типу людини – *гомосовєтікуса*, передусім атеїзації радянського суспільства, водночас і великоросійської церковної ідеології з її ідеологемами про Москву як «третій» Рим. За таких умов держава всіляко заохочувала та стимулювала тиражування не стільки фундаментальних наукових проєктів, скільки поширення антикатолицької, а ще краще антирелігійної, антицерковної літератури. До тих, хто під цим кутом зору витлумачував природу та значення екуменічного руху як міжцерковного (православно-

католицького) діалогу загалом, належать Микола Гордієнко [23], Віктор Гараджа, Павло Курочкін [71] та ін. Але це вчені, які більше вправлялися в науковому атеїзмі й, попри це, звертали увагу на РПЦ, вказуючи їй заодно на курс, яким бажано йти та на її позицію й ставлення до ініціатив західного світу, зокрема Ватикану, якщо вона хоче більш-менш мирно функціонувати в умовах комуно-більшовицького режиму.

Можна стверджувати, що ця тенденція значною мірою залишається актуальною в російському релігієзнавчому та церковно-богословському середовищі й по сьогодні, незважаючи на те, що патріарх Кіріло на тлі війни Росії проти України, конфлікту з тією частиною православного світу, яка визнала акт дарування Українській Православній Церкві автокефального статусу, жорсткого протистояння з Вселенським Патріархом Варфоломієм, активізував зв'язки з Ватиканом [70]. Певна річ, що їхні творіння ми тут не аналізуємо і не цитуємо з багатьох причин, а передусім через те, що їхні автори тенденційно висвітлюють усю поліфонію феномену екуменізму.

Як зазначено вище, українська релігієзнавча історіографія екуменічного руху суттєво відрізняється не лише від російської, а й навіть польської та білоруської. З цієї перспективи її перевага та цінність полягає в тому, що вона – більше академічна, ніж конфесійно заангажована.

За нашими спостереженнями, завдяки функціонуванню в різних регіонах України самостійних релігієзнавчих шкіл (у Львові, Острозі, Тернополі, Чернівцях, Запоріжжі, Донецьку, Сімферополі та інших містах України), а відтак їх тісній співпраці з Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України, яке майже чверть століття очолював професор Анатолій Колодний, з одного боку, створено концептуальну пропозицію-проекцію вивчення релігії в її функціональній повноті, а з іншого – закладено фундамент для цілісного дослідження закономірностей релігійного процесу на етнічних теренах України, історії становлення та Церкви Христової, оцінки її ролі в

духовно-культурному житті українського народу, національно-державному будівництві, утвердженні статусу й іміджу України як європейської країни в структурі світового співтовариства [60].

Наголошуючи на феномені українського релігійного плюралізму, його історичних коренях [там само, с. 308], А. Колодний звернув увагу на християнський екуменізм та його місце в реаліях міжконфесійної ситуації в Україні [там само, 310]. У цьому контексті вчений справедливо згадав 2001 рік, коли вперше за всю історію християнства Україну відвідав Римський Папа Іван Павло II. Підкреслюючи низку переваг від візиту, а це – не лише офіційне визнання існування України як самостійної суверенної держави та пізнання світом, що українці – то не ті «раши», до яких їх несправедливо відносили за кордоном і подеколи відносять ще й досі, а й розвінчання міфу про те, що Українська Греко-Католицька Церква – така собі перехідна ланка до римо-католицизму й латинства [там само, с. 310-311]. Від тоді, як А. Колодний констатував, що єдності в християнському світі не існує на жодному рівні, минуло вже не одне десятиліття. Не доводиться спостерігати ані найменшої тенденції до зближення між Українською Греко-Католицькою Церквою і Православною Церквою України навіть сьогодні, коли існує реальна загроза знищення Української державності з боку віроломної Московії. Як не дивно, але духовний провід першої чомусь більше переймається поясненнями контроверсійних жестів і сумнівної якості тверджень Папи Франциска про велику російську культуру часів царату Петра I та Катерини II, а не ідеєю об'єднання в єдиному Київському Патріархаті, незалежному від будь-якого чужоземного релігійного центру.

Більше того, попри широку і мало не всеохопну пропаганду екуменізму, диференціація християнських церков і конфесій лише поглиблюється. Вона зростає з геометричною прогресією. Зайве доводити, що конфесіалізація, релігійне розділення, міжцерковне протистояння та ворожнеча мають руйнівні і незгладимі наслідки. Водночас правомірно

констатувати, що засвоєнню ідей екуменічного руху українцями сприяє ідея духовної та національної єдності, повага до релігійних і світоглядних переконань ближнього. Проте і це доволі швидко меркне на тлі відчайдушних претензій Російської православної церкви на монополію не лише в країнах пострадянського простору, а й усього християнського світу.

Толерантизацію релігійного життя та міжцерковного діалогу уможливорює активний розвиток гуманітарних студій в Україні, поживлення яких значною мірою детермінувала загарбницька війна Росії проти України, окупація її південно-східних теренів і півострова Крим. Сучасні науковці фокусують увагу українців на усвідомленні того, що Хрещення Руси-України та інституційне оформлення на її теренах Київської Митрополії відбулося в лоні єдиної Христової Церкви, яка наприкінці першого тисячоліття мала вже понад десяток різних літургійних обрядів і один духовний центр у Римі. Це підтверджено низкою сучасних досліджень, зокрема, здійсненими Василем Балухом, Віктором Коцуром, Миколою Шкрібляком [5], Михайлом Юрієм, Олександром Филипчуком [113].

Аналізуючи ступінь наукової розробленості проблеми дисертаційної роботи, ми підкреслили, що доволі вдалим дослідженням екуменічного руху саме з позицій критичного релігієзнавчого аналізу видається О. Кисельова [54]. Його висновки про те, що екуменізм започаткував різноманітні форми міжконфесійних і навіть міжрелігійних діалогів між аврамічними релігіями – юдаїзмом та ісламом – не викликають сумнівів. Доволі цінні його рефлексії над витлумаченням ідейних засад екуменізму, а також спроби дати об'єктивну оцінку структурно-функціональній природі та особливостям сприйняття і засвоєння його інтенцій не тільки різними релігійними організаціями, а й звичайними вірянами з урахуванням умов, політичної та релігійної ситуації, яка склалася на межі другого та третього тисячоліть у Центрально-Східній Європі і Україні зокрема [54, с. 5].

Принаймні з огляду на те, що цей регіон тривалий час перебував під тотальним диктатом політико-еклезіологічних наративів Кремля і РПЦ.

З'ясовуючи переваги екуменічного руху, О. Кисельов стверджує, що виникнення екуменічного руху значною мірою продиктовано природною необхідністю і загальнохристиянською тенденцією до об'єднання. На його думку, екуменізм – цілком логічний етап розвитку Христової Церкви у постсекулярному світі. Він мав би або привести до злиття різних конфесійних напрямків християнства, або активізувати розвиток нової християнської доктрини постсекулярної доби, що в свою чергу забезпечить їй статус універсальної ціліснішої релігії. Цей релігієзнавець сподівається також, що екуменізм зможе постати не лише масовим рухом «за зближення і єдність християн, а й цілком модерним напрямком богослов'я, прерогативою якого стане богословське обґрунтування пасіонарної проблеми християнської єдності [54, с. 11].

Увиразнюючи українську історіографію екуменічного руху, варто дещо ширше проаналізувати доробок у цьому плані згаданих вище Віктора Єленського [37], Людмили Филипович [112], Петра Яроцького [135, 136], а також різні комуніке, коментарі і публічні дописи Андрія Юраша та ін. І хоча їхні праці, за винятком Л. Филипович, не стосуються безпосередньо екуменічної парадигми Католицької Церкви безпосередньо, вони, однак, корисні тим, що в них закладено методологічні основи комплексного вивчення історії й сучасного розвою католицизму, взаємозв'язків Католицької Церкви з християнським і нехристиянським світом, створено теоретичні передумови для критичного осмислення й концептуалізації політики аджорнаменто та соціального служіння Католицької Церкви в нових умовах глобалізації і постсекуляризаційних тенденцій.

Багато в чому дотичні до предмета нашого дослідження, здебільшого щодо проблематики, яка орієнтує на постсекулярні філософські та богословські інтенції сучасної релігійності, праці Ірини Горохолінської. В них здійснено комплексну міждисциплінарну концептуалізацію динаміки

кореляції секулярного й постсекулярного в сучасній релігійності. Прикметно, що дослідниця не обминає увагою феномен екуменізму в його структурній та ідейно-смісловій функціональності [26].

Неменше цінні наукові розробки Олександра Бродецького, Річарда Горбаня, Катерини Кузнецової [67-68], Руслани Мартич, Івана Остащука, Людмили Филипович, Сергія Яремчука та ін.

О. Бродецький досліджує ціннісні виміри релігійного світогляду і його соціальної дієвості, що дозволяє глибше зрозуміти умови і межі гуманістичної синергії екуменічних ідей та їх сприйняття носіями тієї чи іншої релігії, представниками різних конфесій [9]. Важливі його спроби наукового узагальнення умов і механізмів запобігання релігійній конфліктності та міжконфесійному протистоянню [10].

Безпосередньо нашого дослідження стосуються наукові розробки професора Річарда Горбаня. Йдеться про фундаментальну монографію, в якій здійснено ґрунтовний аналіз культурно-історичного тла та ідейно-ціннісних детермінант формування персоналістичних ідей у плані плекання національних світоглядів у філософській і релігійній свідомості.

У рамках дисертаційної роботи доволі продуктивними є ті розділи, в яких автор охарактеризував процес становлення персоналістичних систем євроатлантичної філософської думки ХІХ – ХХІ століть і доволі рельєфно унаочнив особливості розвитку польської персоналістичної думки, що формувалася значною мірою під впливом постмодерністської парадигми Католицької Церкви [22]. Питання екуменізму в контексті Церков Володимирового хрещення релігієзнавець розглядає як питання національної безпеки, позаяк запорукою унітарності й незалежності України є духовна єдність нації [22, с. 9]. Учений стверджує, що у фазі кризи з виразними ознаками ІІІ світової війни глобальному економікоцентризму з його спотвореною ієрархією цінностей аксіологічно протистояти здатний лише особочентричний дискурс, сформований на ґрунті польського католицького персоналізму ХХ – ХХІ століть та

української екзистенційно-кордоцентричної філософсько-релігійної думки XIX – XX століть, парадигма якої включає такий концепт, як екуменізм мислення [22, с. 94 та 158]. До цього варто додати ще й низку статей Р. Горбаня, присвячених дослідженню богословсько-філософської концепції діалогу Церкви, діалогічності як визначальної риса філософської, мистецької та релігійної свідомості [143, с. 140-144] та ін.

Щодо ж наукових праць уже не раз згаданої нами Людмили Филипович, то найважливішим у контексті проблематики екуменічної постсекулярної парадигми і, зокрема, визначення на основі її методології провідних тенденції критичного осмислення теологічних концепцій (конфесійного обґрунтування) соціально-педагогічного, морально-виховного і культурно-просвітницького потенціалу екуменізму, витлумачення місця та ролі екуменічного руху в міжцерковному діалозі, інтенсифікації процесів інкультурації, соціалізації вірян та їхньої культурної самоідентифікації видається низка статей, написаних нею в співавторстві з Оксаною Горкушею, Ларисою Владиченко та В. Титаренко [140-141]. Вони відзначаються поліметодичністю, комплексним підходом до критичного аналізу складних і контраверсійних за своєю суттю процесів, подій та явищ, релігієзнавча об'єктивація яких потребує конкретної прикладної методології. Для їхніх праць характерне широке використання та ґрунтовний аналіз соціологічних даних, законодавства, документів церковного походження. А тому, формулюючи власні узагальнюючі судження та висновки, ми доволі часто опираємося саме на їхні теоретико-методологічні концепти й наукові твердження.

Окремо варто згадати значний внесок у науково-богословське осмислення феномену екуменізму Орисі Білої – дослідниці з Українського католицького університету (УКУ). Формуючись як релігійний філософ у лоні Католицької Церкви, але в некатолицькій країні, їй вдалося підібрати ключ до декодування християнства, яке розриває власне сумління між постметафізикою і постмодерном,

напрацьовуючи у такий спосіб два різні приклади богомислення не лише за ідейно-ціннісним, а й сотеріологічним потенціалом [7].

Отже, цілком логічно, що у дисертаційній роботі ми часто апелюємо до них і, передусім, за якомога ціліснішого обґрунтування історичних передумов та світоглядно-ціннісних, духовно-релігійних і культурних чинників формування постсекулярної парадигми [68, с.81-82], релігієзнавчо-богословського трактування ідеї життя в релігійно-філософському дискурсі й визначення його аксіологічних детермінант у сучасному біоетичному дискурсі [144], що є невід'ємною складовою морального та пастирського богослов'я як основи католицького вчення про суспільство.

Проблемі екуменізму та його рецепції приділяли увагу багато авторів вільного світу, зокрема Хосе Казанова, Конрад Райзер [95], Жан-Поль Віллем [17] та ін. Усі вони добре обізнані з українськими суспільно-політичними реаліями, церковно-релігійними процесами, панорамою релігійного життя та динамікою змін у сфері державно-конфесійних відносин країн колишнього Радянського Союзу і, зокрібно, в Україні.

Дещо раніше над розробкою цієї проблематики працювали Мерольд Вестфал [149, 150], Джон Капуто [135-138], Роберт Кур'є [див.: 28, с. 127], Юрген Габермас [116-119], Арнольд Тойнбі, Серен К'єркегар [там само.] та чимало інших філософів, соціологів і релігієзнавців. Праці цих науковців вирізняються позаконфесійністю, поліметодичним характером дослідження й узагальнюючими твердженнями та підкреслюють переваги екуменічної парадигми в умовах постсекулярної кризи християнства.

Підкреслимо, що М. Вестфаль не одноразово наголошував, що С. К'єркегар – це не просто наскрізь релігійний мислитель, а його твори вирізняються чітким християнським змістом. Але чи могло бути інакше, якщо весь сенс пізнавальної творчості С. К'єркегар підпорядкував пошукові відповіді на запитання «Як стати християнином в християнському світі?»

Особлива риса, яка характеризує С. К'єркеґара це – прагнення не вчительського, а учнівського становища, очевидно усвідомлюючи, що Учителем є Ісус Христос. Визнаючи за датський мислитель християнськість світоляду, мислення та інтелектуальної праці, М. Вестфаль тут же «грішить» тим, що нав'язує читачеві думку про те, що С. К'єркеґар пропонує якусь нецерковну небогословську інтерпретацію основ християнської віри.

Те, з чим з певними застереженнями можна погодитися з М. Вестфалем, це його твердження, що впевненість людини ресекулярної доби в можливості досягнення будь-чого завдяки одному лише розумові – ілюзорна й оманлива. Сучасне людство, за спостереженнями американського філософа, мусить дійти розуміння, що найбільша сила людини у вірі або, що релігійна віра є найвищою пристрастю в людині. Але й тут варто усвідомлювати, що релігійна віра цілковито відмінна від естетичних емоцій, спонтанного захоплення, сердечного пориву, а тому вона частіше за все виглядає абсурдною, парадоксальною, а її наслідки – алогічними.

Богословська концептуалізація екуменізму в лоні Католицької Церкви, а також Української Греко-Католицької Церкви, як і, зрештою, усіх інших Католицьких Церков Східного обряду і навіть Церков так званого «*sui iuris*» (власного, автономного або місцевого права), відбувається на різних рівнях, відповідно до внутрішнього потенціалу, запитів, потреб і можливостей кожної з них, але на загальних засадах католицького вчення про Христову Церкву, її сотеріологічно-догматичну місію та соціальне служіння тощо. Звісно, що воно не може суперечити її офіційній доктрині та курсу, закріпленому в рішеннях соборів, папських енцикліках, актах і декретах конгрегацій Католицької Церкви.

До найбільш яскравих представників Католицької Церкви, які розробляли теорію та практику екуменізму, належать передусім Римські Папи Іван Павло II, Бенедикт XVI [97] і Франциск, а також кардинали Вальтер Каспер, Курт Кох [45], Брайан Фарел (секретар Папської ради зі

сприяння єдності християн), Монсиньйор Елевтеріо Ф. Фортіно (заступник секретаря) та ін., які здійснили спробу комплексної оцінки ідейних засад та здобутків екуменічного руху, а також Дітріх фон Гільдебранд, якого Папа Пій XII назвав «доктором Церкви ХХ століття». Його творчість визнавав і шанував також Папа Іван Павло II. Зазначають, що він у листі до повдовілої Аліси фон Гільдебранд писав, що її чоловік був одним «із великих етиків ХХ століття». Закономірно, що ще далі в похвалі Дітріха фон Гільдебранда пішов Папа Бенедикт XVI. Він знав його від тоді, коли той молодим священиком служив у Мюнхені. Свій рівень поваги до борця за чистоту віри, а не пристосуванство Церкви до світу понтифік виразив так: «Якщо колись буде написано інтелектуальну історію Католицької Церкви в ХХ столітті, то ім'я Дітріха фон Гільдебранда буде найвизначнішим серед усіх діячів сучасності». Дітріх фон Гільдебранд справді був ревним критиком змін у Католицькій Церкві, принесених духом отців Другого Ватиканського собору та політикою аджорнаменто, що впливала з його рішень.

У контексті нашого дослідження найважливіші погляди Римських Пап, зокрема Бенедикта XVI (Папи-емерита), який не перестає волати, що «християни несуть відповідальність за те, щоб світ не випав з руки Бога». Доволі цінні для релігієзнавчо-богословського тлумачення екуменічної доктрини на тлі ресекуляризації його твердження та концепти про нігілізм і кризові явища, які переживає сучасна Католицька Церква. Звісно, що не менш важливе значення у зв'язку із цим мають енцикліки Франциска і, передусім, «*Fratelli Tutti* / Усі браття», в якій обґрунтовано права на релігійну свободу кожного та зроблено акцент на закликах до утвердження миру й запобігання війнам, які призводять до загальнолюдської поразки і, нарешті, виголошено заклик до екуменічної молитви про те, щоби у серцях людей оселився «братерський дух». Щоправда, заклики Папи Франциска, що містяться в енцикліці, суттєво відрізняються від тих, які він виголошує з високих трибун як Глава держави Ватикан.

До об'єктивації цієї проблематики їм вдалося широко залучити думки та результати діяльності багатьох протестантських і православних богословів, експертів та практиків, серед яких – Пергамського митрополита Івана Зізіуласа та професора Джефрі Вейнрайта (представник методистської спільноти). Об'єднавши зусилля, їм вдалося зреалізувати важливий проєкт – здійснити ретроспективу екуменічної діяльності Католицької Церкви, цілісно охарактеризувати сучасний стан екуменічного руху та визначити його стратегічні цілі та досягнення на перспективу. Результати подано та науково обґрунтовано в колективній монографії під загальною назвою «У пошуках єдності християн» [97]. Автори проєкту особливу увагу звернули на духовність єдності в різноманітті та проблемній симптоматиці духовного досвіду спілкування та міжрелігійного діалогу.

Вагомий внесок у розвиток доктрини екуменізму на національному рівні зробили митрополит Української Греко-Католицької Церкви Андрей Шептицький, Верховні Архієпископи Любомир Гузар і Святослав Шевчук, а також священники й доктори філософських наук Святослав Кияк та Олег Шепетяк, Мирослав Маринович [75]. Разом із духовним проводом вони викристалізували екуменічну концепцію, що стала офіційним документом, який містить керівні твердження про її ставлення до екуменічного руху, роль і місце в досягненні його програмних цілей і завдань. Ця концепція розроблена і затверджена в 2021 році на зміну та як доповнення концепції 2015 року, очевидно, враховує ті церковно-політичні трансформації в Україні, які стали актуальними в результаті досягнення Української Православної Церкви Київського Патріархату та Української Автокефальної Православної Церкви автокефального статусу, а також як відповідь на ті виклики, які стоять перед сучасним українським суспільством, зокрема Українською Греко-Католицькою Церквою та її вірянами. Прикметно, що Православна Церква України, толеруючи взаємини, не зробила жодних офіційних заяв щодо окремих частин змісту концепції, а от Українська Православна Церква (Московського патріархату)

у доволі грубій формі відреагувала на її появу, обізвавши українських греко-католиків уніатами, фальсифікаторами історії і не правдомовцями [90].

Загалом праці католицьких теологів об'єднує настирлива спроба не стільки обґрунтувати доцільність ідеї екуменізму, увиразнити його праксеологічний характер та аксіологічний потенціал, скільки розробити на богословському рівні кайрологічну спрямованість екуменічного руху (*кайрологія* – розділ пасторального богослов'я та практики, зміст і ціль яких у найстислішій формі можна подати так: служити вже, тут і зараз; її поява продиктована рішеннями та завданнями Другого Ватиканського собору). Точніше, висвітлити особливості та розкрити внутрішній потенціал пасторально-богословської рефлексії, заданої духом цього Собору, робили акцент на індуктивності пастирського служіння.

Це означає, що досвід пасторального служіння передує загальновідомим правилам, установкам, гіпотетичним твердженням тощо. Більше того, він формується наживо, в спільноті й служить майданчиком і передумовою для постійного вдосконалення та поглиблення навичок і умінь пастирської опіки того, хто її чинить. Отже, без правдивого кайрологічного розуміння природи та цілей пастирського служіння про справжню реалізацію ідей екуменізму вести мову безпідставно.

Символічно, що одними з перших, хто звернули на це увагу, були саме українські католицькі богослови, коли аналізували феномен Майдану та роль у ньому Промислу Божого і місії Христової Церкви [8]. Звідси випливає, що екуменізм потрібно розглядати значно ширше – в контексті політичних процесів, культурних трансформацій у Європі та світі, причому не лише з огляду на стратегічні цілі тієї чи іншої Церкви, яка має свої еклезіологічні пріоритети та суспільно-релігійні і політичні плани.

Для більш комплексного і збалансованішого аналізу екуменічної парадигми є врахування поглядів на цю проблематику православних громад Російської православної церкви в еміграції й, зокрема, авторів статей, які вони публікували у «Віснику російського студентського християнського

руху». Постійні дописи цього часопису відображають не лише роль цієї структури у рефлексії подій і явищ так званої холодної війни, а й політизацію Московським патріархатом церковно-релігійного життя в діаспорі.

Не вдаючись до глибокого аналізу всього того, що писали на сторінках часопису про екуменічний рух, його ідейних натхненників тощо¹, ми дійшли висновків, що православні заокеанії все ж брали активну участь у екуменічному дискурсі, це допомагало їм свідчити про самих себе, про свою православну ідентичність, обмінюватися досвідом і засвоювати кращі його ідеї. Українська православна діаспора займала чільне місце в екуменічному русі й підготувала в такий спосіб ґрунт для інтеграції Російської православної церкви у світову християнську спільноту. Сталося так, як у відомій приказці про хворого, якому не дали вмерти, щоби він, одужавши, не давав жити своєму рятівникові. Участь в екуменічному русі православних еміграції сприяв тому, щоби максимально поширювати радянську зовнішньополітичну доктрину, яку подавали під соусом стратегії «мирного співіснування», а насправді імперського шовінізму.

Московська патріархія, прикриваючись підтримкою ідеї екуменізму, поставила релігійні громади діаспори на рейки обслуговування інтересів комунобольшевицької влади на міжнародному рівні. У результаті, СРСР вдалося поширити свій вплив на вузлові структури Всесвітньої ради Церков. Так було створено головний плацдарм для протистояння «соціалістичного» і «капіталістичного» таборів у період холодної війни.

Релігієзнавчо-теологічна рефлексія та аналіз історіографії екуменічного руху налаштовують на думку, що актуальність наукового осмислення проблематики феномену екуменізму в контексті постмодерністської світоглядної парадигми і протистояння секулярного й сакрального зумовлена також тим, що вона починає набувати рис методологічного підходу та взаємодії, на противагу крайній радикалізації.

¹ *Примітки.* Проблема екуменізму в православній емігрантській пресі у роки «холодної війни» добре висітлив Тимур Андреев, проаналізувавши дописи «Вісника російського студентського християнського руху», починаючи з 1949 і завершуючи 60-ми роками ХХ століття

Ідейним натхненником і яскравим представником першого є Мерольд Вестфал [151, 152], а другого – Джон Капуто [137, 139 та ін.].

Водночас праці цих теоретиків постмодерністської релігійно-богословської парадигми та системи світогляду ще не знайшли комплексної критичної оцінки представниками українських як православних, так і католицьких теологічних шкіл. Проте вони доволі добре інтегровані в систему сучасної протестантської богословської думки. Найактивніші й найпослідовніші в дослідженні, а отже, й наполегливих спробах інкорпорувати постмодерністську методологію, а відтак і значною мірою світоглядний радикалізм постмодерністських теологічних інтерпретацій буття Бога, релігії та релігійності в сучасну релігійно-філософську парадигму і традиційне християнське богослов'я, на наше суб'єктивне переконання, протестантські філософи та релігієзнавці, серед яких Михайло Черенков і Роман Соловій [101, 102 та ін.].

Суттєвий внесок у вивчення Вестфалевої методології та Капутового постмодерністського радикалізму здійснили також Костянтин Райда [94], Олександр Філоненко [115], Анатолій Денисенко, Сергій Шевченко [129] та ін.

У дисертаційній роботі знайшли критичний аналіз та смислове відображення праці Дж. Макуорі, Г. Слейта, М. Уестпала, Ю. Мольтмана, К. Браатена, В. Паненберга, І. Метца та ін. [94, с. 56], адже в них добре увиразнено провідні ідеї і методологічні засади західних теоретиків екзистенціальної теології. Виступаючи за широку позитивну реконструкцію й використання класичного екзистенціалістського світогляду, їхні напрацювання створюють передумови не лише для нових концепцій сучасної теології, парадигми релігійної свідомості, спрямованої на відновлення віри та поширення її позитивного впливу на сучасне суспільство, що в рамках реалізації ідей екуменічного руху дуже вагомо, а й мимоволі підводять до обґрунтування ідейно-ціннісної спрямованості та незаперечного аксіологічного потенціалу екуменічної парадигми Католицької Церкви з її соціально-педагогічним, просвітницьким, етичним та виховним впливами та

здатністю створити сприятливий ґрунт для релігійної комунікації, націленої на толерантизацію міжконфесійного діалогу й поступову відмову від церковної та ідейно-релігійної монополії.

Окреслене може в підсумку мінімізувати релігійне протистояння та закласти нові основи для формування постсекулярної духовно-соціальної реальності. Виходячи з наукової методології і принципів релігієзнавчого дослідження, ми ґрунтували дисертаційну роботу не лише на церковній та релігійно-богословській літературі, навіть не тільки на релігієзнавчо-богословських працях православних або католиків, а намагалися якомога ширше включати в контекст дослідницької уваги всю поліфонію екуменічної проблематики, спектр якої увиразнюють і висвітлюють історики, політологи, соціологи, педагоги та культурологи. За таких умов ця найделікатніша животрепетна проблема сучасного християнства – питання єдності Церкви Христової, на наш погляд, знайшла справедливе відображення у світській науці й отримала критичну оцінку.

Цей підхід дозволив дійти попередніх висновків, що екуменічний рух від моменту проголошення розглядався Католицькою Церквою не просто як ідея, яка мала би з часом формалізуватися й інституалізуватися в її лоні, а як потужна за масштабами впливу (якщо не всеохопна) модель взаємовідносин вірян різних християнських віросповідань (доктрин) і конфесій, головна мета якої – «сприяти відновленню єдності всіх християн» [33, с. 182]. Але, судячи з духу декрету про екуменізм, ухваленого Другим Ватиканським собором (1962–1965), йдеться не лише про єдність усього християнського світу, а ойкумени загалом. І це справедливо, адже Бог – один для всіх і в Жертву приніс Він себе за кожного.

У преамбулі наголошується на католицькому началі екуменізму. Для цього зі Святого Письма запозичено вчення про Викупну Жертву Сина Божого, яка є актуальною для всього людства: Син Божий став Людиною, Викупив і віродив увесь рід людський, зібравши його в одне ціле [33, с. 183]. А це означає, що в орбіту екуменічного руху та його ідейно-ціннісного

здуму в якийсь момент мали би потрапити й нехристиянські народи. Адже, згідно з Євангельським ученням Ісуса Христа, овець з іншої кошари належить також обов'язково припровадити, щоби була одна отара й Один Пастир (Ів. 10, 16). І, оскільки Католицька Церква завжди планомірно й наполегливо втілювала цю заповідь у життя, екуменізм уже з перших кроків власного розвою став об'єктом не лише богословської і, передусім, догматично-канонічної, а й наукової рефлексій, увиразненої в її історичній, соціологічній, політологічній, правовій і, звісно ж, філософсько-релігієзнавчій проєкціях.

Що ж до самої проблеми екуменізму як ідейно-ціннісного світоглядного явища та загальноцерковного руху Католицької Церкви (генези, програмних цілей, значення, церковної і суспільної рефлексії, аж до сприйняття на міжконфесійному рівні – в межах різних богословських шкіл та академічних спільнотах), то її активно і дуже прискіпливо вивчали, особливо у радянську добу.

Але це відбувалося не заради об'єктивного вивчення і критичного аналізу феномену екуменізму, а для того, щоби напрацювати ідеологічні наративи та пропагандистський базис для стримування його поширення і впливів серед православних вірян Центрально-Східної Європи, які тривалий час перебували в полоні «ізмів» політичного православ'я, що їх культивував Московський патріархат, речникам якого вдалося нав'язати й утримувати донедавна власну гегемонію у всьому православному світі.

Звісно, що екуменізм – не чарівне зілля, що може повернути до життя морально і духовно здеградоване суспільство й особистість, хоча все ж таки постає певною перешкодою в процесі їх планомірної атеїзації. То ж у тому числі й з огляду на стрімкі процеси секуляризації освіти, науки, культурної і навіть релігійної сфери, цілком виправдано розкривати його потенціал саме в контексті внутрішнього, морально-етичного, тобто ціннісного потенціалу і, зокрема, як консолідуючого та інтегративного

фактору, вкрай важливого в постсекулярну добу з характерними для неї пошуками духовно-моральних орієнтирів.

Під цим кутом зору екуменічний рух зі всіма його позитивними і негативними тенденціями схильні розглядати британські соціологи, серед яких Роберт Кур'є [28, с. 127]. Принаймні на цьому, услід за О. Кисельовим, наголошує Олександр Доброєр [31, с. 219]. Англійський соціолог вважав, що екуменізм постав як реакція на планомірні спроби витіснити Католицьку Церкву (а за найсприятливіших умов і релігію загалом) на периферію людської свідомості та індустріального суспільного буття, як те, що гальмує їх розвиток [55, с. 20]. А його однодумець Браян Вілсон і поготів стверджував, що до екуменізму змагають лише слабкі церкви. На його думку, вони стають «екуменічними», лише коли самі переживають глибоку внутрішню кризу, коли послаблюється їхній вплив, імунітет і різко зменшується кількість прихильників. Ще одне хибне спостереження, яке намагався видати за істинне цей соціолог: буцімто екуменічними ідеями більше переймаються керівники церков, священники, а не віряни. Пояснював він це тим, що духовенство або очільники релігійних громад стараються в такий спосіб зміцнити свої можливості, сфери впливу та соціальний статус [55, с. 20-21].

Але насправді – це не зовсім так, адже в Католицькій Церкві, попри суворий централізм, активність вірян також доволі висока. Це по-перше. А по-друге, від розвою екуменічного руху віряни – лише набувають, а духовенство високого рангу, навпаки, багато чим ризикує. Насамперед існує загроза втратити вплив, а можливо, й духовні столиці.

Що ж до активної участі лідерів протестантських деномінацій і релігійних об'єднань в екуменічному русі, яку Вілсон пояснює їхнім змаганням до централізованого контролю, обрядовості й вибраності пастирства (нехтуючи при цьому ранньопротестантським принципом загального священства), то воно, швидше за все, так, аніж – ні.

Водночас мусимо наголосити, що такі підходи – занадто спрощені. Адже ще на початку ХХ століття деякі філософи, не кажучи вже про

богословів, вбачали в екуменізмі особливий вплив на соціокультурні трансформації, одухотворення освіти, науки і культури в цілому. Так, Архієпископ Кентерберійський Вільям Темп, наголошуючи на внутрішньому потенціалі екуменічного руху як новому імпульсі розвитку християнства, стверджував, що він (цей рух) має ознаки новітнього потужного не лише церковного, а й соціокультурного явища сучасної епохи [65, с.13-18]. А відомий філософ українського походження Микола Бердяєв писав, що успіх цього руху «передбачає нову еру в самому християнстві, нову й глибоку духовність» [28, с. 129].

У цьому ж ключі структурно-функціональну природу екуменізму витлумачував Роман Андрійовський. Греко-католицький теолог стверджував, що засадничими принципами екуменічного мислення та діяння є також рівність Церков – рівноправних учасниць діалогу, їхня взаємна повага, довіра і любов [2, с.57]. Усе дуже гарно звучить і по-євангельськи великодушно виглядає.

Проте, чи правомірно вести мову про конструктивний діалог і компроміси, коли йдеться про чистому віри, за яку потрібно боротися, а навіть умирати? Екуменізм, з одного боку, спонукає та заохочує до спілкування й налагодження доброзичливих стосунків між людьми рівних світоглядних позицій, а з іншого – постає явищем, яке прагне себе позиціонувати як істину.

Складається враження, що Католицька Церква, усвідомлюючи, як свого часу Микола Коперник, Галілео Галілей, Ісак Ньютон, Рене Декарт, Блез Паскаль та інші створили метамову, що заклало фундамент розвитку західної цивілізації епохи модерну, теж хоче створити якусь універсальну метадоктрину постсекулярної екуменічної реальності. Загалом, ідея – дуже добра. Проте постає питання: чи вистачить їй сили протистояти сучасним постсекулярним тенденціям і глобалізаційним викликам. Адже вона сама переживає не найкращі часи власного становлення й утвердження.

До цього варто додати, що ми живемо в особливій суспільній формації, що відзначається не стільки секуляризаційними тенденціями чи постсекуляризаційними явищами, скільки процесами ресекюляризації, що в своїх формах і виявах іноді доходить до вкрай плоскої реальності в більшості сферах суспільного й релігійного буття людини. Ці викривлення характеризують сучасну біоетику, мистецтво, літературну творчість, релігійну сферу, політику тощо. Відкривши для себе еру постправди, людство стало культивувати культуру брехні і парфоменсів.

Прикметно, що все це – на тлі радикального наступу лише на Християнську релігію та Церкву як релігію Одкровення та інституцію, засновану Втіленим Сином Божим – Ісусом Христом і в контексті очевидного переродження ліберальної демократії в тоталітаризм, що стає добре помітним в умовах російсько-української війни, свавілля влади, розвою корупції в її найвищих ешелонах, авторитаризму і переслідування українських патріотів, добровольців, волонтерів і т. ін.

На наш погляд, достатньо переконливі прогнози із цього приводу зробила Віта Титаренко, чие ім'я ми вже згадували в контексті української релігієзнавчої школи Колодного–Филипович, у книзі «Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві» [107]. Загалом, час показує, що пророцтва, а тим паче в релігії, – справа дуже не вдячна.

Отже, джерельна база релігієзнавчої рефлексії екуменізму доби постсекулярності, або ресекюлярності, – доволі широка не лише за походженням, а й ідейно-богословським наповненням.

Аналіз історіографії та методологічних підходів до витлумачення постмодерністської духовно-соціальної реальності в контексті католицької екуменічної доктрини дає підстави стверджувати, що екуменічна концепція від самого початку мала на меті консолідувати всіх християн, незалежно від того, до якої конкретної деномінації вони належать, оскільки це важливо для здійснення місійної та євангелізаційної діяльності.

Вона прагнула знайти відповіді на глобальні питання, фундаментальні для кожної доби й, зокрема, сучасної епохи постсекуляризації. Водночас оцінки її та ставлення до екуменічного руху і самої доктрини – біполярні. Між тим, постсекулярна парадигма мислення охопила не лише релігійну та богословську сфери, а й науку та культуру загалом. Постмодернізм докорінним чином змінив світобачення, ієрархію цінностей та аксіологічну систему в цілому. Так само кардинально змінилися наукові підходи, методологія, тематика і т. ін.

Прийшовши під прапором розчарування в ідеалах і цінностях Відродження і Просвітництва та утвердившись на ідеології пропаганди всеперемагаючого розуму, віри в усесильність людини та науковий прогрес на тлі тотальної боротьби з релігією можливостей, секуляризм і постмодернізм зробив ставку на переорієнтацію свідомості (як релігійної, так і наукової) на еклектику, мозаїку, іронію, гру (виконання) ролей, пародійне переосмислення традицій, навмисне стирання меж між сакральним і профанним, між мистецтвом і повсякденним життям.

У галузі філософської науки постмодерністська парадигма ознаменувала зміну детермінізму та універсальності на категорії нелінійності, невизначеності, поліфонізму тощо. Екстраполяція постмодерністської системи цінностей, методології й її рефлексивних можливостей засвідчує доволі стійку картину: з одного боку, ми спостерігаємо безапеляційне прагнення примирити людський розум і волю з плюралістичною природою світу цього, що в злі лежить, а з другого – амбівалентністю та випадковістю навіть самого людського існування.

Як не дивно, але кінець ХХ століття ознаменував зміну секулярної парадигми на ту, в котрій модернізаційні процеси не спричиняють зменшення впливу релігійного фактора суспільного життя, а навпаки чітко засвідчив потребу в інтегративній функції релігії, визнання її статусу та можливостей в соціальних трансформаціях. Замість того, аби рухатися в напрямку до безповоротного зменшення впливу в суспільстві, релігія та

Церква почали претендувати на роль не лише інтерпретатора, а й легітимізатора соціально-політичних запитів і відповідей на них.

І йдеться тут про звичайне повернення Церкви в її суспільне лоно, з якого її силоміць намагалися упродовж століть виштовхувати, а про її моральне право на легітимізацію й утвердження як невід'ємної ознаки зрілості громадянського суспільства і свідчення того, що вона функціонує в межах правової держави.

Іншим, не менш важливим чинником «постсекулярного суспільства» слугує присутність у суспільній свідомості нормативного розуміння, що має значення для політичної взаємодії віруючих громадян з атеїстами та агностиками. Представники ліберальних ідей, консерватори, релігійні й нерелігійні громадяни, представники світської та церковної інтелектуальної еліти, словом, представники найрізноманітніших сфер суспільства, мимоволі потрапили в коло зацікавлених учасників публічного дискурсу про присутність релігії в публічному просторі, про її роль і місце у суспільно-політичному та духовно-культурному житті людства, нації, держави, про специфіку державно-конфесійних відносин тощо, про екуменізм та його ідейно-ціннісну природу та соціально-практичну значущість. І, якби їм не хотілося, всі вони змушені рахуватися з цим феноменом і вчитися не лише слухати, а й чути один одного, розмірковуючи над проблемою подальшого співжиття в умовах плюралістичного й глобалізованого суспільства.

Хиба постсекулярного підходу в релігієзнавчій науці полягає, на наш погляд, передусім у тому, що його епістемологічні крайнощі ведуть до штучного осучаснення проблем, які не мають онтологічного значення, змушуючи дослідників змінювати ракурс власних студій і дослідницьких напрямків, акцентуючи увагу на об'єктивації індивідуальної та колективної свідомості, на аналізі процесів і соціальних чинників конструювання реальності, в тому числі релігійної та культурної.

Також, розглядаючи екуменізм як одну із провідних форм соціального служіння і фундаментальну складову католицької місіології, ми зробили наполегливу спробу виявити внутрішній ресурс екуменізму, що в межах постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви постає ідейним джерелом і практичним інструментарієм розв'язання низки соціально-етичних, гуманітарних, а також суспільно-політичних проблем, зокрема проблеми виховання нової свідомості. На наше переконання, це сприятиме реалізації курсу українського суспільства на інтеграцію в європейське і світове співтовариство.

1.2. Методологічні підходи до наукового тлумачення постмодерністської релігійної реальності

Екуменічна концепція від самого початку мала на меті консолідувати всіх християн, незалежно від того, до якої конкретної деномінації вони належать, оскільки це важливо для здійснення власного суспільного та догматично-канонічного служіння. Вона прагнула знайти відповіді на глобальні питання, фундаментальні для кожної доби й, зокрема, сучасної епохи постсекуляризації. Серед тенденцій у межах християнства, що вплинули на постання екуменізму, можна виокремити такі: створення нових позаконфесійних і міжконфесійних організацій у сфері місіонерства; християнська синергія в Африці та Азії в суспільній і євангелізаційній сферах; виникнення міжнародних позаденомінаційних об'єднань релігійного характеру.

За нашими спостереженнями, внутрішніми передумовами цих тенденцій до об'єднання стали об'єктивні закономірності розвитку релігії. Власне, у цьому контексті екуменізм і належить оцінювати як кінцеву спробу злиття різних віросповідань, що є неодмінною передумовою розвитку будь-якої релігії. Практичне втілення в життя ідей екуменізму

засвідчує, передусім, усвідомлення того, що процес сепарування між християнами зумовлений здебільшого зовнішньосоціальними чинниками, а не віросповідно-сотеріологічними твердженнями. Хоча, поза сумнівом, соціальні чинники так само часто детермінували богословсько-догматичні дискусії, які ставали каталізаторами процесу «розділення», попри спільність орієнтації на євангельські істини.

Під зовнішніми факторами розділення християнства потрібно також розуміти соціально-культурні умови, а саме – розвиток технологій, які, з одного боку, зруйнували стіни соціальної та культурної ізоляції, а з іншого – вплинули на зростання соціальної гомогенності, зумовивши культурну інтеграцію всередині суспільних спільнот, а також секуляризацію, що призвела до кризи релігійних інституцій та обґрунтування релігійного плюралізму як складника релігійної свідомості сучасної людини.

Морально-духовна готовність до екуменізму серед окремих християнських громад є ознакою постсекулярної налаштованості на релігійну практику з чіткою орієнтацією на настанови постсекулярної філософії і теології. Тому варто глибше проаналізувати й обґрунтувати соціальну значущість практичної реалізації екуменізму, що постає не лише як формальний аспект суспільної місії Католицької Церкви доби постсекуляризації та глобалізації, а як їхня невід’ємна складова.

Що ж до появи стійких постсекулярних тенденцій потрібно зважати, що їхнє формування відбувалося в надрах секуляризму. Принаймні на цьому наполягає, наприклад, Д. Узланер, який висловив таку цікаву думку: Ф. Ніцше, якого важко запідозрити в симпатіях до традиційної релігії, своїм постулатом про смерть Бога проголосив і смерть будь-яких абсолютних істин, а отже, й істин науки та філософії, давши у такий спосіб зелене світло розвитку нового мислення, для якого секулярне, раціональне, а також дихотомія релігійного і секулярного, віри і знання, розуму й уяви, природного та надприродного, раціонального й ірраціонального стають відносними. Іншими словами,

релігійному мисленню поверталось право на існування й, одночасно, виключалась можливість його прийняття як єдино правильного. Це ставить нас в ситуацію, характерну для постсекулярної культури, якій притаманні такі риси, як контраверсійність і суперечливість наслідків.

Але, певна річ, найбільший репутаційний вплив на ідеологічні модуси та світоглядно-ціннісні потенції секуляризації мають саме соціальні процеси і те, що теологи називають «каїновою культурою». І справді, був засвоєний той факт, що економічна модернізація зовсім не обов'язково опосередкована процесами секуляризації в тому чи тому суспільстві. Приклад східноазійських країн підтвердив, що суспільство може бути економічно розвиненим, але на ньому не позначився вплив секуляризації.

Стало також цілком очевидним, що всеохопна трансформація інших культур, яка мала би ґрунтуватися на підвалинах секулярності, закладених ідеологами Просвітництва, теж не знайшла свого підтвердження, хоча первісно її трактували саме як еволюційну й універсальну [47]. Подібні трансформації відбуваються і в богословському дискурсі не тільки Православної та Католицької Церков, а й протестантських церковно-релігійних спільнот.

Узявши за мету орієнтацію на міждисциплінарність та ідейний екуменізм, вони сприяють деконструкції методологічних обмежень у богословському та релігієзнавчо-філософському дискурсах, що не лише доводить теоретико-методологічну цінність екуменічних студій, а й засвідчує соціально-праксеологічний потенціал екуменічного руху як місіонерського служіння Церкви. Проте свідомість християнина доби постмодерну інкрустує екуменічну релігійну свідомість, де явно або ж опосередковано виявляє себе ефективна синергія обміркування світського, соціального, історично зумовленого в релігії, а також віросповідно-догматичного й сотеріологічного, того, що насажене Христовою проповіддю. Не торкаючись питання істинності або хибності вчення тієї чи тієї релігії, екуменічний рух переслідує ціль налагодити діалог з іншими

релігіями. Звідси й починається демаркація екуменізму в його широкому та вузькому розуміннях.

Проте можна припустити, що ця ідилія настане тоді, коли відбудеться чітке розмежування релігійної і нерелігійної сфер, що в свою чергу зумовить правдиву об'єктивність світської держави, а водночас і включення в регламент світської влади юридичного аспекту функціонування релігійних організацій. Співпраця релігійності і світськості в подібному ключі може бути достатньо плідною, але за умови, що вона розвиватиметься в двох площинах – теоретико-методологічній (ідейно-богословській) та праксеологічній. Тоді можна сподіватися на створення більш-менш сприятливих обставин для вироблення нових ефективних механізмів функціонування релігії та Церкви, налагодження міжконфесійного та міжрелігійного діалогу, який здійснюватиметься в умовах універсального для всіх релігійних спільнот світського правового простору.

Інша важлива складова цього діалогу – усвідомлення необхідності існування об'єктивного вивчення релігійного феномену, що виражається, зокрема, в порівняльному богослов'ї та компаративному релігієзнавстві, які не конкуруючи, а взаємодоповнюючи одне одного, здійснюватиме моніторинг спільного і відмінного в релігіях світу, їхнього сучасного стану, специфіки функціонування, сфер і меж впливу тощо.

Повертаючись до проблематики екуменізму, зауважимо, що широким екуменізмом часто називають міжрелігійні відносини. «Широкий екуменізм, – пише американський дослідник П. Фен, – належить розуміти як офіційний рух, який залучає християн до діалогу з віруючими інших релігій – іудеями, мусульманами, буддистами, індуїстами, зороастрійцями, даосами, конфуціанцями, джайністами, сикхами, синтоїстами, послідовниками племінних релігій і таких нових релігійних рухів, як Церква уніфікації тощо – є відносно новим феноменом» [28, с.129]. Із цього випливає, що екуменізм можна й потрібно трактувати, найперше, як рух за діалог і зближення між християнами та послідовниками інших

релігій, що особливо актуально в постсекулярну добу, свідками і творцями якої ми є.

Теоретико-богословський ресурс екуменізму – широкий в тезаурусі і поліфонічний за ідейно-ціннісною спрямованістю та сутністю понять. До них належить передусім такі: екуменізм – ідейно-богословське вчення, що обґрунтовує доцільність та засадничі принципи відновлення єдності між християнами різних конфесій; екуменічний рух – ідеологічно та інституційно структурований рух у міжхристиянському середовищі, головною метою діяльності якого є діалог між різними християнськими конфесіями заради відновлення євхаристійної єдності, а ширшому значення – зближення зі всіма релігіями на ґрунті євангелізації та християнізації народів світу; екуменічні інституції та інститути – структурні підрозділи при університетах, інститутах, академіях, які покликані здійснювати освітню та науково-практичну діяльність у сфері міжконфесійних і міжрелігійних відносин); екуменічне богослужіння або екуменічна літургія – особливі молитовні зустрічі, в яких участь беруть представники різних некатолицьких церков, але християнських спільнот.

У дисертації цими поняттями ми оперуємо доволі часто, даючи їм кожного разу глибше змістове наповнення в залежності від контексті та ідейно-сміслового навантаження. Наприклад, витлумачуючи зміст проблематики екуменічних засад постмодерністської програми соціального служіння Католицької Церкви, ми акцент робимо не на екуменічній молитві, або екуменічній церкві, а на єдності християн і всіх людей доброї волі соціальному служінні, в дияконії і ділам милосердя задля допомоги усім потребуючим, а надто ж в умовах воєнних лихоліть, які доводиться переживати українському народу. На нашу думку, цей аспект сьогодні важливіший за всі інші.

Що ж до терміну «постсекулярне», то це поняття демонструє релігійним громадам публічне визнання за функціональний внесок, який вони роблять у відтворення бажаних для суспільства мотивів і духовно-

моральних настанов соціально-економічних принципів виробництва і споживання. З цього випливає, що у суспільній свідомості постсекулярного відбивається, швидше за все, нормативне розуміння, що має наслідки для політичної взаємодії носіїв релігійного і нерелігійного світоглядів [119, с. 106].

Один із найвідоміших теоретиків «постсекулярного» німецького походження Юрген Габермас зізнавався, що він, як і Макс Вебер, були позбавлені «релігійного слуху». Але раптом (після 11 вересня 2001 року) філософ зажадав від секуляризованого суспільства нового розуміння релігійних переконань, котрі він уже трактував не як релікти минулого, а як щось життєдайне [119, с. 176]. Та попри це суперечливе ставлення до релігійного феномену, його конотації можуть бути ефективними, зокрема для увиразнення предмета дискусії, тому нам ще не раз доведеться апелювати до його тверджень. Але, оскільки сам термін «постсекулярність» у буквальному тлумаченні означає те, що «після секулярного», доцільно дещо ширше окреслити його концептуальні ідейно-сміслові й практичні виміри.

Як відомо, зародження секулярних трансформацій відбулося в середовищі західноєвропейського суспільства у XVII століття і саме з добою Просвітництва асоціюється розвиток філософських ідей, зорієнтованих на формування світського та раціоналізованого суспільства, звільнення суспільної свідомості від церковного авторитету, автономізацію політики, науки й мистецтва. А тому метою, яку поставив перед собою секуляризм, стала кристалізація і конструювання нового типу людини, покликаної постійно відкривати таємниці природи, оскільки буде звільненою від «марновірства» й церковного догматизму внаслідок поступового і невідворотного процесу вмирання релігії. Ще цікавішим цей процес був у Радянському Союзі, який, спираючись на диктатуру більшовиків-комуністів, як уже згадувалося вище, намагався сформувати особливий тип людини – *homo sovieticus* на засадах атеїстичного світогляду.

За цих умов філософія і культура перебирали на себе «вакантну» функцію – формування ціннісних орієнтирів, нав'язуючи суспільству нову систему ціннісних пріоритетів, обов'язковою компонентою якої ставало «культурне» заповнення дозвілля: читання атеїстичної літератури, ідеологічно-пропагандистської преси, культпоходи у кіно й театри, масові відвідування концертів, ток-шоу тощо. Участь вірян у церковно-релігійному житті громади і навіть недільних Богослужіннях більше сюди не вписувалася. Тому її або суворо забороняли, або, якщо дозволяли, то лише тому, що хтось впливовий із цієї громади погоджувався на співпрацю зі спецслужбами і партноменклатурою.

Певна річ, що за таких умов класичний католицизм не підходив для формування ідеальної моделі поведінки індивіда, яку розцінювали як раціональну й економічну, а отже, більш адаптовану до нових економічних трендів [61]. По суті, це – одна з головних причин ліквідації Української Греко-Католицької Церкви і репресій проти її духовного проводу та рядового духовенства.

Вироблення імунітету, реакція на планомірну десакралізацію та науково-технічний процес спонукали Католицьку Церкву взятися за обґрунтування та впровадження в життя політики аджорнаменто в усій її структурно-функціональній поліфонії, що зумовило активізацію науково-богословського дискурсу щодо цієї проблематики.

Так, Арнольд Тойнбі у 50-ті роки ХХ століття визначав секуляризацію вже як процес, що відбувається у світовому масштабі, відзначаючи докорінні зміни у відносинах між Церквами і релігіями. Для нього західна цивілізація інтегрує прогрес людства, але вже не як християнська, а як постхристиянська, оскільки базується, як видавалося філософу, передусім на вірі у священність людської особистості. Він був переконаний, що інтеграція цивілізацій можлива, якщо не переможе колективна емансипація (нації, держави тощо), яка пригнічує індивідуальність, що своєю чергою призведе до втілення тоталітарних форм державності. Зокрема, за умови, що «вищі» релігії

«позбудуться нетерпимості й ідеї винятковості та визнають, що кожна з них представляє лише якусь сторону божественної істини» [107, с. 211].

Натомість у Хосе Казанови зустрічаємо три змістові наповнення поняття секуляризації: 1) диференціація різних сфер від впливу релігійних інституцій і норм; 2) занепад релігійних вірувань і практик; 3) маргіналізація релігії, перенесення її у приватну сферу.

Перша дефініція виявляється в житті у секулярному світі та в секулярну добу. Впливає ж вона із середньовічного християнського розуміння латинського слова «*saeculum*». У цьому широкому розумінні, на його думку, всі модерні суспільства секулярні й, найімовірніше, залишаться такими на найближче майбутнє. Друге значення терміну «секулярне», за цим релігієзнавцем і соціологом, означає те, що «нерелігійні» люди «практикують християнські звичаї або обряди». Така культура та релігійність формують самодостатню й ексклюзивну секулярність, а третє – покликане передати історичне самоусвідомлення секуляризму як підтвердження вищості модерного секулярного світогляду над первинними, релігійними формами розуміння [див.: 48].

За нашими спостереженнями, такому розумінню “секулярного” властива інтенція активного відкидання релігії задля людського самоствердження та процвітання. Яскравим прикладом інкорпорації секулярного мислення в суспільну свідомість є порядок денний державних інститутів, який вони формують здебільшого мовою секулярного типу людини: громадська мораль, державна влада, історична традиція, соціальні, політичні завдання в результаті утворюють коло своєрідних понять-посередників, позбавлених будь-якого зв'язку із сакральним простором [47, с. 137, 138 та ін.].

Прикметно також те, що секуляризація як мало не загальне явище, в очах сучасних учених знаходить свої межі. Причому йдеться не лише про часові, а й просторові межі. Так, Юрген Габермас підкреслює її локальність, застосовність класичного розуміння виключно для країн-піонерів у процесі

християнізації Європи та Америки. Безумовно, характер західноєвропейської культури багато в чому зумовлений секулярними процесами, що недавно відзначалися динамічністю та всеохопністю на своїй «канонічній» території. Проте, на його думку, феномен впливу секуляризації на суспільство – це, радше, виняток, аніж правило. І це справді так, адже в тих культурах, де немає досвіду секуляризації, схожого з європейським, подібні тенденції ми не спостерігаємо. І хоча ідея про універсальність так званої культурної мови Просвітництва ще жива, вона виглядає сьогодні як застарілий і нетерпимий до будь-якої культурної своєрідності «імперіалізм», а мультикультуралізм, який безпосередньо вразив традиційну культуру Європи, став ще одним каталізатором постсекулярного процесу. Ґрунтовніше ці твердження сформульовані нами у статті, присвяченій релігієзнавчо-філософській рефлексії екуменізму [47, с. 137-138].

Водночас поведінка різних «чужих» спільнот, які підтримують і навіть демонструють свою релігійну ідентичність, контрастує з пасивністю на їхньому тлі вже звичних місцевих представників християнства і не вписується в секулярні уявлення про згасання релігії. До цього варто додати тільки те, що в цьому є вияв потужного внутрішнього потенціалу католицького екуменізму [див.: 49].

Отже, можна стверджувати, що ефективний розвиток релігійної системи розкривається через усвідомлення того, чи задовольняються сповна життєво значущі запити і потреби суспільства. Саме тому Анатолій Колодний пропонує вважати релігію «еволюційною універсалією». Розмірковуючи над факторами і мотивами вибору людиною тієї чи тієї форми задоволення духовно-релігійних потреб, відомий релігієзнавець дійшов висновку про обов'язковість врахування того факту, що саме специфічна функціональна її здатність у конфесійному вимірі й постає нерідко головним мотиваційним чинником цього вибору [107, с.145].

Власне ця виняткова функція релігії, як доводить Віта Титаренко, порівняно з будь-яким іншим суспільним феноменом уможлиблює

екстраполювання методологічної бази соціального прогнозування на релігійну сферу [108, с.109]. Проте, за всієї очевидності процесів у сучасній суспільно-релігійній сфері, що аж ніяк не вписуються в колишні секулярні погляди на місце релігії в суспільстві та житті людини, єдиної позиції серед дослідників щодо понять постсекулярного, культури немає і навряд чи коли-небудь буде. Насправді, значна частина дослідників засвідчують крах наукового обґрунтування секуляризації. На підтвердження своїх узагальнень вони посилаються, зокрема, на очевидну сьогодні невдалу верифікацію ідей філософів, яких ще донедавна вважали мислителями першої величини – О. Конта, Г. Спенсера, Е. Дюркгайма та ін.

Проте їхні очікування поступового «вмирання» релігії, десакралізації людського духа не підтвердилися. Давно помер і Ф. Ніцше зі своїм антихристиянством і загалом атеїстичним гаслом «Бог помер». Святе Письмо християн (Біблія) і наука Христової Церкви продовжують власну тріумфальну ходу світом, Біблію перекладають тисячами мов і говорів, а твори Ніцше, як і багатьох інших носіїв атеїстичного світогляду, цікавлять лише окремих індивідів.

У пошуках точнішого визначення процесу секуляризації та змістового наповнення цього поняття Ю. Габермас, навпаки, зазначає, що процес секуляризації ще не завершений, а тому це не виключає збереження впливу і значущості релігії, що підтверджується її активною присутністю в публічному просторі. Для цього, як вважає згаданий філософ, належить шукати й запроваджувати у практику ті норми поведінки, які характерні саме для постсекулярного соціуму. Сюди ж він відносить дотримання права і моралі, заснованих на терпимості до існування різних релігійних груп, забезпечення рівноправної участі в політичному житті представників як домінуючої в культурі релігії, так і інших віросповідань, субкультур. При цьому і мультикультуралізм, і загрози релігійного фундаменталізму, і відсутність єдності в суспільстві щодо місця релігії в публічному просторі

повинні спонукати зацікавлені сторони до діалогу заради досягнення соціальної стабільності.

Як бачимо, інтенції, що культивують західні дослідники, дозволяють нам критично підійти не лише до визначення цілей католицької церковної політики аджорнаменто, що стала чи не головним імпульсом розвою екуменічного руху, а й рельєфно увиразнити її реакцію на постсекулярний філософсько-релігійний дискурс, у тому числі протестантську теорію теології визволення, що прагнула запропонувати власне католицьку (у значенні вселенську, тобто універсальну) постсекулярну екуменічну парадигму.

Але в межах окреслених у роботі мети та завдань головне не це. З методологічної перспективи нашого дослідження праці західноєвропейських та американських науковців, зокрема вихованих у протестантському дусі й середовищі, цінні передусім тим, що, запозичивши сформульовані в них теоретичні дефініції, наукові узагальнення і висновки, нам вдалося концептуалізувати та обґрунтувати загальну наукову новизну дисертаційної роботи, яка полягає в комплексному міждисциплінарному аналізі постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви у структурі сучасного філософсько-релігієзнавчого дискурсу.

Цьому та іншим аспектам окресленої проблематики ми присвятили низку статей і, зокрема тих, в яких проаналізували роль та значення екуменізму в контексті постсекулярної парадигми [47], витлумачили природу постсекулярної реальності та визначили аксіологічний потенціал екуменічного руху в контексті міжконфесійного діалогу [48, 53], дійшовши висновку, що Католицька Церква як суб'єкт релігійного життя зазнає суттєвих трансформацій, формуючи розуміння, що вона – частина спільного життєвого простору багатьох культур і релігій. Лише за умови прийняття цих реалій і обрання руху до певного об'єднання ідей та концепцій у руслі єдиного шляху суспільства, вона здатна до здійснення своєї сотеріологічної місії й може справляти визначальний вплив на розгортання соціальних процесів у цілому світі [52, с. 67-68].

Усвідомлюючи, що екуменізм – не панацея на шляху до морально-духовного відродження людства, а особливо з огляду на стрімкі процеси секуляризації, є сенс розглядати його потенціал саме в такому контексті: який його внутрішній морально-етичний, тобто ціннісний, потенціал і які праксеологічні форми екуменічного руху можуть бути найефективніші в постсекулярну добу. На цьому, зокрема, наполягають британські соціологи Б. Вілсон та Р. Кур'є. Перший, наприклад, переконаний, що екуменічної єдності Церкви прагнуть лише в тому випадку, коли їхні соціальні інститути опиняються під загрозою, а тому ініційовані ними процеси об'єднання є не чим іншим, як ознакою послаблення впливу на соціум, в тому числі й через зменшення чисельності прихильників. Подібно оцінював внутрішній духовний замисел екуменічного руху й Роберт Кур'є, який вважає, що екуменізм постає як реакція на планомірні спроби витіснити Церкву (чи релігію загалом) на периферію людської свідомості та індустріального суспільного буття. Звідси випливає, що екуменічний рух став частиною християнського світогляду, зайняв свою нішу в богословській думці та церковно-релігійному і суспільному житті вірян. Він справив значний вплив на соціокультурні трансформації. Отже, є всі підстави вести мову про його внутрішній потенціал і новий ідейно-духовний та моральний імпульс розвитку християнства постсекулярної епохи.

За умов, коли релігія та Церква ризикує цілковито втратити функцію духовно-морального камертона в суспільстві, екуменізм може видаватися своєрідним рятівним кругом. Проте в контексті постсекулярної парадигми, коли їй доводиться більше виконувати роль культурно-історичної традиції, дотримання або не дотримання якої віддано на відкуп самої людини, або спільноти чи держави, екуменічний рух значною мірою залежатиме саме від них, а не лише від Церкви. Адже можливість і право вільного вибору релігійних вподобань, рівно ж як і відмова від них (з власної волі, наслідуючи батьків, на догоду суспільній моді і т. ін, або ж, навпаки, їм усім наперекір) стає законодавчою гарантованою нормою.

Релігійний постмодернізм звертає людський розум до створення умов для продукування нових релігійних систем, сприяє міжконфесійному синкретизму. Він націлений на безтурботне життя «тут і вже», що нівелює есхатологічні аспекти та сотеріологічні перспективи, що займають важливе місце у структурі християнського світогляду.

Все це негативно позначається на внутрішньому потенціалі екуменічного руху та його дидактичній і морально-ціннісній спрямованості. Ось чому оцінка постмодернізму сучасними богословами та релігійними філософами є негативна. Більшість з них схильні вважати, що аксіологія постмодернізму – несумісна християнством і вченням Католицької Церкви про людину та її покликання.

Головними засадничими принципами екуменічного мислення та діяння є поступове усвідомлення рівності Католицької та Православної Церков – абсолютно рівноправних учасниць міжрелігійного діалогу, що має базуватися на визнанні одна одної, на повазі до всіх віросповідних систем і вірян ойкумени. Екуменічний рух має консолідувати передусім усіх християн. Але не тільки.

Висновки до розділу 1

Поняття екуменізму – неоднозначне й ставлення до нього також різне. У широкому теоретичному трактуванні його варто розуміти як сукупність різних ідей, поглядів, стратегій або цілей, зміст і тактика яких спрямовані на утвердження ідеї єдності всього людства навколо Бога як Творця і Промислителя. Екуменізм постає компонентом (чи окремим напрямком) сучасної богословської науки і практики Католицької Церкви, що має за мету релігійне навернення, екуменічну освіту та виховання і передбачає впровадження в навчальний процес відповідної навчальної дисципліни.

Богослов'я сучасного екуменічного руху доволі розвинуте й науково обґрунтоване, хоча постійно модернізується і в дусі католицької церковної політики аджорнаменто оновлюється. Це дає підстави стверджувати, що

екуменізм як богословська система, теорія і практика розкриває закономірності здійснення Католицькою Церквою своє суспільної та догматично-канонічної місії в постсекулярному світі, так само як це вона робила це раніше, але з урахування нових постмодерних тенденцій цивілізаційного поступу людства. У цьому контексті для богослов'я екуменізму вагомі досягнення не лише самого католицького богослов'я, а й усієї світової релігієзнавчо-богословської, філософської думки. Ті самі значущі надбання у галузі соціології, психології, історії, політології, регіоналістики і багатьох інших наук. Адже кінцевою метою екуменічного руху має стати подолання, якщо не всіх, то більшості, ідейно-богословських і догматично-канонічних розбіжностей, а відтак – історичних, етнонаціональних, культурних та багатьох інших непорозумінь і взаємного несприйняття. У вужчому значенні екуменізм тлумачать як ідейно-ціннісну формулу примирення й єднання всіх християнських конфесій, а передусім відновлення єдності між Західною та Східною Церквами, відокремлення яких припало на початок другого тисячоліття по Різдві Христовому.

Комплексно на науковому рівні екуменізм почали досліджувати не так давно, особливо це стосується країн із войовничим атеїзмом. Тривалий час екуменічний рух залишався на маргінесах гуманітарної науки і в Україні. Лише з відродженням релігієзнавчих студій стали з'являтися поодинокі праці, автори яких тією чи іншою мірою торкалися проблематики екуменізму. Між тим, завдяки зусиллям науковим співробітників Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України за доволі короткий період вдалося створити цілісне бачення екуменізму, його джерел, історичних витоків, шляхів поширення, форм імплементації, аксіологічного потенціалу тощо. Сама суть католицького екуменізму полягає не у відмові від частини догматичних тверджень заради створення прийняттого для всіх учасників (церков і конфесій) компромісного вчення, а в вихованні взаємоповаги серед вірян різних світоглядно-релігійних переконань до всього того, що не суперечить віровченню Католицької Церкви. Виступаючи за єдність

усіх християн, і навіть більше – всіх, хто вірить в Живого, Істинного Бога, що є, по суті, головною ідеєю екуменічного руху, Католицька Церква не вважає за доцільне використовувати членство у Всесвітній раді церков для реалізації його програмних цілей.

Релігієзнавча рефлексія католицької екуменічної парадигми побудована на постмодерністській програмі соціального служіння Католицької Церкви, в основу якої покладено Христо- та антропоцентричну ідею філософського тлумачення постсекулярної екуменічної парадигми з її релігійно-богословськими домінантами – еклезіологічними, євхаристійними та сотеріологічними. Підтвердженням цьому слугують, передусім, здобуті дисертантом у процесі апробації комплексного міждисциплінарного підходу до дослідження екуменізму як інтеграційного чинника постмодерністської релігійної реальності. Також екуменізм варто трактувати не лише як богословську концепцію або доктрину. Його належить позиціонувати значно ширше – як християнську релігійно-світоглядну парадигму, що має яскраво виражену аксіологічну зорієнтованість і морально-виховний потенціал. А разом із цим екуменічний рух є важливим фактором формування постсекулярної духовно-соціальної реальності.

РОЗДІЛ 2
СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНА ПРИРОДА
ЕКУМЕНІЗМУ ЯК ФАКТОРА МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ
ТА ІНКУЛЬТУРАЦІЇ

**2.1. Ідейно-богословська спрямованість екуменічного руху
в контексті габермасівського трактування постсекулярності**

Екуменізм як ідейно-богословська стратегія і світоглядна парадигма має не лише суто еклезіально-богословську природу, а й соціальну і навіть політичну спрямованість. Тому дехто вважає, що екуменічний рух – це організаційна форма планомірного налагодження тісного спілкування та співпраці заради досягнення єдності між християнськими церквами і релігійними спільнотами, що має загалом добре обґрунтовану теоретичну базу та практичні механізми реалізації. Багатьох на таке розуміння налаштовує діяльність Всесвітньої ради церков, що декларує себе як співдружність церков, об'єднаних вірою в Ісуса Христа як Бога та Спасителя згідно зі Святим Письмом, а отже й прагненнями до видимої єдності, наслідуючи Бога, єдиного за природою, але в Трьох Особах (Ів. 17, 21).

Релігієзнавча рефлексія, оперта на філософську та богословську методологію, критичний аналіз ідейно-сміслової поліфонії, історичних і соціокультурних детермінант екуменічного руху, а відтак і його соціально-психологічного, морально-етичного та виховного потенціалу, інтеграційної, легітимізуючої й толератизуючої спроможностей, ставлять перед дослідниками непрості завдання – критичного осмислення та переоцінки структурно-функціональної природи екуменізму як фактора міжконфесійного діалогу, утвердження принципів мирного співіснування релігійних спільнот, інкультурації, збереження духовно-культурної ідентичності тощо. Так само гостро постає проблема з'ясування його

ідейно-богословської спрямованості в контексті габермасівського трактування постсекулярності. Це не лише забезпечує роботі новизну, теоретичну вагомість, а й підтверджує можливості її широкого практичного застосування. Звісна річ, що для обґрунтування переконливих наукових тверджень належало залучити не тільки широку джерельну базу, а й значний корпус різної за конфесійним походженням критичної літератури, спеціальних статей релігієзнавчого характеру. Це дало змогу якомога глибше проаналізувати джерела, специфіку та провідні ідеї сучасної релігієзнавчо-богословської проєкції католицької екуменічної парадигми в її актуальних формах і виявах з акцентуацією дослідницької уваги на розкритті змісту постмодерністської програми соціального служіння Католицької Церкви в умовах сучасних глобальних викликів і, зокрема, війни Російської Федерації проти України, початок повномасштабної фази якої припав на 24 лютого 2022 року.

Важливі документи, які підтверджують природу, головні завдання та суспільну місію екуменічного руху, покладені в основу та широко процитовані в доповідях, наукових статтях та матеріалах конференцій, присвячених аналізу екуменічного діалогу між протестантами і католиками, здійсненого на рівні Папської комісії єдності християн, Конгрегації віри, Синодів тощо. Більшість із них ми згадували вище. Тут звертаємося ще раз для того, щоби переконливіше аргументувати соціально-богословську спрямованість і суспільну пасіонарність екуменічного руху, а також спробувати характеризувати його як важливий фактор зближення та єдності між усіма релігіями через розширення міжцерковного, міжконфесійного і навіть міжрелігійного діалогу та співпраці.

Найглибше розкрити зміст соціально-богословської спрямованості та охарактеризувати основні форми практичної реалізації ідеї екуменічного руху значно легше на прикладі діяльності євангельсько-протестантських об'єднань та Католицької Церков, в тому числі й помісних католицьких церков власного права. І хоча євангельське християнство (для нас це – пізні

протестантські течії, які мають дуже мало спільного з раннім протестантизмом часів Першого та Другого Шпайерських рейхстагів (1526 і 1529 років) і католицизм – все ж таки дві доволі відмінні конфесії і передусім в догматично-канонічному та віроповчальному плані, проблематика соціального служіння їх суттєво зближує, чого не можна сказати про православ'я. Зокрема, і протестанти, і католики ретельно дотримуються твердої позиції щодо абортів, традиційного погляду на шлюб і сім'ю, піклування про потребуєчих, безхатченків, хворих, ув'язнених тощо. Їх об'єднує спільна боротьба за свободу совісті, демократію, досягнення справедливості тощо. Складається враження, що спокуса католиків і православних об'єднатися у боротьбі за цивілізаційний поступ, гуманізацію людства, досягнення спільного успіху буває вкрай сильним консолідуючим і об'єднуючим зусилля аргументом та чинником.

Інша річ, як реалізовується ця мета і яка кінцева й остаточна ціль екуменічних зусиль. І справа навіть не в тому, що в екуменізмі пріоритетним стає не євангельська проповідь, не євангельська мораль, а зосередження на політичних і соціальних проблемах. Доволі часто можна спостерігати, як ідеологи екуменізму, замість того, аби змінювати духовний світ, наповнювати серця вірою і благочестям, намагаються змінювати середовище, умови, акцентуючи увагу вірних на політичних, соціально-економічних та інших преференціях, які дає екуменізм. Це особливо дисонує на тлі біблійного вчення про покликання християн дбати не лише про своє спасіння, а й спасіння всіх загублених грішників, які тебе оточують (Ефес. 2, 1-3). Отже, у нашому розумінні, справжній екуменізм – це така доктрина і компонента релігійного світогляду, головною ціллю якої є поширення ідеї Царства Божого, Його Милосердя і прагнення привести до спасіння кожного, а не створення умов для будь-якої вигоди соціального чи суспільно-політичного характеру.

Варто усвідомлювати : якщо екуменічна програма не нівелює біблійну доктрину Бога і людини, її кінцевої мети та покликання, не пропагує

доктринальний компроміс щодо фундаментальних основ християнської віри, а роль Євангелія не применшується і не ігнорується, то тоді це той екуменізм, який відповідає первинному задумові, іманентній сутності та структурно-функціональній природі. До такого руху без жодних застережень може вільно приєднуватися будь-хто, хто називає себе дитям Бога Живого і Його Вічного Царства.

Переслідуючи ціль релігієзнавчого осмислення ідейно-богословської спрямованість екуменічного руху в контексті габермасівського трактування постсекулярності, доцільно буде хоча б побіжно окреслити основні історичні етапи процесу секуляризації. Водночас зауважимо, що серед дослідників немає спільного погляду на проблему періодизації ані розвою екуменічного руху, ані секулярного суспільства (світу). Але більшість сучасних вчених називають три етапи : перший – епоха Отця, Творця і Промислителя. І характеризують цей період як рабства, мучеництва, страху, неминучої кари за гріх і домінування Закону. Його ще визначають як епоху Старого Завіту.

Другий етап – сповнення світу і людства благодаті Божої. Він визначається особливою аксіологічною парадигмою, в якій головну роль відіграють чесноти віри і любові, послух і смирення, приклад яких людство отримало у Втіленому Сині Божому. Цей етап – Новозавітний.

Третій етап – це ера Святого Духа. Для цього періоду прикметними є споглядання і панування свободи, любові до ближнього та духовного розуму, джерелом якого є Дух Святий. Для обґрунтування цих тверджень Уляна Луц, наприклад, звертається до богословської спадщини ревного ідеологічного противника Григорія Палами Варлаама Калабрійського, оскільки той передбачав близький прихід епохи Духа, що мала прийти на зміну попереднього етапу.

Така періодизація справді актуальна і передусім тому, що підтверджує священно-історичну природу і водночас незавершеність акту спасіння. Проте лише в такому сенсі: Бог нас без нас створив, але спасти нас без

нашої волі не може. Іншими словами, усе, що мав зробити Він для нашого спасіння, Бог зробив, а решту – праця за нами. Щоправда в розумінні ідейних натхненників цієї теорії, сучасна секулярна і постсекулярна або ресекулярна доба – це якраз і є початок нової ери, тобто ери Духа. Для того, щоби подібні узагальнення стали більш переконливими, їх автори сучасні тенденції в духовно-моральній сфері називають завершенням метафізики та «ослабленням» буття. Так, наче Бог знесилився. Це – тоді, коли мова має йти про нівеляцію секуляризмом універсальних цінностей, які людство отримало у вченні, житті та жертвовному служінні Втіленого Сина Божого.

У цьому контексті певну цікавість мають конотації Ч. Тейлора, який також намагався з'ясувати природу та основні чинники стрімкого розвитку секуляризації в її історичному зрізі та на сучасному етапі цивілізаційного поступу (якщо, звісно, це можна по-справжньому назвати поступом). Рефлексує над цивілізаційним розвитком людства (зі всіма витікаючими цього процесу наслідками), Ч. Тейлор сконструював оригінальну модель, яка б мала пролити світло на розуміння цього процесу : Доба *Ancien regime*, Доба Мобілізації та Доба Автентичності [див. : 73, с. 210].

Апелюючи до історичного досвіду, аналіз якого засвідчує, що кожен народ, нація і держава по різному засвоювали секуляризаційні тенденції, він намагається запропонувати доволі узагальнену схему, яка б підтверджувала спільні для всієї Західної Європи риси, репції засвоєння, наслідки тощо. Ми з цим підходом погоджуємося, але з певними конкретними застереженнями. По-перше, Ч. Тейлор поняття *Ancien regime* Ч. Тейлор запозичує з французької історичної думки, що характеризує давній монархічний суспільно-політичний уклад Франції XIV – XVIII століття, що вже не підходить для усіх західноєвропейських країн, а по-друге – услід за цим філософом, світ належить сприймати, як «заворожений», «зачаклований» тоді, як у М. Вебера – він, навпаки, «розчаклований».

Такими ж не переконливими, на наш погляд, є характеристики доби Мобілізації (XVI – перша половина XX століття) та Доби Автентичності

(від середини 60-х років ХХ століття, що триває й досі). Передусім нам важко сприйняти твердження, що всі ті проблем, з яким зіткнулося сучасне людство, а надто ж християнська Європа, – це результат соціокультурних змін, формалізованих у зниженні громадянської активності, довіри до суспільних і державних інститутів, стрімке поширення культури споживацтва, соціальної інтенсифікації, міграційних рухів, втрати сімейних цінностей і пропаганда нуклеарної сім'ї, гендеру тощо, не наголошуючи при цьому, що джерелом цього експресівізму та індивідуалізму є секуляризація та відхід від євангельських цінностей, на сторожі яких від самого початку свого існування стояла і стоїть Христова Церква. Такою ж невиправданою є позиція Ч. Тейлора щодо протиставлення так званої нової духовності Церкві і християнській релігії, які начебто задалегідь визначають та обмежують самостійний духовний пошук Бога. Словом, Ч. Тейлор виступає за віру без церковної приналежності. А це, на наш погляд, все одно, що виступати за знання поза школою.

Що ж до дефініції терміну «постсекулярність», то на сьогодні немає чіткої ідейно-сислової окресленості, хоча її доволі широко використовують не лише у філософії, релігієзнавстві, а й у соціології та політології та багатьох інших наукових підсистемах гуманітарної сфери, зокрема й богослов'я. Однак для конкретизації постановки проблеми використовуватимемо основні вектори розуміння цього терміна його основними популяризаторами. Значний поштовх згадана теорія отримала на початку ХХІ століття завдяки становленню в ролі автора методичної розробки та артикуляції унікальної культурологічної та філософсько-політичної концепції «постсекулярного суспільства» Ю. Габермасом [див. : 89, с. 187].

Сам феномен постсекулярності охоплює широкий спектр дисциплін – від філософсько-теологічних до культурологічних, а подекуди й політичні. Однак основними його концептами є: твердження, що теорія секулярності продемонструвала себе неспроможною до реалізації, а тому виникла

потреба синтезувати переваги релігійного та світського суспільств завдяки діалектичному методу [див. : 69, с.111]. Теоретична концепція постсекулярності має на меті створення нової моделі, на зміну тій, що розглядала секуляризацію як процес модернізації та розвитку сучасного суспільства [4, с. 137]. Зокрема, О. Кузьміна стверджує, що багато представників західної наукової думки, такі як Д. Мартін, П. Глазнер та Дж. Хадден, висловлюють сумніви не тільки стосовно успішної реалізації теорії секуляризації, а навіть вважають її ідеологічним конструктом, сформованим певним колом науковців [69, с. 107].

Секулярність, на думку філософів, мала на меті покласти край релігійним війнам. Сепарувавши інституції держави і релігії, секулярна парадигма екстраполювалася у створенні неможливості використання державності у процесі боротьби між конкуруючими релігійними об'єднаннями. Релігійність зберігається у свідомості людей, що змушує навіть політиків вибудовувати свою суспільно-політичну та ідеологічну спрямованість у дусі синергії з релігійними інституціями, котрі займають значиму позицію в соціумі і можуть впливати на електорат.

Спочатку дефініція терміна «секуляризація» мала значення примусового передання церковного добра у власність державної влади. І таке трактування поширилося на процес формування культурного і громадського модерну в цілому. У цьому контексті на особливу увагу заслуговує програма секуляризації та експропріації майна урядом Австро-Угорської імперії на користь Релігійного фонду Буковини, завдяки існуванню якого тодішня найвіддаленіша провінція отримала величний архітектурний ансамбль – Резиденцію Митрополитів Буковини і Далматії, а також низку унікальних сакральних архітектурних споруд за кошти фонду. Це саме собою є дивним історичним явищем, адже Буковина – чи не єдиний транскордонний регіон, де кам'яні будинки і споруди з'являються лише в другій половині XIX століття. Як справедливо наголошують провідні історики XX століття і, зокрема, А. Жуковський,

Фонд «упродовж більше 160 років був єдиною в своєму роді церковно-релігійною інституцією на всю Східню Європу» [11, с. 729].

Особливість ідеї створення фонду та його функціонування полягала передусім у тому, що австрійський уряд розпустив, а по суті ліквідував 14 монастирів і скитів, в яких роїлися ченці-сепаратисти та колаборанти іноземних держав, та з секуляризованого майна, вилучених коштів і земель заснував релігійний фонд. Процес експропріації на користь фонду тривав і в наступні роки та проходив в кілька етапів. Прикметно, що він служив православній церковній ієрархії, яка мала утверджувати почуття гордості, що ти – українець і належав до великої цісарської монархії. Щоправда, адміністрація фонду та духовний провід Православної Церкви на Буковині завжди тісно співпрацювали з тією владою і режимом, який встановлював свій політичний протекторат у краї [11, с. 729-730].

Як наслідок, з'явилося дві діаметрально протилежні точки зору. Перша стверджує про успішне оволодіння та упокорення церковного авторитету світською владою, а релігійні способи мислення замінюються розумними та принаймні переконливими відповідниками. Натомість друга розглядає такі акти як протиправну узурпацію, а притаманні модерну форми мислення дискредитуються як незаконно відібрані блага. Та, на думку Ю. Габермаса, жодна зі сторін не позбавлена помилок, адже вони розглядають секуляризацію як змагання до останнього між перспективними та продуктивними силами науки та стримуючими їх впливами релігії та церкви. А це означає, що кінцевий результат перемоги котроїсь зі сторін прямо залежить від поразки іншої. Така експлікація власної концепції Ю. Габермасом жодним чином не впливає з його релігійності. Адже німецький філософ не відносить себе до релігійних особистостей, роте виходить із демократичних міркувань, що трактують намагання виключити релігію з публічної полеміки як антидемократичні, а власне секуляризм – як політичну ідеологію, дискримінуючу права громадян із релігійними почуттями [133].

У менш різкій формі висловлюються припущення, що секуляризація, як теорія про майбутній розвиток суспільства дедалі частіше виявляється поза зв'язком із реальними подіями. Ця теза сумісна з тим, що протягом кількох десятиліть у деяких частинах світу секуляризація могла бути визначальним процесом, перш ніж, нарешті, не згасла. Поверхневий аналіз змусив деяких соціологів зробити припущення, що зі зростанням економічного прогресу країни, зростатиме кількість її громадян, які ідентифікуватимуть себе як позарелігійні. І справді, для низки європейських країн така тенденція характерна, але все ж не абсолютна й не загальноуніверсальна.

Це підтверджують результати дослідження центру *Pew Research Center*, проведені в 2015 році. Вони показали, що американське суспільство високо цінує аксіологічний потенціал релігії, незважаючи на те, що живе в економічно провідній високорозвиненій постіндустріальній країні [27]. Отже, треба визнати, що всупереч прогнозам, потреба людства в релігії не лише збереглася, а й через сучасні виклики стала ще більш затребуваною.

Річ у тім, що подолання самотності та відчуття невпевненості в завтрашньому дні, потреба постійної підтримки, духовної близькості людей тощо – це функції релігії, які залишаються актуальними в наші дні. Однак прикметною ознакою, що характеризує сучасне почуття релігійності, на думку М. Немцева, є те, що людська особистість має потребу в пошуках ключа до розв'язання власних психологічних проблем, а це неодмінно позначається на процесі психологізації релігії. Цю якість «модерної релігійності» можна виразніше побачити в світлі компаративного аналізу з давнішими формами релігійності, у яких визначальною компонентою було саме служіння Богу як найвищій і вседосконалій Істоті, а не як інструменту розв'язання особистісних проблем.

Важливим підґрунтям таких тверджень є наявність великої кількості соціологічних досліджень, проведених у 10-х роках ХХІ століття, котрі засвідчили суттєве зростання ролі релігії та її суспільного

впливу. Їхні результати доводять правдивість теорії «десекуляризації», розробленої відомим американським соціологом та теологом австрійського походження П. Бергером. Експлікація бергерівської десекуляризації виявляється у відродженні релігії та її соціального впливу як симетричної відповіді на секуляризацію [46, с. 114]. Провідною гіпотезою цієї парадигми виступає твердження про те, що сучасний секулярний світогляд вибудувався, піднімаючись вгору і, досягнувши власного апогею, знову повертається до свого первозданного стану.

Іншими словами, світ певний час секуляризувався, а тепер повертаються ті форми релігійності, котрі передували періоду модерну. Іншими словами, відбувається процес десекуляризації.

Ідеї П. Бергера полягають у розрізненні феноменів, що належать до основних детермінант зростання ролі та поширення релігії від процесу десекуляризації. Йдеться про те, що звичайне зростання релігійності не можна трактувати лише в контексті десекуляризації, якщо це не зумовлене реакцією і не має нічого спільного з наслідками попередніх секуляризаційних тенденцій. Тут простежується подібність у рефлексіях щодо постсекулярного суспільства Ю. Габермасом, який стверджував, що для того, аби класифікувати певне суспільство як «постсекулярне», мусять бути чітко означені конкретні критерії [89, с.186-194]. І здається, ця настанова не потребує додаткового обґрунтування й, передусім, з огляду на те, що дослідження десекуляризації і секуляризації – не взаємовиключні, а навпаки, вони висвітлюють ті аспекти, які лише доповнюють один одного і увиразнюють їхню специфіку функціонування в історичному просторі і часі, що визначають усю складність і поліфонію непростих стосунків між релігією і суспільством – тією мірою, в якій обидві теорії сприймаються не як такі, що конфліктують одна з одною, а як об'єктивно детерміновані, наукові, нормативно передбачені моделі суспільного поступу.

Проте варто пам'ятати, що існує цілком відмінне від «бергерівського» трактування причин непридатності теорії секуляризації і воно ґрунтується не на феномені «повернення» релігії та бурхливого піднесення доктрин релігійного фундаменталізму, а на стійкості й живучості релігійних інститутів. Зокрема, дослідниця К. Штекль, услід за Х. Казанова, критикуючи потенціал секулярності, звертає увагу на її неспроможність протистояти релігійним інституціям, а також на внутрішню відкритість до релігійної аргументації сучасних політичних та соціальних рефлексій періоду пізнього модерну [132]. З цим можна погодитися, але частково. Річ у тім, що ворота пекла не можуть здолати лише Церкву Христову, адже тільки вона має Божественну природу, оскільки заснована Втіленим Сином Божим. Слова Ісуса Христа: «Я збудую Церкву Мою і ворота пекла її не переможуть» (Мт. 16, 18) – це не маніфест, а непідвладний часові задум щодо Церкви, її природи та місії. Натомість усі інші релігійні інституції, які видають себе за церкви, а насправді засновані звичайними харизматичними лідерами, зникають, трансформуються, самоліквідовуються тощо подібно до будь-яких корпорацій, фінансових пірамід. Адже їх не живить і ними не управляє Дух Святий. Це роблять звичайні люди, доволі часто гедоністичні й аморальні.

Іншою значимою різницею у підходах до критики секулярності різних дослідників можна назвати акцентування уваги на відмінностях релігійності, яка в постсекулярності набуває зовсім іншої форми та виявів, аніж ті, що характеризували релігійну культуру секулярного суспільства. Звідси можна зробити такий висновок: зміцнення позицій і ролі релігії в постсекулярному світі не можна тлумачити й сприймати за її повернення до попереднього природного стану.

Водночас кінець ХХ століття таки відзначився зміною секулярної парадигми, головною особливістю якої стало визнання того, що модернізаційні процеси не привели до зменшення впливу релігійного

фактору суспільного життя, а навпаки – соціально активізували потребу в релігії, поклавши на релігію і Церкву важливі інтегративні функції, як визначальні чинники соціокультурних процесів і трансформацій. Замість того, щоб безповоротно рухатися в напрямку зниження впливу в суспільстві, релігійні інституції і, передусім, Церква поволі почали повертати втрачений духовний авторитет і роль беззаперечного інтерпретатора суспільних процесів, подій та явищ. І як би ми не ставилися до цієї практики (а для ідеологів тотальної секуляризації – виклику та соціотранслюючої аномалії), із цією місією Церкви доводиться рахуватися. Саме сильні світу цього не можуть ігнорувати її владу, силу й соціальне служіння [4, с. 138]. Адекватно реагуючи на ці передумови та суспільно-культурні і соціально-політичні трансформації, Католицька Церква обґрунтувала сучасну постсекулярну екуменічну парадигму її присутності в публічному просторі, і не тільки.

Більше того, мова йде не лише про релігію та Церкву, які за цих обставин знаходять доволі ефективні механізми і способи входження у життя та побут соціуму, тобто утвердження в постсекулярному світі, а передусім про очевидну тенденцію до суспільного толерування, навіть підтримки релігійно-духовної ревіталізації та відновлення впливу на світоглядну культуру як автентичних віросповідних систем, так і інституцій, які їх віками культивували і культивують по сьогодні.

Ще одним ключовим фактором так званого постсекулярного суспільства є наявність у суспільній свідомості нормативного розуміння, що має значення для політичної взаємодії вірян, а також атеїстів та агностиків [118, с.70]. Вони, а також ліберали та консерватори, представники світської інтелектуальної еліти і церковно-релігійні діячі, тобто особистості, які представляють найрізноманітніші сфери суспільства, опинилися в стані зацікавлених учасників публічного обговорення питання ролі та місця релігії і Церкви у суспільному житті, націєтворчих і державотворчих процесах, економічній та політичній

сферах, сфері державно-церковних відносин тощо. Прикметно, що бажання цієї співпраці змушує їх привчатися не лише слухати, а й чути один одного, розмірковуючи над проблемою подальшого співжиття в умовах не просто плюралістичного суспільства [89, с. 187], а суспільства, що, на наш погляд, невпинно одухотворюється.

Однак причина тріумфу постсекулярної екуменічної парадигми (хай для декого вона постає звичайною ідеологією) криється не в проблемі співжиття носіїв різних культур і світоглядів, найперше релігійного та атеїстичного, а в небажанні визнати хибність наукових і релігієзнавчо-футуристичних прогнозів, покликаних відволікати людську свідомість від ідеї буття Бога та надприродного походження релігії.

Габермасівське трактування постсекулярного відродження релігії ефективно з методологічного погляду лише за умов визнання, що діалектика постмодерної дійсності була штучно актуалізована завдяки спеціально створеному унікальному інтелектуальному клімату в період відчайдушної боротьби з релігією та Церквою. Це вповні есплікується в контексті постмодерної деструкції класичної раціональності та популяризації постмодерністської філософії. Прийнято вважати, що постметафізичне мислення можна застосовувати до релігії, адже вона за власною суттю – агностична й не відзначається компетентностями у сфері релігійних істин, однак вважає обов'язковою магістральну лінію, яка розмежовує потенціал віри і розуму. А тому, сфера релігійних доктрин повинна перебувати поза межами наукових знань. Водночас один лише сцієнтиський погляд на науку не вітається й не пропагується.

До того ж Ю. Габермас стверджує, що «на противагу етичній стриманості постметафізичного мислення, яке неспроможне дати загальне (універсальне) визначення добродісного і зразковою життя, в Святому Письмі та священному переданні виражено інтуїтивне розуміння гріхів і спасіння, блаженства та щастя [118, с. 66]. Учений дійшов висновку : якщо релігійні спільноти, котрі живуть і розвиваються без примусу та

догматизму, то в їхньому середовищі справді можуть зберігатися недоторканими ті релігійно-моральні цінності, які втратили свою силу та значення в інших сферах і котрих уже ніколи не зможуть реанімувати найпрофесійніші експерти за допомогою одного лише інтелекту й професійних навичок та умінь.

З цим важко не погодитися. Бо щойно на рівень політичних дій виходять екзистенційно релевантні питання, то громадяни, не залежно від того, віруючі вони чи атеїсти, стають в непримиренну опозицію до тих, хто має відмінні світоглядні переконання. Зокрема, якщо на громадське обговорення винести дискусійне питання будівництва храму якоїсь конкретної конфесії або ж якесь питання морально-етичного характеру, відповіді на які громадянське суспільство дає кардинально різні, то, завдяки залученню відкритого деліберативського волевиявлення, віруючі й атеїсти мають можливість з'ясувати допустимі межі реалізації їхніх прагнень без порушення релігійної свободи одних і других.

На цьому тлі соціально-богословська спрямованість та суспільна пасіонарність екуменічного руху набуває статусу суспільно-історичної нагальності. А тим паче за умов, коли концепція постсекулярності не заперечує існування сучасних секулярних суспільств, чи що всі вони тотально здійснюють рух у напрямку десекуляризації, а продемонструвати, що основні напрямки секулярної парадигми залишаються часто-густо нереалізованими. У такому контексті екуменічна парадигма Католицької Церкви легко вписується у динаміку загальнокультурного й цивілізаційного поступу людства, бо ні релігію, ні Церкву вже не розглядають як пережиток минулого, а навпаки, в більшості суспільних сфер буття людства їм відводять визначальну роль або ж принаймні визнають за ними легітимізуючу функцію.

Однак ця толерантність повинна виключати найменші можливості до репресій: ні прихильники релігійності, ні ті, хто ратує за секуляризацію, не можуть шукати свого, а визнавати одні за одними право на власні світоглядні

переконання, практикування релігійних ритуалів, чи відмову від них. Важливим елементом цієї системи толерантизації взаємин стає не обов'язковість схвалення чужого способу життя, що може бути неприйнятне для власних переконань і практик. Такі люди, зберігаючи соціальний зв'язок у політичній спільноті, усвідомлюють можливість помилки, світоглядно нейтральна держава не приймає політичних рішень, що ґрунтуються на упередженому ставленні до котроїсь зі сторін. Отже, плюралістичний розум громадянської спільноти потребує однакової дистанції як щодо усталених у спільноті традицій і світоглядної культури загалом, так і до модерно-секулярних тенденцій та маргіналізації релігійних імпульсів [116, с. 61-62].

Характерною рисою постсекулярного соціуму є те, що в цьому середовищі формується тенденція до визнання того, що процес модернізації суспільної свідомості неодмінно має пройти перехідні етапи, що рефлексивно видозмінюють як сакральний, так і світський менталітет. За таких умов уже й на когнітивному рівні необхідно сприймати і враховувати позицію один одного, коли заходить дискусія на складні суспільні теми. Проте цей механізм працює лише тоді, коли диспутанти однаково розуміють роль релігієзації суспільного життя і незворотність секуляризаційних процесів як взаємодоповнюючих станів та рівнів суспільного розвитку.

Отже, це Ю. Габермас закликав секуляристів і прихильників релігії, мультикультуралістів і «просвітницьких фундаменталістів» до компромісу, що можливий на засадах «демократично освіченого здорового глузду». Адже домінуючі раніше в західному суспільстві патерни поведінки, що характеризувалися радикальним протистоянням згаданих вище категорій громадян, показали себе як неконструктивні. Водночас габермасівський підхід має на меті створення потенціалу досягнення балансу інтересів у рамках деліберального демократичного процесу, що стосуватиметься вирішення найболючіших і спірних питань, завдяки пошуку компромісу, взаємній поступливості, консенсусу та толерантизації відносин [89, с. 189].

Демократично освічений здоровий глузд не може бути одиничним, але повинен описувати ментальну структуру полідеїної публічності, а тому секулярна більшість, попри більшу кількість носіїв своєї концепції, перш ніж винести будь-яке важливе рішення, повинна дослухатися до думки опонентів. Через проникнення у всі сфери життя товарно-грошового мислення, всі відносини між людьми екстраполюються крізь призму егоїстичної векторності на власні преференції кожного. Саме тому соціальний зв'язок, заснований на взаємному визнанні не ділиться виключно на поняття раціонального вибору, договору та максимізації потреб [116, с. 64].

Умови, в яких, на думку Ю. Габермаса, зможе якісно функціонувати «постсекулярне суспільство», можна звести до такого ключового імперативу: носії релігійного світогляду мусять мислити раціонально, рефлексуючи у сферах релігійного самосприйняття, завдяки чому зможуть не лише вступати в діалог між собою, інтегруючись у поліконфесійне суспільство, а й в структури держави конституційного характеру, яку засновано на профанній моралі [див.: 89, с. 189-190].

Однак, на думку В. Титаренко, подібні релігійно-братерські стосунки мають утопічно-ідеалістичний характер. В умовах розвитку процесу глобалізації можна виокремити дві магістральні тенденції цього процесу, такі як зростання ролі фундаменталізму та консерватизму як реакція на спроби різних релігійних запозичень і протилежну їй тенденцію взаємопроникнення компонентів відмінних релігій, що визначено поняттям – «конвергенція» [107, с. 116].

Цей термін почали застосовувати в теології ще в минулому столітті для вираження факту становлення нового типу взаємин між представниками окремих релігій. Такі процеси есплікуються в тенденціях наближення до співпраці членів різних релігійних спільнот у сферах соціальної діяльності, тенденції до об'єднання різних деномінацій. Нині термін «конвергенція», який використовується в усій його лексичній повноті, може бути застосовний для структуризації та характеризування магістральних процесів та тенденцій,

що сформувалися або здобули нове актуальне вираження в релігійному житті в другій половині ХХ століття [78, с. 86].

Характерними складовими конвергентних процесів, які нас будуть цікавити, є глобалізація та діалог. Соціокультурні трансформації наддержавного рівня, що мали місце в кінці першої половини минулого століття, були системно використані в контексті експлікації феномену глобалізації у книзі «Релігія в сучасному світі: Релігійна ситуація в світі з 1945 до теперішнього часу». В переліку глобальних подій, Є. Мартинюк, поряд зі створенням парламенту світових релігій, участь церков у миротворчому русі, як і у розв'язанні глобальних проблем сучасності, додає ще екуменічний рух. Він стає богословською реакцією на секулярні та постсекулярні трансформації в соціумі, активізацію фундаменталістських і нових релігійних рухів, знаходячи свій вияв у практикуванні вироблених учасниками цього руху теоретичних постанов, а принципи, що склали підвалини для виникнення екуменічного руху, були екстрапольовані на відносини християн із представниками інших релігій.

Екуменічний рух бере свій початок від Всесвітньої місіонерської конференції, що відбулася в Единбурзі 1910 року. Хоча історично екуменізм зародився у протестантському середовищі, поступово до цього руху долучається й Православна Церква. Незважаючи на те, що Католицька Церква не є членом Всесвітньої ради церков, вона здійснює активну екуменічну діяльність після Другого Ватиканського собору. За твердженнями Ю. Габермаса, Католицька Церква змогла на теологічному рівні прояснити свою позицію стосовно сучасного суспільства, завдяки процесу саморефлексії релігійних традицій в ситуації сучасності, що для включення релігій у постсекулярну публічну сферу виступає необхідною попередньою умовою [133].

Католицька Церква на Другому Ватиканському соборі мала на меті відкрити себе для своїх вірян і християн інших конфесій із зовсім іншої перспективи. А тому важливим елементом у процесі розбудови екуменічних

відносин став її відхід від крайнього сотеріологічного ексклюзивізму, що знайшло відображення у Декреті про екуменізм «*Unitatis redintegratio*». «Собор визнав, що Церква Христова, як спосіб присутності істинного Бога і Його благодаті, присутня і в православних та протестантських Церквах» [130, с. 51]. Важливим елементом було спонукання всіх християн, не роблячи різниці між світським суспільством і кліром, до спільних зусиль у справі відновлення християнської єдності. Цей документ спричинив визначальну зміну в католицькій візуалізації єдності християн, що полягала у відході від традиційного акцентування на «заклику, зверненні» та переході до партнерського діалогу в дусі церковної парадигми «оновлення».

Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій «*Nostra Aetate*» стала ключовим документом собору, який визначав ставлення католиків до інших релігій, визначальним чинником у процесі пошуку порозуміння з іншими християнськими конфесіями та нехристиянами. Наслідком стали тісні та активні діалоги між католиками та юдеями, мусульманами, буддистами та представниками інших релігій, що являють собою платформу для формулювання визнання присутності аксіологічних елементів в інших релігіях, котрі допомагають пізнавати Бога, а також слугують конструктивним засобом для результативного діалогу та колективного будівництва гуманного суспільства.

Особливої уваги вартий документ про релігійну свободу людини – «*Dignitatis humanae*», в якому обґрунтовується необхідність відсутності примусу до прийняття певних релігійних переконань з боку владних структур чи соціальних груп. Здійснюється демаркація місіонерської діяльності задля збереження прав і свобод людської особи.

До цього варто додати, що екуменізм у культурному плані співвідноситься з глобалізмом. Проте це не означає, що з католицького погляду екуменізму воно передбачає таке ж об'єднання релігійна тих же принципах і світоглядно-релігійних (доктринальних) засадах, що створення єдиного глобального суспільства. Звісно, що Католицька Церква ніколи не

підє на те, щоби заради єкуменїчної єдностї вїдмовитися вїд фундаментальних основ католицизму на догоду глобалїзацїйним тенденцїям. Інша рїч, що ідейні натхненники єкуменїчного руху також наразї не готовї дати однозначну вїдповїдь щодо моделї та принципїв об'єднання.

Хай там як, але постсоборний єкуменїзм (їдеться про перїод пїсля Другого Ватиканського собору з його полїтикою *aggiornamento*) розвивається за трьома основними напрямками:

- спївпраця і спроба порозумїтися з Вселенським православ'ям;
- релїгїйна комунїкацїя та налагодження спївпрацї з протестантами рїзних формацїй (ранньо- та пїзнопротестантськими і, навїть, з маргїнальними протестантськими деномінацїями);
- зближення з нехристиянськими релїгїями.

Таке ж важливе значення Католицька Церква придїляє полїтицї інкультурацїї – особливому процесу адаптацїї і спївпрацї свїтської та церковної культури, що є характерною особливїстю постєкулярного (ресукулярного) свїту. Вїдокремлення цих культур припало на ХХ столїття – тотального наступу на Христову Церкву й масової суспїльної атеїзацїї. Інкультурацїя та полїкультурнїсть знаходять своє обґрунтування в католицькїй полїтицї – сходить до ідей *aggiornamento* та поглядах Папи Івана ХХІІІ, вїдображених в його енциклїках і посланнях.

В умовах інкультурацїї, згїдно з версїєю Католицької Церкви, саме вона має вїдїгравати роль солї, яка забезпечує нацїональнї культури вїд псування. І навпаки, щойно ця її функцїя буде остаточно знївельована, Католицька Церква виявиться зайвою, а культурний розвиток пїде сумнївним шляхом, щоби не сказати шляхом самознищення. Звїдси заклик: в добу ресекуляризацїї роль Церкви має зростати, а не падати.

Мїж тим, очевидно те, що єкуменїзм через його офїцїйну забюрократизованїсть ризикує втратити свою первинну цїль. Він уже стає не дуже популярним, а надто ж на тлї рїзкої поляризацїї на консерваторїв і лїбералїв, якї виступають за модернїзм в Католицькїй Церкві до такої мїри,

що ще трохи і важливі канони, правила, морально-етичні норми і приписи стануть не актуальними. Загалом інкультурація відображає дух глибинного пристосуванства, в чому доволі часто звинувачують Католицьку Церкву інші учасники екуменічного руху.

Річ у тім, що прихильники католицького лібералізму здебільшого орієнтуються на субкультури, в тому числі молодіжні. Вони намагаються в такий спосіб адаптувати до них культуру Католицької Церкви. Проте відбувається воно в більшості випадків на шкоду її догматичному віровченню та соціальній доктрині.

Переслідуючи благу мету – адаптацію католицизму як явища європейського до культур неєвропейських країн, інкультурація йде в ногу з екуменізмом (або у фарватері), проте вона змінює його ідейно-ціннісну спрямованість в дусі конструктивізму, деформуючи, по суті, все: від архітектури храмів, до їх внутрішнього оздоблення храмів, форми богослужіння з рок-концертами, до морально-етичних основ формування культуротворчої свідомості.

2.2. Суспільна пасіонарність і аксіологічний потенціал екуменізму як морально-етичного імперативу міжконфесійної комунікації

Поліфонічні за суттю, значенням і наслідками процеси трансформації у різноманітних сферах суспільного життя так само неоднозначно впливають на формування суспільної свідомості і, зокрема, на духовно-культурне самовизначення та релігійну ідентифікацію.

Одним із домінуючих факторів верифікації векторів цих змін є перехід світоглядних тенденцій від модерну до постмодерну, що у свою чергу в площині духовності та релігійного буття виражається у світоглядній парадигмі постсекулярності [93, с. 156]. З огляду на це, для якомога об'єктивнішого витлумачення змісту проблематики

аксіологічного потенціалу екуменізму, визначення його праксеологічного потенціалу як соціально-релігійного та морально-етичного фактору міжконфесійної комунікації передусім необхідно враховувати можливості духовно-інтелектуального клімату постмодернізму як середовища, сприятливого не лише для виникнення, а й теоретичного оформлення та засвоєння постсекулярної парадигми.

Настирлива відмова від класичної раціональності, криза ідеї релігійності та ідеї секулярності водночас актуалізують проблематику постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви, що покликана запобігти запереченню потреби опори на Божественну істину, моральні закони, дотримання релігійних традицій тощо [пор.: 57, с.7]. Такий підхід, з одного боку, створює безпрецедентний виклик для питомих історичних церков, а з іншого – відкриває нові можливості для місійної та евангелізаційно-проповідницької діяльності.

Трактуючи секуляризацію як обопільний процес навчання, що однаковою мірою повинні пройти як релігійна частина, так і секуляризована, Ю. Габермас висвітлює необхідність критичного подолання суспільної свідомості внаслідок секулярних тенденцій.

Узгодження релігійної свідомості з невід'ємними умовами функціонування сучасного суспільства здійснюється релігійною філософією і теологією як реакція на непрямую вимогу постсекулярного соціального середовища. Значний поступ у такому напрямку спостерігається зі сторони Католицької Церкви, ознаменований Другим Ватиканським собором, а також протестантських церков, починаючи із другої половини ХХ століття [13].

Аналізуючи соціокультурні трансформації сучасного світу, нові виклики науково-технічного прогресу, що лежать у площині моралі, Католицька Церква усвідомлює необхідність повернення власного авторитету завдяки зайняттю позиції миротворця, який закликав усіх до примирення та стриманості. Оновлена соціальна концепція католицизму

спрямовує свої основні зусилля на розв'язання глобальних соціальних проблем людства. Саме тому криза традиційних християнських цінностей в Європі та Північній Америці, певною мірою компенсується за рахунок їх стрімкого поширення на теренах Південної Америки, Північно-Східної Азії та Африки [82, с. 124]. Попри різноманітність поглядів у середовищі католицизму, траєкторію змін у соціальній сфері вдається чітко простежити завдяки офіційним документам римської курії. Соціальна доктрина католицизму в такий спосіб постає не чимось аморфним і добре укомплектованим підбором архівних документів, а навпаки, становить доволі динамічний церковний дискурс, стійкість якого формується у процесі постійного оновлення [121, с. 81].

З огляду на культурно-світоглядну ситуацію у світі протягом останніх десятиліть, можна констатувати факт того, що католицизм переживає значну духовну та інституційну кризу, спричинену наслідками культурних та соціальних метаморфоз, що зумовлені наслідкам глобалізму та лібералізації моральних цінностей. Саме тому метою Другого Ватиканського собору було подолання сепарації вчення Католицької Церкви та сучасного світу. Однак католицька концепція, оновлена напрацюваннями собору не може залишатися статичною, зважаючи на експонентне зростання швидкості розвитку та зміни світу, а потребує пошуку нових шляхів реалізації своєї місії [29, с. 15].

Отже для Католицької Церкви виникає новий виклик, який полягає у потребі конструювання нової методології відкриття для постмодерного, постсекулярного, глобалізованого, технократичного, плюралістичного соціуму традиційних архетипів і популяризації моральних ідеалів, що знайшли своє відображення у тисячолітній проповіді Слова Божого [36, с. 225].

Сучасні суспільно-культурні тенденції, що мають глобальний характер, значною мірою впливають на переформатування методологічних аспектів вивчення феномену релігії, соціальної місії Церкви, її входження

у глобальний простір тощо. Їх аж ніяк не можна розглядати лише як складову приватної сфери людини, але як вагомий чинник публічного та політичного життя. Переосмислення ролі релігії та її суспільних функцій виникло внаслідок зростання впливу фундаменталістських релігійних течій, популяризації в масах нових релігійних рухів, спрямування зусиль традиційних церков у напрямку успішного власного уприсутнення в публічному просторі, зростання ролі релігійних ідентифікації та мотивації в площині міжнаціональних і політичних конфронтацій [16, с. 8].

Над цією проблематикою значно ефективніше рефлексувати в контексті екуменічної парадигми постсекулярності. Як уже зазначалося, на філософсько-теоретичному рівні її найкраще розробив німецький соціолог і філософ Ю. Габермас. Тому ми часто апелюємо до його концептів та узагальнюючих дефініцій. Але водночас наголошуємо, що теоретико-методологічні підходи та інструментарій релігієзнавчого аналізу постсекулярної екуменічної парадигми ще далекий від остаточної розробки, а надто, коли йдеться про критичне осмислення структурно-функціональної природи екуменізму в контексті міжконфесійного діалогу та інкультурації.

Для вирішення цього важливого завдання ми опиралися на праці сучасних релігієзнавців, зокрема Річарда Горбаня, Ірини Горохолінської, Сергія Яремчука та ін. Звісно, що предметне поле їхніх досліджень і нашого – дещо різні. Проте методологічний ресурс, обґрунтований, наприклад, І. Горохолінською в монографії «Постсекулярність: богословські та філософські інтенції сучасної релігійності» (2019), вкрай важливий у процесі аналізу соціально-богословської природи, визначення ідейно-ціннісної спрямованості та основних чинників суспільної пасіонарності екуменічного руху. Запозичуючи розроблену нею методологію міждисциплінарної концептуалізації динаміки кореляції секулярного і постсекулярного в сучасній релігійності, нам вдалося обґрунтувати низку наукових тверджень щодо праксеологічного виміру

екуменізму як соціально-релігійного та морально-етичного фактору міжконфесійної комунікації, який для Ю. Габермаса чомусь зовсім малопомітний, на відміну від нашої оптики.

Між тим, постсекулярність не означає відновлення домінантного статусу релігії, однак стосується встановлення принципу рівності громадян, не зважаючи на їхні культурні та релігійні відмінності. В цьому ключі Катерина Кузнецова згадує також і про необхідність наявності релігійної незаангажованості та нейтральності державної влади, що, в свою чергу, аж ніяк не означає тотального виключення з політичної чи публічної сфер релігійних висловлювань [67, с. 96]. Успішна реалізація постсекулярної концепції передбачає проходження кількох етапів процесу рефлексії релігійної людини. Так, носії релігійної свідомості повинні вибудувати прийнятні відносини із представниками інших конфесій та релігій; віднайти релевантну позицію рецепції авторитету наук, котрі користуються монополією у сфері світських знань; усвідомити потребу власної інтеграції в середовище конституційної держави, етичні норми якої верифікуються профанною мораллю [39, с. 152].

Значне зростання інтересу до феномену релігії та буття Христової Церкви засвідчує також очевидну розчарованість суспільства в ідеях, які нав'язує секулярний світ. Сучасний стан справ у найрізноманітніших сферах суспільного життя унеможливорює тотальне дистанціювання носіїв секулярного світогляду від релігійної сфери. Саме тому характерною рисою постсекулярної парадигми є заміна принципу взаємовиключення на взаємоіснування, жорсткого монологізму на єдність протилежностей. «За великим рахунком, постсекулярне суспільство – це суспільство, в якому релігійне і секулярне існують разом і попри певну парадоксальність лише завдяки одне одному», – стверджує дослідник О. Марченко [79, с. 59].

З огляду на тенденції глобального світу, котрі прямують в напрямку відмови від протистояння секулярності та релігійності, боязнь, притаманна релігійному середовищу перед секуляризацією, а секулярному – перед

релігієзацією, втрачає свою актуальність. В умовах плюралізму релігійних та секулярних типів світобачень виникає потреба в перегляді способу функціонування як глобальної релігійної системи, так і секулярної концепції, що здебільшого визначаються якістю їхніх відносин і співжиття, що є невідворотними [112, с. 196]. Отже, постсекулярність справляє деструктивний вплив на бінарну опозицію релігійного і секулярного суспільств, встановлюючи наслідкові, а подекуди й причинні зв'язки між релігійністю і секулярністю.

Звісна річ, окреслене зумовлює й потребу діалогу, двостороннього навчання, пристосування один до одного цих двох різних видів свідомості [67, с. 96]. Це зайвий раз доводить необхідність розуміння тієї обставини, що продуктивний розвиток суспільної свідомості повинен охоплювати як світську, так і релігійну ментальність, що на рефлексивному рівні видозмінені [117, с. 70]. Внаслідок цього процесу відбувається взаємозбагачення світськості і релігійності суспільства, виникає новий тип комунікації, а також долається образливий для релігійних меншин тип «заступницького» ставлення до них із боку конституційної влади та держави в цілому [67, с. 97].

Однак наслідки цієї реалізації постсекулярної парадигми можуть і негативно впливати як на феномен релігії загалом, так і на теологічні концепції конкретних релігійних спільнот. Наприклад, І. Загребельний у доволі негативній конотації висвітлює модель повернення релігії в притаманне їй суспільне лоно, з якого її брутально намагалася виштовхнути секулярна парадигма. Він, як і ми, не погоджується із запропонованою Ю. Габермасом теорією постсекулярності.

Констатуючи слушність Габермасових узагальнень, мусимо звернути увагу й на його хибність у деяких важливих підходах. Передусім в тому, що він наводить здебільшого приклади наслідків «відрефлексованих» теологічних поглядів протестантських деномінацій щодо актуальної проблематики священства чи ліберальні віяння в середовищі католицизму,

а також номінальної конфесійної приналежності в православ'ї [39, с. 153]. На нашу думку, цього замало. Можна припустити, що необхідність дивитися на постсекулярність саме в такому ключі обов'язкова для носіїв габермасівських ідей, для того, щоби побачити лише «осмислену релігію», яка підлаштовує власні норми, щоби вписатися в рамки профанної моралі – це наче дивитися на сонце крізь велике вікно, але в стіні, що обернена на місяць. На наше переконання, більш точну й адекватну відповідь на це питання дасть суспільство, яке забезпечує релігії це «велике повернення», так вдало описане сучасним релігієзнавцем В. Єленським [37].

Зауважимо, що постсекулярна релігійна реальність сама собою контраверсійна. Річ у тім, що теорія та практика секуляризації, як ідеологія та суспільна програма (парадигма цивілізаційного розвитку), давно втратила той статус, на який претендувала і до якого її штучно тягнули за вуха атеїсти, антиклерикали та всі інші будівничі раю на землі без Бога. Та, оскільки ідеологія секуляризму йшла у фарватері з іншими, не менше руйнівними світоглядними ідеологіями, зокрема нацизмом, комунізмом, соціалізмом, лібералізмом, гендером, безособовістю статі тощо, вона хоч і мала релігійне забарвлення, однак справжня її сутність – антирелігійна й руйнівна.

За нашими спостереженнями, секулярна та постсекулярна ідеології мають спільну ціль – сформувати відповідний контекст і підґрунтя для уможливлення сепарації християнських цінностей та морально-етичних принципів від їхнього первинного Євангельського сенсу і створення передумов для наділення їх новим, антихристиянським за суттю, змістом. Примірявши на себе роль Деміурга метафізичного модерну, секуляризм зумів завдати серйозного удару не лише по релігійній філософії та богослов'ї, а й філософії світській (передусім онтології, метафізиці та епістемології). І, навіть більше, по науці загалом.

Утративши універсальність впливу та значення як головного джерела й імпульсу процесу як такого і, що не менше важливо, закріпивши за собою штучно приписану модерністську нормативну нейтральність,

секулярна парадигма все ж змушена була поступитися місцем екуменічному рухові з його соціально-богословського спрямованістю та суспільною пасіонарністю. Тому стала задовольнятися такими рисами, які могли би з великою натяжкою характеризувати її як позитивне явище.

У такому «вінку» секуляризацію почали пропагувати як явище і навіть позитивний спосіб, у який людина чи суспільство виявляє своє ставлення до віри, релігії, науки і життя Церкви. І, що найважливіше, секуляризація – не прагне витіснити релігію в цілому, а лише деякі форми релігійності, які не дозволяють «правильно» побачити, зрозуміти й оцінити реальність. Виходить, що секуляризації не дуже шкодять синкретичні релігії, різного роду культу секти, а лише християнство з його вченням про Божественність Ісуса Христа, Його Викупну Жертву, вічне і блаженне життя в Царстві Божому. Як наслідок криза, передусім антропологічна, лише поглибилася. Шукаючи відповідь на запитання, які основні чинники штучного поширення секуляризму, ми дійшли висновків, що серед вчених немає спільного погляду на цю проблему.

Натомість наявні три основні підходи до їх узагальнення та концептуалізації. Перший випливає з універсалістського (модерністського) розуміння секуляризму як нового етапу в історії цивілізаційного розвитку людства. Так зокрема, твердили свого часу П. Бергер, Дж. Мартін, Б. Вілсон та ін. В основу другого підходу покладено ідею, що секуляризм – це функція і життєдайна сила модерну, що є винятково західним феноменом (Дж. Мілбанк, Дж. Капуто, Ч. Тейлор та ін.). І, нарешті, третій підхід, який має за мету примирити перші два, знайти баланс і компроміс між ними. Звісно, що далі прагнень справа так і не пішла. Третій підхід базується на розмиванні ідей першого і другого, наголошує на якійсь «множинності модернів», а отже, й численних секуляризмах (Ш. Айзенштадт, Х. Казанова) [див.: 51, с. 67-70].

Так чи інакше, але на противагу секуляризму, який поступово набував більше політичного, ніж суто ідеологічного, забарвлення,

супроводжувався агресивними процесами розповсюдження раціоналізму, ослаблення духовного авторитету та суспільної ролі Церкви, а натомість, для політичної вигоди, – інтеграцією релігії у політичну та культурну сфери, Католицька Церква стала обґрунтовувати на богословському рівні (на рівні доктрини) цілісну за змістом, структурою та сферами впливу постсекулярну екуменічну парадигму католицизму.

Особливо активно екуменічний рух, екуменічна доктрина та практика стали витісняти секуляризм, як агресивну антирелігійну ідеологію, після того, як її розкритикували відомі в світі філософи політики та ідеологи лібералізму – американець Дж. Ролз і неодноразово згадуваний нами німець Ю. Габермас, який багато на ці теми спілкувався з Римським Папою Бенедиктом XVI [49, с. 80-81]. Прикметно, що вони виступили проти секуляризму не тому, що віруючі, а тому, що на цьому можна було б, висловлюючись новим суржиком, хайпанути, а також зайвий раз звернути увагу на себе як на демократичних учених, які виступають за інтеграцію релігії у публічну полеміку та проти дискримінації вірян усіх конфесій.

Отже, постсекулярна релігійна реальність і екуменізм – це явища, що не лише взаємопов'язані, а й взаємодетерміновані. Це видно, зокрема, й із проголошених Папою Франциском канонічних (правових) норм у документах «*Mitis Iudex Dominus Iesus* / Лагідний і Милостивий Суддя Господь Ісус» (від 15 серпня 2015 року). І хоча документ містить настанови щодо реформування матримоніальних процесів у канонічному праві, він подає як норму те, що саме єпископ є суддею для вірян, які довірені його опіці. Іншими словами, не лише Папа, а кожен єпископ, як суддя і в межах універсального права, має право на самостійні судження й ухвалення вердиктів.

Не менше важливий у контексті реалізації засадничих принципів екуменічної доктрини Католицької Церкви пункт III з апостольського повчання «*Amoris Laetitia* / Радість кохання», де сказано, що час важливіший, ніж простір, де Папа наголошує, що не всі доктринальні,

моральні та пасторальні дискусії повинні врегульовуватися втручанням Учительського Уряду Церкви. Визнаючи необхідність єдності в Церкві доктрини і практики, понтифік стверджує, що це не виключає можливості існування різних інтерпретацій окремих аспектів доктрини або деяких наслідків, що з цього випливають.

Прикметно, що Папа визнає, що так буде доти, поки Святий Дух не приведе нас до повної правди (див. Йо. 16, 13), тобто, поки нас повністю не втаємничить у таїну Христа, і тоді зможемо бачити все Його очима. Окрім цього, в кожній країні чи регіоні можна шукати рішення відповідно до особливостей місцевої культури, які братимуть до уваги питомі традиції та потреби, бо культури – надто різноманітні, і кожний загальний принцип необхідно інкультурувати. Інакше сподіватися, що його хтось прийме, засвоїть і почне отримувалися та застосовували годі.

Звідси стає зрозуміло, чому вся структурно-функціональна природа і еклезіологічна стратегія екуменізму як постсекулярна парадигма Католицької Церкви націлена на міжрелігійний, міжцерковний та ширше – міжконфесійний діалог і процес інкультурації.

Заради справедливості, варто підкреслити, що екуменічні ідеї знаходять своє доволі рельєфне відображення в більшості офіційних документів різних Помісних Церков, а також Константинопольського Тут ми звертаємо увагу лише на два подібних документи: Патріарха Варфоломія «За життя світу», якого в православному світі вважають за першого серед рівних і «Соціальну доктрину Української православної Церкви Київського патріархату», оскільки Православна Церква України наразі ще не формалізувала власну доктрину.

Провідною ідеєю і центром «За життя світу» є не християнські цінності при їхню універсальність, незмінність і неперехідне значення, а людина, створена за образом Божим і подобою, тобто особистість, а отже, її гідність і свобода. Прикметно, що Церква визнає, що людська гріховність не може бути перешкодою до розбудови соціального вчення на

принципах правдивого шанування безкінечної й невід’ємної гідності кожної людини, адже людину в кінцевому підсумку визначає не гріх, а покаєння, навернення і спілкування та єдність з Богом та іншими людьми у Святому Дусі. Ця єдність постає як унікальна можливість на шляху її самореалізації як дитини Божої, створеної і заново покликаної до обоження. Тому головною місією Церкви є безкомпромісний захист гідності кожного від найменшого до найбільшого, визволення тих, хто терпить пригноблення і знущання, кого експлуатують та тримають в рабстві, захист убогих і знедолених, мігрантів, біженців, безпритульних, літніх людей. Словом, усіх, хто має потребу і страждає. У цьому контексті її соціальна доктрина – екуменічна за духом і внутрішньою природою, а Церква стає їхнім голосом, виразником і захисником.

Соціальна доктрина Української Православної Церкви Київського Патріархату, не надаючи особливого значення взаємодії з екуменічними організаціями і, зокрема в межах тих екуменічних програм, ініціатором яких виступає Католицька Церква, ставить на перше місце Особу Ісуса Христа як Сина Божого і Спасителя світу. Її доктрина також завершується зверненням до Бога і віддання Його усієї шани як «нашої» Надії та Надії усього людства.

Лейтмотивом соціальної доктрини УПК КП є твердження про те, що європейська цивілізація, відкинувши Бога, поставила в центр усього людину з її схильністю до гріха, тому в центрі будь-якого руху до об’єднання має бути не людина, а Бог.

Сьогодні, коли людство опинилося на межі, усіх християнам варто повірити в позитивні результати процесу діалогу між Церквами. Водночас варто усвідомлювати, що будь-яка комунікація – це завжди глибоко особистісний процес, у якому беруть участь і взаємодіють особливі постаті, в силу свого покликання і на момент діалогу незамінні люди, які хоча й представляють кожен свою спільноту, їхня особистість цілком індивідуальна й тісно пов’язана з власними інтелектуальними

можливостями, духовно-моральним рівнем і авторитетом, соціальними, культурними та національно-релігійними особливостями.

Стояти в опозиції до екуменічного руху чи міжцерковного діалогу може лише ворог Христової Церкви, а також ті релігійні діячі та миряни, котрі мають страх не перед Богом, а перед владою і паствою. Уникають екуменічних зустрічей також ті, кому бракує богословських знань і загальної культури спілкування; ті, які не готові йти, євангельською мовою, в землю, що «проти», що «напроти» (див. : Лк. 8, 26). Проте це – вкрай важливо, оскільки, як неодноразово наголошував Константинопольський Патріарх Варфоломій, міжрелігійний діалог визнає різниці між релігійними традиціями, однак він сприяє мирному співіснуванню та спільній роботі між різними людьми і культурами. Водночас він не вимагає відмови від своєї віри. Його головна мета – допомогти віруючій людині скоригувати розуміння світогляду іншого – нашого ближнього, але «не з цієї кошари» (Ів. 10, 16). Його завдання подолати стереотипи та сприяти мирному співіснуванню вірян різних конфесій, взаєморозумінню і мирному розв'язанню релігійних конфліктів.

Висновки до розділу 2

Попри очевидну затребуваність міждисциплінарних досліджень, спроби широкого залучення теоретико-методологічного ресурсу різних гуманітарних наук, зокрема релігієзнавства та філософії, проблема екуменізму в контексті постсекулярної релігійної реальності по сьогодні залишається проблематикою, що потребує комплексного тлумачення.

Серед багатьох важливих складових цієї проблематики актуальною і значущою в багатьох сенсах залишається проблема релігієзнавчого тлумачення структурно-функціональної природи екуменізму в контексті міжконфесійного діалогу та інкультурації.

Як зазначено вище, постсекулярна екуменічна парадигма Католицької Церкви знайшла своє широке відображення не лише в структурі філософсько-релігієзнавчого дискурсу, а й у соціології, культурології, політології і, звісно ж, богослов'ї в його конфесійній зорієнтованості та морально-смісловій поліфонії. В результаті синтезу різних підходів, методологічних можливостей та ідейно-ціннісних перспектив постсекулярність стали трактувати як специфічний формат самовизначення щодо світоглядних переконань, цінностей, способу життя, творчості, моралі, етики тощо, водночас прогнозуючи Христовій Церкві перспективи «приватизації» релігії, її «індивідуалізації», «генералізації», «раціоналізації» тощо аж до цілком сумного її кінця – «скасування».

Ми дивимося на ці процеси з позиції екуменічного руху, тому наше бачення історичного буття релігії та Церкви в постсекулярному світі дещо відрізняється. І йдеться тут не лише про неминучість виповнення пророцтв Ісуса Христа Про Церкву, яку ворота пекла не здолають (Мт. 16, 18), чи, скажімо, про настання часу, коли буде один Пастир і одне стадо (Ів. 10, 16), а про динаміку та всеохопність ідеї екуменізму в середовищах серед різних християнських конфесій і в нехристиянських також.

Глобалізація, нові, нечувані досі виклики та загрози спонукають до пошуку ефективніших форм і способів міжконфесійної взаємодії, діалогу церковних лідерів і державних діячів країн з різними віросповідними системами. Важливим чинником, який опосередковано або безпосередньо впливає на динаміку екуменічного руху та його наслідки, є не лише секуляризація, а й загрози науково-технічного прогресу, третьої світової війни, на грані якої опинився весь цивілізований світ у зв'язку з повномасштабним вторгненням Росії на територію України як суверенної держави в центрі Європи, а також зумовленою військовою агресією державною політикою в церковно-релігійній сфері. До того ж християнський світ і Католицька Церква зокрема зіткнулися з дуже гострою проблемою – ісламізації Європи. А це означає, що й самі

християни починають усвідомлювати й засвоювати досвід того, що без налагодження мостів, подолання міжконфесійної конкуренції, протистояння та розбрату, без утвердження єдності, їм не вдасться перебрати або бодай втримати конструктивний вплив у Європі та світі.

Усвідомлюючи це, Католицька Церква має добре розроблену та обґрунтовану екуменічну програму, задля її успішної реалізації – усі необхідні структури, ресурси (людські та інформаційні). Здійснює тісну і плідну співпрацю на різних рівнях, не кажучи вже про суто місіонерську діяльність і служіння в найрізноманітніших формах, які сприяють поширенню екуменічних ідей та концепцій. І не тільки в християнському світі, а й у середовищі нехристиянських спільнот.

Функціональна демаркація та ідейно-богословський базис діалогу як форми екуменізму зафіксовані на рівні загальноцерковного «Декрету про екуменізм» («*Unitatis redintegratio*»). Втілення в життя засадничих принципів документа унеможливорює звинувачення Ватикану в католицькому прозелітизмі. Він також забезпечує екуменічному рухові реалізацію в двох потенційних напрямках і сферах : релігійній і соціально-політичній. Останній напрямок іноді важливіший за перший. Він полягає передусім в консолідації міжконфесійних зусиль щодо оптимізації та вдосконалення форм соціального служіння, реалізації екологічних проєктів і програм.

Не менш функціональний і конструктивний вплив на концепт екуменізму справляє процес інкультурації, що під впливом екуменістичних ідей трансформувалася і став розглядатися як ферментучий чинник між кардинально різними народами й культурами, цивілізаційними моделями, віросповідними системами та світоглядами.

РОЗДІЛ 3

РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКА ТА СОЦІОКУЛЬТУРНА ПРОЕКЦІЯ СУЧАСНОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЕКУМЕНІЧНОЇ ПАРАДИГМИ

3.1. Екуменічні засади постмодерністської програми соціального служіння Католицької Церкви

Феномен екуменізму можна визначити як певного роду діяльність, що здійснюється задля відновлення повної й правдивої (себто широї) єдності між християнськими конфесіями. До таких дій можна віднести молитви, роздуми, зустрічі та діалоги, спрямовані саме на примирення та подолання розбіжностей, котрі були причиною розділення християн, а не на звичайне підпорядкування однієї традиції іншій. Така інтерпретація екуменізму не закладає принципу рівності між розділеними церквами, але створює розуміння в напрямку того, що поза рамками певної конкретної конфесії може існувати вагома церковна реальність, яку можна охарактеризувати як неповну та недосконалу [64, с. 33].

Водночас без усвідомлення того, що екуменічний рух має бути міжконфесійним, а за своєю внутрішньою природою не таким, яким його вважають природнім за суспільними мірками, не можна вести мову про духовно-моральну спрямованість. Екуменічний рух, як форма соціального служіння, не може мати ані найменших ознак прозелітизму чи маркетингу. Натомість держава мусить подбати, щоби створити широке поле для рівної взаємодії церков і діяльності релігійних організацій у соціальній сфері. Суспільство не повинно толерувати жодних преференцій для якоїсь конфесії, як це ми мали за часів режиму Кучми-Януковича, котрі підтримували структури Російської церкви в Україні, забезпечуючи тотальне входження в суспільне життя українського соціуму так званої Української православної церкви, що канонічно і політично залежала від

Московського патріархату і здійснювала контроль за душами українських православних вірян, вбиваючи в їхні голови ідеологію «русского міра».

Відсутність співпраці між Церквами, релігійними організаціями та об'єднаннями призводить до деєкуменізації соціального служіння, до появи протиборчих таборів, які, перетягуючи канат, деконсолідують суспільство і підважують основи національної єдності.

Міжконфесійна співпраця не може зводитися лише до акцій на кшталт спільного сніданку, молебня або панахиди. Церкви мають стати живим прикладом єдності. І вському контексті цілком оправданим є суспільний запит на справді одну єдину Помісну церкву в Україні. Це завдання стосується не лише Української Православної Церкви (МП), яка з часу повномасштабного війни Росії з Україною почала обговорювати питання про розірвання канонічних зв'язків із Московським патріархатом, а й Українською Греко-Католицькою Церквою.

Екуменічна парадигма у своїй суті націлена на відновлення єдності розділених християнських конфесій та функціонально виявляється у сучасному християнстві через усвідомлення еклезіологічного єднання, яке варто розуміти не як «асиміляцію» християнських конфесій, створення синкретичної «надконфесії», а як живе сопричастя, єдність в різноманітності [18, с.159]. Наслідок впливу соціокультурних трансформацій не тільки в християнському середовищі, а й у глобальному масштабі на християнську свідомість, на думку І. Горохолінської, виявляється в активній синергії аспектів світського та віросповідного, соціального й сотеріологічного. Подібна зміна поглядів на реляцію таких, здавалося б, несумісних елементів відбувається як у середовищі протестантизму, так і в богословському дискурсі Православної та Католицької церков.

Як стверджує дослідниця, вони сприяють подоланню методологічного обрамлення у відповідних філософсько-богословських площинах, орієнтації на міждисциплінарну співпрацю та екуменізм

відповідно [24, с. 251]. І це – справді так є з огляду на ідейно-ціннісні та дидактичну компоненту богословських ідей екуменічного руху.

Водночас у середовищах конфесій існують діаметрально протилежні думки щодо самої ідеї екуменізму, а також різні підходи до реалізації програми екуменічного руху. Багато з них в негативному ключі дефініціюють екуменізм, називаючи його «деструктивним» та «ультрамодерністським» явищем. Задля об'єктивності дослідження варто зазначити, що такі твердження небезпідставні. Проте не через інституційну екуменічну діяльність (стосується офіційного ведення міжконфесійного діалогу та співпраці), а в зв'язку із оформленням так званого позаінституційного екуменізму (стосується окремих акцій, ініційованих представниками тієї чи іншої конфесії, в яких часто відсутні відповідні на те повноваження та знання офіційної позиції їхньої конфесії щодо екуменічного руху) [62, с. 7].

Між тим, правдивою основою екуменічної концепції Католицької Церкви є вчення Ісуса Христа про єдність (Ів. 17, 21), а також елезіологічні погляди апостола Павла, якими він розкриває внутрішню структуру та природу Церкви у світлі «нового народу Божого». Апостол Павло пропонує новозавітну альтернативу старозавітного поняття «народу Божого», для окреслення нової історичної реальності. Наполегливу спробу докладніше висвітлити ці та інші аспекти екуменічної проблематики зробив сучасний філософ і богослов Святослав Кияк [див. : 56, с. 66].

Між тим, як нам видається, екуменізм у його богословському трактуванні може набирати основних трьох значень: 1) як діалог між християнськими конфесіями, спрямований для досягнення розширення взаєморозуміння, узгодження як місіонерської так, і євангелізаційної діяльності у світі (такий діалог здійснюється на засадах взаємної любові та відкритості на основі віри в Христа та без жодної зміни конфесійних догматів); 2) як ліберальний напрямок християнської діяльності, спрямованої на створення об'єднання в рамках однієї церкви різних конфесійних напрямків; 3) як вчення про об'єднання всіх релігій в одну

(такі синкретичні тенденції характерні, зокрема, для таких нових релігійних рухів, як Нью Ейдж, Віра Бахаї). Згідно з офіційними документами і Католицька, і Православна Церкви вважають прийнятним екуменізм тільки в його першому трактуванні, оскільки інші два кардинально відходять від первинної цілі екуменічної парадигми, призводять до профанації та деструкції християнської духовності, а в деяких своїх проявах є і зовсім антихристиянськими.

Підкреслимо, що екуменізм як рух виникає з потреби протистояння викликам сучасного секулярного світу та демонстрації християнської єдності, котра б виражалася не лише в номінальній, а й, найперше, у духовній єдності. Така векторність простежується вже на перших обговореннях в рамках Единбурзької конференції (1910), де головно обговорюється проблематика суперництва та здійснюється критичний аналіз конкурентної боротьби між християнськими конфесіями у сфері євангелізації на місійних територіях. Саме тому надважливим елементом екуменічної концепції є прагнення до переміни світу на основі євангельських істин.

Зокрема, виклики, які походять із зовнішнього світу, як-от світові війни, поширення комуністичних та фашистських світоглядних парадигм, колоніалізм, секулярність, наростаючий агресивний атеїзм і багато інших, потребують у прямий чи непрямий спосіб християнської відповіді. Потреба християнської відповіді розуміється тут не тільки в оцінці цих феноменів із християнської перспективи, не тільки в словесному трактуванні християнської позиції щодо цих викликів, але в особливий спосіб у практичній площині, що виявляється в братерських відносинах та прикладі свідчення християнського життя.

Глобальні проблеми призводять до пошуку найефективніших форм і способів міжконфесійної взаємодії, діалогу, існуючих різноманітних релігійних та культурних традицій. Особливу роль тут відіграють зусилля релігійних лідерів, спрямовані на регенерацію гармонічних відносин людства

і природи, а також особливим чином людства самого в собі [128, с. 129]. До динамічних складових, що прямо чи опосередковано впливають на екуменічний процес, дослідники відносять не тільки секуляризацію, небезпеки науково-технічного прогресу (у випадку неправильного використання людиною цього ресурсу), а й ескалацію міжконфесійних та етноконфесійних протистоянь і упереджень. Так християни отримують досвід того, що допоки не буде подоланий розбрат і роздробленість, вони не матимуть достатнього конструктивного впливу у світі.

Діалог у різних його виявах займає вагомe місце в католицькій екуменічній концепції. Це засвідчує присвячення окремій проблематиці багатьох документів Католицької Церкви, зокрема після Другого Ватиканського Собору. Термін «діалог» вживається в контексті співпраці в екуменічній діяльності, реляції церкви та держави й скеруванні їхніх зусиль у напрямку створення умов спільного блага суспільства, братніх відносин, солідарності людей та ефективної міжнародної взаємодії перед загрозами глобальних масштабів. Для Католицької Церкви ХХ століття стало добою, яка вимагає від неї рішучих кроків щодо консолідації суспільних зусиль, конкретних дій, а не лише промовистих закликів до міжконфесійної злагоди, міжрелігійного миру та публічного діалогу.

Функціональна демаркація діалогу як форми екуменізму, здійснена в «Декреті про екуменізм» («*Unitatis redintegratio*»), в якому серед переліку завдань діалогічної церковної методології згадано також про сприяння християнській єдності, потребу спрямування зусиль на усунення різноманітних кліше щодо осіб іншої конфесійної приналежності, визначено спрямування діалогу на більш повне висвітлення структурних елементів віровчення християнських спільнот, виокремлення їхніх характерних ознак. Дотримання зазначених складових має сприяти кращому розумінню та оцінюванню, а також ширшій і ефективнішій співпраці в напрямку досягнення спільного блага суспільства [41, с. 298].

Саме тому не можна ігнорувати жоден із виокремлених двох напрямків екуменічних зусиль, а саме: релігійний та нерелігійний. Нерелігійний вимір екуменічної концепції, що полягає у консолідації міжконфесійних зусиль у площині соціального служіння, екологічних ініціатив чи інших суспільно важливих ініціативах та акціях, стає малоефективним, бо немає під собою твердого підґрунтя та ідейної натхненності, а у свою чергу релігійний або богословський, при вкрай автономному розгляді, сепарований від суспільної реальності, становить небезпеку залишитися тільки теоретичним богословським напрацюванням.

Доволі вагомий, функціональний і конструктивний вплив на концепт екуменізму може здійснювати і здійснює процес інкультурації. Сама ж інкультурація є певним мостом між, здавалося б, кардинально різними народами та культурами. Однак саме завдяки їй можливий обмін цінностями, наявними як у східному, так і в західному варіантах християнства. Щодо впливу католицького екуменізму на процес інкультурації, то в цьому світлі варто згадати визначну особу святого папи Івана Павла II. У енцикліці «*Slavorum apostoli*» («Апостоли слов'ян») Папа висловив думку, що християнство може стати своєрідним мостом між різними частинами Європи, що сприятиме ефективнішому зближенню, розумінню та взаємному прийнятті західнохристиянської та східнохристиянської традицій.

Отже, понтифік здебільшого змальовує місіонерську діяльність святих солунських братів – Кирила та Методія, яких поправу називають також апостолами слов'ян. Іван Павло II прагне на їхньому прикладі представити особливо ефективну модель для здійснення успішної євангелізації інших народів, навмисне наголошуючи на тому, що місіонери добре зберігати бездоганну правовірність і так же само, послідовно шануючи як надбання традиції, так і модерні тенденції в сучасному житті тих народів, до яких була звернена їх євангельська проповідь [42].

Розгляд місії святих Кирила і Методія актуальний також тому, що їхнє

служіння – це прототип для реалізації принципів інкультурації у сучасному світі. А оскільки солунські брати виконували доручення Римської та Константинопольської Церков, то їхня просвітницька праця постає характерним заклик до докладання екуменічних зусиль в напрямку єдності Сходу та Заходу. Папа вважає, що їхня просвітницька місія може сприяти старанням відновлення єдності, позаяк характерна риса поведінки просвітителів – «їхній тихомирний спосіб будування Церкви, в якому вони керувалися поглядами на одну, святу і вселенську Церкву» [42].

Тема інкультурації становить осердя багатьох документів та звернень папи Івана Павла II, в яких вона постає в контексті вивищення місцевих культур, беручи які за основу, у Церкві з'являється можливість створювати гармонічну цілісність. У такій інтерпретації інкультурація становить супроводжуючий елемент євангелізації, протистоїть деструктивним та мізантропним ідеологіям, різним проявам насильства, а тому має завжди виключно мирний характер. Наслідком успішної актуалізації цього соціокультурного процесу є взаємозбагачення різних частин Європи духовними цінностями двох християнських традицій [83, с. 81].

В іншій енцикліці «*Redemptoris Missio* / Місія Відкупителя» Папа Іван Павло II окреслив тему незмінної актуальності місійного служіння, що в розумінні Католицької Церкви має на меті здійснювати євангелізацію існуючих культур, а не здійснювати релігійну та культурну експансію, замінюючи наявні культури собою. Перед місіонерами першочерговою метою є відповідальне та уважне вивчення культурних особливостей того чи іншого народу, віднайдення точок дотику із християнським віровченням. Такий підхід становить методику та спосіб пізнання та взаємозбагачення різних культур, не створюючи суперечностей між проголошенням Євангелія та міжрелігійним діалогом [125, с. 70].

Упродовж останніх десятиліть міжрелігійний діалог зазнав значної актуалізації через широке поширення практики співпраці духовних лідерів та різноманітних організацій з метою віднайдення та збереження миру між

релігійними спільнотами. В ширшому контексті ж ведення міжрелігійного діалогу використовувалося як один із способів подолання різноманітних соціокультурних конфліктів. Саме міжрелігійний діалог як інтегральний елемент екуменічного концепту може відігравати ключову роль при потребі віднайдення вирішення конфлікту, особливо якщо учасники вбачають його причину в розбіжності етноконфесійних ознак або ж апелюють до елементів релігійного віровчення задля обґрунтування доцільності насильства, його легітимізації, оформлення негативного образу в носіях інших, «ворожих» релігійних світоглядів. Принагідно підкреслимо, що ціллю цього діалогу передбачається встановлення ефективної міжрелігійної комунікації, наявність якої неможлива без направленості діалогу на прийняття розбіжностей думок та переконань іншого учасника, а не на доведення власної правоти чи намагання зміни суперечливих поглядів. Саме тому міжрелігійний діалог ставить за мету взаємозбагачення учасників в ідейній площині, закладення фундаментальних елементів довіри та взаємоповаги. Він включає в себе перманентний процес вивчення представників іншої релігійної свідомості за посередництвом відкритого та чесного процесу комунікації [80, с. 105].

Пошук схожих елементів у іншій культурі, зосередження на них, може бути першочерговим і вступним, тобто початковим, етапом творення діалогу. На думку ж дослідника І. Мананнікова, навіть сама міжкультурна схожість може певною мірою знецінити інкультурацію та екуменізм як різновиди діалогу, формою якого є спільна присутність його учасників перед собою та Богом, яка їх преображає та виводить на новий рівень розуміння [74, с. 26]. Однак папа Франциск у своєму Апостольському зверненні «*Evangelii Gaudium*» (Радість Євангелії), розвиваючи тему міжрелігійного діалогу, робить акцент на схожих елементах християнства та ісламу. На його думку, деякі спільні аспекти віровчення можуть слугувати якісною платформою для розвитку діалогу та процесу інкультурації християнства. Отже, стає можливим формування

сприятливих умов для успішної євангелізації, адже вона включає в себе елементи релігійного, соціального та культурного діалогів. На переконання понтифіка, лише відкрита позиція Церкви може сформувати результативний діалог із віруючими нехристиянських релігій, і тільки за таких умов цей діалог може бути виявом поваги та віротерпимості, а відтак і обов'язковою передумовою задля плекання і збереження миру в цілому світі. Функціонування екуменічного діалогу зобов'язує християн перебувати зі всіма в мирі (Рим. 12, 18-19), вимагає від них йти шляхом міжрелігійного та міжкультурного порозуміння. Можна вважати, що саме це відкриває ширші можливості для сприйняття інших народів з їхньою ментальністю, духовно-культурними традиціями, самовираженням та національно-релігійною ідентичністю [пор.: 125, с. 75-76].

Водночас варто наголосити на такій тенденції: представники християнства доволі часто, подібно до adeptів інших релігійних вірувань, займали позицію утвердження виняткової переваги християнського вчення і трактування його як єдино правильного шляху спасіння. Звісно, що, виходячи з релігієзнавчої методології, це твердження може не сприйматися науковцями. Однак ми стоїмо на тому, що християнство – релігія, об'явлена самим Богом через Втіленого Сина Божого, і що Церква – встановлена Богом інституція. Між тим, уже наприкінці другої половини ХХ століття ситуація починає ставати інакшою. На думку деяких дослідників, наприклад С. Мельника, тенденції щодо зміни поглядів на сотеріологічну проблематику почалися з того моменту, коли окремі християнські теологи стали займати інклюзивістську позицією їхньому ставленні до інших релігій [80, с. 103].

Як ми вже згадували вище, екуменізм доволі часто ставав об'єктом неправильної інтерпретації. Причина полягає в його позаінституційній діяльності та функціонуванні загалом. Якщо інституційний екуменізм – це офіційна співпраця та діалог між християнськими конфесіями, їх очільниками або уповноваженими особами, то позанституційний

екуменізм, що його дефініціюють як «екуменізм життя» або «духовний екуменізм» – це релігійно-прозелітичні практики, головна мета яких полягає в доведенні переваг католицизму або протестантизму над іншими формами релігійності. Ініціаторами такого руху, як правило, виступають пересічні представники якоїсь із названих християнських конфесій, які в більшості випадків не мають відповідного на те дозволу чи благословення.

У зв'язку з цим екуменізм часто можуть трактувати не лише як прагнення відновлення християнської єдності, а й як єдність різних церков і релігій. Характерно, що ця експлікація феномену екуменічного руху доволі часто має місце як у середовищі пересічних християн, так і деяких дослідників релігійних процесів і явищ. Стверджуючи про подібність усіх релігій через елемент віри в Бога (чи богів) та знаходячи спільні елементи завдяки поверхневому ознайомленню з різноманітними експресіями цієї віри через релігійний культ та духовні вправи, розглядається можливість так званої «екуменізації віри», створення єдиної та універсальної віри [120, с. 166].

Хай там як, але факт ідейно-ціннісної орієнтації екуменізму на зближення християн залишається незмінним. Підтвердженням цьому може слугувати, зокрема, ідея заснування Всесвітньої Ради Церков (ВРЦ), головною метою діяльності якої є створення надійного майданчика для міжхристиянської комунікації, а не постановня синкретичної «надцеркви» [72, с. 226]. З цього випливає, що головна мета екуменізму – не генерування нової універсальної релігії для визначення хибності або істинності тієї чи іншої релігії, як декому видається, а утвердження єдності.

Так званий широкий екуменізм дійсно має місце. Він спрямований на створення підґрунтя для діалогу між релігіями, утвердження принципів віротерпимості та єдності у суспільному середовищі [28, с. 129]. Його поділяють на: авраамічний (рух у напрямку єдності між юдаїзмом, християнством та ісламом) і загальнорелігійний (діалог між усіма іншими релігійними традиціями) [63, с. 7].

Однак власне екуменізм як явище зароджується в християнському середовищі і своєю першочерговою метою має відновлення єдності найперше між християнськими конфесіями. Впродовж ХХ століття протестантські церкви проводили значну кількість конференцій, метою яких було визначення та створення конкретної моделі об'єднання розділених християн. Прикладом цього є обговорення на Ламбетській конференції необхідності демаркації тверджень, які б визнавали кожна християнська церква й які би слугували підтвердженням видимої єдності християн. Ці твердження стосувалися визнання Святого Писання правилом та еталоном християнської віри, сповідання під час Хрещення Нікейського (Нікео-Константинопольського) й Апостольського символів віри, розуміння таїнств Хрещення та Пресвятої Євхаристії як фундаментальних сакраменталій. Потреба у формуванні чіткого екуменічного концепту зумовлена низкою соціальних і богословських передумов. Так, М. Легєєв стверджує, що важливими історичними та соціальними чинниками правомірно вважати експонентне зростання так званого «антипередання», що виявляється в зростанні впливу на людську особистість внутрішнього досвіду, який віддаляє її від Бога та Церкви як встановленої Богом інституції. Іншою причиною розвою екуменічного руху та еклезіально-богословського обґрунтування екуменічної парадигми Католицької Церкви стало штучне дроблення християнських церков і конфесій, що сприймається не лише нею, а й пересічними вірянами як початок не лише глибокої і перманентної кризи в християнському світі, а й цілком очевидної духовної катастрофи людства загалом [72, с.225].

Та якою би складною і гострою не видавалася нам ця проблема, ми не будемо зупинятися на докладному описі саме історичного і навіть історико-еклезіального формування екуменічного руху. Натомість акцентуватимемо дослідницьку увагу на окресленні ідейно-богословських і соціально-релігійних основ екуменічного дискурсу та практики, а також їхньої інтерпретації в межах католицького, православного та

протестантського богословського дискурсу, опираючись на релігійно-філософську методологію та критичний аналіз релігійних явищ і процесів.

Попри те, що деякі дослідники визначають метаціль екуменізму не стільки як єдність усіх течій християнства, скільки як єдність у рамках окремої конфесії, а екуменізм у своїх витоках трактують як «конфесійний (протестантський) екуменізм» [111, с. 137], все ж таки мусимо визнати, що екуменічний потенціал в умовах постсекулярного світу не обмежується лише протестантським середовищем, а вийшов далеко за його межі. Розуміння того, що кожен християнин, який усвідомлює власне почуття відповідальності за реалізацію Христового заклику «Щоб усі були одно» (Ів. 17, 21), відповідальний за будівництво руху за єдність християн, сприяє долученню до участі в екуменічному русі інших християнських конфесій.

Розглядаючи сучасні процеси в християнському світі на рівні Вселенських Церков (Католицької і Православної), а також протестантських церковно-релігійних деномінацій, знаходимо низку еkleзіологічних обґрунтувань феномену екуменізму, усвідомлення християнами того факту, що світ під впливом секуляризації поступово перестає бути християнським. Ми спостерігаємо масу випадків дроблення та відокремлення християнських спільнот від основних конфесійних течій, стрімкий розвиток християнського персоналізму в середовищі активізації інтересу суспільства до окремих особистостей [72, с. 224-225].

Принагідно зазначимо, що проблематика християнського персоналізму добре розроблена у наукових працях професора Р. Горбаня. У межах нашого дослідження на особливу увагу заслуговує розвідка про богословсько-філософську концепцію діалогу Католицької Церкви в контексті персоналістичного дискурсу й реалізації душпастирського служіння та покликання [21, с. 108-134]. Автор, цілком справедливо, доводить визначальну роль слова і чину Римського папи Івана Павла II в обґрунтуванні богословської та філософсько-етичної концепції діалогу, формалізованого в теології діалогу, що складає основу душпастирського

служіння. Перевага цієї праці також у тому, що її розроблено на методології соціогуманітарних наук і, зокрема, філософії та релігієзнавства. Водночас Р. Горбань довів, що екуменічна діяльність у контексті глобалізації не означає нівелювання чи асиміляцію релігійних спільнот, їхніх мов і національно-культурної самобутності, але за умови, якщо вона відбувається на основі духовних цінностей, визначених благом кожної людської особи, а саме на діалогічних засадах сформульованої Іваном Павлом II «персоналістичної норми». Ці персоналістично визначені християнські цінності, як підтвердив своїм душпастирським служінням 264-й Папа Римський, є дієвою альтернативою абстрактним цінностям економікоцентричної ідеології глобалізму [21, с. 116].

Теоретична поліфонія критичного аналізу екуменічної еклезіології звертає дослідницький фокус на її найпростішу форму – так звану «теорію гілок», теоретиками якої є англійські теологи. Їх ще називають представниками Оксфордського руху. Згідно із цією концепцією, Християнська Церква – це велике з могутнім корінням дерево, яке має три рівноцінні гілки – Католицьку, Православну та Англійську Церкви, що мають спільне апостольське походження. Еклезіологічну основу цієї теорії складає вчення про невидиму єдність Святої Соборної Апостольської Церкви, незважаючи на наявність зовнішніх відмінностей [106, с.94].

Отже, богословське обґрунтування екуменізму в інтерпретації цієї теорії полягає в усвідомленні кожною з цих конфесій спільності джерел і витоків, що своїм корінням сягають земного служіння Ісуса Христа як Засновника Церкви, апостолів, які поширили євангельське вчення по всьому світі, святих Отців Церкви, а тому наголос зроблено на необхідності збереження вчення Древньої Церкви. Представники Оксфордського руху щиро вірили, що усвідомлення цієї максимуми неодмінно приведе до усунення непорозуміннь на міжконфесійному ґрунті. Вони були переконані, що це головна передумова, яка веде до видимого зближення конфесій між

собою, оскільки жива впевненість в невидимій єдності й щире прагнення до єдності вже *де-факто* забезпечує цю єдність [72, с. 227].

Та, попри всю миролюбність «теорії гілок», у середовищі Православної Церкви її ніколи не схвалювали, а навпаки, широко критикували, наприклад, митрополит Іларион Алфєєв. Звісно, що він у такий спосіб висловлює не своє особисте ставлення до цієї еклезіологічного парадигми, а Російської Церкви. Все, що говорить цей богослов і рафінований церковний шовініст сучасності, випливає з офіційних документів Архієрейського собору Російської Православної Церкви від 2000 року і йдеться передусім про «Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інославія», в якому відображено та визначено фундаментальні принципи ставлення Російської православної церкви до іновір'я та інославія, обґрунтовано природу й межі взаємодії з інославіями віруючими, їхніми пастирями та релігійними організаціями [84].

У другій частині документа, в якій увиразнено прагнення до відновлення християнської єдності, інославні моделі християнської єдності отримують пейоративну конотацію [100, с.29]. У пункті 2.5, зокрема, зазначено, що для Російської православної Церкви, як і для Православної Церкви загалом, «теорія гілок» неприйнятна [84]. Звісно, що Російська православна церква – це шовіністична структура з церковно-імперіалістичними амбіціями. А тому її позиція цілком зрозуміла. Проте мусимо підкреслити, що всі Помісні Церкви з пересторогою ставляться і вважать еклезіально хибною цю теорію.

Отже, не лише в Російській православній церкві критикують «теорію гілок». У цьому контексті доцільно також згадати І. Овербека, провідного німецького сходознавця, доктора теології та філософії, професора Боннського університету, який пізніше переїхав до Англії й, потрапивши під пресинг католицького екуменічного диктату і протестантського спротиву, перейшов у православ'я. За спостереженнями сучасних дослідників саме, І. Овербек «стояв біля витоків грандіозного проекту

створення «Православ'я західного обряду» [докл. див. : 81, с.312-317]. Цитуючи російського теолога А. Чумічова, Ольга Муравська стверджує, що проєкт реалізувати так і не вдалося, хоча його було доведено до «фінальної стадії» [там само, с. 316].

Насправді було би дивно, якби ідею І. Овербека вдалося зреалізувати без жодних застережень. Річ у тім, що теолог в її основу поклав концепт збереження католиками власного латинського обряду, але цілковитого прийняття православного віровчення і догматики. Він визнавав, що Католицька Церква пішла шляхом розширення історичного та догматичного передання, запровадила багато нововведень, обґрунтування яких здебільшого припало на період остаточного відокремлення «римського» Заходу від «візантійського» Сходу після великої схизми 1054 року. Загалом ті, хто співчувають І. Овербеку, переконані, що головною спонукою богослова для обґрунтування ідеї проєкту «Православ'я західного обряду» стали діяння I Ватиканського собору 1870 року, учасники якого проголосили догматичне вчення про непогрішимість Римського Папи, а також низки еклезіологічних і маріологічних постулатів.

Хай там як, але двояке сприйняття напрацювань Собору зумовило появу особливої церковно-історичної форми західного християнства – старокатолицизму, що знайшло власне інституційне оформлення в багатьох країнах Європи, зокрема в Німеччині, Франції, Швейцарії, Австрії, Італії та Іспанії. До цього варто додати, що охарактеризована нами парадигма справді – контраверсійна з богословського та еклезіально-канонічного погляду, оскільки вона базувалася на хибному твердженні про можливість зміни вчення Христової Церкви відповідно до цивілізаційного поступу людства і викликів часу. Ще один контраргумент, який висловлювали православні проти Овербекової теорії, полягав у тому, що православна галузка квітне і розвивається, а католицька і протестантська – ні. Чи не найголовнішим «доказом» вони називали феномен святості: святі в Православній Церкві продовжують з'являтися й за нових секулярних

процесів, а в Католицькій Церкві їх, по суті, немає, не кажучи вже про протестантизм, який зневажив культ святих і моцій ще на ранньому етапі свого виокремлення [86, с. 145].

Натомість у протестантському середовищі з'являється теорія відновлення. Вона знайшла прихильників далеко за межами трьох згаданих вище християнських конфесій. Ідейно-сміслове наповнення цієї теорії полягає у трактуванні кожної християнської конфесії чи деномінації як такої, що тією чи іншою мірою відступила від живої і правдивої єдності з Сином Божим як Главою Церкви, що сталося в результаті привнесення в діяльність своєї релігійної спільноти гріха міжконфесійного розділення, розбрату та несприйняття відмінного релігійного досвіду, який культивують різні християнські церкви і спільноти. Звідси, заклик до об'єднання шляхом рішучого відкинення всього того, що є каменем спотикання, розбрату і міжконфесійного протистояння. Платформою для об'єднання в межах цієї концепції мають стати релігійний і духовно-моральний досвід, універсальні християнські цінності, ідея вічного життя тощо [72, с. 227].

Третій підхід має чітко виражений методологічний характер. Він не ставить перед собою завдання знайти винних у розколі Христової Церкви і подальшому дробленні християнських церков і конфесій, а закликає стати на шлях відновлення християнської єдності, що можливо через усвідомлення міжконфесійного євхаристійного сопричастя. Між тим, успіх цієї теорії, на думку її ідейних натхненників, полягає в усуненні першопричини розколу, що стався через гординю і брак любові між християнами.

Після того як дефіцит любові буде відновлено завдяки євхаристійному сопричастю, на думку окремих дослідників, створяться сприятливі умови для початку процесу відновлення християнської єдності [72, с. 227-228]. Цей підхід отримав значну підтримку в середовищі не лише багатьох лютеранських і реформатських спільнот, а й серед значної частини вірян Католицької Церкви. У їхній інтерпретації кінцева

мета екуменізму зазнає позитивної трансформації від «*communio*» до «*inter-communio*», від прагнення єдності до прагнення взаємодії. Загалом акцент зроблено на практику спільного служіння Євхаристії, тоді як організаційно-інституційний поділ між церквами та релігійними спільнота може продовжуватися, зберігаючи власну конфесійну розмаїтність, елементи національно-релігійної самобутності тощо, що забезпечує принцип еклезіального плюралізму. Водночас і для Католицької, і для Православної Церков цей стан речей не вважається прийнятним [див. : 110, с.86].

Більше того, для Православної Церкви екуменізм хоча й актуалізує нову реальність і модерні умови для соціального служіння, євангелізації та просвітлення, що зумовлює потребу пошуку нових дієвих форм місії Церкви, проте з боку православ'я екуменічні контакти мусять ґрунтуватися передусім на базових догматичних положеннях про Церкву, що найстисліше викладені в Нікео-Константинопольському Символі віри (325, 381 років). Ідеться про фундаментальне – нероздільність і безпосередню залежність між невидимими та видимими кордонами Христової Церкви. Отже, шляхом свідчення Церкви про себе саму в розділеному християнському світі, вона має неперехідну догматично-канонічну та сотеріологічну ціль – привести вірних до єдності, цілісності та повноти в Дусі Святому [72, с. 228-229].

Та в контексті протестантської постекулярної парадигми розуміння екуменізму бере за вихідну передумову і формальну умову досягнення єдності християн, що суттєво відрізняє теологію діалогу та екуменізму загалом від його православного сприйняття. Адже з позицій православної еклезіології екуменізм – це наслідок втрати внутрішньої єдності з Істиною і внутрішньої цілісності та нерозривності духовного досвіду Церкви, що стався через розкол [100, с. 34]. Подібного погляду, але виключно в контексті католицької еклезіології, дотримується і Католицька Церква. Так, наприклад, кардинал Курт Кох стверджує про неможливість досягнення правдивого євхаристійного сопричастя, оминувши сопричастя

церковне, і навпаки, церковне сопричастя не є довершеним, якщо немає сопричастя євхаристійного [110, с. 87].

Очевидно, через це Католицька Церква не підтримувала екуменічних зв'язків з протестантами. Цю доволі стриману, щоби не сказати ворожу позицію щодо підтримки екуменічного руху з боку Апостольського престолу можна спостерігати за понтифікату Папи Пія XI. Проте вже за понтифікату його наступника – Івана XXIII – ситуація суттєво змінилася. В енцикліці «Про плекання правди, єдності і миру в душі любові» Папа стверджував: «Та ж Ми знаємо, а це для Нас правдива розрада, що останніми часами в багатьох спільнотах, що не є об'єднані з Престолом Святого Петра, проявляється деяка прихильність до католицької віри й до устрою Католицької Церкви, а також зросла пошана зглядом цієї Апостольської Столиці, бо любов правди усуває всякі упередження. Також знаємо, що майже всі християнські спільноти, хоч не всі з Нами з'єднані, а й між собою поділені, далі носять почесну назву християн; вони відбули вже немало З'їздів, щоби нав'язати зв'язки між собою і в тій цілі установили окремі Ради. Це ж доказ, що вони мають спільне бажання дійти до деякої єдності» [35].

Четверту концепцію, що заслуговує на критичний аналіз у рамках нашого дослідження та релігієзнавчої рефлексії теологічних основ і аксіологічного потенціалу екуменізму, розроблено одним із найвпливовіших католицьких теологів ХХ століття – Карлом Ранером. Його концепція «анонімного християнина» зазнавала критики не тільки зі сторони православ'я, а й у середовищі католицьких гігантів теологічної думки, таких як Г. У. фон Бальтазара, А. де Любака, а також Папи Римського Бенедикта XVI (Ратцінгера). Концепція анонімного християнина розроблена К. Ранером у світлі сотеріологічної проблематики. Вона цілковито корелюється з універсальністю спасительної волі Бога і незмінності Його Предопреділення [77, с. 162]. Вчений богослов, на прикладі буддійського ченця, який живе і подвизається згідно з власною

совістю (а тому й спасається та перебуває у Божій благодаті), демонструє актуалізацію концепції «анонімного християнина». Проте за відсутності цього концепту варто припустити, що існує інший шлях спасіння, що лежить поза Ісусом Христом як Дорогою, Правдою і Життям. Але таке трактування суперечить не лише християнській сотеріології, а й духу католицької доктрини екуменізму. А тому створення концепції анонімного християнина К. Ранером – вимушений крок [19, с. 76].

Скеровуючи теологічний дискурс у русло концепції «анонімного християнина», інший богослов – Ганс Кюнг – прагне представити католицизм як «звичайний (себто природний. – А. К.) шлях спасіння», а також як вчення, що вміщає в союзі істину в її найбільш довершеній формі. Водночас він визнає, що істина частково також наявна і в інших релігіях, що утворюють «надзвичайний» шлях спасіння [80, с.102].

Проти цієї концепції висловився Г. фон Бальтазар. Він стверджував, що вона веде до демотивації християн у плеканні ними подвижницької віри і християнського благочестя. Християнство ж як таке ця теорія робить занадто легким для прийняття, сепарованим від його первинної суті, а створення ймовірності неусвідомленої належності до християнства – крайня форма навмисне спрощеного християнства [99, с. 165].

Ще оригінальніший підхід до тлумачення проблематики християнської ідентичності, що має характерні риси екуменічного погляду та свідомості християнина, запропонував швейцарський теолог Ганс Кюнгом. Її суть полягає в доконечній потребі адаптації християнських спільнот Католицької Церкви та її вчення до умов сучасного світу. А це означає, що вчення, яке сформоване в середовищі елліністичної культури, має бути осучаснене. Тому він пропонує ідентифікувати як християнина не лише тих вірян, які ставлять у центрі власного світогляду віру в Христа, а й тих, хто орієнтує своє життя на повноту життя в Ісусі Христі, Його смерті та Воскресінні, що в свою чергу створює можливість не акцентувати увагу на догматичних протиріччях конкретних конфесій [77, с. 162].

У своїй парадигмі екуменізму Г. Кюнг іде далі за багатьох своїх сучасників. Він ставить на порядок денний проблематику прийняття інших релігій, а не питання їх істинності. Ось чому релігійна істина в його дискурсі стає релятивною [62, с. 189]. Що ж до підґрунтя християнської екуменічності (беручи до уваги здебільшого протестантську та католицьку формації), то Г. Кюнг фокусується на розв'язанні проблеми різниці основоположних позицій, які для католицизму виявляються у вселенськості та прагненні до єдиної Церкви; для протестантизму – в постійному критичному зверненні до Євангелія. Швейцарський теолог стверджує, що окреслені позиції не тільки не виключають одна одну, а й можуть бути метаморфовані у «євангельську католичність», векторно спрямовану на Євангеліє та «католицьку євангелічність», що ґрунтується на католицькій універсальності. Однак наслідки реалізації цієї парадигми можуть полягати як в успішному функціонуванні міжконфесійного та міжрелігійного діалогу, так і у спрофанованій християнській ідентичності, її кардинальному вихолощуванні [77, с. 162].

У цьому зв'язку необхідно пам'ятати про документи Другого Ватиканського собору, присвячені тематиці екуменізму та міжрелігійного діалогу. Незважаючи на те, що собор сприяв розкриттю потенціалу таких католицьких теологів, як Бенедикта XVI (Ратцінгер), А. де Любак, Г. Урс фон Балтазар, яких у богословських колах відносять до консерваторів, багатьма світськими дослідниками і церковними теологами був сприйнятий як модерністський [38, с. 845-853]. Саме тому для об'єктивної та здорової оцінки потенціалу та мети екуменічної концепції Католицької Церкви потрібно проаналізувати документи собору, зокрема декрет про екуменізм – «*Unitatis Redintegratio*», декрет про Східні католицькі церкви – «*Orientalium Ecclesiarum*». Наведені документи собору стали не тільки магістральними верифікаторами процесу будівництва екуменічного та міжрелігійного діалогів, а й також продемонстрували готовність ієрархів Католицької Церкви відгукнутися на виклики часу та

відкритість на рух у напрямку пошуку консенсусу зі світом, який змінюється зі швидкістю геометричної прогресії [14, с. 87].

Звісно, що одним із найважливіших документів екуменічного руху та доктрини є Декрет про екуменізм – «*Unitatis Redintegratio*», адже в ньому обґрунтовано Католицькою Церквою модель екуменізму в контексті постсекулярного дискурсу та світоглядної парадигми, що базується на конкретних принципах: ініціативах і прагненні відновлення єдності покладаються на цілу Церкву, оскільки в такий спосіб поновлюються братерські відносини, що неодмінно приведуть до єдності; Церква мусить постійно преображатися в часі своєї земної місії; братерське спілкування може мати місце за умови залучення оновленого розуму, що прагне єдності Церкви через самовідречення і жертвну любов до ближнього; спільні і приватні молитовні практики, спрямовані на плекання єдності християн, повинні супроводжуватися найперше наверненням серця та святості життя спільноти, народу, суспільства; розуміння необхідності міжцерковного діалогу та міжрелігійної комунікації загалом, як функціональних інструментів для кращого висвітлення католицької віри задля визначення умонастроїв християн, відділених від Католицької Церкви; методика та спосіб сповідання і вираження католицької віри жодним чином не повинен створювати барикади в процесі діалогу з представниками інших конфесій; християни мусять здійснювати співпрацю і синергію задля поширення у всьому світі християнського духу й кращого пізнання одним одного для спільного прокладання шляху єдності.

Отже, Католицька Церква зобов'язала своїх священників і вірян, відповідно до їхніх можливостей, активізуватися заради впровадження в реальність екуменічних постанов, опрацьованих Собором, незалежно від того, чи вони діятимуть у середовищі повсякденного християнського життя, чи за посередництвом теоретичних богословських досліджень і напрацювань [59, с. 126-127].

Що ж до елементів сакраментології, то Католицька Церква визнає Таїнства Східних церков (Православної Церкви) і в жодний спосіб не ставить під сумнів ціннісний потенціал їхньої християнської традиції та сотеріологічного потенціалу. Тому в Декреті про екуменізм зроблено особливий наголос на тому, що: «вся духовна та літургійна, дисциплінарна і богословська спадщина у різних її традиціях належить до повноти католицькості й апостольськості Церкви» [32]. А прикрі факти дроблення християнських спільнот згадано в контексті спільної відповідальності за їх динаміку.

Визнаючи присутність значної кількості елементів освічення та істини поза власними межами, Католицька Церква підкреслює близькість зі Східними Церквами, що виявляється у більшості аспектів віровчення, літургійній практиці, збереженні апостольського передання та спільної духовної спадщини. Збереження ж східними Церквами власних устрою та традицій є необхідною передумовою та запорукою майбутньої єдності [87, с. 167-179].

Інша категорія відокремлених конфесій, про яку згадується в декреті, – Церкви та церковні спільноти на заході. Вони характеризуються як такі, що мають спільне походження, віровчення та елементи духовного життя, а тому з'являється певна складність у демаркації їхніх розрізень. Однак ключовою є відмінність в інтерпретації об'явленої істини, яка стосується віровчення в галузях Христології, Маріології, сотеріології та еклезіології. Саме тому, щоб ці розбіжності не становили проблеми на шляху екуменічних намагань, пропонується низка єднальних елементів, котрі можуть конструктивно вплинути на екуменічний діалог.

Найперший етап – це консолідація християн навколо особи Ісуса Христа, як «Джерела та Центру церковного сопричастя» [32]. За ним слідує прийняття авторитету Святого Писання, як інструменту, через який Господь промовляє до людства. Що ж до життя в Таїнствах, то Хрещення потрібно розглядати як вихідний етап, що веде до безпосередньої участі в спасінні, вираженням якої (цієї участі) є євхаристійне сопричастя.

Прикінцеві положення документа засвідчують потребу реалізації екуменічної парадигми відповідно до згаданих вище засад, а особливо – утримуватися від легковажних ревних зусиль, що можуть завдати шкоду щирому пошукові єдності.

Особливого значення у процесі будування екуменічної діяльності Католицької Церкви по відношенню до нез'єдинених східних братів набуває її досвід відносин із Східними католицькими церквами. У тексті Декрету про Східні католицькі церкви наголошується на цінності східної традиції, яку потрібно зберегти, оскільки не тільки не стоїть на заваді єдності між Сходом і Заходом, а навпаки, її увиразнює. В ньому чітко окреслено надважлива місія східних католицьких церков як моста для єдності католицькою та православною церквами. Підкреслюється висока гідність східних літургійних обрядів, церковних традицій, духовної спадщини та визнається їх рівність у кореляції із західними. Більше того, наголошується на тому, щоб ці практики були збережені та глибше пізнані східними християнами, а у випадку, якщо «через історичні чи особисті причини від них відступили, то нехай стараються повернутися до прадідних традицій» [33, с. 141].

Що ж стосується чернечих чинів і згромаджень, які здійснюють своє служіння в середовищі східних християн, то їм подаються рекомендації засновувати провінції чи обителі східного обряду задля більш успішної апостольської діяльності. Такі висловлювання отців собору в документі можуть певною мірою зумовлювати звинувачення у прозелітизмі зі сторони Католицької Церкви. Однак, на думку дослідника В. Філонова, таке інкримінування не правомірне, оскільки компаративний аналіз інших соборових документів вказує на те, що починаючи з другої половини ХХ століття Католицька Церква відходить від прозелітичних методів у процесі відновлення християнської єдності. Підтвердженням цього є згадка про особливий обов'язок, покладений на Східні католицькі церкви, котрий полягає в заохоченні єдності всіх християн за посередництвом молитви, прикладу істинного християнського життя, дотримання давніх

східних традицій, а надто ж завдяки більш повному пізнанню один одного у співпраці та братній взаємоповазі [114, с. 257].

Стосовно уділення Святих Таїнств некатолікам та прохання про їх отримання католиками від східних служителів іновірців, то в документі згадується про наявність обґрунтованої потреби чи справжньої духовної користі. В такому випадку Католицька Церква займає дещо м'якшу позицію задля подання засобів спасіння і свідчення істинної християнської любові: «щоб суворістю нашого вироку ми не стали на заваді тим, хто спасається і щоб краще плекати єдність із відділеними від нас Східними Церквами» [33, с. 125].

Згадки про потребу формування широкого діалогу між західною і східною християнськими традиціями дедалі частіше з'являються у богословському середовищі. Однак усвідомлюється й те, що він не може бути здійсненим тільки однією стороною, а також декларується можливість рецепції інтелектуальною думкою Заходу тих духовних напрацювань, джерелом яких є східноєвропейське християнство. Беруться до уваги й значення непростих відносин, що ґрунтуються на взаємній претензії Сходу та Заходу на володіння «повною істиною» та взаємні звинувачення у випадках прозелітизму. Однак мислиться й про те, що найближчим часом згадані протиріччя будуть усунені, а це дозволить вивести на передній план потребу зближення та гармонії, а не сепарації і конфронтації [83, с. 75].

У середовищі Православної Церкви в напрямку окреслення екуменічної концепції важливу роль відіграв Святий і Великий Собор Православної Церкви на острові Крит 2016 року, а саме його документ «Відносини Православної Церкви з іншим християнським світом», що отримав діаметрально протилежні оцінки у православному світі, через новий погляд на екуменізм, «оптимістичну еклезіологію», новий розвиток традиції місіонерського підходу Православної Церкви [72, с. 237]. Оскільки Критський собор залишається в історичній площині, різниться інтерпретація його результатів: в середовищі Вселенського патріархату

вони будуть оцінюватися як позитивні, а в діапазоні впливу Російської Православної Церкви – в негативній конотації щодо богословського витлумачення екуменізму [124, с. 168].

Іншою складовою екуменічної діяльності, яку виокремлюють дослідники, є соціальний вимір екуменізму, наслідки якого набагато легше охарактеризувати у суспільній площині. Зауважимо, що цей вимір важливий з огляду на те, що існує велика кількість прихильників екуменічного руху, котрі стверджують, що ефективність будівництва екуменічного діалогу та досягнення згоди у богословських питаннях великою мірою визначається соціальною єдністю, розвитком співпраці у соціальному напрямку [63, с. 10].

Зважаючи на те, що соціальна доктрина – важлива складова кожної християнської конфесії, оскільки постає ефективним способом формування суспільного світогляду, відображенням уявлень про покликання християнина у світі, вона також чинить конструктивний вплив на формування аксіологічного підходу в суспільній площині та на реалізацію парадигм соціальної синергії [91, с. 129]. Перенесення акцентів своєї екуменічної діяльності християнськими конфесіями у сферу соціального служіння в наслідок конфронтації та труднощів, що виникли при богословсько-догматичному діалогуванні, створили сприятливе середовище для формування видимого образу християнської єдності, що є одним із магістральних елементів місії Церкви у світі [110, с. 39]. У §12 «Декрету про екуменізм» зазначено, що соціальна співпраця повинна бути спрямована на: «належне поцінування гідності людської особи, плекання благ миру, застосування євангельських засад у соціальному житті, розвиток наук і мистецтв у християнському дусі, <...> подолання таких трагедій сьогодення, як голод і стихійні лиха, неграмотність і злидні, нестача житла, несправедливий розподіл матеріальних благ» [33, с. 137]. Така співпраця також сприятиме кращому міжконфесійному пізнанню християн та прокладенню шляху в напрямку єдності.

Наслідком сучасних екуменічних дискусій, щодо соціальної співпраці християнських церков стало поєднання трьох складових: літургії, місії та соціальної дияконії, нерозривна єдність яких зумовлює актуалізацію та необхідність соціальної складової екуменічного руху [див.: 63, с. 11].

У середовищі православних теологів розробляється концепція поширення літургії «поза межі церковної огорожі», що знаходить своє виявлення у літургійному богослов'ю таких відомих церковних науковців, як І. Зізіулас та А. Шмеман. Отже, Літургія не сприймається тільки як храмове богослужіння, але й як життя спрямоване до Творця та через Творця до людей [44, с. 19]. Інший православний богослов, І. Бріа, підкреслює важливість переображення суспільних об'єднань у кінонію (з гр. κοινωνία – спільнота), у котрій християни об'єднуються із Богом та між собою [122, с. 82] Такі концепції літургійного богослов'я, спрямовані на регенерацію євангельської релігійності ранніх християн, корелюючи із новими викликами часу, були схвально оцінені широким загалом учасників екуменічного руху [62, с. 11].

Що ж до практичного втілення концепцій соціального служіння, то починаючи з кінця ХХ століття Східно-європейським офісом Всесвітньої Ради Церков ініційовано створення круглих столів стосовно міжконфесійної допомоги та соціального служіння. Ціллю їхньої діяльності є реалізація проєктів напрямку розвитку інформаційного, видавничого та просвітницького функціонування, котрі були проведені, зокрема, в таких країнах, як Росія, Вірменія та Україна [62, с. 11-12].

Та незважаючи на якісний потенціал подібного роду зустрічей, розробку концепцій соціального служіння та втілення цього теоретизування в життя, все фундаменталістське середовище Православної Церкви засуджує їх як такі, що не приносять жодної користі. Зокрема, професор О. Осипов критикує християнську конференцію «Спасіння сьогодні» (Бангкок), стверджуючи, що будь-які соціальні проблеми поза контекстом християнської сотеріології не мають жодного значення. І

навіть таке трактування, на думку дослідниці І. Горохолінської, було б прийнятним з огляду на потребу здійснення соціального служіння в контексті християнської сотеріології. Однак подальша інтерпретація наслідків цієї зустрічі О. Осиповим свідчить про нерозуміння «дійсної місії Христа й християн, котрі мають намір йти за Спасителем. Спасительна місія Церкви не може обмежуватися лише тим, що «поза Церквою немає спасіння». Адже, «покладений Христом обов'язок «бути світлом для світу» – означає для християн і бути соціально відповідальними, активними та мобільними» [24, с. 449].

Увиразнення структурно-функціональної природи екуменізму в його взаємозв'язках і взаємовпливах на міжконфесійний діалог, процес інкультурації, освіти та виховання, наштовхує автора на думку, що без глибокого ідейно-богословського тлумачення внутрішнього релігійного змісту екуменізму, об'єктивного визначення соціально-релігійних і культурно-історичних передумов його інституалізації, духовної природи і форм практичної реалізації вести мову про його праксеологічний потенціал не доводиться. Тому головним засадничим принципом релігієзнавчої рефлексії став критичний аналіз діалогічних форм екуменізму та обґрунтування його соціальної спрямованості і педагогічних можливостей.

У рамках нашого дослідження було важливо увиразнити праксеологічний потенціал екуменізму. Для цього ми значну увагу звернули на сучасні практики соціального служіння та католицької місіології, що слугують доволі переконливим виявом практичного значення екуменічної парадигми в умовах ресекуляризації. Адже зайве доводити, що постсекулярна екуменічна парадигми Католицької Церкви постає, з одного боку, ідейним джерелом і практичним інструментарієм розв'язання низки соціально-етичних, гуманітарних проблем, а з іншого – арбітром врегулювання глобальних конфліктів і суспільно-політичних трансформацій планетарного масштабу. Хоча позиція теперішнього

Римського Папи в більшості з них і, зокрема, щодо війни Росії проти України, м'яко кажучи, суперечлива.

Саме тому релігієзнавчу рефлексію католицької екуменічної парадигми ми здійснили крізь призму постмодерністської програми соціального служіння Католицької Церкви, в основу якої покладено Христо- та антропоцентричну ідею філософського тлумачення постсекулярної екуменічної парадигми з її релігійно-богословськими домінантами – еклезіологічними, євхаристійними та сотеріологічними. Адже саме такий підхід дозволяє якомога рельєфніше розкрити праксеологічний потенціал екуменічної доктрини та висвітлити специфіку її реалізації в умовах ресекуляризації. Між тим, активізація широкої площини діяльної ліквідації проблем суспільства, здійснення інформаційно-просвітницької праці, протистояння расизму, активна екологічна та миротворча діяльності – є тільки поверхневим та узагальненим описом наслідків суспільної складової екуменізму та його суспільної пасіонарності [63, с. 12].

Отже, релігійно-філософська та соціокультурна проєкція сучасної католицької екуменічної парадигми – завдання складне за сутністю, багатогранне за підходами та можливостями дослідження. Водночас можна стверджувати, що постмодерністська програма соціального служіння Католицької Церкви базується здебільшого якраз на засадах екуменізму.

3.2. Практиологічний вимір екуменічного руху: основні діалогічні форми і глобалізаційні тенденції

Вплив постмодерну на глибоку культурну трансформацію знаходить свій вияв і у процесі поширення екуменічних ідей у соціумі починаючи з другої половини ХХ століття, що спричиняє інтерес до цього феномену. Однак погляд на більш ранні формування екуменічної парадигми видається

значущими, оскільки може в ширшій перспективі прояснити суть розгляданого явища. В магістральних суспільно-історичних тенденціях, що панували в хронологічних рамках Нового часу, Просвітництва і Післяпросвітництва, була присутність (частіше імпліцитна) усвідомлення того, що релігія та релігійність повинні займати чільне місце в житті суспільства. Саме тому видатні філософи того часу прагнули знайти відповідь на складне питання «раціоналізації» релігії, але в жодному разі не мали на меті її спростувати або відкинути [24, с. 202].

Оскільки протестантський теологічний дискурс кінця XIX століття, справив істотний вплив на вигляд сучасного екуменізму, доцільно згадати про вплив епохи Просвітництва на визначальні ознаки розвитку протестантських ідей. Адже концепт екуменічної парадигми зароджується у протестантському середовищі. Крім того, найбільш ранні прояви екуменізму відносять до XVII століття, а це означає, що ми не можемо кардинально дистанціювати концептуальні ознаки екуменізму та просвітницькі ідейні особливості. На формування деяких специфічних рис сучасного екуменізму просвітницька філософія релігії справила свій вплив, що есплікується в розумінні релігії як того, що має служити загальному благу та справедливості [20, с. 75].

Уся історія розвитку християнства свідчить про прагнення концептуалізувати власну релігійну свідомість завдяки стремлінням до певного раціоналізування віросповідних максим. Схоластика епохи Середньовіччя, гуманістичні сентенції доби Відродження, криза обрядовості та піднесення індивідуалізму в дусі Реформації, боротьба за верховенство розуму та духовну емансипацію епохи Просвітництва, стали ключовими етапами на шляху європейської релігійності до власної раціоналізації [25, с. 36].

Запущені в результаті розвитку ідей мислителів епохи Просвітництва найбільш масштабні соціокультурні метаморфози життя західноєвропейського суспільства найчастіше асоціюються з парадигмою секулярності. Саме термін «секуляризації» стає відображенням процесів

дистанціювання суспільної свідомості від клерикального впливу, раціоналізації, формування моделей світського ідеального суспільства, крайнього автономізму мистецтва, науки, політики. Сепарування церкви від держави, церкви від школи, зрівняння в правах віруючих домінуючої релігії із носіями інших релігійних свідомостей та з невіруючими, зростання тенденцій пропаганди світоглядної свідомості у векторі скієнтизму, які простежуються в процесах утвердження науки як альтернативи релігійної гносеології, перенесення раніше закріплених за Церквою соціально важливих функцій виключно у сферу діяльності інших соціальних інститутів – усе це є наслідком ініційованої ідеями Просвітництва цілеспрямованої боротьби з релігійністю. Такі феномени можна розглядати як широкомасштабний секулярний проєкт, спрямований на довершення процесу природного «вмирання» релігійної свідомості, в результаті якого очікувалося виникнення «секулярної людини», котра буде здійснювати відкриття таємниць навколишнього світу, в стані абсолютної емансипації від догм і забобонів [57, с.4].

Суспільні явища, що характеризували кризу віри в тогочасному суспільстві епохи Просвітництва, спостерігаються вже в протестантському підході до текстуальної біблійної критики. Такі тенденції стали поштовхом до формування основних рис ліберальної теології, спроби започаткування та викристалізування якої в католицькому середовищі спочатку зазнали критики. Однак із плином часу та зростанням усвідомлення потреби у формуванні здорової реакції Церкви на знаки часу ця тенденція отримала часткове визнання. Отже, у католицизмі формується «нова схоластика», яка ставить за мету переосмислення проблем віри, намагання синтезувати філософію Томи Аквінського з тогочасними тенденціями ідеалістичної думки [126, с. 355]. Поштовхом до розвитку католицької концепції неотомізму стало видання енцикліки папи Лева XIII «*Aeterni patris*», в якій томістичну філософію визнано найдосконалішою філософською

концепцією для католиків, а також обґрунтовано потребу її відродження та адаптації до новітніх потреб суспільства.

Натомість у середовищі протестантських теологів було сконструйовано так звану «діалектичну теологію», котра за ключове осердя має пауліністську християнську рецепцію. Вона опирається на вчення апостола Павла в контексті сотеріології та концепції М. Лютера про те, що спасіння можна здобути виключно завдяки вірі [105, с. 141]. Отже, на думку професора М. Чікарькової, явище становлення церковної політики «аджорнаменто», що базується на неотомізмі, котра неодноразово згадувалася в ключових документах Другого Ватиканського собору, та «діалектична теологія», що формується у протестантському середовищі, створюють сприятливі умови, які слугуватимуть зближенню між цими християнськими традиціями та сприятимуть створенню підґрунтя для формування плідної співпраці в екуменічному контексті [126, с. 355].

Така співпраця стосується не тільки діалогів щодо релігійно-догматичних питань між представниками різних конфесій, а тому не всі екуменічні відносини між релігійними суб'єктами мають характер релігійних, отже, варто їх розділяти на два виміри, зокрема на релігійний та нерелігійний. Відносини релігійного виміру – характеризуються сотеріологічною орієнтованістю і виявляються у богословському діалозі щодо питань догматичної та біблійної теології, проблематики спільного проведення богослужбових практик та здійснення місійного служіння. Нерелігійний вимір екуменічних відносин полягає у врегулюванні питань співпраці між різними конфесіями та їхнього соціального служіння у сферах освіти, медицини та екології, захисту прав людини та здійснення антимілітаристського впливу на суспільство. Фундаментальним елементом обох вимірів цих відносин є віротерпимість та толерантність в їхньому істинному дефініціюванні. І все ж на практиці обидва виміри цих відносин різні за складністю у процесі побудови. Якщо задля формування нерелігійних екуменічних взаємин достатні тільки бажання та добра воля

суб'єктів, то для релігійного виміру цього є замало. Різниця зумовлена складністю та специфічністю релігійної сфери.

Однак не варто применшувати значення позитивного впливу нерелігійних відносин на процес зближення як окремих християн, так і цілих деномінацій, на здійснення кроків до взаєморозуміння та нарощування прихильності один до одного. Спрямування зусиль різних релігійних спільнот та їхня консолідація задля досягнення поступу в боротьбі проти соціальної несправедливості та за мир у світі, сприяє «згладжуванню гострих кутів» та концентрації на тих елементах, що їх об'єднують [54, с. 27-28].

У ході діалогічного процесу надзвичайно чільне місце займає сотеріологічна позиція «співбесідника», а точніше те, як саме мислиться спасіння – по-ексклюзивістському, котре характерне, зокрема для християнської ортодоксії (у спасінні можуть бути запевнені тільки послідовники конкретної релігійної віри), або ж в інклюзивістському розумінні, базованому на твердженні про те, що спасіння може отримати кожен християнин, незважаючи на його конфесійну приналежність, ба навіть будь-яка невіруюча людина, якщо вона дотримується загальнолюдських етичних принципів і веде благочестивий спосіб життя. Богословами, які розвивали свою теологічну концепцію в ключі останнього розуміння, були К. Ранер та А. де Любак. На думку Катерини Елбак'ян, саме сотеріологічна проблематика в її світоглядному аспекті стає значущою перешкодою та сповільнювачем процесу побудови екуменічного та міжрелігійного діалогів. Саме проблематика спасіння «інших» є тією точкою, в якій діалог завмирає, хоча до цього він здійснювався. Відсутність конкретної створеної основи, яка була би релевантною для зведення конструкції цього діалогу, призводить до того, що відповідним фундаментом для нього, як стверджує дослідниця, може бути тільки принцип світськості.

Він полягає у тому, що конструктивний міжконфесійний діалог будується в рамках регулювання державного (світського) апарату, котрий є

незаангажованого та неупередженого до будь-якої конфесійної інституції, зі збереженням принципу права рівності, попри кількісну різницю послідовників. Виявлення характерних рис релігійної свідомості, якими є релігійна віра та символізм, виявляє необхідність розгляду як міжрелігійного діалогу, так і екуменічних зусиль у світській сфері, як принципу державного устрою та засобу врегулювання відносин між релігійними спільнотами.

Успішна реалізація діалогу можлива за умови суворого дотримання у всіх сферах суспільного буття принципів світськості, толерантності та віротерпимості. Звісно, їх мають дотримуватися всі учасники цього діалогу [40, с. 82]. Водночас дуже важливо, щоби держава утримувалася від надання переваги і преференцій тій чи іншій релігії (Церкві), а тим паче від проголошення якоїсь конкретної релігійної віросповідної системи та ціннісної парадигми як державної ідеології. К. Елбак'ян стверджує, що тільки за умови діяльності світської влади в політико-правовій сфері, верифікованій нормами міжнародного права, не заповідями чи імперативними нормами будь-якої релігії, а в площині моралі – опирається на загальнолюдські морально-етичні принципи та ідеали, а не на релігійну мораль [див. : 51, с. 67-68]. Насправді ці твердження, на наш думку, дещо суперечливе. Сучасні події в світі, зокрема віроломна загарбницька війна Росії проти України, зайвий раз підтверджують, що народ, держава спроможні створити таку систему цінностей, за якої не встоять навіть звірі, а не те, що люди, щоби остаточно не здичавіти.

За результатами критичного аналізу цих тверджень до К. Елбак'ян постає логічне запитання: чи можуть норми міжнародного права та загальнолюдські моральні принципи (останнє є доволі розмитим поняттям) дати відповіді на ключові, на наш погляд онтологічної ваги, питання, наприклад, щодо гідності людини, її прав і свобод, особистості людини тощо, на які жодна наука немає однозначних відповідей? Чого не можна сказати про релігію. Якщо ми забираємо це іманентне право в релігії

(Церкви), тоді яка структура чи організація якої кваліфікації і рівня авторитетності може зайняти це почесне місце верховного аналізатора суспільних метаморфоз, спричинених секуляризмом, атеїзмом, впливом науково-технічного прогресу тощо? Більше про дивіться нашу розвідку про праксеологічний вимір екуменізму та його основні діалогічні форми [51].

Водночас ми припускаємо, що можна створити певні сприятливі умови, за яких розмежування релігійної і нерелігійної сфер стануть ймовірними, а держава – світською насправді, а не декларативно. Проте держава не зможе існувати, якщо вона не забезпечить своїм громадянам право на свободу совісті та віросповідання, не включить у свій державотворчий порядок денний право на інституційне функціонування релігійних організацій. Більше того, якщо держава хоче співпраці з своїми громадянами, то мусить шукати і створювати можливості для співпраці з Церквою та іншими релігійними організаціями, які об'єднують своєю релігійною ідеологією людей так само, як національно-державна ідентифікація. Про переваги цієї співпраці говорять багато сучасних науковців. Як стверджує І. Горохолінська, вона може виявлятися щонайменше на двох рівнях : ідейно-методологічному (передбачає міждисциплінарну взаємодію теоретико-методологічного ресурсу богослов'я, релігієзнавства, культурології, філософії для розширення можливостей комплексного дослідження взаємовідносин між релігією та природою, релігією і мораллю, наукою, правом, політикою та культурою загалом, або ж, за словами загаданої дослідниці, «для аналізу релігійності, яка є багатомірним як духовним, так і соціально-комунікативним феноменом» [24, с. 70]. Другий вимір, на який звертає увагу І. Горохолінська, предметний. Він переслідує мету кристалізацію «тих моделей і взірців взаємодії релігійних і світських інтенцій свідомості, котрі якісно характеризують сучасну релігійність» [там само]. На перший погляд, все здається зрозуміло й очевидно. Питання лише в тому, що має слугувати за «взірець» взаємодії та що вважати «сучасною релігійністю», яку належить

культивувати, плекати і, зрештою, кристалізувати?

Услід за Е. Елбакян, ми помилково стверджували про те, що скерування в експертну групу одних лише релігієзнавців, які, здійснивши неупереджену оцінку релігійного конфлікту чи якогось явища й виступити арбітрами його врегулювання, становить головну умову ймовірності реального та продуктивного діалогу в досягненні ключових соціальних цілей. Як показує досвід це не так. Згадаймо експертизу, проведену провідними українськими релігієзнавцями статутних документів так званої Української Православної Церкви (Московського патріархату) і суспільну реакцію на неї. Наразі, до досягнення ключових цілей (як державних, так і суспільних і церковно-інституційних) ще дуже далеко. Отже, на практиці ця теорія залишається ідеалістичною теорією, а копіткий процес створення сприятливого підґрунтя для уможливлення існування плідного міжконфесійного та міжрелігійного діалогу переймає на себе екуменічний рух.

На концепцію екуменізму існують різні, часто діаметрально протилежні, погляди філософів, релігієзнавців і богословів. Феномен екуменізму, якщо його розглядати в контексті згаданого вище принципу «розмежування релігійного та нерелігійного», стає спробою пошуку нових інституційних форм для викристалізування релігійності, позбавленої сакральності. Таке трактування екуменічної парадигми часто надає їй негативної конотації, а також створює враження, що метою екуменізму є профанація тих елементів релігійності, зокрема християнства, які стосуються до сфери «*sacrum*». І задля об'єктивності зазначити, що така небезпека все ж існує через намагання деяких учасників руху перетворити його в рух християнських церков, котрі прагнуть відновлення християнської єдності, в міжрелігійне зближення з іншими нехристиянськими релігіями. Така тенденція загрожує вдаванням до синкретизму та еkleктики, розмиваючи істинну християнську сакральність [85, с. 92].

Попри це, розрізняють що найменше три види екуменізму: духовний, науковий і практичний [109]. Певна річ, що духовний аспект екуменічного

руху – основний. Учасники II Ватиканського Собору постановили, що екуменізм починається з внутрішнього навернення. Адже лише з духовного відродження духу, самозречення та жертвовної любові в серці людини з'являється бажання єдності церковної, суспільної і, нарешті, з Богом. «Навернення серця та святість життя, разом з приватними та публічними молитвами за єдність християн, треба вважати немов душею цілого екуменічного руху та й слушно можна назвати їх духовним екуменізмом» [цит. за : 109]. І справді екуменічний рух постає цілісною стратегією духовного навернення і духовного прозріння, яке дозволяє нам по-іншому подивитися на іновірця, побачити в ньому ближнього, що так само, як і католик, шукає Бога і єдності з Ним.

Іншою складовою католицького трактування природи духовного екуменізму є те, що в його основу покладено принцип усвідомлення вини за поділи і розколи не лише на некатоликів (себто іновірців), а й на правовірних. Це – справді важливе застереження, оскільки до Другого Ватиканського собору та потнтіфікату Папи Івана XXIII вся вина за розкол, як правило, лягала на плечі православних і всіх решту християн, окрім католиків. Але справжній духовній екуменізм – це, передусім, життя виключно у світлі Христового Євангелія.

Науковому екуменізму у структурі католицької постсекулярної парадигми приділено уваги не менше, ніж духовному. У декреті про екуменізм, ухваленому також на Другому Ватиканському соборі, чітко визначено в яких напрямках і на яких задах має культивуватися науковий (академічний) екуменізм. Плекання наукового екуменізму необхідно здійснювати шляхом спеціальних (фахових) студій та академічного діалогу; через комунікації (спілкування і вислуховування інших); у рамках освітнього процесу – під час богословських студій та наукової діяльності.

Справжній екуменіст найперше має дбати про пізнати духу нез'єднаних братів, але це пізнання повинно відбуватися в дусі правди і доброзичливому та миролюбивому ставленні до іновірців. Також потрібно

якомога щиріше піклуватися про екуменічну зорієнтованість навчання за освітніми програмами з богослов'я. Підготовка майбутніх душпастирів має здійснюватися на засадах духовного екуменізму. Більше того, екуменічна формація не може обмежуватися якимось одним предметом про історію, теорію та практику екуменізму, а бути вісью усього навчально-освітнього і виховного процесу для священників.

І третій напрям – практичний екуменізм – побудований на розуміння настанови апостола Якова про віру без добрих діл: як віра без діл є мертвою (Як. 2, 17), так екуменізм є мертвим, якщо він замикається сам у собі лише на рівні теоретизування. Прикметно, що, розробляючи практичний аспект екуменічного руху, учасники собору звернули увагу, передусім, на його розвиток серед протестантських об'єднань. Наслідуючи протестантів, католики перехопили ініціативу соціальної сфері – боротьбі за права людини, за мир, справедливість тощо. Однак їх стали справедливо звинувачувати в пристосуванні Євангелія до соціальних відносин, лояльному ставленні до лібералізації морально-етичних норм тощо.

У цьому зв'язку доцільно наголосити, що ціль, мотиви та завдання екуменічного руху чітко визначено в документах Папської Ради зі сприяння християнської єдності, вміщених у довіднику із застосування принципів і норм екуменізму [88, с. 9-19]. В них акцентується увага на тому, що головна ціль екуменічного руху – об'єднати людство в Христі, а з неї випливають додаткові, з яких найважливішою є відновлення єдності між християнами. Заповітною мета екуменічного руху – цілковите та видиме сопричастя між усіма християнами. Народ Божий має відчутти на собі потрійний зв'язок – у вірі, Святих Таїнствах та ієрархічному устроєві. Цієї єдності також належить досягнути в особливий спосіб – так, щоби вона не шкодила можливостям збереження різноманітності, національної духовно-релігійної та політичної та державної ідентичності.

Щодо мотивів розвою екуменічного руху, то тут на перший план виходять ідеологічні та політичні мотиви (стратегія об'єднання християн

усього світу проти атеїзації та секуляризації), але, звісно, що життєдайним джерелом і енергетиком є біблійна та богословська традиція і духовно-інтелектуальна рефлексія над Об'явленням Божим. Саме теологічні засади єдності спонукають вірних до єдності через екуменічну практику.

Але це не означає, що мало таких, які не сприймають екуменізм і називають його ерессю. Подібне трактування екуменізму впливає з неправильного розуміння його мети, котра полягає у відновленні сопричастя у Таїнствах між розділеними на сьогоднішній момент християнськими церквами. Причиною наявності таких контрверсійних поглядів, на думку А. Радецької, не тільки світських науковців та релігієзнавців, а й у служителів деяких православних церков, стає, як не парадоксально, об'єднуючий фактор належності до християнства та особливості історичного розвитку взаємовідносин християнських конфесій, котрі є учасниками екуменічного руху [92, с. 3].

Більшість дослідників феномену екуменізму акцентують свою увагу на тому, що ця парадигма зародилася серед протестантських кіл. Однак уже на початку ХХ століття у середовищі російської інтелігенції та православного духовенства виникають екуменічні настрої, хоча правильніше було б їх дефініціювати як прагнення віднайдення єдності. Середовищем, у якому обговорювалася ця проблематика, були релігійно-філософські зібрання, причиною появи яких стало зростання уваги громадськості до релігії. Кінцева мета екуменізму, в розумінні представників російської релігійної філософії, полягала у внутрішньому християнському примиренні між православ'ям (як любов'ю до Христа), католицизмом (як втіленням віри в Бога) та протестантизмом з його культом розуму, які шукають порозуміння, співдії та прагнуть об'єднання на цих засадах у Єдину, Святу, Соборну, Апостольську і Вселенську Церкву. Таке розуміння екуменізму спирається на прагнення до соборності та баченні в багатьох Церквах – Церкві Єдиної, Святої та Вселенської [66, с. 349].

Між тим, небезпекою, що може спіткати екуменічний рух у майбутньому в наслідок його розширення, є трансформація основної мети, задля якої він зароджувався. Увібравши новітні течії та вектори численних міжхристиянських рухів з їхніми індивідуальними інтересами, специфічними програмами, питаннями та світоглядами, ВРЦ наражається на небезпеку ймовірного відхилення від її головного призначення – становити Раду Церков. Стати натомість близькою за суттю до ООН, міжнародною християнською організацією, котра переслідуватиме мету вирішення питань соціальної справедливості, миру в світі та цілісності довколишнього середовища, а проблематика досягнення єдності християн відійде далеко на другий або й третій план. На думку Я. Осики, переакцентування магістральної мети екуменізму з відновлення єдності християн на досягнення мирного співіснування релігій для спільної співпраці у сфері забезпечення прав людини та справедливості у світі є негативним результатом екуменічної діяльності [85, с.91].

Саме тому чільне місце в екуменічній парадигмі займає «духовний екуменізм», котрий «означає внутрішнє навернення, переміну серця, освячення власного життя, любов, самопожертву, покору, терпіння, проте й оновлення та перетворення Церкви, й не менш важливо: молитва є серцем екуменічного руху» [110, с. 18]. Духовний екуменізм на Другому Вселенському соборі розглядався як невід'ємний елемент і названий «душею всього екуменічного руху [33, с. 135]. Він виявляється в узгодженні життя кожного християнина з духом Євангелія, а також у посиленні молитов за єдність у Католицькій Церкві [110, с. 105]. Однак молитва за з'єднання християн не була чимось новим, адже у XIX століття у багатьох католицьких рухах були створені молитовні групи, харизмою яких проголошувалася молитва про єдність Церкви. Наприкінці XIX т. Папа Лев XIII стверджував про необхідність молитви про християнську єдність, а Папа Бенедикт XV офіційно підтримав і ввів у практику Католицької Церкви тиждень молитов про єдність християн, що проводився щорічно в

січні [96, с.146]. Ця практика триває в Католицькій Церкві і в наш час. Папа Іван Павло II в енцикліці про єкуменічне служіння «*Ut unum sint*» стверджував, що молитві має бути відведене перше місце на спільному шляху католиків з іншими християнами в напрямку єдності.

Іншим практичним елементом духовного єкуменізму є зосередженість на значенні Святого Писання для всіх християн. Враховуючи те, що в житті протестантських конфесій Святе Письмо займає особливе місце, у «Довіднику із застосування принципів та норм єкуменізму» згадано про те, що визнання абсолютного авторитету Святого Письма є фундаментальною основою для будувannya і відновлення єдності християн, непохитною навіть за умов повної відсутності сопричастя між церквами та спільнотами. Саме тому здійснюються різні ініціативи задля популяризації читання та вивчення Святого Письма серед мирян, задля поглиблення їхньої віри [96, с. 147].

У певні історичні періоди католицько-православний діалог характеризувався наявністю дискусій щодо релігійно-доктринальних та церковно-адміністративних питань, есхатологічної проблематики, площин еклезіології та літургії [131, с. 63]. Саме тому важливим складовим елементом практики «духовного єкуменізму» було шанування Діви Марії та святих, у чому схожість між католиками та православними. Зокрема, в Катехизмі Католицької Церкви роль Діви Марії як Матері Церкви, не тільки католицької, але всіх християн, є суттєвим підґрунтям для розвитку духовного єкуменізму [58, с. 241].

У католицизмі Богородиця займає особливе місце з-поміж усіх святих, а надання їй культу єкуменічного характеру мало на меті сприяти зближенню не тільки із православними, але й із протестантами. Дотримуючись святоотцівського вчення та постанов Вселенських соборів, і Католицька Церква, і Православна Церква мають багато спільного у Богослужіннях (святкових відправах і моліннях), присвячених вшануванню Пресвятої Діви Марії і Матері Божої. Наявність у літургійних календарях богослужбових

елементів на честь Богородиці у багатьох лютеранських і старокатолицьких церковних общинах, в Англiканській Церкві та багатьох деномінаціях, що виникли внаслідок реформаційно-протестантського руху, становить важливу основу для започаткування процесу пошуку спільних елементів віроповчальної доктрини. Саме на зміну масової свідомості спрямований духовний екуменiзм, з його системою практичної взаємодії між віруючими мирянами. Він допомагає побачити у представниках інших конфесій не ворогів, які чимось відрізняються, а друзів, які мають щось спільне. Проведення спільних молiнь сприяє подоланню упереджень і виявленню одностій в інших християнських церквах. В цілому це веде до усунення підозрливості, скептицизму та ворожості між вірянами [96, с. 146-148].

Після Другого Ватиканського собору Католицька Церква почала уважніше ставитися до зв'язку між Церквою та Божественною Літургією, спрямувала свою увагу на «євхаристійну еклезиологію». «Вона зародилась, а якщо точніше – відродилась, у ХХ століття спочатку у православному, а потім і у католицькому богословському середовищі. На католицькому Заході одним з її послідовників був відомий богослов Анрі де Любак. На православному Сході – О. Шмеман, Й. Мейєндорф, Н. Афанасьєв, І. Зізіулас та інші» [2, с. 25]. Суттю євхаристійної еклезиології є трактування Євхаристії як головного критерію в розумінні структурної єдності Церкви та її вираження. У свою чергу з боку Католицької Церкви здійснювалися певні спроби зведення мостів для спільного розуміння Євхаристії з партнерами в екуменічному діалозі. Зокрема, в Лімському документі «Хрещення, Євхаристія та пастирське служіння», створеному комісією «Віра і церковний устрій» ВРЦ, зазначалося, що відома літургiчна різноманітність, поєднана зі спільною євхаристійною вірою, визнається явищем, що сприяє духовному збагаченню [96, с. 149]. Саме тому спільнотність не може виключати різноманітність, адже вбирає в себе множинність, долаючи розбрат і непорозуміння завдяки стремлінню до єдності.

Значного успіху в пошуку нових можливостей налагодження євхаристійного спілкування з учасниками єкуменічного діалогу Католицькій Церкві вдалося досягти в післясоборний період. Найважливішою проблемою було питання сопричастя в Таїнствах (*communication in sacris*). Документ Другого Ватиканського собору «Декрет про єкуменізм» застерігає від застосування цього засобу для відновлення єдності християн без урахування двох засад, а саме: «свідчення про єдність Церкви і уможливлення участі в засобах благодаті» [33, с. 135]. У світлі цих двох основних принципів, допоки не будуть повністю відновлені видимі зв'язки церковної єдності, Католицька Церква не дозволяє звершувати спільну Євхаристію. Однак існують певні обставини та умови, коли католицьким священникам, із відома місцевого єпископа, дозволяється причащати вірних некатоліків [96, с. 149]. У Кодексі канонічного права Католицької Церкви наголошується, що Причастя може бути правосильно уділено вірним Східних Церков, за умови, що вони не знаходяться у повному євхаристійному сопричасті з Католицькою Церквою, а також і вірними інших Церков, що знаходяться в рівних умовах із вказаними вище Східними Церквами в контексті розуміння таїнств [33, с. 345].

Проте, на думку дослідниці В. Ратнікової, створене в такий спосіб підґрунтя для можливостей проведення спільного євхаристійного служіння призвело в низці країн до так званої «євхаристійної гостинності», що характеризується сприйняттям деякими послідовниками єкуменізму дозволу на спільну участь у Євхаристії католиків і некатоліків за наявності вищезазначених обставин як фактичного дозволу на сопричастя в Таїнствах.

Задля того, щоб уникнути нівелювання католицької ідентичності, Західна Церква змушена була ужити певних заходів. Так, в енцикліці папи Івана Павла II «*Ut unum sint*» та інструкції Конгрегації Таїнств «*Redemptionis Sacramentum*» було застережно католиків від служіння Євхаристії із представниками інших конфесій без нагальної потреби, а отже, проведено певну демаркацію цих дій, як таких, що йдуть у розріз із принципами єкуменізму й становлять небезпеку появи хибного враження

про те, що інші церкви поділяють учення Католицької Церкви в питаннях Євхаристії [96, с. 149].

Звичайно усвідомлюється, що єдність євхаристійна між Східною та Західною Церквами не перебуває в близькій перспективі. Водночас у післясоборовий період вагомим духовно-моральним імперативом, що вплинув на поступ у цьому процесі, стала подія відміни взаємних анафем 1054 року між католиками та православними. 7 грудня 1965 року в Стамбулі Папа Павло VI і Вселенський Патріарх Атінагор I підписали декларацію. В документі було чітко зафіксовано спільний жаль і вину обох щодо взаємного викляття та тих безпідставних звинувачень і необдуманих вчинків, котрі мали місце в другій половині XI століття [98, с. 121]. Відмова від взаємних відлучень не лише сприяла подальшому розвитку православно-католицького діалогу, а й створила нові можливості для налагодження конструктивних відносин між християнами східної та західної традицій [12, с. 59].

Різного роду соціокультурні метаморфози стають ключовими чинниками в процесі поступового розвитку сучасної цивілізації. Загроза наслідків соціальних, економічних та екологічних проблем змушує суспільство до переходу від ідеології накопичення та конкуренції до взаємодопомоги. Адже, зустрічаючи на своєму шляху певні загрози людство усвідомлює потребу консолідації власних зусиль, спрямованих на їхнє подолання. Саме тому потреба відновлення християнської єдності не є єдиним фактором, який впливає на процес формування концепту єкуменічного руху. Потреба розв'язання соціальних проблем, боротьба за мир стають похідними від першоцілі об'єднання розділених християн та вимагають єдності релігійних спільнот у контексті міжнародної діяльності, що виражається в гаслі «через єдність церков до єдності людства».

Що до богословського обґрунтування єкуменічної парадигми, то головна його проблема полягає в усвідомленні заклику Ісуса Христа: «Щоб усі були одно» (Ів. 17 : 21). Всі інші спроби витворити концепцію для подолання роздробленості християн можуть тільки на них ґрунтуватися. Саме тому, на

нашу думку, успішність тих чи інших намагань до єдності залежить однаковою мірою як від ієрархії християнських конфесій, так і від кожного християнина зокрема, як голосливо це б не звучало. Саме тому не варто применшувати важливість ані богословського, ані соціально-педагогічного, ані духовно-морального вимірів екуменізму. Святий папа Іван Павло II порівнює розум і віру з двома крилами людського духу, котрий підноситься до споглядання Істини. Подібно й екуменічна парадигма не може бути досконало зреалізована лише в богословському дискурсі.

Річ у тім, що перший підхід становить загрозу теоретизування екуменічних перспектив та їхньої стагнації у фазі концепту. Натомість друга модель, будучи виключно практичною, приховує в собі небезпеку привнесення деструктивного впливу в екуменічний процес, оскільки буває часто ініційована християнською ревністю, з не завжди релевантною до еклезіальних і доктринальних конфесійних елементів.

Висновки до розділу 3

Гене́за екуменічної парадигми зазнавала впливу не тільки з боку історичних, суспільних, культурних трансформацій виключно в християнському світі. Культурно-світоглядні зміни в суспільстві загалом спричинилися до формування екуменічного руху в його теперішньому вигляді. У своїй структурно-функціональній основі екуменізм можна охарактеризувати як особливий процес діалогу між християнськими конфесіями задля віднайдення взаєморозуміння ефективної євангелізаційної та місіонерської діяльності, котра ґрунтуються на взаємній відкритості та істинній християнській любові.

У процесі становлення екуменічної концепції важливу роль відігравали не лише суспільно-історичні трансформаційні процеси в середині християнства, а й зовнішні чинники. Йдеться передусім про зміну культурно-світоглядних тенденцій суспільства, що відбувалися в той чи

інший історичний період і мали чітко зумовлені детермінанти. Зокрема, Католицька Церква після Другого Ватиканського Собору змушена була робити наголос на євхаристійній еклезіології, оскільки це впливало з проголошеного курсу на *aggiornamento*. Усвідомлення важливості місця та ролі Євхаристії в контексті екуменічної парадигми спонукали католицьких теологів до розробки системи екуменічного богослов'я як ідеології зближення християн довкола спільного розуміння Євхаристії. Хоча йшлося насправді про заохочення до засвоєння католицької еклезіологічної думки, яка втрачає будь-який сенс без усвідомлення ролі і місця Римського Папи у Католицькій Церкві та християнському світі загалом.

У зв'язку з цим загострювалася проблема ставлення до іновірців і допущення некатоликів до Таїнств, спільного з ними їх звершення і т. ін. Можна вважати, що саме завдяки екуменічному рухові та інтенсифікації міжрелігійного діалогу вдалося досягнути певних успіхів на шляху до пошуку спільного розуміння магістральних складових елементів християнської віри. Проте розуміння католицькими богословами головної цілі екуменізму полягає не в формально спільному звершенні Євхаристії, а єдності навколо Римського Апостольського престолу і Римського Папи як намісника святого Апостола Петра, хоча наголос робиться на цьому, а на істинності католицької віри.

Екуменічний рух в своєму діалогіванні щодо догматичних постулатів з представниками різних конфесій має не скільки богословський, скільки світоглядно-релігійний та соціально-інкультураційний характер. Його екуменічність зводиться передусім до звичайного врегулюванні питань співпраці між різним конфесіями, спільної з ними участі у соціальному служіння, здійснення антимілітаристського впливу на суспільство тощо. Фундаментальними засадами його є віротерпимість та толерантність.

Але на практиці відносини супроводжують різними труднощами. Якщо, наприклад для формування нерелігійних екуменічних взаємин

вистачає одного лише бажання і добра воля суб'єктів, то для релігійного виміру цього буде замало. Водночас екуменічний діалог сприяє значному прогресу в проблематичних питаннях сприйняття міжконфесійних відмінностей, визнанню інтегральних елементів християнської віри та зосередженню на спільних елементах християнського релігійного світогляду.

Ефективним інструментом на шляху віднайдення взаєморозуміння між християнами є інкультурація, котра виступає єднальним фактором різних народних культур та сприяє взаємопроникненню ціннісних елементів, притаманних різним християнським традиціям. Інкультурація створює необхідні передумови для відритої позиції Церкви на шляху до результативного діалогу, що має за основу повагу до представників інших конфесій та сприйняття їхніх відмінностей.

Відновлена за доби незалежності діяльність Української Греко-Католицької Церкви так само всеціло спрямована на реалізацію екуменічної доктрини Католицької Церкви в Україні та діаспорі. Сьогодні багато хто на тлі політики і заяв Римського Папи Франциска веде мову про латентні й відкриті форми католицького прозелітизму, що став можливим у результаті тісної співпраці Ватикану і Москви, зокрема, в межах виконання основних домовленостей, зафіксованих у кубинській декларації.

Опинившись перед лицем викликів глобалізації, секуляризації та ресекуляризації з їх споживацькою культурою, гедоністичним світоглядом тощо, Християнство усвідомлює власну відповідальність за свідчення Христового Євангелія в сучасному світі. Фундаментальною базою такого свідчення є повна й видима єдність цілої Церкви Христової. Прагнення такої єдності виражається в екуменізмі, що постає логічним етапом розвитку християнства, а його виникнення як загальнохристиянської тенденції до об'єднання необхідно пов'язувати з об'єктивними внутрішніми та зовнішніми факторами.

Екуменізм іде у фарватері католицької політики *aggiornamento*, а тому його дехто розглядає як богословськи обґрунтований засіб пристосовування

Католицької Церкви до актуальних умов сучасного світу. Тому й не дивно, що в її голосі часів Другого Ватиканського собору та понтифікату Папи Івана XXIII став синонімом екуменічного руху та понять адаптації й акомодатії.

Богословська розробка політики *aggiornamento* в руслі екуменічної парадигми має не лише своє чітке пояснення, а й практичну необхідність. Цього від Католицької Церкви вимагали зміни, які відбувалися як житті самої Церкви, так і впродовж історії католицьких країн і народів. Звісно, що ані екуменізм, ані політика *aggiornamento* не стосуються і не можуть стосуватися основ віровчення, Таїнств, устрою Церкви тощо.

Екуменічна парадигма передбачає передусім прагнення Католицької Церкви знайти формулу найбільш досконалого служіння, виконання своєї місії як в догматично-канонічному, та і в плані її суспільного призначення та діяконії задля досягнення результату і відповідаючи вимогам часу.

Зайве також доводити, що екуменічний діалог ускладнює значна кількість проблем, які раніше вдавалося «розв'язувати» завдяки тиску політичних режимів і сильним позиціям Католицької Церкви та Церков православного світу або, навпаки, гнучкої державної політики у сфері релігії і міжрелігійних відносин. Сьогодні на порозі загрози нової світової війни та доволі ослабленого авторитету Католицької Церкви, внутрішньоцерковної напруженості, що характеризує її буття упродовж усього понтифікату Папи Франциска екуменічний рух стає менш помітним і впливовим. Натомість зростає роль Помісних національних церков, особливо, якщо вони функціонують в країнах між якими спалахують конфлікти, ведуться загарбницькі війни тощо. До цього також варто додати, що рівень релігійності, релігійної культури, поведінки, підтримка громадянами ідеї національної Церкви і Церкви загалом в кожній країні свій. А це також відіграє немаловажну роль у ставленні їхніх громадян до екуменічного руху. Наприклад в «атеїстичній» Чехії і в «релігійній» Польщі або Румунії оцінка екуменічного руху (його сильних і слабких сторін) буде суттєво різнитися.

Досягненню власних цілей екуменічному рухові заважає також надмірна політизація релігії та Церкви, з одного боку, і суттєва сакралізація політичного життя – з другого. Механічне поєднання релігійної і політичної сфер впливу характерна риса посттоталітарного українського суспільства. Проте найголовніша його трагедія в роздільності Українського православ'я і донедавна привілейоване й домінуюче функціонування так званої Української православної Церкви (Московського патріархату), що по власні суті є п'ятою колоною кремля і форпостом «руського міра» на теренах древньої Київської Митрополії, приєднаної в неканонічний спосіб наприкінці XVII століття в складу Московського патріархату.

Екуменічний діалог між християнськими церквами ще більшою мірою залежить від того, наскільки вони (ці церкви) є самоуправними й незалежними від чужоземних релігійних центрів, від етнічного чинника, територіально-адміністративного сепаратизму, церковного анахронізму тощо. Прикладом тут може слугувати Мукачівська греко-католицька єпархія, яка досі не увійшла до складу УГКЦ [див. : 131, с. 364].

Екуменічний діалог можливий лише до тих меж, поки він не зазіхає на євангельське розуміння свободної волі людини. Але це усвідомлення має виходити не з політичних законів, гуртуватися не світському праві, що має історичну змінну природу, а на повазі до таємниці Божої щодо буття кожного, Ним сотвореного.

ВИСНОВКИ

За результатами комплексного релігієзнавчого аналізу проблеми постсекулярної екуменічної парадигми Католицької Церкви у структурі релігійно-філософського дискурсу ми дійшли таких висновків.

1. Релігієзнавчо-філософський аналіз постсекулярної духовно-соціальної реальності й екуменічного руху як суспільно-релігійної моделі повернення до витоків і відновлення внутрішньої сили Католицької Церкви об'єктивно зумовлений, має доволі розроблений методологічний інструментарій, понятійний апарат тощо. Однак чіткої концептуалізації як завершеної форми наукового дискурсу щодо еклезіально-богословських засад католицької екуменічної парадигми наразі немає, ні у світській науці, ні в богослов'ї. І це – закономірно, адже феномен екуменізму – явище динамічне й неоднозначне, а подекуди й контраверсійне. Водночас екуменізм постає доволі цілісною еклезіально-аксіологічною доктриною, що містить і пропагує найцінніші для всіх віруючих ідеї та практичні настанови, покликані слугувати ідейним підґрунтям для сталого суспільного розвитку людства, національних держав, народів з їх природними й моральними прагненнями зберегти власну духовно-культурну ідентичність.

2. Критичний аналіз джерел, генезису, витлумачення історичних чинників і визначення за його результатами провідних тенденції критичного осмислення теологічних концепцій, конфесійного обґрунтування соціально-педагогічного, морально-виховного та культурно-просвітницького потенціалу екуменізму, дали підстави стверджувати, що внутрішній ресурс екуменізму в межах постсекулярної екуменічної парадигми католицизму постає не лише ідейним джерелом, а й практичним інструментарієм до розв'язання низки важливих проблем соціального та морально-етичного характеру. Він справляє істотний вплив на гуманітарну політику, суспільно-політичні трансформації, в тому числі й на питання виховання нової свідомості, покликаної стати в ряди активних борців за високі гуманістичні цілі та ідеали, демократизацію взаємин

і, зрештою, сприяти реалізації курсу українського суспільства на інтеграцію в європейське та світове співтовариство. Це можливе лише за умови, що обґрунтування екуменічної парадигми католицизму враховуватиме провідні тенденції ідейно-богословський дискурсу, а також у разі однаково доброзичливого, чесного й відкритого ставлення до візій і прагнень усіх учасників міжконфесійного та міжцерковного діалогу.

3. Реконструкція основних соціально-релігійних і культурно-історичних передумов інституалізації екуменічного руху, його стратегічних цілей та ключових форм практичної реалізації як соціально-релігійного, а водночас і політичного явища мають понад столітню історію, конкретні причини, ідейно-богословські джерела, ціль та значення. Проте немає нічого такого, щоби заслуговувало на абсолютно полярні оцінки. Найсуперечливіший аспект – хіба що його еклезіологічна концептуалізація, представлена щонайменше чотирма теоріями: «теорією гілок» (сформульована в середовищі американських пізньопротестантських течій); «теорією відновлення» (ідеологами були здебільшого представники маргінального і крайньорадикального протестантизму); «теорією синкретичної церкви» (авторами були поміркованіші з-поміж прихильників «теорії відновлення»). Насправді релігійний синкретизм тієї чи іншою мірою тяжіє над ними всіма. І, нарешті, «теорією інтерком'юніону» (спільного Причастя християн різних віросповідних систем і практик). Остання, четверта, теорія вирізняється методологічним характером і спрямованістю. Як не дивно, але всі ці теорії не сприймаються ортодоксальними церквами, оскільки в основі кожної з них лежить ідея відновлення єдності між усіма християнами, а натомість цілковито ігнорується питання про причини розколу й поступового відмежування католицького Заходу, від православного Сходу. Словом, що сталося з Єдиною, Святою, Соборною й Апостольською Церквою Христовою. Ідеологи цієї теорії стверджують, що саме з міжконфесійного, однак спільного євхаристичного спілкування, може розпочатися справжнє об'єднання. Проте вони не враховують, що Євхаристія – це

найдовершеніша і найвища форма єдності в Ісусі Христі та Його Святій Церкві, а не засіб релігійної комунікації. До того ж протестанти сприймають екуменізм лише до тієї межі, яка визнає так звану «теорію гілок». Теоретики цієї концепції сподіваються в такий спосіб вивести сучасну еклезіологічну формулу об'єднання християн з постекулярною релігійною свідомістю. Очевидно, що вона потрібна як інструмент церковної легалізації, а надто ж для тих пізньопротестантських утворень, котрі не мають нічого спільного із апостольською спадковістю.

4. Історіософська рефлексія та експлікація ціннісного ресурсу католицької моделі екуменізму, визначення особливостей впливу екуменічного руху на релігійні та суспільні процеси, духовно-культурне й соціально-політичне життя переконливо засвідчують, що Католицька Церква попервах поставилася до всього того, що характеризує екуменічний рух як історичне, соціально-релігійне явище, доволі стримано, а, якщо бути більш точним, – негативно. Вона навіть не вважала за потрібне бути членом Всесвітньої ради церков, яку цілком справедливо можна вважати першою організаційною формою екуменічного руху. Між тим, розвій екуменічного руху припадає на середину ХХ століття, набувши особливого значення на зламі другого та третього тисячоліть. Але це не означає, що ставлення до нього змінилося зі знаком «плюс». З новою силою екуменічний рух активізувався після Першої світової війни. Тоді він вийшов за межі протестантського середовища, але загальнохристиянським явищем так і не став. Важливим етапом на історичному шляху екуменічного руху був міжвоєнний період. Тоді він протікав трьома самостійними річища – католицька, православна та протестантська версії, що в підсумку привело до створення підготовчого комітету Всесвітньої ради церков. Перша установа Асамблея Всесвітньої ради церков, як платформи для екуменічного діалогу, відбулася лише 1948 року в Амстердамі. Православну Церкву на ансамблеві представляв Вселенський Патріарх і Глава Константинопольської Церкви та Предстоятель Елладської Церкви, Російська православна церква участі не

брала. Але на конференції були присутні учені-богослови Паризького Свято-Сергіївського богословського інституту. А більшість членів зі 150 церков, які увійшли до її складу, були протестанти, що також не сприяло інтенсифікації та поширенню ідей екуменізму.

5. Обґрунтування ідейно-ціннісних переваг, а водночас унаочнення ризиків екуменічного руху, критичний аналіз його церковно-адміністративних і місійних детермінант підвищення пасіонарності насамперед у богословсько-освітній сфері є важливою складовою сучасного не лише релігієзнавчого дискурсу, а й гуманітарної політики та політики державно-церковних взаємин. За таких умов усім учасникам екуменічного руху, а надто ж Католицькій Церкві, як його головному промотору та арбітру, належить замислитися над необхідністю закладення основ для докорінної зміни акцентів та самої ідейно-богословської спрямованості екуменічного руху, які би враховували весь контекст трактування постсекулярної парадигми суспільного розвитку, а не лише ті пріоритети та цілі, які випливають із суспільної пасіонарності та католицької парадигми екуменізму як морально-етичного імперативу сучасної міжконфесійної комунікації та міжрелігійного діалогу загалом.

Вагомим елементом на цьому шляху має стати уникнення крайнього інституціонування екуменізму, усвідомлення того, що кожен вірянин повинен робити свій внесок завдяки молитві, вивченню та співпраці з представниками інших християнських конфесій. Генеза екуменічного руху в середовищі християнських конфесій упродовж кількох десятків років дала суттєві результати, що вплинули на вміння Церков по-новому відкривати для себе інших, будувати конструктивний діалог та здійснювати спільно соціальне служіння. Внаслідок здійснення малих, але послідовних кроків у напрямку віднайдення порозуміння між християнами, втраченого впродовж багатьох століть, відбулося перенесення на другий план роз'єднуючих історичних та політичних обставин, котрі поступилися місцем єднальним елементам християнства.

6. Еволюція екуменічного богослов'я, засадничих принципів і програмних цілей екуменічного руху знайшла своє відображення в одному з головних документів, що увиразнюють цей феномен і підкреслюють його соціальну значущість, а саме в еклезіально-канонічній декларації «Хрещення. Євхаристія. Священство», схваленій 1982 р. комісією Католицької Церкви «Віра і устрій», котра засідала в Лімі. Там викладено основний зміст католицької екуменічної парадигми й обґрунтовано сукупність богословських поглядів стосовно участі, ролі та місця трьох основних християнських конфесій, а також всіх тих релігійних організацій, які входять до ВРЦ. Попри те, що документ відображає суттєвий збіг і згоду в більшості богословських питань, однозначно стверджувати про цілковиту узгодженість позицій усіх Церков, представники яких працювали над його змістом, не доводиться. «Хрещення. Євхаристія. Священство» – це, швидше за все, наполеглива і певною мірою вдала спроба узагальнити усталені погляди задля чіткішого маркування точок дотику і навіть збігу. З іншого боку, в ньому відображено глибинні суперечності різних віросповідань щодо фундаментальних основ віровчення, канонічного устрою Церкви, її догматично-канонічної та сотеріологічної місії, суспільного вчення і соціального служіння.

7. Сучасна екуменічна доктрина Католицької Церкви – не довершена форма, однак вона постає результатом тривалих пошуків багатьох поколінь теоретиків екуменічного богослов'я. Сильними сторонами і вагомими їхніми здобутками є те, що їм (ідейним натхненникам екуменічного руху) вдалося з'ясувати, рельєфно унаочнити та систематизувати все різноманіття богословських тверджень, догматичних постулатів і віроповчальних положень для того, щоби створити тривкий ідейно-богословський базис для подальшого міжцерковного та міжрелігійного діалогу, що становить невід'ємну складову постсекулярного дискурсу. Постсекулярне екуменічне богослов'я Католицької Церкви є також спробою вказати шляхи подолання існуючих розбіжностей, принаймні, або ж для початку, на суто теологічному рівні. Хоча, певна річ, для зближення, а тим паче для з'єднання цього замало.

Доктрина католицького соціального служіння є всеохопною концепцією, що знаходиться в площині людини, інституту сім'ї, побуту, державного устрою та політики. Ставлячи за мету здійснити систематизацію різноманітних суспільних та гуманітарних наук, католицька соціальна концепція пропонує певні патерни соціальної поведінки для вірних, а також ґрунтовні принципи, на яких можуть конструюватися соціально-політичні вектори. Солідаризація всіх людей є необхідною складовою в процесі пошуку шляхів розв'язання соціальних проблем і являє собою одну з найважливіших чеснот і обов'язків сучасного громадянського суспільства й людини.

У середовищі епохи глобалізації, котра сприймається як об'єднання людей, культурної та економічної уніфікації, з'являються небезпідставні небезпеки втрати всякого роду ідентичності. Особливо ці процеси відчутні в площині релігійної культури, що зримо демонструє, зокрема, на прикладі екуменічного руху. Процес зближення церков та релігій на основі спільних догматичних елементів, поступ в напрямку релігійної толерантності та міжрелігійного діалогу характеризують такі риси екуменізму, як демократизація, лібералізація, діалог та транскультурна динаміка.

Шукаючи основу для формування діалогу між різними релігійними традиціями, неможливо оминати відзначення важливої ролі комунікативних теорій, які пропонують не лише можливості поєднання антиномічних позицій учасників діалогу, а й методологічні моделі та напрямки для міжрелігійних і міжконфесійних відносин. Екуменізм – ідейно-ціннісне світоглядне явище і логічний етап історичного розвитку християнства та його культуротворчої функції як світової релігії, питома універсальність якої не повноцінна й позбавлена належної пасіонарності через роз'єднаність конфесій. У контексті цивілізаційних трансформації, що відбуваються в Європі та світі, екуменізм здатний запропонувати модель духовного об'єднання людства, альтернативну матеріалістичній ідеології економіко-центричної глобалізації.

В умовах постсекулярної, а точніше – ресекулярної доби, екуменічна парадигма Католицької Церкви являє собою систему теологічних поглядів і церковно-політичних стратегій відновлення єдності християн у формі соціально-релігійної євангелізації глобалізованого світу. В основі католицької екуменічної парадигми – вчення про Викупну Жертву Сина Божого, актуальне не лише для християнського світу, а й для всього людства. Тому в екуменічному русі рушійною силою залишається Католицька Церква. Для її екуменічної парадигми одним із ключових є поняття «діалогу», без якого неможливий процес інкультурації християнства. Адже успішна євангелізація передбачає елементи релігійної, соціальної та культурної взаємодії.

8. Екуменічний діалог суттєво ускладнює значна кількість проблем, які раніше вдавалося «розв'язувати» завдяки тиску політичних режимів і сильним позиціям Католицької Церкви та Церков, які формують структуру Вселенського православ'я. Сьогодні, коли політики та державні лідери, серед яких найкривавіший диктатор В. Путін, своїми нерозважливими, агресивними і терористичними діями поставили світ перед загрозою III світової війни та внутрішньої напруженості в середовищі Католицької Церкви екуменічний рух відходить на задній план. Віряни власних Помісних Церков воліють шукати прихисток під омофором рідного їм національного Душпастиря, який разом з паствою молиться і спільно переживає тяжкі випробування війною. Важливим імпульсом екуменічного руху є також рівень релігійності та світоглядної культури вірян різних конфесій. Натомість успішному досягненню власних цілей екуменічному рухові заважає політизація Церкви і сакралізація політики.

9. На динаміку екуменічного діалогу між християнськими церквами впливає й те, наскільки ці церкви як учасники діалогу є незалежними від чужоземних релігійних центрів та інших чинників, наприклад, етнічного або культурного. Загалом екуменічний діалог можливий лише за умов, якщо його учасники дотримуються євангельського вчення про свободу волі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин, Святий. Сповідь / пер. з латини Ю. Мушака. Львів : Свічадо, 2008. 356 с.
2. Андрійовський Р. Вступ до екуменізму. Дрогобич : Вид-во Дрогобицької Духовної семінарії, 2017. 328 с.
3. Андрійовський Р. Євхаристійна еклезіологія у православному світі ХХ століття. *Alma mater* [Журнал студентів Української Папської Колегії св. Йосафата в Римі]. № 68. С. 25–29.
4. Астапов С. Свобода совести в секулярній и постсекулярній парадигме. *Ученые записки Орловского государственного университета*. 2013. №1. С. 137–139.
5. Балух В., Коцур В., Шкрібляк М. Релігійний чинник соціокультурних розколів в українській історії : монографія. Київ : ВД «Адеф-Україна». 2023. 420 с.
6. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
7. Біла О. Християнство між постметафізикою та постмодерном: два приклади богословської думки в епоху кінця історії. *Наукові записки Українського Католицького Університету*. 2015. Число V. Серія «Богослов'я», № 2. С. 505–518.
8. Бог і Майдан: Аналіз і свідчення / за заг. ред. Михайла Димида. Львів : УКУ, 2018. 224 с.
9. Бродецький О. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей : монографія. Чернівці : Вид-во Чернів. нац. ун-ту імені Ю. Федьковича, 2016. 336 с.
10. Бродецький О. Соціально-ціннісні механізми запобігання релігійної конфліктності (контекст Чернівецької області). *Гуманітарний*

дискурс у перспективі XXI століття: методологічні засади : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Чернівці, 5-6 листопада 2021 р.). Чернівці : Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2021. С. 224-232.

11. Буковина : її минуле і сучасне [за ред. Д. Квітковського, Т. Бриндзана, А. Жуковського]. Париж–Філадельфія–Дітрот : Зелена Буковина, 1956. 936 с.
12. Бумагина Е. Диалог Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви. Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы : материалы круглого стола. 2017.
13. Бусова Н. Взаимодействие религиозного и светского в постсекулярном обществе. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2014. № 1130. С. 65–75.
14. Бутенко Ю. Вплив рішень Другого Ватиканського Собору (1962-1965) на діяльність папи Івана Павла II. *Наукові записки: Серія Історія*. 2014. Вип. 1 (3). С. 83–87.
15. Быданцев А. Понятие экуменизма в христианских конфессиях. Этнокультурная и межрелигиозная коммуникация в образовательной среде. Тенденции развития и управление рисками : материалы региональной научно-практической конференции с международным участием. 2017. С. 81–85.
16. Вашрова Н. Реконструкція релігійного виміру публічної сфери в сучасних теоріях соціології релігії. *Український соціум*. Київ, 2013. № 4(47). С. 7–16.
17. Віллем Ж-П. Європа та релігії. Ставки XXI століття : пер. с фр. Київ : Дух і Літера, 2006. 336 с.
18. Гвоздецький Я. Духовно-релігійні та філософські передумови сучасного українського екуменізму. *Релігія та Соціум*. Міжнародний часопис. Чернівці : Вид-во Чернівецького нац. ун-ту ім. Ю. Федьковича, 2010. №2(4) С. 156–160.

19. Германова де Діас Е. Культурологічні аспекти трансцендентного екзистенціалізму Карла Ранера. *Культура України*. 2017. Вип. 55. С. 69–80.
20. Гизбрехт Е. Современный экуменизм и просвещенческий культ разума. *Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология*. 2020. № 55. С. 70–77.
21. Горбань Р. Богословсько-філософська концепція діалогу Церкви і митців св. Івана Павла II у контексті персоналістичного дискурсу та реалізації душпастирського покликання. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2022. Вип. 29. С. 108–134.
22. Горбань Р. Шляхи розвитку персоналістичної думки в країнах євроатлантичного регіону : польська версія: Чеслав Бартнік : монографія. Київ : Білий Тигр, 2019. 569 с.
23. Гордиенко Н. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей. Москва : Наука, 1972. 200 с.
24. Горохолінська І. В. Демаркація секулярного / постсекулярного в сучасній релігійності: філософський та богословський дискурс : дис. докт. філос. наук : 09.00.11; 09.00.14. Чернівці, 2019. 510 с.
25. Горохолінська І. В. Сучасна європейська релігійність: синергія раціонального та ірраціонального. *Гілея*. Науковий вісник. Київ, 2019. №145. С. 35–39.
26. Горохолінська І. Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т імені Юрія Федьковича, 2019. 424 с.
27. График дня: как жители разных стран относятся к религии. 2016. URL : <https://businessviews.com.ua/ru/personal-life/id/grafik-dnja-kak-zhiteli-raznyh-stran-otnosjatsja-k-religii-1058/> (дата звернення: 01.03. 2023).
28. Гуцалюк Ю. Феномен екуменізму та його роль у релігійному житті. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Острог : Вид-во нац. ун-ту «Острозька академія», 2016. С. 125-132.

29. Данненберг А. Современная католическая экклезиология: место Церкви в мире. *Религия и общество*. Москва. 2017. №20. С. 15-26.
30. Денисенко А. Теологія визволення. Ідеї. Критика. Перспективи. Київ : Дух і Літера, 2019. 192 с.
31. Доброєр О. Екуменізм як складова процесу інституціоналізації Католицької Церкви в Україні. *Релігія та соціум*. Чернівці : Рута, 2010. № 2 (4). С. 219 – 221.
32. Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): конституції, декрети, декларації та коментарі Львів : Свічадо, 2014. URL : https://issuu.com/svichado.ua/docs/dokumenty_druhoho_vat_soboru_demo
33. Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі : пер. з лат. / Український католицький університет. Львів : Свічадо, 2014. 608 с.
34. Екуменічна концепція Української Греко-Католицької Церкви. *Офіційні документи УГКЦ (2021)*. URL : <https://docs.ugcc.ua/1539/> (дата звернення: 04.03. 2023).
35. Енцикліка Св. Вс. Арх. Папи Івана XIII «Про плекання правди, єдності і миру в душі любові». URL : <http://katekhytyka-6.blogspot.com/2017/12/xxiii.html> (дата звернення : 22.06.2023).
36. Єгрешій О. Римо-Католицька Церква на сучасному етапі: між традицією і модернізмом (спроба історичної екстраполяції). Галичина. 2015. № 27. 208 –228.
37. Єленський В. Велике повернення : релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2013. 504 с.
38. Єріємієв О. Святий і Великий Собор Православної Церкви та проблема формування Української Помісної Православної Церкви. *Православ'я в Україні: Матеріали VI міжнар. наук. конф., присвяченій 1000-річчю духовних зв'язків України з Афоном (1016-2016) та 25-річчю Помісного Собору Української Православної Церкви*. 2016. С. 845–853.

39. Загребельний І. Секуляризм, десекуляризація, постсекулярність: до проблеми релігійної характеристики сьогодення. *Філософські обрії*. 2013. № 30. С. 150–157.
40. Излученко Т. Социально-философский анализ диалогичности религиозного сознания : дис. канд. филос. наук : 09.00.11. Красноярск, 2014. 157 с.
41. Ищук Н. Понятие диалога в современной католической теологии. *Topical issues of the development of modern science. Abstracts of X International Scientific and Practical Conference Sofia*. Bulgaria. 2020. С. 296–302.
42. Иван Павло II, Папа Римський. Енцикліка *Apostoli slavorum* [Апостоли слов'ян] (1985). URL : <http://katekhytyka-6.blogspot.com/2018/01/apostoli-slavorum-1985.html> (дата звернення: 9.01. 2023).
43. Інститут Релігії та Суспільства : веб-сайт. URL : <http://irs.ucu.edu.ua/resursy/hrystyyanske-suspilne-vchennya/>
44. Ищук Н. Контури християнського розуміння явища спілкування. *Схід*. Аналітично-інформаційний журнал. Серія філософських наук. 2015. Вип. 6 (138). С. 16–20.
45. Кардинал Курт Кох про екуменічні виклики в Європі. URL : <https://ugcc.ua/data/kardynal-kurt-koh-pro-ekumenichni-vyklyky-v-evropi-996/> (дата звернення : 12 травня 2023 року).
46. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. №2. С. 114–164.
47. Квік А. М. Релігієзнавчо-філософська рефлексія екуменізму в контексті постсекулярної парадигми. *Науковий вісник Чернівецького університету*. Серія : Філософія. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2019. Випуск 813. С. 135-140.
48. Квік А. М. Ідейно-сміслова об'єктивація постсекулярної реальності та християнська реакція на її релігійно-політичні процеси.

- Мультиверсум: філософський альманах. Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. 2020. Вип. 2(172). Том 2. С. 119-134.*
49. Квік А. М. Релігієзнавчо-філософський аналіз ефективності католицької екуменічної концепції в контексті міжрелігійного діалогу з ісламом. *Освітній дискурс* : збірник наукових праць. 2022. Випуск 41 (7-9). С. 74 – 85.
50. Квік А. Принципи соціального служіння в контексті постмодерністської парадигми католицизму. *Публічне управління і процеси децентралізації в Україні: регіональний аспект*: матеріали міжнародної науково-практичної інтернет конференції (22 квітня 2021 р., м. Чернівці). Чернівці : Чернівець. нац. ун-т імені Ю. Федьковича. 2021. С. 32–34.
51. Квік А. М. Праксеологічний вимір екуменізму та його основні діалогічні форми. *Грані. Науково-теоретичний альманах. Дніпро*, 2021. № 2 (24). С. 65-73.
52. Квік А. М. Проблематика екуменізму в Католицькій Церкві до II Ватиканського собору: філософсько-релігієзнавчий аналіз. *Вісник Львівського університету. Серія : філос.-політолог. студії. Львів : ЛНУ імені Ів. Франка*, 2021. № 34. С. 42-49.
53. Квік. А. М., Шкрібляк М. В. Аксиологічний потенціал екуменічного руху у контексті міжрелігійного діалогу. *Вісник Львівського університету. Серія : філософсько-політологічні студії. Львів : ЛНУ імені Ів. Франка*, 2021. № 37 (2021). С. 33-41.
54. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. Київ : Національний пед. університет ім. М. П. Драгоманова, 2009. 133 с.
55. Кисельов О. Соціологія екуменізму: небогословські фактори виникнення та розвитку екуменічних відносин. *Українське релігієзнавство*. 2007. № 45. С. 17 – 24.
56. Кияк С. Християнський екуменізм: католицька парадигма та її перспективи. *Релігія та Соціум*. 2015. №3 (19). С. 66–74.

57. Кныш Е. Понятие постсекулярной культуры: к вопросу о правомерности использования категории. *Теория культуры*. 2016. № 4 (16). С. 3–11.
58. Кодекс канонического права. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 624 с.
59. Козина А. Второй Ватиканский собор и католический экуменизм. *Сборник работ 59-й научной конференции студентов и аспирантов Белгосуниверситета*. 2002. С.125–128.
60. Колодний А. Історіософія релігії : монографія. Київ : УАР, 2013. С. 219–368.
61. Колодний А. Функціональність релігії : український контекст. Монографія / за ред. проф. А. Колодного та Л. Филипович. Київ : УАР, 2017. 339 с.
62. Корнійчук Ю. Соціальний вимір екуменічної діяльності православних церков : автореф. дис. канд. філософ. наук. релігієзнавство. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Київ, 2011. 18 с.
63. Корнійчук Я. Проблема православної ідентичності в аспекті розвитку екуменічного руху. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія. 2010. Вип. 6. С. 187–195.
64. Коэн В. Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической и богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов. *Экуменизм: новые тренды*. 2018. Вип. 4 (36) С. 30–57.
65. Кочан Н. Екуменізм: до характеристики явища і поняття. *Знаки часу* : [до проблеми порозуміння між церквами / упорядн. М. Антонюк., М. Маринович]. Київ : Сфера, 1999. С. 13–18.
66. Кравцов И. Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903): антиклерикализм или экуменизм. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2013. №3. С. 343–350.

67. Кузнецова К. Концепція «постсекулярного суспільства» та ствердження необхідності діалогу. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2015. № 53. С. 95–101.
68. Кузнецова К. Криза секуляризму як продовження секуляризації. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 62. С. 79–89.
69. Кузьмина Е. Постсекулярность: тенденции анализа феномена в современных религиозных исследованиях. *Грамота*. Москва, 2017. № 8. С. 106–112.
70. Кураев А. Вызов экуменизма. [3-е изд., испр. и доп.]. Москва : Грифон, 2008. 477, [2] с.
71. Курочкин П. Особенности модернизации современного русского православия. Москва : Знание, 1978. 64 с.
72. Легеев М., Зіньковський М., Зіньковський К. Екуменізм як феномен сучасності. *Вісник Російської християнської гуманітарної академії*. 2017. Том. 18 (4). С. 223–240.
73. Луц У. І. Переосмислення процесу секуляризації у сучасній західнофілософській думці (у концепціях Джанні Ваттімо та Чарльза Тейлора). *Науковий вісник ЛНУВМБТ імені С.З. Гжицького*. 2010. Т. 2 № 2(44). Ч. 5. С. 206–214.
74. Мананников И. Инкультурация и экуменизм: вопрос о границах. *Gaudeamus Igitur*. 2018. № 3. С. 24–27.
75. Маринович М. Перешкоди на шляху екуменізму в нинішній Україні: психологічно-соціологічний аналіз. URL : <http://www.risy.org.ua/ukr/religion.and>.
76. Марквард О. Эпоха чуждости миру. *Отечественные записки*. 2003. № 6. URL : <https://strana-oz.ru/2003/6/epoha-chuzhdosti-miru> (дата звернення : 02.02. 2023).
77. Мартисевич А. До питання про концепції християнської ідентичності в католицькій теології другої половини ХХ – початку ХХІ ст.

- Збереження національної ідентичності. *Білоруське суспільство: минуле, сучасність, перспективи*. 2016. С. 161–163.
78. Мартынюк Э. Исследование конвергентных процессов современной религиозной жизни. *Δόξα / Докса*. 2016. Вип. 2 (26). С. 84–92.
79. Марченко О. Діалектика секулярного та постсекулярного в сучасному філософсько-релігієзнавчому дискурсі. *Вісник Черкаського університету. «Філософія культури, філософія релігії, філософія мови»*. 2016. № 2. С. 54–61.
80. Мельник С. Межрелигиозный диалог. *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Философия: Реферативный журнал*. 2015. №2. С. 102–127.
81. Муравська О. «Літургійний рух» та його роль у західноєвропейській культурно-історичній та музичній традиції XIX – XX ст. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв : Мистецтвознавство*. 2019. № 2. С. 312 – 317.
82. Ночвина Б. Вызовы глобализации в концепции современного католицизма. *Власть*. 2015. №12. С. 124–128.
83. Овсиенко Ф. Католическая концепция диалога западно-христианской и Восточно-христианской цивилизаций. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. №1(2). 2006. С. 70–82.
84. Основні принципи ставлення Російської православної церкви до неправослав'я. (Документ, прийнятий на Ювілейному Архієрейському Соборі в 2000 р.). URL : <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1207644.html> (дата звернення: 23.09. 2023).
85. Осика Я. Христианский экуменизм как проект сакрализации современной культуры. *Наука. Искусство. Культура*. 2014. №4. С. 83–93.
86. Павленко П. Утопія єдиного християнства та процеси зближення в ній. *Українське релігієзнавство*. 2005. Вип. 35. С. 139–151.
87. Пальчик А. Екуменізм В. Соловйова у контексті сучасного католицизму. *Світогляд-Філософія-Релігія*. 2011. Вип. 1. С. 167-179.

88. Папська Рада для сприяння християнської єдності, Довідник застосування принципів і норм екуменізму (1993). Ватикан, 1993. С. 9-19.
89. Пашков К. Идеалы постсекулярного общества и реалии постсоветской культуры: хабермасианские медитации. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2013. № 3 (23). С. 186–194.
90. Про що говорить Екуменічна концепція Української греко-католицької церкви. URL : <https://spzh.news/ua/zashhita-very/84620-o-chem-govorit-ekumenicheskaja-koncepcija-ukrainskoj-greko-katolicheskoy-cerkvi> (15 червня 2023 року).
91. Процюк Р. Соціальна доктрина формування православної церкви та громадянського суспільства в Україні. *Храні. Філософія* [Львівський національний медичний університет імені Д. Галицького]. 2015. Вип. 3 (119). С. 125–130.
92. Радецкая А. Экуменизм и антиэкуменизм в современной православии. автореферат дисс. канд. философских наук. Санкт-Петербург : [Санкт-Петербургский государственный университет], 2011. 27 с.
93. Радугин А., Радугина О. Постсекуляризм – духовное основание эпохи постмодерна. *Вестник воронежского государственного университета*. 2017. №1 (23). С. 156-164.
94. Райда К. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. Київ : Український центр духовної культури, 1998. 216 с.
95. Райзер К. Экуменизм в поисках нового взгляда. Экуменическое движение : [антология ключевых текстов / сост. М. Киннемон, Б. Коуп]. Москва : ББИ, 2002. С. 81–89.
96. Ратникова В. Духовный экуменизм как элемент католического экуменизма. *Грамота*. 2012. №3. С. 146–151.
97. Ратцінгер Й. Божа революція / пер. з італ. К. В. Стасіва. Жовква : Місіонер, 2009. 132 с.

98. Рашковский Е. Новая страница христианской истории (комментарии к Гаванской декларации 13 февраля 2016 г.) Пути к миру и безопасности. 2016. № 1 (50) . С. 120–124.
99. Рождественська І. Філософські аспекти «Анонімного християнства» Карла Ранера. *Релігія та соціум*. 2010. Вип. 2 (4). С. 161–167.
100. Сітало А. До коренів протестантської еклезіології: Невидима церква, екуменізм, теорія гілок. *Університетський огляд св. Тихона. Серія І: Богослов'я. Філософія. Релігієзнавство*. 2017. Вип. 70. С. 28–43.
101. Соловій Р. Християнське богослов'я перед викликом постмодернізму: методологічний та радикальний підходи до взаємодії. *Богословские размышления*. Спецвыпуск «Реформация: восточноевропейские измерения». 2016. №17. С. 222–233.
102. Соловій Р. Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто. *Схід*. 2015. № 4. С. 66-75.
103. Соловій Р. Християнське богослов'я перед викликом постмодернізму: методологічний та радикальний підходи до взаємодії. «*Богословские размышления*». Спецвыпуск «*Реформация: восточноевропейские измерения*». 2016. №17. С. 222-233.
104. Стосунки Православної Церкви з іншим християнським світом. *Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви*. Київ : Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, 2016. 112 с.
105. Стрелкова Ю. Еклезіологія діалектичної теології: христоцентризм, діалектика, історизм. *Гілея*. Науковий вісник. 2019. №141. С. 141–146.
106. Сухова Н. Палмер в Росії. *Альманах Філаретовських*. 2010. Вип. 6. С. 92–97.
107. Титаренко В. Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи : монографія. Київ: Центр Європи, 2017. 324 с.

108. Титаренко В. Функціональне значення релігійної ситуації як складно організованої системи. *Українське релігієзнавство*. Київ : УАР, 2016. №78. С. 109. С. 106–115.
109. Тучапець В. Тучапець В. Екуменізм : види екуменізму. URL : <https://kyrios.org.ua/theology/ecumenism/140-vidi-ekumenizmu.html> (16 червня 2023 року).
110. У пошуках єдності християн : пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 2008. 224 с.
111. Усачева О. Т. Екуменічний рух на заході та процеси глобалізації, секуляризації суспільства. *Вісник ТДПУ*. 2014. Вип. 7 (148). С. 135–140.
112. Филипович Л. Релігійні і секулярні світи: проблеми взаємин з огляду на суспільні трансформації ХХІ ст. *Історія релігій в Україні*. Київ, 2019. № 29. С. 192 – 197.
113. Филипчук О. Забутий святий: Князь Володимир Великий між Сходом та Заходом. Київ : Лаурус, 2020. 584 с.
114. Филонов В. Принятие итогов Второго Ватиканского Собора и формирование новой нормативной базы Католической Церкви в отношении православия, в контексте экуменизма. *Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки*. 2008. № 1. С. 255–258.
115. Філоненко О. *Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології*. Рівне : Видавець М. Дятлик, 2018. 352 с.
116. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы : пер. с нем. Москва : Весь Мир, 2002. 144 с.
117. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии : пер. с нем. Москва : Библийскобогословский институт св. апостола Андрея. 2006. 112 с.
118. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Москва : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 70 с.
119. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. Москва: Весь Мир, 2011. С. 336 с.

120. Халецький О., Голубовська О. Екуменізм на шляхах теологічної сакралізації. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Острог, 2016. Вип. 1 (13) С. 164–177.
121. Харитоновна О. Католицизм и современность: демократия в социальной доктрине Римско-католической церкви. *Политическая наука*. Москва, 2013. № 2. С. 81–99.
122. Хромцова М. Тринітарний підхід сучасної теології та проблема міжрелігійного діалогу. *Вісник Російської християнської гуманітарної академії*. 2016. Вип. 17 (2). С. 74–86.
123. Цихуляк І. Соціокомунікативний мандат Католицької Церкви в контексті переосмислення християнської аксіології та пріоритетів української нації. *Молодий вчений*. 2017. № 8 (48). С. 99–104.
124. Чапнін С. Святий і Великий собор: перемога чи поразка? *Росія в глобальних справах*. 2017. Вип. 1. С. 160–168.
125. Чирков Н. Инкультурация христианства в этнические традиции народов в миссионерской деятельности Римско-Католической Церкви : дис. канд. філос. наук : 09.00.14. Благовещенск, 2019. 433 с.
126. Чікарькова М. Еволюція новітньої християнської теології: від модернізму до постмодернізму. *Волинський Благовісник*. 2019. №7. С. 355–372.
127. Чорт "в законі": Чому путінський патріарх Кирило досі уникає санкцій. URL : <https://www.depo.ua/ukr/politics/chort-v-zakoni-chomu-putinskiy-patriarkh-kirilo-dosi-unikae-sanktsiy-202209301442366> (дата звернення : 04.02. 2023).
128. Шаврова О. Экуменическое движение и межконфессиональный диалог в глобализирующемся мире. *Диалог цивилизаций* : сборник материалов конференции. Москва, 2012. С. 125–129.
129. Шевченко С. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм М. Вестфалія: до проблеми збереження ідентичності релігійної спільноти в умовах дихотомії “лібералізм – комунітаризм”. *Другі академічні читання пам’яті Г. І. Волинки: “Філософія, наука і освіта”* : матеріали

- міжнародної науково-практичної конференції (25 – 26 квітня 2017 року). Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. С. 161–164.
130. Шепетяк О. Церква і екуменізм: кроки до об'єднання. *Інститут суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка*. Київ, 2014. №1. С. 47–53.
131. Шкрібляк М. В. Православно-католицький діалог кінця XVI – початку XVII століть: постаті та провідні тенденції. *Релігія та Соціум*. 2013. №1. С. 55–64.
132. Штекль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию. URL : http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_ru_s.pdf (дата звернення: 26.02. 2023).
133. Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/evropeyskaya-integratsiya-i-russkoe-pravoslavie-dve-perspektivy-v-ramkah-paradigmy-mnozhestvennyh-sovremennostey/viewer> (дата звернення: 19.12. 2022).
134. Яремчук С. Постсекулярність як предмет дослідження: проблеми концептуалізації та множинність підходів. *Український соціологічний журнал*. 2020. Вип. 23. С. 21–30.
URL : <https://periodicals.karazin.ua/usocjour/article/view/17087/15768>
135. Яроцький П. Л. Православно-католицькі відносини в Україні та проблеми їх толерантизації. *Софія*. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. Київ, 2015. № 1 (3). С. 39–45.
136. Яроцький П. Л. 500-річчя європейської Реформації : різноаспектний дискурс-аналіз. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. Серія 7 : Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наук. праць. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. Вип. 38 (51). С. 94–99.
137. Caputo J. On Not Settling for an Abridged Edition of Postmodernism : Radical Hermeneutics as Radical Theology in

- Deconstruction and Determinate Religion Reexamined eds. J. Aaron Simmons and Stephen Minister. P. 271–353.
138. Caputo J. On Not Settling for an Abridged Edition of Postmodernism : Radical Hermeneutics as Radical Theology in Deconstruction and Determinate Religion Reexamined, eds. J. Aaron Simmons and Stephen Minister. P. 271-353.
139. Caputo J. What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church. *The Church and Postmodern Culture*. Grand Rapids : Baker Academic, 2007. 160 p.
140. Caputo J. What Would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church. *The Church and Postmodern Culture*. Grand Rapids : Baker Academic, 2007. 160 p.
141. Fratelli tutti [Усі брати]. Енцикліка Святішого Отця Франциска про братерство і суспільну дружбу.
URL : https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti_uk.pdf
142. Fylypovych L., Tytarenko V., Vladychenko L. Scholarly Study of Religion in Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2020. Vol. 42 : Iss. 3, Article 3.
143. Fylypovych, L., Vladychenko, L. The place and the role of Ukraine in the geopolitical reformatting of the world: religious studies aspects. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2022. № 2 (1). P. 169–185.
144. Gorban R. Dialogueness – A Determinant Attribute of Philosophical, Artistic and Religious Consciousness of Pope John Paul II. *Journal of Religious & Theological Information*. 2021. Vol. 20. Is. 4.
145. Gorban R. Dialogueness – A Determinant Attribute of Philosophical, Artistic and Religious Consciousness of Pope John Paul II. *Journal of Religious & Theological Information*. Vol. 20 (4). 2021. P. 138–155.
146. Horban O., Martych R. Axiological determinants of the doctrine of «living» in modern bioethic discourse. *Studia Warmińskie*. 2018. № 55. P. 93–106.

147. Horban O., Martych. The idea of living in religious-philosophical discourse. *Studia Warmińskie*. 2020. № 57. P. 101–115
148. Kvik A. M. Theological rationale of ecumenism and its social passionarity. *Deutsche Internationale Zeitschrift für zeitgenössische Wissenschaft*. 2021. Vol. 9 : Iss. 2. Pp. 50-54.
149. Kvik, A.M., Vaskul, S.V. Structural and functional nature of ecumenism and its influence on interfaith dialogue and the process. *Baltic Journal of Legal and Social Sciences*. 2022. Vol. 2. Pp. 91-96.
150. Tytarenko, V., Fylypovych, L. (2021). Transformation of religious values: dimensions of religious studies and sociology. *Skhid*, 1 (3), 45-51.
151. Westphal M. Postmodernism and Religious Reflection. *International Journal for Philosophy of Religion*. New York, 1995. № 38 (1-3). P.127–143.
152. Westphal M. The emergence of modern philosophy of religion. *A Companion to Philosophy of Religion* [edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro]. Cambridge, MA: Blackwell, 2002. P. 111–117.

ДОДАТОК

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

Наукові праці, в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

Наукові праці у виданнях, включених до переліку фахових видань України:

1. Квік А. Релігієзнавчо-філософська рефлексія екуменізму в контексті постсекулярної парадигми. *Науковий вісник Чернівецького університету*. 2019. № 813. Філософія. С. 135–140.
2. Квік А. Ідейно-сміслова об'єктивація постсекулярної реальності та християнська реакція на її релігійно-політичні процеси. *Мультиверсум: філософський альманах / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*. 2020. Вип. 2(172). Том 2. С. 119–134. URL : <http://multiversum.com.ua/index.php/journal/article/view/408/354>.
3. Квік А. Релігієзнавчо-філософський аналіз ефективності католицької екуменічної концепції в контексті міжрелігійного діалогу з ісламом. *Освітній дискурс : збірник наук. праць*. 2022. Вип. 41 (7-9). С. 74–85. URL : <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39392/Kvik.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертаційного дослідження:

4. Kvik A. Theological rationale of ecumenism and its social passionarity. *Deutsche Internationale Zeitschrift für zeitgenössische Wissenschaft*. 2021. № 9 (2). P. 50–54.

5. Квік А. М. Праксеологічний вимір екуменізму та його основні діалогічні форми. *Грані*. 2021. № 2 (24). С. 65–73. URL : <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/1605/1582>.
6. Квік А. Проблематика екуменізму в Католицькій Церкві до II Ватиканського собору: філософсько-релігієзнавчий аналіз. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. Львів : ЛНУ імені І. Франка, 2021. № 34. С. 42–49. URL : http://www.fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/34_2021/8.pdf.
7. Квік А., Шкрібляк М. Аксіологічний потенціал екуменічного руху у контексті міжрелігійного діалогу. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. Львів : ЛНУ імені І. Франка, 2021. № 37 (2021). С. 33–41.
8. Kvik, A., & Vaskul, S. Structural and functional nature of ecumenism and its influence on interfaith dialogue and the process. *Baltic Journal of Legal and Social Sciences*. 2022. № 2. 91–96. URL : <http://baltijapublishing.lv/index.php/bjlss/article/view/1846>.

Наукові праці, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

9. Квік А. Аксіологічний потенціал діалогу між секулярним і релігійним суспільствами. *Українська наука в XXI столітті*: матеріали Всеукраїнської наукової конференції (9 травня 2021 р., м. Одеса). Одеса : Science Bulletin, 2021. С. 25–28. URL: <https://ua.science-bulletin.org/archiv/conference-uk-sci.pdf>
10. Квік А. Принципи соціального служіння в контексті постмодерністської парадигми католицизму. *Публічне управління і процеси децентралізації в Україні: регіональний аспект*: матеріали міжнародної науково-практичної інтернет конференції (22 квітня 2021 р., м. Чернівці). Чернівці : Чернівецька нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. 2021. С. 32–34.
11. Квік А. Сучасна релігієзнавчо-філософська проєкція католицької екуменічної парадигми. *Суспільні науки: напрямки та тенденції розвитку в*

Україні та світі: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (16-17 липня 2021 р., м. Одеса). Одеса : ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2021. С. 50–54.

12. Квік А. Католицька концептуалізація постсекулярного суспільства. *The XII International Science Conference «Current issues, achievements and prospects of Science and education»* (03 травня 2021 р., Атени (Греція)). Αθήνα, 2021. С. 203–204. URL : <https://eu-conf.com/events/current-issues-achievements-and-prospects-of-science-and-education/>
13. Квік А. М. Постсекулярна реальність та її ідейно-сміслова об'єктивація Католицькою Церквою. *П'яти Таврійські історичні наукові читання: матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (2-3 квітня 2021 р., м. Київ). Київ : Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського, 2021. С. 65–67.
14. Квік А., Васкул С. феномен постсекулярності в контексті сучасного релігієзнавчо-філософського дискурсу. *Молодіжна наука заради миру та розвитку*: Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції (9-11 листопада 2022 р., м. Чернівці). Чернівці : Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2022. С. 195–197.