

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

КАЛАЧ ДМИТРО МИХАЙЛОВИЧ

УДК 21.61.41


ДИСЕРТАЦІЯ

**МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ:
ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство

Філософські науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело


_____ Д.М. Калач
(підпис, ініціали та прізвище здобувача)

Науковий керівник: Кондратьєва Ірина Владиславівна, доктор філософських
наук, доцент

Київ – 2017

АНОТАЦІЯ

Калач Д. М. Міжконфесійний діалог у сучасній Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка Міністерства освіти і науки України, Філософський факультет, Київ, 2017.

Дисертація присвячена комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізу міжконфесійного діалогу між представниками християнських церков. Міжконфесійний діалог визначено як певний формат зустрічей для пошуку взаєморозуміння між представниками християнських конфесій, який ґрунтується на повазі та довірі один до одного, метою якого є пізнання важливої істини та прагнення зробити відношення між людьми такими, що відповідають їх гідності.

Актуальність дисертаційного дослідження Дмитра Калача пов'язана з посиленням впливу релігійних організацій різних конфесій на суспільно-політичне життя нашої країни та необхідності подолання існуючих релігійних конфліктів. Особливої значущості ця тема набуває в умовах гібридної війни та неоголошеної агресії, в якій релігійна складова відіграє не останню роль. Відкритим залишається також питання впливу авторитету християнських конфесій на формування духовно-морального клімату та взаємовпливу етнокультурної та геополітичної складової на становлення громадянського суспільства і їх взаємозв'язок із релігійними процесами.

Розглянуто питання налагодження міжконфесійного діалогу та державно-церковних стосунків та ключові проблеми діалогу між християнськими церквами; особливості екуменічних позицій християнських церков у межах міжконфесійного діалогу; розкриває роль й місце принципу

толерантності в міжконфесійних стосунках. В процесі дослідження було визначено, що оптимальною моделлю міжконфесійних та державно-церковних відносин в Україні, коли держава й церква виступають рівноправними суб'єктами відносин, кожен із яких має власну сферу впливу і діяльності є партнерськими. Необхідність встановлення таких міжконфесійних й державно-церковних відносин в Україні зумовить деполітизацію релігійної сфери та встановить законодавчу і практичну рівність українських конфесій перед владою.

Зазначено, що в умовах розбудови громадянського суспільства діалог стає регулятором оптимізації міжконфесійних відносин, прогнозування і попередження релігійних конфліктів; зауважено, що без усвідомлення проблеми релігійної нетерпимості та забезпечення принципу свободи совісті й рівноправності консенсус на рівні держави неможливий.

Констатовано, що міжконфесійний діалог як засіб запобігання конфліктів не гарантує розв'язання суперечностей у релігійному середовищі, однак створює умови для розвитку процесу примирення, сприяє мінімізації напруги між суб'єктами конфесійних відносин, саме тому нетерпимість, протистояння і конфлікти повинні бути замінені дієвим діалогом.

Дисертантом запропоновано можливі способи побудови діалогу у сфері державно-церковних відносин в українському суспільстві, які сприятимуть їх стабілізації, а саме: рівність, самостійність його учасників; гарантування права на власне трактування істини, своєї позиції, світоглядних й ціннісних орієнтирів без абсолютизації їх істинності. Становлення партнерський відносин держави та церков особливо важливе в умовах сьогодення, оскільки кооперація держави, суспільства, волонтерського руху і релігійних організацій сприяє вирішенню проблем, що виникли під час кризи на Сході України. Спільна соціальна діяльність, розвиток капеланства, подолання наслідків дискримінації духовної освіти сприяють розвитку міжконфесійного діалогу, особливо серед церков, що мають виразно патріотичну позицію.

В роботі обґрунтовано, що створення єдиної помісної церкви – важливе

завдання, а проголошення й визнання її автокефалії з боку вселенського православ'я – його логічне завершення. Вивчення зарубіжного досвіду подолання розділень та набуття автокефалії дозволяє виділити сукупність можливих конкретних проектів дій. Активна підтримка зазначеного процесу з боку світської влади стане запорукою успіху та виключить можливості деструктивних іноземних впливів.

Аргументовано, що формування сприятливого середовища для врегулювання відносин і пошук компромісу між представниками християнських конфесій та базові основи віротерпимості повинні ґрунтуватися на використанні принципів толерантності й конструктивного мирного діалогу. Можливим напрямом розв'язання релігійних протиріч визначено об'єднання християнських конфесій навколо ідеї автокефалії з поступовим нівелюванням ідеологічних розрізень і злиттям у помісну церкву, а оптимальною формою міжконфесійних та державно-церковних відносин – партнерські, як такі, що забезпечать деполітизацію релігійної сфери. Зроблено висновок, що відносини між християнськими конфесіями в сучасній Україні безпосередньо залежать від міжцерковних тенденцій у межах світового досвіду. Визначено окремі кроки щодо мінімізації загострення міжконфесійних конфліктів. Перший – послідовне та систематичне виховання толерантного ставлення один до одного, релігійної свободи, адекватного реагування на нові релігійні явища та процеси, які є продуктами інших культур. Другий полягає у вирішенні проблем майнового характеру та дискусійних питань навколо культових споруд, що породжують міжконфесійну напругу й заважають розпочати конструктивний діалог. Третій пропонує пошук правових шляхів розв'язання суперечностей, що стимулює християнські конфесії до відкритого діалогу.

Ключові слова: конфесія, православ'я, католицизм, протестантизм, міжконфесійний діалог, державно-церковні відносини, релігійний конфлікт, примирення, порозуміння.

СПИСОК НАУКОВИХ ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у фахових наукових виданнях України, в яких опубліковано основні наукові результати дисертації

1. Калач Д.М. Особливості міжконфесійного діалогу в контексті християнської еклезіології / Д.М. Калач // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : зб. наук. праць. – Дніпропетровськ : Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, – 2016. – Вип. 4. – С. 49-57.
2. Калач Д. М. Діалог як умова гармонізації міжконфесійних та державно-церковних відносин / Д. М. Калач // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – № 3(7) – К : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – С. 11–15.
3. Калач Д. М. Міжконфесійний діалог: проблема семантики / Д. М. Калач // Гуманітарні студії : збірник наукових праць. – Вип. 27. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2016. – С. 23–31. (входить до наукометричних баз даних РІНЦ)
4. Калач Д. М. Толерантність як умова міжконфесійного діалогу / Д. М. Калач // Гуманітарні студії : збірник наукових праць. – Вип. 28. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2016. – С. 3–11. (входить до наукометричних баз даних РІНЦ)

Статті у наукових періодичних виданнях інших держав із напрямку дисертації

5. Калач Д. Особенности формирования и развития межконфессиональных отношений в мировой практике / Д. Калач // Modern Science – Moderní věda. Научный журнал. № 4. – г. Прага, Чешская Республика, 2016. – С. 60–70.

Опубліковані наукові праці апробаційного характеру

6. Калач Д. М. Свобода совісті в демократичному суспільстві / Д. М. Калач // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2012», 18-19 квіт. 2012 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – Ч. 4. – С. 125.

7. Калач Д. М. Сучасні принципи реалізації міжконфесійної толерантності / Д. М. Калач // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014», 15-16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч. 7. – С. 143–145.

8. Калач Д. М. Міжконфесійний діалог як принцип єдності суспільства / Д. М. Калач // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014», 15-16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч. 7. – С. 60–62.

9. Калач Д. М. Філософсько-правові аспекти міжконфесійних відносин в Україні / Д. М. Калач // Міжнародна наукова конференція «Право України: сучасний стан та перспективи розвитку», 30 трав. 2015 р. : Збірник матеріалів Регіональної науково-практичної конференції / Редколегія : Калетнік Г. М., Курило В. І., Мазур В. А., Мельничук О. Ф., Омельчук В. А. та інші. – Вінниця : ВНАУ, 2015. – С. 81–87.

10. Калач Д. М. Сучасні педагогічні підходи до виховання у студентів культури міжконфесійних відносин / Д. М. Калач // Всеукраїнська науково-практична інтернет-конференція «Професійна підготовка фахівця в контексті потреб сучасного ринку праці», 17 лют. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : О. М. Джеджула та інші. – Вінниця : ВНАУ, 2016. – С. 578–583.

11. Калач Д. М. Міжконфесійний діалог : проблема семантики / Д. М. Калач // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : «Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч. 7. – С. 28–30.

12. Калач Д. М. Діалог як умова гармонізації міжконфесійних та державно-церковних відносин в Україні / Д. М. Калач // Всеукраїнська науково-практична конференція «25 років незалежності України : виклики та перспективи», 24-25 лист. 2016 р. : Збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції / Редколегія: Калетнік Г. М., Мазур В. А., Яремчук О. С., Мельничук О. Ф. та інші. – Вінниця : ВНАУ, 2016. – С. 28–35.

13. Калач Д. М. Міжконфесійний діалог в контексті об'єднання українських церков / Д. М. Калач // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2017», 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : «Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. Ч. 6. – С. 31–33.

ANNOTATION

Kalach D. M. *Interfaith Dialogue in Modern Ukraine: Philosophical and Religious Analysis*. – Qualification research paper as manuscript..

Thesis for a candidate degree in Philosophy, Speciality 09.00.11 – Religion Studies.– Taras Shevchenko National University of Kyiv, Philosophical faculty, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2017.

The thesis focuses on the study of complex philosophical and religious analysis of interfaith dialogue between representatives of Christian churches.

Interfaith dialogue is defined as a particular form of meetings for searching mutual understanding between representatives of Christian denominations that is based on each other's respect and trust and aimed at important truth cognition and striving for making people's relations corresponding to their dignity.

The relevance of Dmytro Kalach' research is related with the religious organizations of various denominations influence growing on the social and political life of our country and closely connected with the necessity to overcome the existing religious conflicts. This subject becomes of a great significance in the hybrid war and unannounced aggression conditions because the religious component plays an important role in it. The issue of the influence Christian denominations authority on the formation of the spiritual and moral climate and the ethno-cultural and geopolitical component interaction on the civil society formation and their interrelation with religious processes is also remained open.

The main issues of the inter-confessional dialogue, the state-church relations adjustment and the dialogue between Christian churches key problems are considered; the ecumenical positions of Christian churches basic features in the inter-confessional dialogue aspect are disclosed; the role and place of tolerance principle in the interfaith relations is revealed.

It was determined that the most optimal model of inter-confessional and state-church relations in Ukraine, when the state and the church act as the relations

equal subjects and each of them has their own sphere of influence and activities, are partner relations. The necessity of such inter-confessional and state-church relations establishing in Ukraine will lead to the religious sphere depoliticization and the legal and practical equality of Ukrainian denominations improving before the authorities.

It is stated, that the dialogue becomes the main regulator of the inter-confessional relations optimization, the religious conflicts predicting and prevention in the society rapid development conditions. It is noted, that the state level consensus is impossible without understanding of the religious intolerance issue and providing the freedom of conscience and equality principle.

It was ascertained that the interfaith dialogue as the conflicts preventing way doesn't guarantee the contradictions resolution in the religious environment, but creates the conditions for the reconciliation process development, helps to minimize the tension between subjects of confessional relations, that is why intolerance, confrontation and conflicts should be replaced by an effective dialogue.

The researcher proposes possible ways of constructing a dialogue in the state-church relations sphere of Ukrainian society, which will conduce their stabilization, for instance: their participants equality and independence; the right to the truth self-interpretation, the guarantee of ideological and value orientations, without the proving of the absolute truth.

Nowadays the partnership formation between the state and the church is especially important because the state, society, volunteer and religious organizations cooperation contributes to solve the problems that have arisen during the crisis in the East of Ukraine.

The social activity unity, the chaplaincy development, and the overcoming of the religious education discrimination consequences contribute to the inter-confessional dialogue development, especially among the churches with a distinctly patriotic position.

The justification of the thesis is that only the creation of a single local church

would be an important task and its autocephaly as the universal Orthodoxy proclamation and recognition would be its logical conclusion.

The successful overcoming the separations and acquiring of autocephaly becomes possible due to foreign experience and allows to exude a set of possible concrete actions. The success and eliminate of the destructive foreign influences is guaranteed by the authorities active support.

It is argued, that the formation of a favorable environment for the relations adjustment, the compromise between the Christian denominations representatives the tolerance basic grounds should be based on the tolerance principles usage and the constructive dialogue.

The solution of religious contradictions may be in its Christian denominations unification around the autocephaly idea with leveling ideological distinction and its gradual merging into a local church. The partnerships will ensure the depoliticization of the religious sphere and become the optimal form of interconfessional and state-church relations.

The main conclusion is that the relations between Christian denominations in modern Ukraine are directly depended on inter-church tendencies in the world experience. The individual steps are determined to minimize the inter-confessional conflicts.

The first step is the gradual and systematic education in a tolerant attitude between one another, the religious freedom, the adequate response towards new religious phenomena because that is the product of other cultures. The second step is solving the property character issues and discussion questions around the religious structures that often create interconfessional tension and prevent the constructive dialogue. The third variant suggests the legal ways of searching of resolving contradictions that stimulates the Christian confessions to the open dialogue.

Key words: a confession, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, the interfaith dialogue, the state-church relations, the religious conflict, a reconciliation, a compromise

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ.....	10
1.1. Міжконфесійний діалог як об'єкт філософсько- релігієзнавчого аналізу.....	10
1.2. Методологічні засади дисертаційного дослідження	27
Висновки до розділу 1.....	41
РОЗДІЛ 2. ІДЕЙНЕ ПІДҐРУНТЯ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕЛІ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ.....	44
2.1. Екуменізм як богословська основа сучасного міжконфесійного діалогу.....	44
2.2. Толерантність як світоглядна основа міжконфесійного діалогу.....	77
2.3. Становлення партнерської моделі державно-церковних відносин як контекст розвитку міжконфесійного діалогу в Україні.....	92
Висновки до розділу 2.....	124
РОЗДІЛ 3. РОЗВИТОК МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ.....	129
3.1. Теологія діалогу в українському контексті.....	129
3.2. Особливості розвитку «українського екуменізму».....	137
3.3. Міжюрисдикційний діалог у православному середовищі.....	153
Висновки до розділу 3.....	165
ВИСНОВКИ.....	168
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	172

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Новітній етап державотворення України визначає особливе місце міжконфесійних відносин у сфері суспільного життя. Проблеми, які виникають у середовищі християнських церков актуалізуються глобальними процесами демократизації, як своєрідної ознаки сучасного культурного розвитку. У відносинах між християнськими церквами в Україні відбувається посилення напруженості, викликані розгортанням конфліктів, зумовлених не лише міжконфесійними протиріччями, а й обставинами політичного, економічного та соціального характеру. Загальна світова криза та соціально-економічний занепад, поглиблюють проблеми міжнаціональних відносин в Україні, враховуючи ментальність багатьох народів, сформованих під впливом різних віросповідань.

У зазначених умовах стає очевидним важливість встановлення цивілізованих стосунків між конфесіями і необхідність міжконфесійного діалогу для збереження суспільно-політичної стабільності.

Відкритим залишається також питання впливу авторитету християнських конфесій на формування духовно-морального клімату та взаємовпливу етнокультурної та геополітичної складової на становлення громадянського суспільства і їх взаємозв'язок із релігійними процесами.

У працях зарубіжних і вітчизняних дослідників висвітлюються різні шляхи впровадження діалогу у міжконфесійних відносинах. При цьому, сам діалог вченими осмислюється як необхідний засіб гармонізації міжконфесійних відносин, актуальність якого посилюється в умовах сучасних трансформаційних змін у всіх сферах людського життя. У свою чергу, проблеми міжконфесійного діалогу досліджували М. Бабій, В. Бондаренко, В. Бодак, Л. Виговський, П. Ганулич, С. Здіорук, А. Колодний, Г. Попов, Л. Филипович та ін.

Особливої уваги, в межах дисертаційного дослідження, заслуговує

аналіз праць вітчизняних і зарубіжних науковців, де відображено проблеми міжконфесійних відносин в нашій державі та посткомуністичних країнах, а також дослідженням, де розглянуто питання налагодження міжконфесійного діалогу та державно-церковних стосунків. Ґрунтовні дослідження з окресленої тематики були виконані Л. Владиченко, В. Єленським, І. Кондратьєвою, Л. Конотоп, О. Предко, О. Саганом, П. Саухом, Є. Харьковщанком, З. Швед, П. Яроцьким.

Значний внесок у розкриття особливостей сучасних міжконфесійних відносин в Україні здійснили науковці А. Колодний, П. Яроцький, О. Кисельов, А. Кобетяк, В. Бутинський, чиї роботи було присвячено ключовим проблемам діалогу між християнськими церквами; еkleзіологічним основам канонічного права Православної Церкви та формам їх застосування при отриманні автокефалії; особливостям екуменічних позицій християнських церков у межах міжконфесійного діалогу; розкриттю ролі й місця толерантності в міжконфесійному відношенні у сучасному українському суспільстві. Проблеми теорії діалогу в системі міжконфесійних відносин знайшли своє відображення у дослідженнях А. Арістової, В. Климова, С. Продивус, В. Шевченка, О. Шелудченко та ін.

Об'єктом особливої уваги вітчизняних філософів та релігієзнавців було й залишається українське православ'я з усіма проблемами та сучасними внутрішньо-конфесійними протиріччями. Науковці неодноразово розглядали можливість формування єдиної незалежної Помісної церкви в Україні. Очевидно, що об'єднання православ'я різних юрисдикцій в одну конфесію можливе лише на основі міжконфесійного діалогу. Цим процесам присвячені монографічні видання С. Здіорука, О. Сагана, А. Колодного та інших. Трансформаційні процеси у православ'ї були об'єктом дослідження низки дисертаційних робіт, зокрема, Л. Прокопчука, Н. Іщук, Ю. Недзельської, А. Марчишака та ін.

Незважаючи на вагомий внесок зазначених науковців у дослідження даної проблематики, все ж таки системного філософсько-релігієзнавчого

аналізу міжконфесійного діалогу у системі відносин християнських церков у сучасній Україні не було здійснено.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана в межах комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», науково-дослідницької теми філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка 16БФ041-01 «Модернізація філософської та політологічної освіти та науки України на основі міжнародних освітньо-наукових стандартів».

Мета дослідження полягає у здійсненні системного філософсько-релігієзнавчого аналізу міжконфесійного діалогу християнських церков на сучасному етапі розвитку України.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких **дослідницьких завдань:**

- розкрити теоретико-методологічні засади філософсько-релігієзнавчого аналізу міжконфесійного діалогу;
- охарактеризувати сучасний етап розвитку екуменізму як богословської основи міжконфесійного діалогу;
- визначити роль культури толерантності та розвитку партнерської моделі державно-церковних відносин у становленні сучасного міжконфесійного діалогу;
- проаналізувати основні риси української теології діалогу;
- окреслити особливості розвитку проекту «українського екуменізму»
- показати вплив позитивного досвіду міжконфесійного і міжрелігійного діалогів на міжюрисдикційні відносини в православному середовищі України.

Об'єктом дослідження є міжконфесійна взаємодія християнських церков.

Предметом дослідження є особливості міжконфесійного діалогу

християнських церков в умовах становлення партнерської моделі державно-конфесійних відносин в Україні.

Методи дослідження. Проблематика дисертаційного дослідження потребувала використання основних принципів і методів філософії та релігієзнавства. Зважаючи на специфічність та багатоаспектність проблематики предмету роботи, методи дослідження обумовлені використанням міждисциплінарних напрацювань як зарубіжних, так і вітчизняних філософів, релігієзнавців та богословів. Виходячи з поставленої мети й завдань, дисертантом використано герменевтичний, компаративний, історичний та структурно-функціональний методи дослідження.

Герменевтичний метод дав змогу визначити стан дослідження проблеми у науковій літературі та виявити зміст основних богословських підходів до аналізу міжконфесійних відносин. Компаративний метод дозволив порівняти ставлення християнських конфесій до еклезіологічної тематики, сотеріологічного вчення, стан церкви у історії християнства першого тисячоліття та екуменічного руху, що дозволило виділити найбільш прийнятні елементи сформованих моделей державно-церковних відносин для вітчизняного середовища.

Важливим для аналізу міжконфесійних і внутрішньоконфесійних відносин став принцип об'єктивності, який дозволив визначити передумови та головні причини релігійних конфліктів. Це дало можливість дослідити та зіставити наукові й богословські позиції до переосмислення даної проблеми і сформулювати шляхи їх вирішення. Для послідовного вирішення основних завдань дисертаційної роботи застосовано як загальнометодологічні так і базові релігієзнавчі положення наукового аналізу, зокрема, принципи: об'єктивності, позаконфесійності, конкретності, системності та цілісності.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу ролі і значення міжконфесійного діалогу в процесі трансформації державно-церковних взаємин в Україні, що розкрито у таких теоретичних положеннях, які

виносяться на захист:

Вперше:

– виявлено, що міжконфесійні відносини суттєво змінюються у добу постмодерну під впливом теорій комунікації, запропонованих у межах філософії діалогу;

– встановлено, що богословською основою для змін у міжконфесійних стосунках стала екуменічна теорія та практика кінця XX – початку XXI століття. Доведено, що велике значення для католицько-православних стосунків має значний прогрес у досягненні спільного розуміння соборності церкви та функціональної ролі примату апостольського престолу відносно церкви як спільноти. Таке розуміння еклезіології, закріплене у документах Змішаної католицько-православної богословської комісії означає фактичну перемогу православного бачення церкви та відкриває нові можливості для київського християнства. Натомість, тенденції до становлення українського протестантського екуменізму пов'язані із засвоєнням ідей «лозанського руху», що дозволяє зберігати вірність основним принципам протестантизму, але розвивати екуменічне бачення місіонерства та інкультурації;

– доведено, що розповсюдження толерантності як активного захисту права іншого на особливу позицію, пов'язане із розвитком суспільної ментальності більше, ніж із ідейними змінами у церковному середовищі;

– обґрунтовано, що становлення партнерської моделі державно-церковних стосунків, особливо у галузі просвітницької, місіонерської, соціальної та благодійної роботи, задоволення прав віруючих в армії та сфері освіти, суттєво сприяє міжконфесійній співпраці та діалогу;

– встановлено, що українська «теологія діалогу» активно розвивається протестантськими, православними та греко-католицькими інтелектуалами як теоретичне виправдання місіонерського християнства доби постмодерну, відкритого до міжконфесійної та міжрелігійної співпраці, діалогу не лише з віруючими, але із суспільством як цілим, маючи на меті протистояння постмодерним релятивізму та нігілізму;

– доведено, що «український екуменізм» як інтелектуальний проект розвивається в основному греко-католицькими богословами, але останнім часом здобув прихильників серед православних теологів. Розвиток «українського екуменізму» в значній мірі пов'язаний із розповсюдженням греко-католицьких міфнарративів про Київську церкву та українське суспільство. Поступово відбувається формування нового бачення українського екуменізму, пов'язане із усвідомленням спільної відповідальності християн за майбутнє українського суспільства;

– розвиток міжконфесійного діалогу створює сприятливу атмосферу для подолання розколу в православному середовищі України, служить імпульсом для формування нових проектів поєднання або цивілізованого співіснування православних юрисдикцій.

Уточнено:

– українська теологія «діалогу» створена під впливом західної «філософії діалогу» та сприяє подоланню залишків замкнутості на власній традиції православних і протестантських богословів;

Набуло подальшого розвитку:

– критичне осмислення елементів утопізму в проектах «українського екуменізму», оскільки доведено, що не може існувати подвійного сопричастя із Римом та Константинополем, поки не відбулося об'єднання церков.

Теоретичне значення дисертації полягає в тому, що отримані результати дають можливість об'єктивно оцінити стан і перспективи міжконфесійного діалогу в сучасній Україні. Запропоновані в роботі положення та висновки можуть бути використані у подальших теоретико-методологічних дослідженнях окресленої проблематики.

Практичне значення дисертаційного дослідження полягає в можливості використання отриманих результатів під час обговорення та формування моделей державно-церковних відносин з метою попередження конфліктів на міжконфесійному ґрунті. Матеріали філософсько-релігієзнавчого аналізу присвяченого проблемі підготовки і проведення

діалогу християнських церков можуть бути використані під час навчання студентів, у просвітницькій роботі та в процесі підготовки спецкурсів із філософії, релігієзнавства, психології, соціології та історії релігій.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійною науковою розвідкою. Висновки та положення наукової новизни одержані автором особисто на основі результатів, отриманих у процесі дослідження.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Результати дослідження оприлюднені автором у доповідях на низці міжнародних конференцій, зокрема на: Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2012» (Київ, 2012), Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2014» (Київ, 2014), Міжнародній науково-практичній конференції «Право України: сучасний стан та перспективи розвитку» (Вінниця, 2015), Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 2016), Третій регіональній науково-практичній конференції «Право України: сучасний стан та перспективи розвитку» (Вінниця, 2016), Всеукраїнській науково-практичній конференції «25 років незалежності України: виклики та перспективи» (Вінниця, 2016), Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2017» (Київ, 2017).

Публікації за темою дисертації. Основний зміст дисертації висвітлено у 13 публікаціях, з яких: 4 наукових статті – у фахових виданнях, затверджених ДАК Міністерства освіти і науки України, одна наукова стаття у виданні, що входить до міжнародних наукометричних баз даних та 8 тез наукових доповідей.

Структура та обсяг дисертації. Структура роботи визначена логікою дослідження та зумовлена поставленою метою й основними завданнями. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів (восьми підрозділів), загальних висновків та списку використаних джерел і літератури (286 позицій). Обсяг основного тексту становить 171 сторінку.

Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

1.1. Міжконфесійний діалог як об'єкт філософсько-релігієзнавчого аналізу

Міжконфесійний діалог пройшов довгий шлях становлення й розвитку. Діалоги, які існували в давні часи, принципово відрізняються від сучасних. Це дає змогу виділити два основні етапи історичного та функціонального розвитку діалогу: класичний та сучасний. Під класичним діалогом розуміють той, що існував до середини ХІХ ст. і характеризувався антогоністичними відносинами між релігіями та культурами. Сучасний міжконфесійний діалог осмислюється як усвідомлена вимога часу, що потребує концептуального дослідження та інституційного оформлення. Для можливості здійснення діалогу постало завдання у виробленні певних установок, процедур і регламентних схем або того, що можна назвати «культурою діалогу».

У класичному варіанті релігійного діалогу виокремлюють три види:

1) прозелітичний діалог – спрямований на залучення якомога більшої кількості однодумців до своєї позиції. Означена форма діалогу, зазвичай має характер суперечок і більше нагадує обмін монологами, ніж діалог; 2) народний діалог – зміст якого полягав у несвідомому сприйнятті релігійних вірувань чужої для себе культури; 3) інтелектуальний діалог, який супроводжувався процесом взаємного обміну духовними та матеріальними цінностями, а також формуванням поваги до досягнень великих цивілізацій у галузі культури.

У межах сучасного діалогу між церквами виокремлюють три його різновиди:

1) міжрелігійний діалог, що здійснюється між представниками різних релігій. За оцінкою та аналізом багатьох дослідників, у ньому проходять не діалоги, а формуються полілоги, мета яких зводиться «до пошуку спільних рішень соціального й релігійного характеру, зокрема боротьба з тероризмом і релігійним екстремізмом, проблеми екології, культури, морального виховання, захисту від деструктивних релігійних організацій і від викликів глобалізації» [179, с. 29];

2) міжконфесійний діалог, який розв'язує дискусійні питання між різними конфесіями в межах однієї релігії. До такого діалогу наблизилося сьогодні й українське православно-церковне середовище, адже в його межах функціонує три православні конфесії;

3) секулярний діалог, який представлений не лише науковою елітою, а й державними діячами; передбачає вивчення проблем у релігійній сфері, закономірностей розвитку, вироблення методології релігієзнавчого дослідження, законів функціонування та взаємодії.

Однак наведена класифікація є умовною, оскільки досить часто відбувається поєднання різних видів релігійного діалогу.

Підхід до вирішення питань, покликаних знайти підстави та принципи взаємної згоди, залежить від типу міжрелігійного діалогу, загальну класифікацію яких запропонував авторитетний фахівець у цій сфері Е. Дж. Шарп [266, с. 285–287]. Перший тип – «дискурсивний діалог» – намагається виявити догматичні подібності й відмінності релігійних світоглядів для з'ясування того, що можна назвати «спільним знаменником», тобто сукупністю положень, котрі розділяють усі сторони. Учасники другого виду міжрелігійного діалогу – «людського» – прагнуть побачити у представникові іншої релігії не носія певних «вірувань» і «концепцій», а просто людину та зрозуміти її як себе, незалежно від конфесійної належності. Однак, релігієзнавці сумніваються у можливості під час діалогу «відокремити» особу від її конфесійної належності й відповідного менталітету [171, с. 132]. Учасники третього виду - «секулярного діалогу» -

вбачають основним завданням міжконфесійні зустрічі, вважаючи їх корисними для загального блага, підкреслюючи їх внесок у справи вирішення екологічних проблем, утвердження соціальної справедливості, моральних цінностей, світу і свободи, що також може привести до кращого взаєморозуміння. Останній вид діалогу – «внутрішній». Він ґрунтується на осмисленні містичного досвіду різних духовних традицій. Цей тип діалогу перспективний, оскільки все більш загальним стає переконання, що Бог відкривається у кожній релігійній традиції, і суть релігійності полягає у містичному досвіді переживання єдності індивіда з Абсолютом. Критики «внутрішнього діалогу» відзначають, що «релігія зовсім не вичерпується містикою і прибічниками цього підходу можуть бути лише небагато вкорінених у традиції учасників» [171, с. 132].

Дещо парадоксальною є позиція Л. Владиченко, яка вважає, що продуктивне ведення міжрелігійного діалогу є принципово неможливим [44]. Автор наголошує на неможливості проведення «міжрелігійного» діалогу між представниками конкретних релігій, оскільки його умовою є визнання рівності суб'єктів, їх взаємоповага, вихід за межі своєї доктрини та практики. Беручи за основу дослідження «діалогу релігій» американського релігієзнавця Е. Дж. Шарпа, дослідниця акцентує особливу увагу на «дискурсивному» типі «міжрелігійного» діалогу як найбільш дієвому. Л. Владиченко підкреслює, що діалоги стосовно соціальних проблем чи боротьби за мир через відсутність релігійного аспекту не можуть бути міжрелігійними. Зокрема, Л. Владиченко робить висновок про те, що вживати словосполучення «міжрелігійний діалог» не зовсім коректно. На думку дослідниці, у такому контексті краще використовувати поняття «міжрелігійний дискурс» як зустріч різних релігій, звернення релігійних лідерів один до одного, заяви щодо інших релігій, унаслідок чого складаються певні відносини, які потім набувають «діалогічної форми спілкування» [44]. На нашу думку, у цьому твердженні є очевидне перебільшення. Більш вірною є думка Г. Кюнга, що сучасний міжрелігійний діалог покликаний виробити спільну релігійну та світську етику,

яка б сприяла виживанню людства та була дієвою альтернативою сучасному релятивізму.

Звичайно, релігійна свідомість за своєю природою прагне до монополії на істину, до переконання у винятковості своєї віри та її перевазі над іншими. Як закономірне явище можна констатувати нетерпимість релігійної свідомості, яка залежить від догматичних основ відповідної конфесії, особливостей історичного періоду, культурного середовища й може варіюватися від байдужості або навіть деякої симпатії до агресивної неприязні. Тому можливість змістовного богословського діалогу, як ефективного міжрелігійного діалогу, ставлять під сумнів деякі науковці, зокрема В. Шохін [266; 267], Г. Абраамян [1, с. 11], А. Маргаліт [283, р. 149]. Більше того, У. Макбрайд розглядає релігії як «... можливу безвихідь – остаточні й нездолані перешкоди, які залишаються навіть після того, коли будуть прибрані всі інші на шляху до міжкультурного діалогу» [159, с. 83]. Він пояснює свою позицію тим, що існує багато відмінностей у тому, як двоє вірян розуміють одну релігію і що вона для них значить.

Інший релігієзнавець В. Шохін загалом спростовує можливість повністю успішного міжконфесійного діалогу, оскільки кінцева мета такого спілкування полягає у намаганні повернути до своєї віри якомога більше послідовників. На його думку, «діалог релігій є ... поняттям віртуальним, що але ніяк не скасовує іншого факту... – його високу ринкову вартість, завдяки якій він виявився товаром із великим попитом» [267, с. 4]. Упереджено й скептично до міжрелігійного діалогу ставиться Г. Абраамян, вважаючи, що «...в сучасному діалозі культур певну роль продовжують відігравати ірраціональні феномени, бо оптимістичні прогнози інших дослідників на виявлення в діалозі релігій загальних принципів і моральних кодексів не виправдані. Сучасний діалог культур не зводиться до діалогу релігій, крім того, найпродуктивнішим є раціональний діалог, що здійснюється загальнолюдською раціонально-логічною мовою, а не мовою завжди локальної віри» [1, с. 11]. Підтримуючи наведену вище аргументацію

фахових дослідників, визнаємо, що розглянуті типи діалогу сприяють, за певних обставин, гармонізації міжконфесійних відносин. Вони спроможні гамувати несприятливі тенденції обопільної нетерпимості й агресивності, сформувати вагання в істинності радикальних заяв і тим самим зменшити їх популярність.

Найповніше проблему розуміння суті «міжрелігійного діалогу» розкриває Л. Филипович, зазначаючи, що спілкування між релігіями – безпосереднє чи опосередковане – існувало завжди. Це – важлива умова «будь-якого релігієгенезу, оскільки розвиток старої або поява нової релігії, як правило, є наслідком взаємодії, зіткнення, знайомства, обміну різноманітними догматичними, богословськими, культовими системами» [248, с. 153]. Проте, до ХХ ст. цей діалог не був рівноправним, оскільки завжди існувала віросповідна більшість. Часто це була церква, яка домінувала, визначала й диктувала правила спілкування з іншими релігіями. При цьому діалог для панівної церкви не важливий. У ньому більше зацікавлені представники не панівних церков, котрі хотіли б, щоб їхні права були так само захищені й гарантовані, як і права більшості. Згода церкви, яка домінує, вести діалог із меншістю містить у собі певні ризики, оскільки в результаті спілкування можливе перенавернення (прозелітизм) панівної більшості, що вже є загрозою.

Сучасний міжконфесійний діалог, на думку О. Горкуші, специфікується об'єктивними культурно-історичними обставинами (постмодерн – зустріч і співіснування альтернативних світоглядних моделей, глобалізація – ущільнення загальнолюдського континууму, інформаційна доба – вільний доступ до різнорівневої та різномістовної інформації при одночасній можливості неконтрольованого застосування герменевтичних процедур для легалізації конкретної позиції), і набуває відповідних особливостей предметного та методологічного плану [59, с. 42]. Тому, на думку Л. Филипович, діалог продовжує застосовуватися як засіб зняття напруги між різними культурами та релігіями (суспільна користь), його поле

розширюється до міжкультурного рівня (включається й світський елемент). Його нове завдання в ««будуванні людянішого світу», що з позиції релігійних суб'єктів є «діалогом спасіння»» [248, с. 158–159], адже за допомогою інших умов неможливо зарадити вибуховій конфліктогенності сьогодення.

Сучасні науковці, позиція яких є для нас близькою, вважають міжконфесійний діалог важливою ознакою гармонійного функціонування людства [47; 145; 146] та єдиною запорукою мирного майбутнього. Міжконфесійний діалог формує злагоджений і конструктивний розвиток держави й розбудови громадянського суспільства [150; 226; 227; 228; 231; 234]. Діалог християнських церков є важливою передумовою миру, суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку держави. У «Декларації про сприяння діалогу й взаєморозуміння між релігіями і цивілізаціями» зазначено, що повага прав різних етнічних і релігійних громад має основне значення для сприяння взаємного діалогу між різними конфесіями, цивілізаціями й культурами [67, с. 328]. Тому міжконфесійний діалог має сприяти усуненню протиріч, введенню ідеологічного змагання між конфесіями в цивілізовані рамки, що позитивно позначиться на етнонаціональних відносинах і соціально-політичній стабільності. Отже, з урахуванням зазначеного вище відзначаємо, що міжконфесійний діалог є одним з основних чинників нормалізації не лише релігійного, а й суспільно-політичного та соціально-економічного життя суспільства.

Міжконфесійний діалог можна трактувати як певний формат зустрічей для пошуку взаєморозуміння між представниками християнських конфесій, який ґрунтується на повазі та довірі один до одного, метою якого є глибоке пізнання важливої істини та прагнення зробити відношення між людьми такими, що відповідають її гідності.

Міжконфесійний діалог – різнобічне явище, для визначення якого важливою є монографія Л. Волової [48], у якій авторка аналізує зміст поняття «міжконфесійні відносини» й намагається встановити взаємозв'язок традицій і новаторства на різних етапах їх історичного розвитку. Дослідниця визначає

детермінанти оптимізації розвитку міжконфесійних відносин та робить висновок про те, що визначення конфесії як віросповідання, котре представлене у більшості словників, не розкриває її сутності й в умовах сучасного використання потребує уточнення. На думку Л. Волової, найбільш близьким до його змісту є поняття «*ekklesia*», яке використовують у християнстві для відображення спільнот, котрі збираються в певний час на певному місці для здійснення певних дій [48, с. 23]. Виявляючи закономірності розвитку міжконфесійних відносин, автор визначила детермінанти їх оптимізації в умовах сучасної України. Поділяючи позицію Л. Волової, у дисертаційному дослідженні під поняттям «конфесія» ми розглядаємо релігійні організації, об'єднані на основі єдиного віровчення, догматики, культової практики й наявності сформованої організаційної структури. Тому до християнських конфесій ми відносимо православ'я, яке у межах України представлене різними об'єднаннями (юрисдикціями), католицизм, греко-католицизм та течії протестантизму. Основні православні церкви – УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ – є різними юрисдикціями, які сповідуються одне віровчення, мають однакову культову практику та визнають однакові канони. Тому відносини між ними слід характеризувати як «міжюрисдикційні». Разом із тим, питання юрисдикційної належності, самостійності та канонічного визнання, які є другорядними по суті, в українських умовах стали важливішими для вірних, ніж власне символ віри. Єдність із Москвою, а через неї – із світовим православ'ям, ввійшла до самої суті ідентичності УПЦ та є складовою її віровчення. Для УПЦ КП наріжним каменем ідентичності та її віри стало 34-те апостольське правило (а також інші норми канонів, що його розвивають), згідно із яким в Україні має бути автокефальна церква. Тому відносини між УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ з точки зору релігієзнавства є не лише міжюрисдикційними, але і міжконфесійними. Взагалі, ці відносини також можуть бути охарактеризовані як «міжцерковні». Під поняттям «церква» ми розглядаємо конкретну християнську організацію, яка постає як об'єднання віруючих однієї конфесії, що знаходяться у віросповідній, молитовно-

канонічній єдності, мають спільну культову практику, а також свою ієрархію й організаційно-управлінську структуру [11, с. 11]. Саме поняття «міжконфесійні відносини» характеризує один із видів релігійних відносин, що постає певною сукупністю різноманітних зв'язків, взаємодії, спілкування, які встановилися між їх суб'єктами: конфесіями, їхніми управлінськими структурами, ієрархами, інститутами та адептами [15, с. 10].

В українських умовах міжконфесійний діалог тісно пов'язаний із екуменічними відносинами. Більше того, деякі церкви претендують на творення особливого «українського екуменізму». Зазначимо, що традиційно під екуменічними відносинами розуміють рух за консолідацію сучасного християнства, котре перебуває у стані роздробленості. Зважаючи на те, що екуменізм є одним із видів міжконфесійних відносин, на нашу думку, доречно застосовувати поняття «екуменічні відносини» як більш вузьке, уникаючи їх ототожнення, оскільки останнє не передає всієї повноти взаємозв'язків християнських церков, орієнтуючись лише на зближення та їх єдність. Зважаючи на залучення різних сторін у ці відносини, їх співпраця в межах екуменічного руху виконує не лише функцію пошуку порозуміння церков загалом та окремих християн зокрема, але й поглиблює їх знання один до одного. Реалізувати головну функцію екуменічних відносин можна лише у вигляді діалогу, в основі якого лежить толерантність. У межах дисертаційного дослідження екуменічний діалог ми розглядаємо винятково крізь призму міжконфесійних відносин, усебічно розкриваючи його функціональні можливості.

У межах міжрелігійного та міжконфесійного діалогів християнськими теологами було розмежовано «діалог любові» та «діалог істини». Перший спрямований на встановлення «справжніх» відносин солідарності та любові, у яких в «іншому» можна пізнати «брата». Другий спрямований на встановлення теологічної істини стосовно вибраних тем, вироблення спільних позицій стосовно сповідування релігійної істини чи подолання хибних теологічних суперечок минулого. Аналогічні думки висловлює

ізраїльський дослідник С. Розенбаум, коли наголошує на важливості відмежовувати «істинність» і «праведність», і цілком вірно відмічає, що навіть без досягнення єдиної релігійної «істини», може бути спілкування праведників [239, с. 30]. На нашу думку, прикладами такого «спілкування праведників» ще до всякого екуменічного «діалогу істини» стали міжособистісні відносини А. Шептицького із равінами та православними ієрархами. Католицькі теологи стверджують, що «діалог істини» та «діалог любові» мають взаємодоповнювати один одного, оскільки пошук спільних богословських формул сам по собі не веде до відновлення сопричастя, якщо не існуватиме культивування любові та солідарності.

Російський філософ С. Хоружий виділяє дві моделі діалогу релігій, які орієнтовані або на формальне досягнення спільної позиції, або на особистісне спілкування та органічне взаємодоповнення духовних традицій [254, с. 163–169]. Першу модель діалогу релігій С. Хоружий називає «протестантською», приписуючи їй торжество раціоналістичного підходу до релігії. У ході такого діалогу головним стає досягнення узгоджених протоколів відносно віри, моралі, спільної позиції стосовно актуальних соціальних питань. Такий діалог має важливе значення для подолання негативних явищ міжрелігійного протистояння, для відмежування представників впливових релігійних традицій від екстремістів та фанатиків. Формалізований діалог важливий, але недостатній з двох причин. По-перше, глибоко віруючі ставляться із підозрою до такого діалогу, очікуючи зради віри заради компромісів. По-друге, формальні узгоджені позиції не є достатніми для діалогу релігійних культур в умовах глобалізованого суспільства. Друга модель міжрелігійних стосунків, розглядається С. Хоружим на прикладі взаємодії православного ісіхазму та ісламського суфізму. А саме, російський дослід заявляє про те, що ісіхазм і суфізм розвивалися в умовах постійного взаємовпливу. Ця теза представлена С. Хоружим як загальноприйнята у сучасній науці. Відмітимо, що це є певним перебільшенням, оскільки ряд дослідників проводять різке

розмежування між містично-духовними практиками ісіхазму та суфізму. С. Хоружий вважає, що у різних релігійних практиках існують споріднені уявлення про людину в її відносинах з Богом. Ці практики зумовлюють релігійні традиції, які значно більше розходяться. Формальний підхід звертає увагу на розрізнення духовних практик і релігійних традицій, вбачаючи в них привід для розділення. Особистий підхід, характерний для православ'я, у розрізненнях бачить індивідуальне багатство віруючих і традицій. Взаємодоповнення на особистому рівні спілкування формує сприятливий контекст для результативності формального діалогу, а тому С. Хоружий виступає за взаємне доповнення двох форм діалогу релігій. Успішним прикладом діалогу духовних практик і традицій науковець вважає досвід екуменічного молодіжного руху Тезе. Можна погодитися, що глобалізація зумовлює зіткнення релігійних культур і діалог на рівні духовних практик і традицій дійсно об'єктивно важливий.

Хоча міжрелігійний діалог сьогодні не видається найнагальнішим, якщо судити із позицій окремої релігійної культури, потреба в ньому є величезною в глобальному масштабі, оскільки «світ, якби комусь не подобався цей процес і не хотілося його призупинити, унаслідок глобалізації останнього, рухається до полі-, навіть мультизації, до багатоманіття, різнобарв'я, гетерогенності. Єдина можливість бути почутим – це вислухати іншого, що можливе лише через діалог»[248, с. 161]. В умовах глобалізації стає усвідомленою об'єктивна потреба суспільства у налагодженні міжконфесійних та міжцерковних відносин на основі конструктивного та діалогічного характеру. Діалог виступає особливою формою взаємодії суб'єктів міжконфесійних та міжцерковних відносин на шляху у пошуку колективних рішень, реального поступу, який призводить до порозуміння та домовленостей.

Теоретичним видом міжконфесійних діалогів є богословський діалог, учасники якого відстоюють доктринальні особливості своєї конфесії. Кожна зі сторін такого діалогу непохитна у своїх переконаннях, пов'язаних із питанням віри, що часто унеможлиблює компроміс у дискусіях, які

проходять. Основна мета, яка впроваджується через такий діалог, пов'язана з вивченням традицій різних народів та епох, пошуком спільних і відмінних моментів у віровченні та їх подоланні. Незважаючи на використання різних засобів для досягнення поставленої мети, екуменічний та міжконфесійний богословський діалог спрямовують свою діяльність на досягнення християнської єдності та міжрелігійного миру. Практичні різновиди міжконфесійної співпраці в Україні постійно динамічно розвивалися від спільного відстоювання церквами прав віруючих до волонтерської допомоги під час трагічних подій на Сході України.

Видатний вітчизняний релігієзнавець В.Бондаренко звертає увагу на те, що становлення і розвиток міжконфесійного діалогу в Україні часів незалежності не був стихійним процесом, але багато у чому став результатом державної політики в релігійній сфері, спрямованої на віднайдення оптимальних форм державно-церковних відносин та впровадження принципів толерантності [33]. Наприклад, Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій була створена при Держкомрелігій у 1996 році, і лише після 2004 року стала повністю самостійним суб'єктом. Її діяльність є багато у чому визначальною для міжконфесійних відносин в Україні. В.Бондаренко доводить, що співпраця церков, що входять до ВРЦіРО розвивалася у зв'язку із становленням партнерської моделі державно-церковних відносин, практичні кроки в реалізації якої сягають 1998-1999 років. На відміну від Росії, реалізація державно-церковного партнерства не привела до згорання релігійних свобод та відходу від досягнень, пов'язаних із реалізацією ліберальної моделі відносин, визначеною законодавством, сформованим на початку 1990-х. В.Єленський звертає увагу на те, що основним діалогічним партнером для церков в 2010-2013 роках стало громадянське суспільство, а державно-церковні відносини опинилися через ряд факторів у стані кризи. Значна частина негативних тенденцій була подолана 2014 року в зв'язку із тим, що в умовах війни церкви та релігійні організації допомагають не лише суспільству, але і державі. Прийняття у 2014 році ряду нормативних актів

дозволило активно розвивати процеси визнання духовної освіти, широкого запровадження капеланства, тощо.

Розвиток міжконфесійного діалогу в релігійному житті України став об'єктом досліджень М. Бабія [11; 12; 13; 14; 15], Л. Виговського [42], С. Здіорука [98; 99; 100], О. Сагана [221; 222; 223; 224; 225], Л. Филипович [247; 248] та ін. Зважаючи на поліконфесійність і поліетнічність української держави, релігієзнавці переконані, що осмислення концептуальних основ толерантності та віротерпимості у свідомості людини формується в межах міжконфесійного діалогу за участю представників державної влади, релігійних і громадських інституцій. Міжконфесійний діалог характеризує процес «багаторівневого спілкування його учасників, вільного обміну думками та інформацією, зіставлення позицій і бачення вирішення наявних проблем» [225, с. 6]. Проте варто зауважити, що сутність самого діалогу не обмежується лише спілкуванням його учасників, а зумовлює практичне узгодження дій його сторін на шляху взаєморозуміння, згоди та співробітництва.

Проблеми теорії діалогу в системі міжконфесійних відносин відображено в дослідженнях А. Арістової [5; 6; 7; 8; 9], В. Климова [118; 119; 120], А. Колодного [126; 127; 128; 129; 130; 131], Ю. Недзельської [176; 177], В. Шевченка [261] та ін. Вітчизняні релігієзнавці роблять висновок про те, що розвиток проблематики діалогу є торуванням шляху до інституалізації сфери менеджменту релігійних відносин. Вироблення спеціальних технологій ведення діалогового процесу здатне чинити вплив на спосіб буття й форми взаємодії релігійних інституцій, а відтак – і на управління релігійними процесами [9, с. 38].

Важливим аспектом дослідження міжконфесійного діалогу є зв'язок зі шляхами толерантизації відносин між представниками різних конфесій в Україні. Саме таке розуміння толерантності розкрито в працях О. Березяк [22], Е. Бистрицької [26], Ю. Богуцького [30], Л. Владиченко [44; 45], А. Кобетяка [122; 123], П. Яроцького [273; 274; 275; 276; 277].

В. Лекторський вважає толерантність повагою до чужих позиції в поєднанні з можливістю зміни власних переконань у результаті критичного діалогу [150; 151; 152]. Є. Бистрицький вважає, що тільки в рівноправному діалозі його учасники можуть змінювати свої позиції без застосування насильства [27]. Ю. Недзельська вважає міжконфесійний діалог важливою умовою існування Церкви в сучасних умовах плуральності релігійного життя. Ставлення Православної Церкви до нього є стриманим, що частково пояснюється «негативними наслідками процесів секуляризації та глобалізації для православ'я загалом» [176, с. 96]. З огляду на зазначене вище можна констатувати, що приниження діалогічного мислення органічно поєднуються з толерантним ставленням до «іншого».

Засоби налагодження та шляхи проведення міжконфесійного діалогу відображено в працях В. Докаша [77], О. Добродума [74], О. Кисельова [112; 113], Я. Позняка [194], О. Шуби [268; 269] та інших. За переконанням О. Добродума, міжконфесійний діалог може бути забезпечений екуменічними зусиллями, тому важливим є «артикулювання та законодавче вирішення проблеми здійснення діалогу, перешкоджання наростанню латентної маргіналізованої ксенофобії, забезпечення релігійної грамотності серед чиновників усіх рангів, щоб міжконфесійний діалог міг бути здійснений» [74, с. 193]. Дослідники, вивчаючи особливості екуменічного руху в Україні, аналізували його в контексті пошуків єдності християнських церков, питань проповідницької діяльності і неофітства, специфіки міжконфесійних відносин в державі. Деякі праці науковців, які становлять особливий інтерес для нашого дослідження, присвячено богословським та екуменічним діалогам зокрема та сучасній релігійній ситуації в Україні загалом. В українському релігієзнавстві проблему українського екуменізму критично осмислювали М. Бабій, Л. Волова, В. Єленський, А. Колодний, Н. Кочан, М. Маринович, О. Саган, М. Рибачук, П. Яроцький та ін. Цінними для нашого дослідження є праці О. Кисельова [112; 113], присвячені екуменічній проблематиці. У них автор розкриває суть екуменічних відносин

і робить прогнози їх розвитку в сучасній Україні. Важливим кроком у дослідженні сутності й значення міжконфесійного діалогу християнських церков стали роботи Р. Саарінена, присвячені висвітленню особливостей православно-лютеранського діалогу [218], Е. Бистрицької – діалогу між православними та католиками [26]. Осмислення відносин між представниками християнських конфесій дає змогу визначити проблемне коло їх взаємин із подальшою метою терпимого ставлення один до одного.

Безперечно, в умовах політичної та соціально-економічної нестабільності сучасного українського життя актуалізується релігійний фактор, що потребує формування високої культури міжконфесійної та державно-церковної толерантності. Тому актуальною є потреба визначення оптимальної моделі міжконфесійних відносин, які задовольняли б усі сторони діалогу. У зв'язку з цим виникала потреба проведення міжконфесійних конференцій із залученням не лише церковних осіб, але й науковців різних галузей знань для вироблення спільної позиції. Теоретична база слугує основою для практичного розв'язання міжконфесійних конфліктів і шляхів їх подолання. Особливо важливою була роль наукового та експертного середовища у створенні атмосфери толерантності у відносинах православних, мусульман, католиків та протестантів.

Більшість віруючого населення України зараховує себе до числа православних, і тому закономірно, що зазначена християнська течія привертає особливу увагу вітчизняних філософів і релігієзнавців з усіма його проблемами та сучасними внутрішньо-конфесійними протиріччями. У світському середовищі, як і в релігійному, дедалі частіше обговорюють питання формування єдиної незалежної Помісної церкви в Україні. Ні в кого не викликає сумніву, що поєднання різних православних юрисдикцій в одну організаційну структуру можливе лише на основі міжцерковного діалогу. Цим процесам присвячено монографічні дослідження С. Здіорука, А. Колодного та ін. Трансформаційні процеси у світовому православ'ї, які є контекстом для українського міжцерковного діалогу були об'єктом вивчення низки

дисертаційних робіт, наприклад, О.Сагана [224], Ю. Недзельської [176; 177], А. Марчишака [167].

Актуальним для нашого дослідження є аналіз міжправославних відносин у контексті суспільних трансформацій 90-х рр. ХХ ст., які призвели до міжконфесійного напруження й появи численних конфліктів, що актуалізувало їх вивчення у межах українського академічного релігієзнавства. Наукове середовище переосмислює значення конфліктних процесів у християнській сфері, що знайшло своє відображення у розвідках прикладного характеру. Значну увагу приділено вивченню типології та особливостей перебігу релігійних конфліктів і пошуку механізмів їх припинення. У цьому контексті залучено праці М. Бабія, В. Бондаренка, В. Докаша, В. Єленського, С. Здіюрука, А. Колодного, В. Паценка, О. Сагана, Л. Филипович, О. Шуби, П. Яроцького.

У монографії О. Шуби [269] доводиться, що українське міжконфесійне протистояння було спричинено не лише релігійними, чинниками, а є одним із джерел суспільно-політичної нестабільності, призводячи до гальмування процесів входження України у світове співтовариство. На думку автора, оскільки релігійні організації орієнтовані на різні політичні сили та перетворили міжконфесійний конфлікт у загальнонаціональну проблему, то його розв'язання об'єктивно стало однією зі стратегічних цілей нашої держави.

Міжконфесійному протистоянню присвячено дослідження С. Здіюрука [98], який аналізував вплив релігії на духовні та державотворчі потенції нації, процес етноконфесійного розшарування, системно висвітлив українсько-російські церковні відносини та запропонував типологію взаємовпливів етнічних і релігійних чинників в Україні.

Цінними для дисертаційної роботи є дослідження окреслених процесів, представлені в працях С. Гантінгтона [280], В. Єленського [85; 86; 87], Л. Конотоп [136], В. Межуєва [169], П. Сауха [226; 227; 228], Р. Робертсона [169], Ч. Тейлора [242]. Слушною у цьому контексті є думка П. Сауха, що

розмаїття релігій, культур, способів життя – природний стан людства, який свідчить про його міцне здоров'я. Відтак, розвиток «рівноправного діалогу та взаємоповаги, а звідси ненасилля, справедливості та взаєморозуміння лише наближає до реалізації важливої мети будь-якої культури, релігії, ідеології, безпеки життя» [227, с. 27]. Ми погоджуємося з думкою професора П. Сауха, який зауважив, що глобалізація як матеріалізація універсалізації світу, його гомогенізація, часто не знімає, а загострює геополітичні протистояння, національно-етнічну нетерпимість і міжнаціональні суперечності, протистояння культур та релігій, які сьогодні неможливо подолати. Корені всіх цих процесів лежать у глибинах культурно-ментальної й етнічно-релігійної несумісності, що може або загострювати, або знайти механізми їх пом'якшення, а то й подолання шляхом діалогу.

Міжконфесійні відносини й проблеми взаємодії Церкви та влади в незалежній українській державі стали предметом дослідження П. Панченка [187], праця якого є однією з найгрунтовніших щодо вирішення порушеної проблеми. Автор досліджує відродження Української автокефальної православної церкви, звертаючи особливу увагу на проблему розколу та можливі шляхи його вирішення в межах міжконфесійного діалогу.

Значну увагу взаємовпливу релігії та політики було приділено в монографії І. Кураса, М. Рибачука, М. Кирюшка, П. Фещенка «Релігія і політика в сучасній Україні» [149]. Серед проблем, які розглянули автори, були питання ролі релігійного фактору в українському суспільно-політичному просторі та способи впливу політичних діячів на міжконфесійний діалог. Окремо проаналізовано функціонування Церкви й політичної практики релігійно зорієнтованих осіб у пострадянській Україні. Водночас висвітлено релігійну детермінанту політичної поведінки віруючої особи; роль церкви як настановчого органу; соціальної поведінки релігійної частини населення та тенденції впливу політичних процесів на міжконфесійний діалог.

Проблемі міжконфесійного діалогу, присвячено колективну монографію «Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору». В якій авторами проаналізовано проблему реалізації принципів толерантності та екуменізму на ґрунті міжконфесійного діалогу в житті українського суспільства. Зокрема, доведено, що розуміння толерантності та конструктивного діалогу має практичне застосування й позитивно сприймається громадянським суспільством [26; 33; 70; 274; 276].

Важливими для розв'язання проблеми міжконфесійного діалогу стали офіційні документи християнських церков, репрезентовані в Україні, що регламентують міжконфесійний та екуменічний діалог [69; 70; 81; 137; 184]. Зазначені документи декларують положення християнських Церков щодо питання свободи совісті та віросповідання, принципів толерантності, а також засад міжконфесійного, богословського й екуменічного діалогів та ін. Цінним матеріалом, який відображає результати міжконфесійного діалогу на основі проведених зустрічей, стали спільні заяви ВРЦіРО [133], аналогічні всеправославні [196] та всехристиянські документи.

Науково-практичний матеріал конференцій, присвячений проблемі міжконфесійного діалогу, міститься у науковому щорічнику «Релігійна свобода», який видає ВР ІФ НАНУ. Найважливіші теми, представлені в щорічнику, було присвячено питанням свободи віросповідання та співвіднесеним із нею проблемам національної ідентичності, екуменізму, міжконфесійних відносин, державно-церковних відносин, конфесійних трансформацій. Водночас висвітлено проблеми нормалізації й оптимізації міжконфесійних і етноконфесійних відносин в Україні [85; 186].

Усвідомлюючи значення міжконфесійного діалогу як гаранта гармонізації релігійних відносин вітчизняні та зарубіжні дослідники розробили наукове розуміння проблеми міжконфесійного діалогу, запропонували науково обґрунтовані підходи до означеної проблеми. Значну увагу було приділено розробці нової методологічної бази й понятійно-категорійного апарату. Однак, сучасні виклики, з якими стикається

українське суспільство, актуалізують потребу в системному релігієзнавчому аналізі сучасного стану і перспектив міжконфесійного діалогу в Україні.

1.2. Методологічні засади дисертаційного дослідження

Осмилення феномену міжконфесійного діалогу в науковій літературі є різностороннім. У переважній більшості робіт термін «діалог» уживають у широкому значенні, ототожнюючи з поняттями «дискусія», «суперечка», «бесіда», не розмежовуючи їх за змістовно-смісловим наповненням. Розмежування близьких за змістом понять дасть змогу розкрити смислову основу феномену «діалогу». Поняття «міжконфесійного діалогу» широке й багатогранне. Для чіткого розмежування різних видів діалогу необхідно методологічно визначити його межі. Як вже зазначалося, міжконфесійний діалог можна трактувати як певний формат зустрічей для пошуку взаєморозуміння між представниками християнських конфесій, який ґрунтується на повазі та довірі один до одного, метою якого є глибоке пізнання важливої істини та прагнення зробити відношення між людьми такими, що відповідають особистій гідності кожного. Якщо предметом міжрелігійного діалогу була відповідь на питання «У чому Істина?», то нова парадигма змінює предмет дискусій на питання: «Яка мова дасть змогу обговорювати наші проблеми, фіксувати наші розбіжності, не перериваючи при цьому процесу діалогу?» Основна мета діалогу модерністського типу не в прозелітизмі, а у власній адаптації до інших релігій, визнанні нового релігійного статусу[247, с. 154].

Питанням визначення місця «діалогу» в процесі «спілкування» та «комунікації» присвячено праці таких дослідників, як М. Каган [106], Т. Липіч [154], І. Мальковська [162], М. Орлова [181]. Зазначені дослідники вкладають у поняття «спілкування» більш широкий зміст, ніж у розуміння поняття «комунікація». Основна розбіжність між цими концептами закладена у характері та формі взаємодії. Спілкування має суб'єкт-суб'єктний характер і проявляється в індивідуальному вимірі, натомість комунікація має

інституційний характер та може набувати не лише особистісної, а й соціальної форми. Якщо для процесу «спілкування» важливим є особистісний аспект, то для процесу «комунікації» – передавання інформації.

Найбільш поширеним типом діалогу, який розглядають крізь призму релігійних відносин, є форма міжконфесійного спілкування. Слово «діалог» означає бесіда, розмова, комунікація. Тому термін «міжконфесійний діалог» нерідко вживають як синонім до поняття «міжконфесійне спілкування» на позначення будь-якої форми зустрічі між представниками християнських конфесій. Однак дослідник міжрелігійних відносин Л. Владиченко вважає некоректним ототожнення «діалогу» та «спілкування» [44]. У працях С. Абрамовича та Г. Кучинського обґрунтовано ідею про те, що «спілкування» містить у собі «діалог» як форму «спілкування», але «діалог» є найвищою формою міжсуб'єктних стосунків. При цьому діалог вважають формою конструктивних відносин. Суть цієї моделі зводиться до розуміння, що не переговори, а відносини, спрямовані на зближення, мають конструктивний характер, оскільки «діалог – це не завжди згода, але завжди пошук згоди» [6, с. 5].

Виявленню місця «діалогу» серед інших форм «спілкування» – «бесіди», «дискусії» тощо, які приймають «діалогову форму», слугували праці В. Беркова [23], Я. Яскевича [278], у яких аргументовано наявний взаємозв'язок понять «діалог» і «діалогові форми спілкування», оскільки для його виникнення потрібно дійти до певного рівня спілкування.

Загальним методологічним підґрунтям для осмислення та розвитку міжконфесійних та екуменічних відносин стала філософія діалогу.

Важливість діалогу як способу існування та мислення, у якому розвивається «внутрішня людина», підкреслювалася у філософії з часів Платона. Філософія Нового часу зробила вагомий крок до свідомого вирішення проблеми пізнання чужого «Я». Взагалі, діалогічна форма виражає внутрішню логіку розвитку думки, яка характерна для самого процесу філософування. За спостереженнями Г. Бірюкової, діалогічна

філософія, котра особливо активно почала розвиватися в Німеччині, протиставлялася діалектичній і трансцендентальній філософії як світогляд, що «відображає взаємозв'язок дійсності в цілісній єдності, а не в протиріччях» [25, с. 10]. Очевидно, що діалогічна філософія розмірковує антропоморфно, виходячи з конкретного людського буття, розуміння людиною світу й усвідомлення самого себе. Відповідно, людина усвідомлює себе насамперед у відносинах із «Ти».

Європейській філософській думці XVIII–XIX ст. здебільшого було властиве монологічне мислення, зважаючи на вплив метафізичної традиції, для якої була визначальною ідеалізована модель пізнавальної діяльності, що втілюється рівнозначними суб'єктами з позиції «абсолютного спостерігача». На цьому етапі розвитку філософії формується категоріальний апарат, передусім категорій «суб'єкт», «об'єкт» і їх відносин, а також категорій «Я», «не-Я», «Я і Ти».

У кінці XIX – на початку XX ст. діалог утрачає своє первинне значення й набуває нової форми, подібної до сучасної, завдяки аналізу відношення «Я-Ти» як способу осмислення сутності людини та визначення її істинного призначення в житті. Такий перелом у світогляді насамперед зумовлений відкриттям нового розуміння «Іншого» та осмисленням «Я». Діалог у новому трактуванні постає елементом аналізу свідомості й водночас умовою конституювання ідентичності «Я». Така інтерпретація діалогу властива поглядам М.Бубера, Ф. Ебнера, Ф. Розенцвейга, О. Розеншток-Хюсі, Е.Левінаса та інших. Вагомий внесок у філософське осмислення діалогу зробили В. Біблер, В. Бібіхін, С. Франк та інші, котрі розглядали проблему діалогу як феномен духовної культури. Осмислення ідеї діалогу як основи філософії, культури й людського знання знайшло відображення в працях М. Бубера, Е. Левінаса, Ф. Розенцвейга. Важливе місце в роботах філософів займає ідея діалогу культур, у межах якої діалог релігій розглядають як невід'ємний елемент культури.

У філософії діалогу дослідники виділяють два основні напрямки, які у різних формах наявні в аналізі зазначеного феномену протягом усієї історії філософії. Перший: діалог розкривається з позиції суб'єкта й осмислюється крізь призму феноменологічного підходу. Представниками цього напрямку були послідовники діалогічної філософії, зокрема Г. Гадамер та М. Бубер. Другий: діалог розкривається з позиції об'єкта й реалізується у структурно-функціональному підході. Теоретично осмислили такий тип діалогу М. Каган і В. Біблер. У межах кожного напрямку реалізується й смислова форма діалогу. Проводячи соціально-філософський аналіз діалогу, Г. Бірюкова визначила дві його моделі: суб'єктивістську й об'єктивістську [25, с. 23–24]. Дослідницею запропонована оригінальна типологія діалогів, що базується на підставі соціального простору де, зокрема, важливу роль відіграє поділ на вертикальні (між «верхами» і «низами» в соціальній ієрархії), горизонтальні (між «рівними» за соціальним статусом) і внутрішні (з самим собою) діалоги [25, с. 18]. У суб'єктивістській моделі серед діалогічних відносин переважають горизонтальні діалоги, в об'єктивістській – вирішальну роль відіграють вертикальні діалоги. Функціонування діалогічних форм у межах зазначених напрямків сприймається крізь призму релігійної свідомості, основним атрибутом якої є спеціально культивованій морально-емоційний акт віри. Коли людина через власні переконання вважає, що Бога не існує, тоді людська активність, її воля та креативність відіграє вирішальну роль у житті суспільства чи окремого індивіда, тому в співвідношенні між Я й Іншим домінують горизонтальні діалоги, а комунікація в цілому є мережевою за своєю структурою. Віруюча людина переконана в існуванні об'єктивних, незалежних від її волі та свідомості законів, що визначають її діяльність, а також Бога як особистого творця цих законів. Сучасні теологи та релігійні філософи переконані, що вертикальний діалог як спілкування з Богом є головним екзистенціалом для особистості. Більше того, що для сучасних християнських теологів Трійця - це єдність трьох особистостей, для яких характерне існування в діалозі з іншим, у спілкуванні, яке передбачає «обмін

існуванням» та «існування в іншому». А тому для християнина діалоги всередині церковних спільнот та міжконфесійні діалоги можуть існувати завдяки зустрічі з Богом як особливій події, що теж є діалогічною та може відкрити Бога як пра-діалог Трьох. При цьому Трійця виступає взірцем діалогічності, ідеальною комунікацією, джерелом цінностей, а тому визначає норми комунікативного життя церкви як спільноти, формує ідеал відносин між церквами, і навіть задає соціальний ідеал солідарності. Згідно із сучасною теологією, діалог існує як подія, як дарунок, а тому не може бути повністю формалізованим. Діалогічні відносини із Богом не можуть бути ієрархізовані, але завжди є безпосереднім міжособистістним спілкуванням.

М. Бахтін доводить, що саме людське життя за своєю природою діалогічне. «Жити – означає брати участь у цьому діалозі: сприймати, вслухатися, відповідати, погоджуватися та ін. У цьому діалозі задіяна вся людина й усе життя: очима, губами, руками, душею, духом, усім тілом, вчинками» [18, с. 310], тобто людина не просто живе в діалозі, а й живе ним, оскільки в процесі такого спілкування, яке є синонімом її справжнього буття, людина може повернутися до самої себе [17, с. 434]. Тому зрозуміти іншу людину можна лише через спілкування з нею діалогічно.

Важливою є концепція діалогу М. Бубера, який увійшов в історію світової філософії як мислитель, що по-новому, не класично поставив проблему «іншого буття» [231, с. 108]. На думку філософа, єство людини можна пізнати, з'ясувавши її ставлення до іншого буття, спілкування з людьми, коли осягнемо її діалогічну природу, її спроможність до буття з іншим. При цьому М. Бубер наполягає на рівноцінності Я і Ти. Він розкриває ідею «ставлення до іншого не як до ресурсу, а як до мети» [3, с. 74]. Отже, саме діалогічне мислення прогнозує наявність кількох рівних учасників. Без усвідомлення іншого як рівного діалог не буде продуктивним.

Діалог різних конфесій буде найбільш продуктивним у межах чіткої єдності, певного плацдарму для спілкування. Іншою умовою дієвого діалогу є переконаність у його результативності, тобто саме прагнення збагатитися

досвідом інших. Отже, діалог можливий лише в атмосфері єдиного ціннісного простору та взаємної поваги. У сучасну епоху, з урахуванням особливостей міжконфесійних відносин, сформувалося декілька підходів до розуміння діалогу. Зокрема, Є. Бистрицький зазначає, що «політика толерантності – регулятивний ідеал герменевтичної філософії» [27, с. 157]. Відомо, що розуміння має діалогічну основу і його можна досягти у сфері «між», тобто в конкретному спілкуванні між суб'єктами. Саме спілкування, котре ґрунтується на засадах толерантності, дає підстави одному учаснику акту комунікації відкритися перед «іншим» та створює умови, щоб й «інший» відкрився. Так учасники діалогу створюють спільну мову, уможливлуючи досягнення порозуміння та згоди, а не підкорення «іншого» власній мірці.

Польський філософ А. Гжегорчик під діалогом розуміє інтеракцію, що включає декількох актів за участю всіх сторін діалогу. У такій формі поведінка однієї сторони викликає аналогічну відповідь іншої. І якщо в діях однієї зі сторін реалізується певна ціннісна позиція, наприклад, повага до кожної людини, то вона може бути сприйнята й іншою стороною [56, с. 58]. Так діалог переходить у конструктивне русло, а його результати втілюються на практиці. Відтак, лише в результаті розгляду й аналізу сторони діалогу можуть досягнути порозуміння. Як пояснює В. Лекторський, мова йде «про бачення в іншій позиції, системі цінностей, культурі не те, що неприйнятне моїй власній позиції, а те, що може допомогти мені у вирішенні проблем, які є не тільки моїми власними, але й проблемами інших людей та інших культур, інших ціннісних й інтелектуальних систем відліку. У цьому діалозі не тільки окремі люди, але й культури можуть змінювати свою ідентичність» [150, с. 53].

У другій половині ХХ ст. особливо активно розвивалася теорія діалогу культур. Різні аспекти взаємовідносин між культурами ставали об'єктами досліджень науковців rozmaїтих галузей знань, зокрема філософів, релігієзнавців, богословів, які розглядали культуру як форму спілкування.

Діалог у цьому контексті поставав загальним гарантом людського взаєморозуміння. Культуру визначали як важливу складову діалогу, основу співіснування людей різних національностей.

Один із яскравих представників цього напрямку М. Бахтін зазначав, що «діалог» є основою для всіх визначень людського буття: «Бути – означає спілкуватися діалогічно. Коли діалог закінчується, усе припиняється. Тому діалог, по суті, не може й не повинен закінчуватися» [17, с. 434]. Якщо у розумінні М. Бахтіна діалог з'являється як діалог культурних епох (Античність, Середньовіччя, Новий час), то В. Біблер уточнює, що цей діалог стосується першооснов буття й мислення. Саме в його інтерпретації це діалог різних форм розуміння. В. Біблер зауважує, що європейський розум є діалогом «розуму ейдичного» (античність), «розуму, що причащається» (Середні віки), «розуму, що пізнає» (Новий час) і виникає у ХХ ст. як «особливе розуміння, у котрому здійснюється одночасне спілкування всіх історичних форм розуміння – діалогічного» [24, с. 14].

Діалогічне розуміння культури, на думку дослідника міжконфесійних відносин Л. Филипович, передбачає наявність спілкування на мікро- та на макрорівнях (персональному та соціально-історичному), що можливе в різних формах, зокрема через текст, через внутрішній діалог, у якому спілкування із самим собою постає розмовою з іншим, через зовнішні форми спілкування, коли носіями діалогічних ідей є живі люди, інституції. Але зміст і форма такого діалогу закладаються самою архітектонікою культури, її типом. Певним типам культури відповідають і певні типи соціально-ідеологічного спілкування, які характеризуються тими чи іншими світоглядними домінантами, стилем мислення, поведінковою моделлю, моральним імперативом, мовою, тощо. Усе це насамперед стосується діалогу релігій як культурного компендіуму, що формує й своє специфічне розуміння останнього [247, с. 160-163].

Протягом історичного розвитку діалог, як суспільне явище, набував різних форм. Дослідженням проблеми спілкування, діалогу в добу

Античності, Середньовіччя й Відродження приділяли увагу такі дослідники, як Л. Баткін, О. Лосев, Т. Міллер та інші. Обґрунтування «діалогу», коли він відповідає сутнісному рівню та функціонує у власному значенні цього слова, уперше здійснили «філософи діалогу», а найвищого прояву воно набуло в працях М. Бубера [35; 36] і М. Бахтіна [16; 17]. У так званому «справжньому діалозі» основним є співрозмовник «Інший» як рівноправний «Я».

«Класична» модель діалогу була запропонований Платоном, оскільки, за його переконанням, істина здобувається в суперечці. Тому діалог для філософа вибудовується під час розмови, яка охоплює ключові питання та відповіді про предмет, який розглядається. Аристотель досліджував діалог на основі методу Платона, продовжуючи традицію, яку той започаткував, але доводячи, що істинне знання як результат діалогу має бути не просто відкритим, але і систематично вираженим у несуперечливих судженнях. Отже, «діалог» в античній Греції, який розпочав дослідження зазначеного феномену, трактували як метод установлення істини за допомогою питань і пошуку відповідей на них.

У період Середньовіччя об'єктом дослідження філософії стає внутрішній світ людини як складна система, що за рівнем організації поступається лише Богові. Людина гармонійно поєднала в собі душу й тіло, але розуміння душі мало богословський характер, який для більшості людей був складний для сприйняття. Діалог і надалі продовжував функціонувати як літературний жанр. Яскравими представниками діалогічного жанру цієї доби є Аврелій Августин, Юстин Філософ, Григорій Ниський, папа Григорій I.

У добу Відродження вперше закладено основи систематичного пізнання сутності феномену спілкування людини з людиною, формуються характерні ознаки спілкування як самоцінності, як способу реалізації справжньої людяності. Учені не лише вивчають спілкування, а й залучають до цього процесу сторонніх спостерігачів. Так вони з'ясовують, що спілкування є своєрідним засобом розкриття внутрішнього світу людини,

його індивідуального «Я». У період Ренесансу повертається літературний жанр діалогу вже в оновленому вигляді, який пристосовується до нового стилю мислення. Отже, гуманізм доби Відродження, на відміну від середньовічного, визначає діалог як форму мислення, надаючи йому принципово нового значення.

Теологія до усвідомлення провідної ролі діалогічного мислення історично прийшла значно пізніше за філософію, фактично – лише під впливом сучасної філософії діалогу. Відомий фахівець у галузі міжконфесійного діалогу католицький професор Леонард Свідлер пояснює, що партнери в сучасному теологічному діалозі не прагнуть переконати один одного, а, навпаки, намагаються із симпатією вислухати співрозмовника й неупереджено зрозуміти його аргументи. Іншими словами, міжрелігійний діалог спрямований на взаємозбагачення і духовне зростання його учасників та виключає нав'язування чужих поглядів [229, с. 456]. Для нової парадигми перемога і самоствердження в процесі діалогу були абсолютно неприйнятні як мета. Властиве призначення діалогу вирішити наявну проблему або знайти шляхи порозуміння зникає. Сторони, які беруть участь у діалозі, зближуючи свої позиції з фундаментальних питань, формують відчуття «поразки» та «руйнування внутрішнього релігійного світу», що призводить до його припинення. На зміну приходять розуміння самостійної цінності процесу діалогу, що триває.

З огляду на багатоаспектність та особливість предмета дисертаційного дослідження постає потреба розкриття його методологічної основи в релігієзнавчому та філософському вимірах. Досягнути поставленої мети можна в процесі використання широкого кола теоретико-методологічних підходів із філософії, релігієзнавства, богослов'я та загальнонаукових методів, кожен із яких дає змогу висвітлити досліджувану проблему в певній площині окресленої проблематики.

Реалізація поставленої мети дисертаційного дослідження передбачає використання значного спектру методологічних і теоретичних підходів із

філософії, політології, соціології. Отже, використання як загальнонаукових методів ведення дослідження, так і суто специфічних є важливим. Кожен метод визначає окремий спектр дослідження, відтак застосування комплексного соціально-філософського осмислення допоможе максимально розкрити всі проблемні питання, котрі охоплює запропоноване дослідження. У процесі аналізу такого плюрального поняття, як міжконфесійний діалог, лише загальне застосування зазначених вище методів може дати вагомий результати, що виявляють себе в системному дослідженні.

Міжконфесійний діалог можна аналізувати лише із знанням зовнішнього контексту, найважливішим елементом якого сьогодні є спільні цінності. Принциповим завданням дисертаційної роботи є визначення першорядних цінностей та принципів, без яких розвиток міжконфесійного діалогу і державно-церковних відносин неможливий.

Важливим завданням є пошук можливих шляхів розвитку міжконфесійного діалогу, на основі яких відбувається гармонізація та оптимізація міжконфесійних і державно-церковних відносин в Україні. Вона сприяє формулюванню закономірностей, що мають на меті формування сучасної української моделі цих відносин. Залишаються відкритими питання про характер впливу міжконфесійного діалогу на націєтворчий, політичний та економічний розвиток держави, загальний стан суспільної моралі, стан взаємозалежності етнокультурної та геополітичної належності громадян і їх взаємозв'язок із релігійними трансформаціями.

Міжконфесійні відносини можуть бути не лише діалогічними, але й конфліктними. Вітчизняні дослідники намагаються з'ясувати причини та фактори, що спричиняють конфлікти в міжконфесійних відносинах. В цілому міжконфесійний діалог виникає в тих ситуаціях, учасники яких усвідомлюють наслідки конфліктних процесів і намагаються їх вирішити за допомогою мирних переговорів. Значна кількість конфліктів між представниками різних християнських конфесій виникає на богословському ґрунті, з питань історичної спадщини чи майнових претензій. Але часом,

існують ширші причини у політичній та геополітичній реальності. Більшість дослідників міжконфесійного діалогу констатують, що на розвиток конфліктності чи толерантності, впливають духовні, політичні, соціально-економічні, історичні, етнокультурні, релігійні, етнодемографічні фактори. Але всі ці чинники не є визначальними для виникнення конфліктів. Основа непорозуміння – у сприйнятті дійсності, у світоглядних основах людини, а не в об'єктивній реальності [6; 27; 73].

Очевидно, що методологія вирішення конфліктів не може мати суто теоретичного характеру, а потребує конкретних практичних рекомендацій та настанов. Тому можливий діалог має охоплювати не лише сферу теоретичних і філософських роздумів, а й бути безпосередньо пов'язаним із практичним виміром життя людини.

Проблему пошуку шляхів організації та реалізації міжконфесійного діалогу часто лише принагідно описують у науковій літературі. Водночас, створення оптимальної моделі налагодження міжцерковного життя в Україні не може базуватися лише на результатах соціологічних досліджень чи теоретичних розробках науковців. Необхідний міждисциплінарний підхід до розв'язання вказаної наукової проблеми.

Філософсько-релігієзнавчий аналіз міжконфесійного діалогу ґрунтується на основних принципах сучасного академічного релігієзнавства, які, за визначенням А. Колодного, об'єднують загальнонаукові та спеціальнонаукові принципи. На його думку, до фундаментальних принципів релігієзнавства варто віднести принцип об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності [2, с. 64]. Проте не всі з них мають бути застосовані для вивчення конкретного релігійного феномену. А. Колодний закликає не переносити на предмет дослідження той методологічний принцип, який не є йому властивим [2, с. 67]. На нашу думку, для дослідження міжконфесійного діалогу важливе значення мають принципи об'єктивності та історизму. Навколо них групуються релігієзнавчі принципи нижчих рівнів.

Принцип об'єктивності є одним із найважливіших у релігієзнавчому дослідженні. На думку О. Красікова, він полягає в неупередженості під час оцінювання релігійного феномену, що вивчається [143, с 7]. Науковець неупереджено відображає об'єктивні характеристики пізнаваного феномену. З огляду на багатоаспектність і конфесійний плюралізм об'єкту дослідження важливе місце у висвітленні міжконфесійних відносин відведено принципу об'єктивності. Він відображається «в зіставленні теоретичних міркувань та узагальнених суджень із конкретно зафіксованими фактами соціального життя українців» [108, с. 397]. Довершенням даного принципу слугує застосування принципу позаконфесійності, який зорієнтований на уникнення суб'єктивного ставлення до всіх конфесій, визначаючи їх рівність не лише перед українським законодавством, але й між собою, незважаючи на відмінність їх історичного походження, наявну кількість віруючих, матеріальне становище та організаційну діяльність.

Важливим у дисертаційному дослідженні є принцип історизму. Основними його засадами, на думку А. Колодного, є: 1) з'ясування витокових особливостей явища, що досліджується, причин його появи; 2) розгляд етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдення взаємозв'язку цих етапів; 3) аналіз особливостей нинішнього стану цього явища і 4) прогнозування можливих його наступних змін, визначення тенденцій розвитку [128, с. 7]. Довготривалий процес, спрямований на утворення української держави, має багато спільних і відмінних рис, властивих країнам, які пройшли подібний шлях. Для аналізу зазначеного процесу був використаний даний принцип, який дав змогу подивитися на об'єкт дослідження в його історичному розрізі для осмислення власних традицій міжконфесійних відносин за період незалежності України. При цьому принцип історизму взаємопов'язаний із компаративним методом, коли кілька конкретно-історичних статистичних фактів, як у дисертаційному дослідженні, зіставляються та порівнюються.

Застосування принципу історизму сформувало уявлення про довготривалий процес міжконфесійного діалогу в українському соціумі, якому властиві специфічні умови існування та організаційні особливості на різних етапах розвитку держави. На основі проблемно-хронологічного методу, було здійснено зіставлення міжрелігійної ситуації в країні на початку 90-х рр. минулого століття та в умовах сьогодення. Осмислення змісту історичних подій сприяло усвідомленню наявності своєрідних форм сучасних українських міжконфесійних і державно-церковних відносин, які передбачають перш за все справедливе й об'єктивне законодавство, дотримання правового порядку та функціонування судово-процесуального дискурсу й адміністративних норм. Сьогодні в Україні забезпечення свободи совісті та віросповідання привертає особливу увагу міжнародної спільноти. Фахівці зазначають високий рівень релігійної свободи, але одночасно наголошують на певних проблемних моментах законодавчого характеру в досліджуваній сфері [197]. У зв'язку з цим державними органами влади здійснюються комплексні заходи, зокрема в законодавчій сфері, спрямовані як на забезпечення свободи совісті та віросповідання, так і на вирішення актуальних питань державно-конфесійних відносин. За словами О. Сагана, українська держава зробила багато кроків на шляху ефективного використання міжнародного досвіду ліквідації всіх форм нетерпимості й дискримінації на основі релігії та переконань, що сприяє становленню структур громадянського суспільства. Прийнято необхідні закони, котрі загалом відповідають міжнародному досвіду у вирішенні релігійних проблем. Однак соціальна напруга й політична нестабільність залишаються «атрибути українського суспільства, не дають гарантії на незворотність досягнутих здобутків у сфері свободи совісті» [221, с. 253–254]. Завданням нового етапу розвитку державно-церковних відносин є формування партнерства релігійних організацій, держави та громадянського суспільства. Це партнерство повинно у повній мірі зберігати усі досягнення у сфері забезпечення свободи совісті та прав віруючих.

Принцип конкретності знайшов своє виявлення у спробі комплексного дослідження багатоманітних фактів і процесів для подальшого їх узагальнення. Філософсько-методологічне обґрунтування цього підходу викликано потребою аналізувати конкретні події та факти в конкретному проміжку часу.

У дисертаційній роботі ми використовуємо результати соціологічних досліджень, які надали важливу фактологічну інформацію для наукового обґрунтування, зокрема соціологічне дослідження «Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення єдиної помісної православної церкви» [237], яке відбулося 4-9 листопада 2016 року тощо.

З метою реалізації поставленої мети дисертаційного дослідження нами було використано принцип системності та цілісності. Згідно цього принципу, явища аналізуються як нерозривно пов'язані. У дослідженні даний принцип був використаний у процесі системного вивчення міжконфесійного діалогу.

Метод компаративного аналізу дав змогу порівняти різні позиції щодо осмислення поняття діалогу представниками християнських конфесій, а також результати соціологічних досліджень різних років та ін. Отже, констатуємо відмінність підходів до осмислення діалогу представниками різних конфесій.

Відносно новий і водночас важливий принцип синергії заклав основи для розуміння того, що український соціум спроможний значною мірою самостійно вибудувати власну модель міжконфесійних і державно-церковних відносин, водночас зберігаючи власні механізми історичного ставлення до представників інших віросповідань чи національностей [88, с. 27].

У дисертації проаналізовано філософські, релігієзнавчі, теологічні, соціологічні та культурологічні джерела. Це зумовило застосування принципу критичного аналізу наукової та методичної літератури, історично-практичного досвіду.

Реалії сучасного глобалізованого життя передбачають формування оптимальної моделі міжконфесійної та державно-церковної взаємодії,

оскільки ми приречені в майбутньому жити в «єдиному домі», заклавши потужний фундамент міжкультурного та міжрелігійного спілкування. На думку П. Сауха, з якою ми погоджуємося, для того, щоб уникнути культурної та цивілізаційної конфронтації, мала б працювати єдина формула – «єдність світу і розмаїття культур» [227, с. 22]. Теорія мультикультуралізму обґрунтовує ідеали культурного плюралізму, гармонійного співіснування різних культур, їх рівності та однакового права на життя [Там само]. Однак практичне втілення теорії мультикультуралізму засобами політики створило нові проблеми, які потребують негайного вирішення. Вважалося, що втілити в життя основні ідеї, пропаговані мультикультуралізмом, буде не складно, ураховуючи формулу «єдності світу та розмаїття культур», однак виявилось, що реалізація цього задуму потребує до себе підвищеної уваги та філософського й концептуального осмислення.

Глобальне суперництво на конфесійному ґрунті загрожує руйнацією культурного середовища, цивілізацій, етнічних і соціальних груп. Уникнути конфронтації на релігійному підґрунті можна лише «через пошук миру, налагодження конструктивного міжконфесійного діалогу й відмову від егоцентризму» [233, с. 12]. Стає очевидним, що об'єктивна оцінка питання міжконфесійних відносин та роль і місце в цьому процесі діалогу потребує використання нових принципів, які, можливо, будуть відрізнятися від сталої інтерпретації.

Реалії сьогодення диктують перед українською громадськістю необхідність визначення власних моделей конфесійних і державно-церковних відносин. Тому одним із найважливіших завдань дисертації було моделювання та прогнозування найперспективнішої оптимальної моделі цих відносин з урахуванням внутрішніх і зовнішніх факторів.

Висновки до розділу 1

Відображення феномену міжконфесійного діалогу християнських церков у вітчизняній і зарубіжній філософській літературі та визначення методологічних орієнтирів філософсько-релігієзнавчого аналізу

досліджуваної проблеми конкретизуються в таких висновках:

1. Вітчизняні та зарубіжні дослідники висвітлюють в основному окремі аспекти проблеми міжконфесійного діалогу християнських церков, зокрема: проблеми теорії діалогу в системі міжконфесійних відносин; зв'язок зі шляхами толерантизації відносин конфесій в Україні; засоби налагодження та шляхи проведення міжконфесійного діалогу. Підсумовуючи огляд наукової літератури, присвяченої проблематиці проведення міжконфесійного діалогу, відзначимо недостатність її висвітлення.

2. Останнім часом у вітчизняному науковому просторі починає зростати кількість досліджень, присвячених проблемам міжконфесійних відносин у постсоціалістичних країнах, зокрема в Україні, налагодження міжконфесійного діалогу та державно-церковних стосунків. Ґрунтовні дослідження цієї проблеми представлено в працях М. Бабія, Л. Владиченко, В. Єленського, С. Здіорука, А. Колодного, В. Лекторського, О. Сагана, П. Сауха, Л. Филипович, П. Яроцького тощо. Однак у комплексному висвітленні проблема міжконфесійного діалогу залишається поза належною увагою й потребує подальших досліджень.

3. Складність і багатоаспектність проблематики дисертаційного дослідження зумовили необхідність її аналізу в міждисциплінарній площині, потребуючи використання різноманітних методів (історичного та структурно-функціонального), підходів (герменевтичного та компаративного), принципів (об'єктивності, позаконфесійності, конкретності, системності та цілісності).

4. Герменевтичний підхід дав змогу визначити стан дослідження проблеми в науковій літературі та виявити зміст основних релігієзнавчих підходів до формулювання проблем міжконфесійного діалогу. Компаративний підхід дав змогу порівняти ставлення християнських конфесій до еклезіологічної тематики, сотеріологічного вчення, примату Церкви в історії християнства першого тисячоліття, екуменічного руху й

виокремлення позитивних елементів у європейських моделях державно-церковних відносин.

5. Важливим для дослідження міжконфесійних і внутрішньоконфесійних відносин став принцип об'єктивності, який розкриває природу й поліфункціональність релігійних конфліктів, що дало змогу проаналізувати та порівняти наукові й богословські підходи до розуміння релігійних конфліктів і визначити шляхи їх урегулювання. У процесі розв'язання завдань дисертаційного дослідження використано загальнометодологічні принципи наукового аналізу, зокрема історизму, системності, світоглядного плюралізму, діалектики, а також специфічно релігієзнавчі принципи толерантності, гуманізму, позаконфесійності.

6. Конкретною методологічною основою для аналізу сучасного міжконфесійного теоретичного і практичного співробітництва стала філософія діалогу М. Бубера, Е. Левінаса, Ф. Ебнера, Ф. Розенцвейга, О. Розеншток-Хюсі. Розгляд у дисертаційному дослідженні міжконфесійної взаємодії як діалогу релігійних культур дозволив застосувати сучасну філософію діалогу М. Бахтіна, В. Біблера, М. Кагана.

РОЗДІЛ 2. ІДЕЙНЕ ПІДГРУНТЯ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕЛІ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

2.1. Екуменізм як богословська основа сучасного міжконфесійного діалогу

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

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

особлива форма взаємодії «між носіями різної релігійної та конфесійної ідентичності, спрямована на конструктивний і значущий для них результат» [9, с. 36]. Останнім часом спостерігаємо рух саме до такого розуміння діалогу, як результативно спрямованого, продуктивного процесу, сенсом і метою якого є вироблення нових смислів, досягнення узгодженості в рішеннях чи позиціях, налагодження співробітництва, окреслення спільної програми дій, тощо.

Така програма налагодження й стабілізації міжконфесійних і міжцерковних відносин у контексті становлення громадянського суспільства в Україні повинна бути сформована за участю суб'єктів цих відносин, офіційно прийнятою ними та набути практичного застосування за сприяння держави й участі релігійних представників. Визначальним її принципом для досягнення міжконфесійного миру та злагоди виступає саме діалог. Християнські конфесії в особі їх керівних органів визнають роль діалогу як необхідного інструменту попередження міжконфесійних суперечок, конфронтації, цивілізаційного способу розв'язання проблем, налагодження порозуміння. Виняткову увагу проблемі діалогу й пов'язаним із цим процесом особливостям надає Римо-Католицька Церква, яка розглядає міжконфесійний діалог, за словами Івана Павла II, таким, що виявляє «таємницю єдності попри відмінності між релігійними віруваннями» [117, с. 82]. Усвідомлюючи загальну релігійну картину світу, його багатоманітність, Ватикан засвідчив неминучість міжконфесійного діалогу.

Проте, прагнення до міжконфесійного діалогу й взаєморозуміння в межах екуменізму, коли робляться перші кроки до трансформації догматів церков, уможлиблюється втрата автентичності релігії. Також у релігійній сфері поширена думка, що «міжрелігійний діалог може призвести до втрати релігійної, культурної чи духовної ідентичності» [123, с. 54]. Міжконфесійний діалог не зможе піднятися на новий щабель, допоки ядро віротерпимості не буде прийнятим. Віротерпимість, яку проголошують церковні інституції та позиціонують важливі елементи соціального життя, звершена в неповному

обсязі в Україні. Слід зазначити, що міжконфесійний діалог – дієвий механізм утворення мирного співбуття adeptів різних етноконфесійних груп на певній території. Суть діалогу в забезпеченні гармонії та стабільності глобалізованого суспільства.

Міжконфесійні відносини, спрямовані на зближення, а можливо, і на загальну християнську єдність у майбутньому, що є основою екуменізму, адже важливою рисою християнства на межі XX–XXI ст. є консолідація його конфесій навколо проблем про спільну місіонерську, соціальну, медичну та просвітницьку діяльність, захист прав людини й душпастирську справу загалом. Спільні сторінки християнської історії та сьогодення тісно пов'язані з екуменізмом – важливим явищем релігійного життя. Однак, будь-яке зближення та солідарність на основі соціально-гуманітарних питань, хоча й бажане, не є метою екуменізму та не може бути основою християнської єдності [183, с. 228]. Натомість англійський дослідник Б. Вілсон зазначає, що однією з причин виникнення екуменізму є роздрібненість християнства на різноманітні церкви, деномінації та конфесії. Лише в умовах кризових явищ церкви приходять до усвідомлення діалогу на основі екуменізму: «Об'єднання відбувається тоді, коли інституції є слабкими, а не сильними» [286, р. 126]. Як результат – проблемами християнської єдності, за спостереженнями Б. Вілсона, більше переймаються священнослужителі, аніж миряни, обґрунтовуючи це бажанням духовенства закріпити свій соціальний статус і повернути свій вплив на суспільство. Разом із тим, священнослужителі втрачають монополію на екуменічні ініціативи, і внесок мирян стає все більш значним в міжконфесійний діалог – від богословсько-теоретичного до соціально-практичного аспектів.

Подібну думку поділяє ще один англійський дослідник Р. Кур'є, який розглядає екуменізм як реакцію на зміни у взаємовідносинах християнських конфесій із суспільством. Співзвучну позицію простежуємо в дослідженнях Р. Піндера: «Рух за єдність у деяких випадках був пов'язаний із рухом за децентралізацію та збільшення ролі мирян в управлінні релігійною

організацією» [112, с. 78]. Натомість інший англійський дослідник Р. Тоулер вважає, що зародження екуменізму та зменшення кількості віруючих не містить причинно-наслідкових зв'язків, а зазначені феномени виникають під впливом різних чинників. Одним із найважливіших факторів, який сприяв виникненню цього руху, на його думку, пов'язаний із розвитком сучасних технологій.

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

Інформованість про існування великої кількості релігійних вірувань і культових практик призвела до появи сумнівів у їх достовірності. З другого боку, сучасні технологічні можливості спричинили ситуацію незалежності індивідів від керівництва релігійних організацій, а відтак – зменшення пастви в церквах [282, р. 88–90]. Становлення сучасного християнського суспільства безпосередньо пов'язане з розвитком природничих наук, які сприяли формуванню іншого світоглядного розуміння загальної картини світу, відмінної від релігійної. В умовах модерну релігія стала приватною справою кожної окремої людини. Сьогодні відбувається повернення релігії у публічний простір, і відповідні процеси вже набули назви «десекуляризації». Одночасний розвиток як секулярних, так і постсекулярних тенденцій породжує нові виклики для міжконфесійного діалогу та стимулює теоретичний та практичний екуменізм. Отже, можна виділити фактори, котрі

сприяли появі екуменізму та його подальшому розвитку в релігійному житті церков, зокрема, секуляризації, кризи християнських конфесій і розвитку технологій. На думку вітчизняного дослідника В. Гараджі, екуменізм був одним із симптомів глибокої кризи релігії в наші часи, своєрідною захисною реакцією на руйнівні для її традиційних форм тенденції в сучасному суспільному житті [51, с. 107].

Варто зазначити, що екуменізм – це рух кінця XIX – початку XX ст. усередині християнського світу, спрямований на співпрацю та зближення християнських позицій. Екуменізм у теорії та на практиці – «це позитивне світосприйняття, позитивне мислення й позитивна поведінка з високим ступенем довіри до відповідальності церковних ієрархів, священнослужителів і кожного окремого християнина» [139, с. 13]. Саме слово «екуменізм» грецького походження (ойкумена, всесвіт, населений світ), уживалося в географічному, політичному та культурному аспектах, яке згодом набуло релігійного значення.

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

Екуменічний рух отримав сприяння насамперед від протестантських церков, які не лише декларативними заявами беруть у ньому участь, але й активно діяльністю. При цьому конфесії есхато-хіліастичного спрямування, посиляючись на основні положення свого віросповідання, залишаються в межах місцевого й вузькоконфесійного спілкування й негативно ставляться до ідеї християнської єдності [58, с. 240]. Зміну ставлення до питання екуменізму спостерігаємо в середовищі п'ятидесятницьких та

адвентистських релігійних об'єднань. Сьогодні вони стають активними учасниками такого руху, долучаються до діяльності Всесвітньої Ради Церков і проводять роз'яснювальну роботу в латиноамериканських громадах. Відзначаємо тенденцію до збільшення кількості християнських конфесій, які залучаються до екуменічного руху, що потребує злагоджених й організаційних дій у межах світового та національного масштабів. Однак зацікавленість екуменічним рухом із року в рік зростає, свідченням чого стало офіційне приєднання до нього різних релігійних організацій, які в минулому скептично сприймали ідею церковного об'єднання. Лише Католицька церква, поділяючи ідеї екуменізму й активно впроваджуючи їх у життя, офіційно не стала членом Всесвітньої Ради Церков.

Сьогодні можна виділити дві основні форми вияву екуменізму в дії: спільна діяльність християнських конфесій у суспільно-політичних, соціально-економічних, релігійно-духовних проектах та богословський діалог між її представниками. Однак у межах зазначеного підходу варто зазначити, що під екуменічними відносинами розуміють міжхристиянські або міжконфесійні відносини, орієнтовані на співпрацю, а далі на єдність християнського світу. У більш широкому значенні до екуменізму відносять також міжрелігійний діалог, спрямований на вироблення і захист спільних цінностей. З наукового погляду екуменічні стосунки не завжди проявляються в релігійній, а часто й в інших сферах суспільного буття. В основі лежить релігійна толерантність – повага та сприйняття інших релігійних напрямів.

Важливо зазначити, що на осмислення самого значення християнської єдності впливає саморозуміння та самоідентифікація християнських церков, відображених у їх еклезіологічних позиціях. Тому не випадково еклезіологічна проблематика досить часто стає предметом дискусій міжконфесійного діалогу. Його сторони намагаються прийняти спільне рішення в осмисленні сутності та значення всезагальної церкви.

Не зважаючи на довготривалі зустрічі й актуальність порушеного питання налагодження міжконфесійних відносин, учасникам діалогу не

вдалося визначитися з прийнятним для всіх сторін використанням термінології. Кожна з християнських конфесій має власне бачення в порушеному питанні й не поспішає йти на поступки іншій стороні. Еклезіологічна проблема становить сьогодні принциповий пункт розбіжностей між різними конфесіями, оскільки в інших питаннях Церквам простіше порозумітися. На цьому шляху виникають різні моделі єдності християнських церков, які прагнуть втілити єкуменічний ідеал. Різновекторні моделі є результатом міжконфесійного діалогу між представниками різних церков.

Однією з найбільш пропагованих є модель органічної єдності, появу якої ототожнюють з єкуменічною ініціативою Римо-Католицької Церкви, незважаючи на те, що вона ніколи не проголошувала свого пріоритету в її функціонуванні й не заперечувала інших модифікацій у пошуку бажаної єдності. Модель Соборної єдності поширена в православному середовищі й зводиться до думки, що всі віруючі можуть мати доступ до повноти істини лише в спільноті Вселенської Церкви. Пізнання віри можливе лише через любов, яка наповнює життя людини, а Церква як цілісний організм є уособленням істини та непомильності. Модель примирення в розмаїтті віри сформувалася завдяки католицько-лютеранському діалогу й була прийнята її учасниками однією з найбільш адекватних майбутніх варіацій. Під єдністю визначається загальне визнання віри в різноманітних її формулюваннях. В основу моделі поступового зближення покладено тезу про неможливість пізнання кінцевої мети єкуменічного руху, оскільки ідеальна модель, до якої прагнуть християнські конфесії, з'явиться лише в день Другого Пришестя Христа. Модель «Церкви-Сестри» передбачає глибоку спільність двох (чи більше) церковних громад, що виражена в апостольській спадкоємності, обопільному визнанні таїнств, наявності ієрархічного священства та єпископського служіння [75, с. 28–33].

Сформувалися різні підходи до трактування й окреслення майбутніх кроків міжконфесійного діалогу, який призвів до реалізації мети

єкуменічного руху. Зокрема, у середовищі Оксфордського руху була сформована еклезіологічна «теорія гілок», згідно з якою Католицька, Православна та Протестантські церкви розглядають як гілки одного дерева із зовнішніми відмінностями, але внутрішньою єдністю Соборної Церкви [83].

На основі вчення протестантизму про видиму та невидиму церкву було сформовано позицію з приводу єкуменізму. Протестантські богослови сучасності поширюють концепцію «антропоцентричного» єднання, що пов'язує церкву та людство. Іншими словами, пропонують світову утопічну спільноту з релігійно-етнічними відносинами як базовими її елементами, яка є проявом невидимої церкви. Другий підхід зводиться до проголошення згоди в основоположних питаннях віровчення, а також таїнства підтримуються більшістю протестантських громад, репрезентованих у документах Всесвітньої ради церков. На їхню думку, для єдності необов'язково інтегрувати церкви, однак вони повинні перебувати в спілкуванні та взаємно визнавати таїнства хрещення й причастя, поділ на мирян і священнослужителів. Третій – підтримують усі християнські церкви. Він базується на еклезіологічному положенні. Підоснова єдності можлива лише в лоні однієї святої соборної апостольської церкви, якщо буде реалізоване сповідання єдиного вчення та здійснення всіх семи таїнств [83]. У будь-якому випадку окрема місцева громада є самостійною і самодостатньою реальністю, яка являє невидиму церкву, робить її присутньою в історії. Добровільне об'єднання здійснене або у межах релігійно-етичних або більш еклезіологічних відносин, роблять прояв невидимої церкви більш глибоким, але не порушує самодостатності окремих спільнот.

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

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

Екуменічна позиція Католицької церкви протягом історії функціонування неодноразово змінювалася. Варто зазначити, що для того, щоб прийти до активного екуменізму, вона подолала шлях від різко негативного до екуменічного руху, оскільки, вважалося, що не можливо досягнути спасіння поза Католицькою Церквою. Власне бачення екуменізму знайшло своє формулювання в документах II Ватиканського собору безпосередньо в Догматичній конституції про Церкву, Декреті «Про екуменізм» та енцикліці Івана Павла II «Про екуменічний обов'язок». Як відображення одвічного прагнення до відновлення єдиної християнської церкви, якою Римо-католицька церква традиційно завжди визнавала лише себе. У декреті «Про екуменізм» визначено католицькі начала екуменізму. Розколи в християнстві відбуваються через провину людей із того чи іншого боку. І хоча Католицька Церква називає поділ християнства на конфесії «гріхом розділення», проте сучасні християни, які належать до певної християнської церкви, як сказано в декреті, не мають такого гріха, відтак католики вважають їх братами [43, с. 436–437]. Будучи активним учасником екуменічного руху, Католицька церква в зазначеному питанні стоїть на двох чітких позиціях: 1) Церква Ісуса Христа, яка є однією та єдиною й володіє повнотою засобів до спасіння, загалом перебуває тільки в Католицькій Церкві; 2) поза видимими межами Католицької Церкви існують елементи, котрі, як дар, належать Церкві Христа і є силами, що рухають їх до католицької єдності [78, с. 175]. Екуменічна діяльність Римо-Католицької Церкви сприяє братській любові та єдності. Водночас, як зазначено в

документі, не всі католики користуються в повсякденному житті всіма «засобами благодаті» й «істиною Одкровення», даними Христом Католицькій Церкві [78, с. 176]. Звучить заклик до католиків наближатися до етичного ідеалу християнської досконалості, щоб так явити всю велич Католицької Церкви, оскільки істинний екуменізм неможливий без внутрішнього навернення.

Ототожнюючи себе з єдиною, святою, соборною та апостольською християнською церквою, РКЦ не порушує питання сотеріології в богословському діалозі, оскільки католики не заперечують можливості спасіння в інших християнських конфесіях, бо вони володіють також елементами істини. За вченням РКЦ, незважаючи на наявність багатьох дискусійних питань богословського характеру між представниками християнських конфесій, через віру та хрещення «вони залишаються в якійсь, хоча й недосконалій спільності з Католицькою Церквою» [78, с. 184]. Хоча вони «не втішаються тією єдністю, що нею Ісус Христос бажав наділити всіх, кого зібрав одним тілом та віродив у нове життя та оживив Собою». У цьому Декреті Собор закликає всіх вірних католиків «помічати знаки часу й пильно брати участь в екуменічній справі», адже в «багатьох країнах світу, під подихом ласки Святого Духа докладають багато зусиль за допомогою молитви, слова й діла, щоб дійти до тієї повноти єдності, що її бажав Ісус Христос» [78, с. 190–191].

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

Позиція православної церкви щодо екуменізму, як і католицької, розвивалася від упередженого ставлення до активної співпраці та богословського діалогу. Православне розуміння християнської єдності ґрунтується на еклезіології, яка побудована на положенні, що єдиною, святою, соборною й апостольською церквою є лише Православна Церква.

Натомість інші християнські конфесії та релігійні організації визначаються як ересь, або розкол: «Наша Церква, єдино істинна, апостольська Церква, усі інші християнські та філософські вірування визнає як розколи та ересі» [148, с. 27]. Тому спасіння можливе лише в лоні православ'я, а інші християни, завдяки своєму хрещенню, певною мірою належать до церкви Христової, хоча й позбавлені тієї повноти благодаті, котра є в православній церкві [218, с. 121]. Традиційно питання екуменізму в православному середовищі не посідає центрального місця, адже богослов'я цієї церкви визначає її самодостатність. Лише сьогодні відбувається формування повноцінної православної екуменічної теології.

Довгий час православні богослови підкреслювали, що метою екуменізму може бути «не єдність Церкви, а єдність у Церкві» [198, с. 149]. Трактуючи історію християнської церкви, православні богослови вважали, що в XI ст. відбувся не поділ церков, а «відпад» від Церкви. Тому регенерація християнської єдності мислилася як можливе за умови повернення історичної правди: «християнське возз'єднання – це всезагальне навернення в Православ'я» [245, с. 333]. За православним баченням, об'єднання мало б відбутися згідно з апостольським та святоотцівським ученням, тобто бути приєднанням до Православної Церкви [198, с. 347]. Теологи тлумачили православну діяльність в екуменізмі як свідчення про істинність православ'я. Свідченням цього було проведення міжконфесійних богословських діалогів, які зводяться до пояснення та розкриття православної віри «інославному» богословам [184]. Православні богослови також вивчали й аналізували основні положення доктринальних засад західного християнства, що сприяють подоланню негативних стереотипів, сформованих протягом історії, а також запозиченню соціального, богословського, місіонерського досвіду [148, с. 11–16]. Крім того, місіонерську площину православ'я в екуменічних заходах вважають найважливішою, але засуджують будь-які виявлення такої діяльності та євангелізації на канонічній території, прирівнюючи її до прозелітизму. На думку вітчизняного релігієзнавця О. Кисельова, подібне

ставлення православних до інших християн є «несприятливим ґрунтом для продуктивного діалогу» [113, с. 42]. Незважаючи на таку позицію, православні ведуть богословські діалоги з католиками, старокатоликами, англіканами, дохалкидонитами, лютеранами та реформаторами; крім того існують контакти з баптистами та методистами [Там само] й іншими християнськими церквами та деномінаціями в межах ВРЦ та інших екуменічних організацій.

Українські релігієзнавці справедливо відзначають, що концептуальні засади позиції православ'я та католицизму стосовно екуменізму є досить близькими [141, с. 25]. Мова йде не лише про еклезіологію церков, а й про можливість єдності винятково через міжконфесійний богословський діалог.

Поштовхом для розвитку толерантності у XXI ст. має бути усвідомлення самого духу глобалізованої доби. Розуміння толерантного ставлення докорінно видозмінилося за декілька століть. Сучасні богослови повинні усвідомити величезний культурно-історичний розлом між сьогоденням і часом, коли було започатковане християнство [121, с. 384]. «Вічні» істини мають висловлюватися адаптовано до сучасного світу. Міжконфесійний діалог створює перші важливі кроки й конструктив у православно-католицьких відносинах. У такому значенні мова йде про спробу майбутньої співпраці. У заявах священнослужителів і працях теологів усе більше пошуку для створення спільної євхаристичної еклезіології [26, с. 98]. Все більшим стає зближення ідеалів того, якою має бути Церква, і яким має бути сучасний світ.

Відносини християнських конфесій у сучасній Україні безпосередньо залежать від тенденцій у світовому православно-католицькому діалозі. У період становлення перших контактів, які започаткували богословський діалог, відносини між двома церквами були напруженими. Православні Церкви вважали Ватикан небезпечним для себе через політику Риму, яка полягала у створенні уніатських церков, убачаючи в цьому спробу латинізації православних конфесій і знищення самого православ'я. З іншого

боку, Католицька Церква намагалася охопити своїм протекторатом православні спільноти. Заручниками таких відносин стали Греко-католицькі (уніатські) церкви, котрі опинилися на роздоріжжі, оскільки, з одного боку, вони прагнули єдності з Апостольським Престолом у Римі, а з другого – намагалися зберегти у своєму підпорядкуванні привілеї своїх патріарших кафедр. Основні протиріччя між християнськими конфесіями мали богословський характер, були зумовлені різним ставленням до еклезіологічної тематики, до сотеріологічного вчення та до одного з найбільш дискусійних питань православно-католицького діалогу – примату в Церкві. Здавалися нездоланими розбіжності у баченні особливого становища Римського єпископа в історії християнства першого тисячоліття. Тому ці питання завжди були у центрі уваги міжконфесійного богословського діалогу.

Перша спроба міжконфесійного богословського діалогу була відображена в енцикліці Папи Пія IX «На верховному престолі Апостола Петра» («*In suprema Petri apostoli sede*», 1848 р.), у якій він проголошував намір розпочати діалог з православним світом для актуалізації питання об'єднання церков. Зміст зазначеної енцикліки був наповнений сотеріологічним підтекстом і висував умови для православ'я повернутися під протекцію Католицької Церкви як єдиної істинної Церкви. Симетричною була відповідь, висловлена у «Окружному Посланні Єдиної, Святої, Соборної і Апостольської Церкви до усіх православних християн» [75, с. 35], підписаному чотирма православними патріархами (Константинопольським, Александрійським, Антиохійським, Єрусалимським) і 29 ієрархами їх патріархатів. Основне богословське протиріччя було зумовлене безальтернативними позиціями Церков у питанні носія істинної віри, що ігнорувало цілісний характер євангельської та апостольської істин. Сумніви православних щодо прав римського престолу ще більше поглиблювали проблеми обговорення колегіальності й синодальності управління Церквою, котрі стануть предметом еклезіологічних роздумів Отців II Ватиканського Собору. Отже,

перший крок у міжконфесійному діалозі не знайшов свого подальшого продовження через богословське протиріччя між його учасниками.

Починаючи з правління Папи Лева XIII, Римо-Католицька Церква поступово змінює своє ставлення до християн інших конфесій. Ідея примирення християнського світу стає основною метою Папи, а діалог – засобом її досягнення. Аналізуючи тон і лексику висловлювань Папи, дослідники міжрелігійного діалогу вказують на відкритість і повагу до представників інших християнських церков [75, с. 36]. Якщо попередники Лева XIII звинувачували Православну Церкву в розколі християнського світу й вимагали повернення під протекцію Риму, то в документах Папи з'являється прохання про примирення й об'єднання з римською Церквою. Також велике значення мали процеси зміни ставлення до різноманіття всередині католицької церкви, яке почало заохочуватися, особливо у сенсі підтримки східних обрядів та духовних традицій унійних церков. Відмова від політики уніфікації та латинізації відображена в Апостольському посланні «Гідність Східних Церков» (*Orientalium dignitas Ecclesiarum*, 1894), що викликало жваве зацікавлення православними та іншими традиціями християнського Сходу.

Важливою стала ініціатива Вселенської патріархії, що знайшла вираження у Окружному посланні Константинопольського Патріарха Іоакима від 12 червня 1902 року [199, с. 162-164]. Основна теоретична передумова екуменічної ініціативи православних у посланні була виражена наступним чином: «Церква є в дійсності єдина в тотожності віри і в подібі традицій і звичаїв, згідно з постановами семи Вселенських соборів, і повинна бути єдина, а не множина Церков, що різняться один від одного по догматам і основним принципам церковного управління. Всяке неможливе у людей справу можливо у Бога. Тому і єднання всіх, слід сподіватися, стане коли-небудь можливим за допомогою сприяючої Божої благодаті, коли люди попрямують на стежки євангельської любові і миру. Зважаючи на це маємо стати й піклуватися, щоб по можливості розчистити шлях, що веде до цієї

мети, знаходити точки для угоди і з'єднання і для взаємних дозволених поступок до тих пір, поки не завершиться ця справа, і тим виповниться до загальної радості і користь вислів Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа про єдиного пастиря і єдине стадо» [199, с. 162-164]. Покликання помісних православних церков патріарх Іоаким бачив у підготовці до єдності, але саму єдність вважав справою, яку встановить Бог. Конкретні пропозиції щодо екуменічних кроків були зроблені у 1920 році, коли міжконфесійний діалог набув нової сили. Після відмови Константинопольського Патріарха очолювати Церкву фактичне управління перейшло до Синоду, котрий затвердив Окружне послання «Церквам Христа, скрізь суцим» [75, с. 37] як відповідь на пропозицію співпраці з боку Всесвітньої конференції єднання організованої за ініціативи Роберта Гардінера. Члени Синоду запропонували розпочати конструктивний діалог для примирення християнського світу через прийняття єдиного календаря із одночасним святкуванням великих християнських свят усіма Церквами; налагодження близьких стосунків між представниками різних Церков і формування взаємоповаги до національних традицій і звичаїв. У Посланні затверджено новий принцип стосунків між Православною Церквою та християнськими співтовариствами. Визнано, що догматичні й канонічні відмінності Церков формували упереджене ставлення один до одного й унеможливлювали проведення конструктивного діалогу. Проте програма, викладена в посланні, фактично розпочала реалізовуватися лише напередодні II Ватиканського Собору, із виникненням «діалогу любові», а потім і «діалогу істини» між «першим» та «другим Римом». Зокрема, послання містить такі конкретні пропозиції щодо реалізації відносин любові між християнами: «дружба і прихильність один до одного можуть, на нашу думку, проявлятися в такий спосіб: 1) шляхом прийняття єдиного календаря з одночасним святкуванням великих християнських свят усіма Церквами; 2) шляхом обміну братськими посланнями в великі свята Церковного року, а також і при інших важливих обставин; 3) шляхом ближчих відносин тих представників різних Церков, що знаходяться всюди;

4) шляхом спілкування богословських шкіл і представників богословської науки і шляхом обміну богословськими працями і церковною періодикою, що публікуються в кожній Церкві; 5) шляхом направлення студентів однієї Церкви в школи інший; 6) шляхом скликання всехристиянських конференцій для вивчення питань, що мають загальний для всіх Церков інтерес; 7) шляхом неупередженого і історично обґрунтованого вивчення догматичних відмінностей на кафедрах і в публікованих працях; 8) шляхом взаємної поваги до наявних в різних Церквах традицій і звичаїв; 9) шляхом взаємного надання в користування молитовних будинків і кладовищ для поховання на чужині померлих послідовників інших віросповідань; 10) шляхом врегулювання між різними сповіданнями питання про змішані шлюби; 11) шляхом, нарешті, серцевої взаємної підтримки Церков в справах релігійної допомоги, благодійності і добросусідства. І цей зв'язок Церков між собою буде більш живий і корисний для всього тіла Церкви, бо різним небезпекам, що загрожували часом основам християнської віри і самого життя, будуть протистояти не окремі ізольовані Церкви, а вся їх сукупність» [199, с. 166-167]. Остання фраза послання показує, що православна церква у 1920 році не мислилася як тотожна «тілу Церкви». Останнє явно уявлялося як щось ширше, яке включає християн інших конфесій. Таким чином, вже у 1920-ті роки Константинопольський патріархат займав доволі ліберальну позицію щодо між конфесійного діалогу.

Із середини ХХ ст. формуються нові чинники, які сприяють налагодженню міжконфесійних відносин християнських церков на основі діалогу. Цьому сприяв, як вже зазначалось, II Ватиканський Собор (1962–1965), який кардинально переосмислив ставлення католиків до різних релігій і сприяв формуванню й реалізації методології ведення богословських діалогів, спрямованих на подолання успадкованих відмінностей християнських конфесій. Новий підхід знайшов своє вираження в католицизмі, де посилено пропагували ідею «релігійного та світоглядного плюралізму, ідею толерантності» [227, с. 25–26].

Ватикан сформулював принципово нове положення, згідно з яким діалог визначали своєрідною формою взаємодії та спілкування осіб, груп і співтовариств, що базується на принципах рівноправного партнерства для усунення упереджень, досягнення взаєморозуміння, обміну досвідом, а також для спільного опрацювання різних проектів. Залежно від делегатів, які брали участь у діалозі, вирізняють міжрелігійний, світоглядний і змішаний його види. Своє ставлення до міжконфесійного діалогу II Ватиканський Собор висловив у документі «Про екуменізм». Як зауважують дослідники, «цей документ вніс принципову зміну в католицьке трактування єдності християн, оскільки засвідчив відхід від традиційного акценту на «звернення, заклик» та висловився за партнерський діалог у дусі аджорнаменто» [115, с. 296]. Собор визнав, що єдина Церква «присутня в християнських спільнотах», які не належать до Католицької церкви. Цим самим Католицька Церква відмовилася від попередніх своїх поглядів та принципів у ставленні до православних і протестантських конфесій [76, с. 84].

В енцикліці «*Pacem in terris*» («Мир на землі», 1963 р.), яку Іван XXIII адресував не лише вірянам різних сповідань, але й «усім людям доброї волі», обґрунтовано потребу взаємодії всіх держав для захисту світу та інших цінностей, стверджено, що навіть помилкові теорії можуть містити раціональне зерно й стимулювати людей до соціально значимої спільної діяльності.

Наступник Івана XXIII Папа Павло VI в енцикліці «*Ecclesiam suam*» об'єднав концепцію діалогу з ідеєю апостольської місії Католицької Церкви, трактуючи діалог як форму євангелізації світу. Загальними цінностями в діалозі було названо мир, справедливість, свободу, прогрес, культуру. У документі Павло VI відзначив, що окремі некатолицькі концепції містять певні цінні елементи, котрі Католицька Церква може прийняти. Понтифік, коли потрібно вести діалог, виокремлює окремі групи учасників зазначеного процесу в залежності від ступеня віддаленості від Католицької Церкви. Першою найбільш далекою від Католицької Церкви групою є атеїсти, у діалозі з якими католики бажають, щоб відбулося навернення до віри. Друга

– люди, які вірять у єдиного Бога, але не є християнами. Третя – християни, які не належать до Католицької Церкви, тому діалог із ними набуває форми екуменізму, що має на меті відновлення християнської єдності. В енцикліці Павло VI відмовляється лібералізувати вчення про примат Папи, адже без нього порушиться єдність Католицької Церкви. Й остання група – католики: відносини в середині самої Католицької Церкви усвідомлюються також у формі діалогу [113, с. 88]. Ця енцикліка проголошує політику діалогу, що має здійснюватися з усіма людьми й забезпечити єдність усього людства.

II Ватиканський Собор підтвердив запропоновану папою Іваном XXIII концепцію діалогу зі світом як основну форму здійснення релігійної місії Церкви, а також визначив низку принципів, котрі визначили богословську позицію католицизму в міжконфесійному діалозі, зокрема душпастирський принцип, що полягає у дотриманні церквою засад відкритості в питаннях віровчення при проблемах викликів і потреб сучасного суспільства. Історичний принцип ознаменував відступ у трактуванні понять віри від «концепційного» типу богослов'я, засвідчив об'єктивну теоцентричність і христоцентричність підходів до висвітлення історії становлення християнського віровчення. Біблійний принцип указав на наближення до Біблії для досягнення істинної теоцентричності в розумінні правд віри та їх богонатхненості. Патристичний принцип – трактування вчення Отців церкви як у привілейованих свідків життя й розвитку Христової церкви та її творців через широке їх цитування та посилення на їх вчення, як «виразників вселенського характеру церкви та її навчання віри» [115, с. 152]. Антропологічний принцип визначив відкритість церкви до сучасної людини, тому що вона – християнин, і той, хто сповідує будь-яку іншу релігію, прагне «визнання її ідентичності, індивідуальності; усвідомлення особою своєї обмеженості, відкритості до трансцендентності та звернення до неї; виправлення помилок та відкритість дарам» [34, с. 452]. Визначення діалогу ґрунтувалися на твердженнях про те, що «в результаті активного

спілкування в умовах сучасного світу Церква змушена пізнавати інші релігії та поважати їх; усі люди є братами між собою, й усвідомлення цього становить особливу мотивацію для діалогу; релігії могли б спільно протидіяти таким суспільним загрозам, як війна, расові конфлікти, безграмотність і голод» [34, с. 452].

Аргументи на користь розвитку міжконфесійного діалогу випливали з богословських засад і передусім із тринітарної таємниці Бога-Отця, Сина і Святого Духа. Бог, як Трійця, є безмежним спілкування, а покликання християн полягає у тому, що вони стати причетними до цього Божественного Спілкування. Усі релігії прямо чи приховано пов'язані із шануванням Бога-Батька [34, с. 452]. В таких релігіях як іслам також шанується Слово Боже, хоча і не як універсальний Логос. Католицькі богослови нагадують, що дія Святого Духу не обмежується якимись конфесійними кордонами, але, за Біблією, він діє всюди. Також важливим є положення апостола Павла про те, що усі люди покликані до спасіння, а кожен буде судитися згідно із специфікою власної віри та благочестя. Якщо раніше католицька теологія із постулату про те, що більшість релігій створені у результаті богошукань людей виводила положення про неістинність цих релігій, приписуючи особливий статус лише релігіям Одкровення, то тепер звертається увага на певну синергію між зусиллями людей та благодаті Духа. Згідно із католицизмом, в інших релігіях відчутне існування Святого Духа, через що «багато чесних людей, натхненних Божим Духом, спричинилися своєю творчістю до створення й розвитку власних релігійних традицій» [34, с. 452]. Крім того, богослови для широкого впровадження міжконфесійного діалогу використовували біблійну аргументацію та патристичні настанови стосовно загального спасіння. Для підтвердження істинності своїх намірів вони посилялися на фрагменти текстів Старого і Нового Завітів, зокрема об'явлення Божого плану, реалізацією якого через покликання Авраама мав опікуватися єврейський народ. Вагомою підставою розпочати міжконфесійний діалог богослови вважали сам факт утілення Ісуса Христа-Месії. Богословським

аргументом слугувала й подвижницька праця учнів Христа, особливо апостола Павла, яка відкрила нові можливості для діалогу християнських послідовників із представниками інших релігій. Наприклад, в Афінах апостол Павло не став критикувати язичників за їх багатобожжя, але говорив про єдиного непізнаваного Бога, якого вони теж шанували, а також використовував для аргументації монотеїзм античних філософів, слова поетів, тощо. Апологія міжконфесійного діалогу міститься, на думку богословів, у теорії Логосу та «насіння Слова» Юстина Мученика та Климента Александрійського, історії богослов'я Іринія та Августина, а також у засадах сучасних богословів про спільне походження та призначення всього роду людського від Бога, присутність Духа Божого в інших релігіях [34, с. 454].

На шляху до формування оновленої людської спільноти, яка повинна вирости на основі інтеграції різних переконань у межах сучасних співтовариств, на думку Папи Івана XXIII, необхідно забезпечити мирне співіснування, усунути економічні диспропорції та створити умови для «культурного вирівнювання» народів. Тому Папа Іван Павло II сформував на теологічній основі образ майбутнього суспільства, що базується на принципі братерства людей. Згідно з концепцією понтифіка, попередньою умовою створення «єдиної цивілізації любові» повинне стати «не лише зближення Католицької Церкви з іншими християнськими церквами, але й із нехристиянськими конфесіями» [166, с. 280]. У центрі єдиного співтовариства перебувають католики, поряд із якими розташовуються уніати, а потім представники інших напрямів християнства. Наступне коло охоплює прибічників монотеїстичних релігій: іудаїзму, ісламу та буддизму. Периферію та найширше коло цієї конструкції посідають інші люди.

II Ватиканський Собор запропонував лише основні напрями для подальшого розвитку міжконфесійного діалогу, збагачуючи богословську спадщину Католицької Церкви актуальними ідеями. Серед богословів, які відіграли у виконанні цього завдання особливу роль, були Кардинал Вальтер Каспер та Папа Бенедикт XVI. Їхні погляди на проблематику

міжконфесійного діалогу були різними, однак саме цей чинник сприяв формулюванню чіткої позиції Церкви. В. Каспера більшість богословів вважали лідером ліберального крила в Колегії Кардиналів, водночас Папа Бенедикт XVI був лідером консерваторів. В. Каспер наголошував, що екуменізм і прагнення єдності не передбачають відмови від основ віровчення. Церковна єдність можлива через визнання основоположних тринітологічного та христологічного догматів християнства, без визнання яких не може йти мова про жоден справжній екуменічний рух. Екуменізм, на думку В. Каспера, не веде до утворення нового церковного об'єднання, а до відновлення втраченої колись єдності, що ґрунтувалася на спільній вірі й любові до Бога [262, с. 174]. Моментом входження у Церкву в ролі послідовника Христа є Хрещення в ім'я Пресвятої Трійці. Тому саме Хрещення є основою для екуменічного діалогу. Церква повинна дотримуватися тих догм, які християни проголошують у символі хрещення. Тільки за таких умов може йти мова про єдність християн навколо особи Христа.

Однак В. Каспер наголошував, що християнам потрібно пройти нелегкий і тривалий шлях до повного успіху екуменізму, оскільки не всі вони відчують у своїх серцях готовність до об'єднання. Тому він закликав, щоб усі висловлювання, зроблені християнськими Церквами, «переросли в просвітницьку працю, завданням якої повинно стати донесення до всіх християн важливості об'єднаних прагнень» [262, с. 175]. В. Каспер, аналізуючи католицько-протестантський діалог, указував на те, що слід збагатити католиків протестантським ставленням до Святого Письма, а протестантів – католицьким розумінням літургійних обрядів.

Папа Бенедикт XVI також неодноразово закликав християн працювати заради єдності, окресливши вихідні принципи католицьких підходів до нехристиян, на основі яких можна зрозуміти сутність міжконфесійного діалогу з позиції католицизму. Він виділяє три панівні в богослов'ї позиції на зазначену проблематику: ексклюзивність, інклюзивність і плюралізм

[204, с. 88]. Принцип інклюзивності, котрий намагався знаходити спільні засади з іншими релігіями, домінував після II Ватиканського собору, доки не зазнав радикального переосмислення. Католицькі богослови критикують як радикальні ексклюзивні позиції, чиї прихильники вважають інші релігії хибними, так і плюралістичні, згідно з якими всі релігії визнають спасенними. Проте, визнаючи істинність всіх релігій, Папа Бенедикт XVI найістиннішим проголошує християнство, серед якого лише Католицька Церква визнається єдиною у світі Церквою Христовою [247, с. 170]. Рівноправність релігій як основи міжконфесійного діалогу досягається за умов «однакової особистісної гідності сторін-учасниць такого діалогу, а не змісту вчення, а тим більше – становища Ісуса Христа – Самого Бога, що став Чоловіком, – порівняно із засновниками інших релігій» [247, с. 170–171].

Папа Бенедикт XVI, на думку С. Хоружого, не визнає ні релігійного релятивізму, який уподібнює всі релігії та віри як лише часткові відтворення Божественної реальності, ні сцієнтизму, що заперечує «релігійні уявлення про світ і весь релігійний дискурс як позанаукові форми висловлювань, що не допускають верифікації» [255, с. 28]. Незважаючи на зменшення інтенсивності міжрелігійних зустрічей, практична доцільність котрих переосмислюється, діалог перебуває в полі зору церковної уваги, свідченням чого є внесення окремого параграфу «Сприяти діалогу» до Компендіуму соціальної доктрини Церкви. У зазначеному документі визначено місце й роль міжконфесійного діалогу в гармонізації релігійних і соціальних відносин, як «засіб сприяння та розвитку засад справжньої й плідної співпраці» [132, с. 327].

Вагоме місце у сприянні проведення міжконфесійного діалогу посів очільник Папської Ради з питань єдності християн кардинал Курт Кох. У творах, присвячених еклезіології та екуменізму, наявні міркування про спосіб об'єднання християн. Християнські спільноти повинні гуртуватися не під єдиною адміністративною владою, а під знаком Божої любові та під духовною владою Христа, який є в Церкві в Пресвятій Євхаристії. Для

формування ідеальної моделі функціонування єдиної Церкви може стати прикладом «модель державного управління у Швейцарській Конфедерації» [262, с. 177]. К. Кох пропонує цю модель як приклад того, що відмінності не завжди розділяють, а можуть збагатити природну єдність. Церкви, які протягом двох тисячоліть сформували різні богословські, літургійні та духовні традиції, сьогодні можуть збагачувати одна одну своїми надбаннями, перебуваючи в євхаристійній єдності під проводом Христа.

Поміrkований лібералізм Папи Франциска I є суттєво відмінним від консерватизму Бенедикта XVI. Новий Папа наголошує на моральній стороні християнства, що більш важлива, ніж теологічні доктрини. Промови та діяльність Папи показали, що він є відданим прихильником міжконфесійного діалогу, як і його попередники, проте засоби введення такого діалогу відрізняються. Звернення Папи Франциска I до широких мас як альтернативи кліру відбиваються на його політиці міжконфесійного діалогу. Однак за останні роки спроби досягти зближення між церквами силами невеликих богословських комісій професійних церковних діячів принесли недостатні результати. За Папи Франциска міжконфесійний діалог набуває вигляду не богословських конференцій, а «богослов'я вчинків». Про ставлення Франциска I до Православних церков свідчить його відношення до Патріарха Варфоломія, оскільки він прирівняв його до апостола Андрія, коли звернувся під час особистого прибуття на інтронізацію Папи в Рим [64, с. 12]. Цей вчинок є досить показовим з огляду на багатовікову полеміку двох столиць – Рима та Константинополя – за першість у вселенській Церкві. Тому подібне ставлення є свідченням рівності двох єпископських кафедр, які ведуть свою історію проповідницької діяльності як брати. Папа був обачний у своїх діях і висловлюваннях, які могли б трактуватися як спроба місіонерської поведінки на канонічних територіях Православних Церков. У відносинах з іншими християнськими конфесіями Франциск I надає перевагу відкритому діалогу й дипломатії для зближення між Церквами. Значним досягненням стала зустріч папи із патріархом Кирилом Московським у Гавані, під час якої була

прийнята спільна заява. Експерти звернули увагу на те, що її текст написаний у дусі католицького «відкритого християнства», і вільний від бюрократичної мови, що культивується в сучасній РПЦ. Папа Франциск всіляко намагається розвивати у католицизмі соборність, і навіть створив при собі постійно діючий синод із восьми кардиналів. За понтифікату папи Франциска намітилася відмова від акценту на тотожності єдиної Христової церкви із Католицькою, на чому наголошував папа Бенедикт. Останній намагався провести кордон між істиною церквою і світом, охопленим релятивізмом, у тому числі – релігійним. Папа Франциск наголошує на тому, що таких кордонів не існує, і увесь світ у його різноманітті є зоною відповідальності церкви. У католицько-православному діалозі намітився суттєвий прогрес у теологічному осмисленні примату Риму у першому тисячолітті існування християнства. Фактично Ватикан поступово йде назустріч православної точці зору стосовно того, яким було співвідношення ролі пари Римського і соборності до розколу 1054 року. Позиція папи Франциска відкриває нові перспективи не лише для «діалогу любові», але й для «діалогу істини». При цьому основний наголос робиться на потребі подолати полемічність у богословському дискурсі, виявивши елементи взаємодоповнення та взаємного прийняття.

У контексті нашого дослідження варто звернути увагу на природу становлення та розвиток явища міжконфесійних богословських конфліктів, у межах якого сформувалося еклезіологічне та сотеріологічне переконання, що в лоні саме її церкви можливе спасіння. Дослідивши богословські фактори міжконфесійного конфлікту, матимемо змогу докладніше пояснити природу явища внутрішніх чинників діалогу конфесій.

У світовому конфесійному полі практично кожна релігія претендує на оперування істинною. Та чи інша релігійна традиція репрезентує свій шлях у пошуку та встановлення істини як окремого загальносупільного ідеалу. Отже, стає можливою конфліктна ситуація, що залежно від конкретних історико-культурних умов може перерости у відкритий конфлікт. У такому

сенсі, особливості інтерпретації еклезіологічної тематики чи ідеї спасіння, котра притаманна вченню християнських конфесій, виокремлюється передумова виникнення конфлікту.

Істину в християнській традиції вважають відправною щодо реальності та визначають як першосутність, що тотожна із Богом. На думку М. Бердяєва, «істина не є реальністю і не є відповідністю реальності, а сенсом реальності, її верховною якістю й цінністю» [21, с. 21]. Релігія, яка спирається на надприродне начало в питанні істинності, виявляється через індивідуальне осмислення надприродного богопереживання й богословське підтвердження доктринальних тверджень. Тому істиною та істинним у богослов'ї вважають узгоджене з божественним Одкровення й трансцендентне пережите свідчення. Богословські підходи до інтерпретації істини та способи її осягнення з огляду на значну кількість християнських конфесій, набувають значної інтерпретативної варіації, що зумовлює використання конкретно-історичних підходів до вивчення еклезіології з огляду на цілий комплекс причинно-наслідкових зв'язків.

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

прозелітизму, а їх вирішення дає підстави для міжконфесійного діалогу для примирення сторін, які конфліктують.

Релігійна істинність має конкретно-історичні виміри, трансформуючись під впливом часу. На певному етапі розвитку людство перебувало у своєрідному духовному вакуумі, що відобразилося на суспільному становищі християнської церкви в цивілізаційному вимірі. Це створило сприятливий ґрунт для виникнення й розвитку численних релятивістських теорій істини та відхід від її класичних інтерпретацій, оскільки для постмодернізму властива «фундаментальна установка на допущення руйнування традиційних уявлень про структуру як семантично центровану й стабільно визначену» [4, с. 169]. Тому, в постмодерному дискурсі, на думку М. Шкепи, як «в ірраціональному сприйнятті, так і в науковій думці сучасності насправді простежується смислова відносність істини, а також переконання у відмові від дослідження абсолютної істини як її найбільш повного, глибокого та всеохопного вияву» [265, с. 90]. Офіційна конфесійна теологія та церковні лідери під тиском постмодерного світогляду схильні визвати історичну варіативність у вираженні істини, але при цьому продовжують наголошувати на незмінності самої релігійної істини.

Однак, претендуючи на повноту рятівної істини, кожна християнська конфесія апелює відмінними постулатами віровчення еклезіологічної тематики. Зокрема, Римо-Католицька Церква, «проголошуючи принципи апостольського наступництва, непомильності Учительського Уряду Церкви та вірного збереження депозиту автентичного вчення Христа» [261, с. 176], декларує свою істинну в дотриманні єдності, святості, вселенськості та апостольськості. Православні Церкви відстоюють свою істинність, дотримуючись відданості апостольській традиції та вченню перших семи Вселенських Соборів, наголошуючи на необхідності дотримання заповіді любові до ближнього й отримання дарів як ознаки Божої благодаті. На Всеправославному Соборі (червень 2016 р., о. Крит) зазначено, що «перспективи ведення богословських діалогів Православної Церкви з

рештою християнського світу завжди спираються на основи православної еклезіології та канонічні критерії вже сформованого церковного передання»[196].

Отже, якщо зважати на логіку розмірковувань про специфіку постмодерного дискурсу, у якому релігії відводиться роль із-поміж інших духовних феноменів, і проаналізувати її крізь призму істинності, що є панівною та з неминучістю викликає й поглиблює кризу віри, то маємо всі підстави погодитися з твердженням о. Анджея Бронка, котрий наголошує: «Постмодерний релятивізм піддає сумніву існування універсальних критеріїв раціональності та об'єктивності й проголошує, що кожна релігія – істинна для своїх визнаців, які мають власні причини її приймати. Істинних релігій, додає він, є стільки, скільки є людей, які їх визнають» [34, с. 467].

Важливим кроком у налагодженні міжконфесійних православно-католицьких відносин стали постанови, які з великими труднощами виробила Спільна міжнародна комісія для богословського діалогу між Римо-Католицькою та Православними Церквами. Це призвело до появи низки документів спільного характеру, що виникла в результаті проведення міжконфесійного діалогу. У матеріалах відкрито задекларовано можливість формування конструктивних відносин за наявності спільної віри, визнання священства й таїнств. Документ «Еклезіологічне та канонічне значення sacramentalного устрою Церкви, Соборність та влада в Церкві», на який покладали великі надії, не набув чинності через конфесійне протистояння в Україні після відновлення діяльності уніатських церков. Інші документи також не отримали юридичної сили, а результат цього діалогу звівся до декларативних заяв та подальшої потреби вивчати богословські, душпастирські, історичні й канонічні площини дискусійних тем; розуміння складності обговорення теологічних питань й усвідомлення затребуваності цього діалогу для всіх Церков; здійснення подальших кроків у пошуку повного єднання між Католицькою та Православною церквами [158, с. 40]. Отже, сторони діалогу не пройшли випробування на шляху до

взаєморозуміння. Крім того, вони не домоглися злагоджено сформулювати стратегію майбутніх переговорів, звинувачуючи один одного в упередженості й небажанні йти на компроміс.

Чітка позиція Православних Церков із приводу проведення богословського діалогу була сформульована на Всеправославному Соборі. У документі «Стосунки Православної Церкви з іншим християнським світом» [195], схваленому Собором, зазначено, що сучасні двосторонні богословські діалоги віддзеркалюють єдине рішення всіх помісних Православних Церков не перешкоджати свідченню Православ'я в славу Триєдиного Бога. За умов, що будь-яка помісна Церква вирішить не призначати своїх представників на діалог, а це рішення не є всеправославним, діалог триватиме. Двосторонні та багатосторонні богословські діалоги повинні підлягати оцінці на всеправославному рівні. Проблеми, котрі виникають під час богословських дискусій в Об'єднаних Богословських Комісіях, не завжди є достатньою підставою для одностороннього відкликання будь-якою помісною Православною Церквою своїх представників або для остаточного припинення нею участі в діалозі.

Незважаючи на це, зустрічі членів Об'єднаної Богословської Комісії попередніх років із богословського діалогу між Католицькою і Православною Церквами призвели до серйозної дискусії в середовищі Православних Церков у процесі вирішення примату Церкви, тобто особливого становища Римського єпископа, при цьому не заперечуючи існування в першому тисячолітті та визнання особливої ролі єпископа Риму в християнській Церкві, однак остаточне погодження цього питання передбачає схвалення всіма Помісними Автокефальними Церквами. Проте, Російська Православна Церква заперечує такий підхід, вважаючи, що «Ватикан намагається нав'язати православному світу свою модель управління» [116, с. 5]. Зазначений аспект питання про примат у Вселенському Православ'ї, за словами П. Яроцького, засвідчив відсутність єдиної позиції у самому православ'ї. Претензії Константинопольського

патріархату викликають протидію Російської Православної Церкви, яка блокує такий змістовний напрям діалогу з католиками, розуміючи, що будь-яка розмова на цю тему рано чи пізно завершиться не лише визнанням владного наповнення першості Римського єпископа, а й підтвердженням титулу Константинопольського «першого серед рівних» православних патріархів [275, с. 176]. Складність порушеного питання посилюється через відсутність у православ'ї особливого вчення про примат, натомість у католицизмі є його чітке формулювання.

З цього приводу Папа Іван Павло II в енцикліці «*Ut unum sint*» зауважив, що готовий шукати «особливу форму здійснення Примату», яка б не суперечила сутності його призначення, але й була відкритою для нової ситуації. Таке звернення з боку Папи було зумовлено спростуванням протестантами та православними священнослужителями значення папства та догмату про непогрішимість Єпископа Риму, прийнятого на I Ватиканському Соборі. Зазначений догмат проголошує, що «Папа Римський, коли говорить із кафедри («*ex cathedra*»), тобто коли виконує свої обов'язки вчителя й пастиря всіх християн, визначає,... що певне вчення з питань віри або моральності повинно бути прийнято Церквою, користується божественною допомогою, яка обіцяна йому в особі св. Петра, непомильністю...» [199, с. 138].

Православна Церква розкрила зазначену проблему в контексті вчення про колегіальність, оскільки в останній вбачає вираз самої природи церкви як спільноти спілкування. Не дивно, католицькі та православні теологи під час діалогу прийшли до висновку, що буде не складно гармонійно поєднати ці інституції – папство та собор, що і знайшло вираження у «Равенському документі» (2006), а нещодавно і у «К'єтійському документі» (2016). Така позиція цілком прогнозовано викликала критику з боку консервативних кіл обох Церков. Католицькі ієрархи не бажають обмежувати колегіальним органом владу Папи Римського, православні сприймають подібну конфігурацію як укладення чергової унії на користь Ватикану. Незважаючи на результати православно-католицького діалогу, обидві сторони чітко

усвідомлюють, що в умовах посилення секуляризації сучасного світу вони змушені знову і знову сідати за стіл перемовин, керуючись принципом толерантності та гнучкості.

Аналізуючи історію міжконфесійних відносин, можемо стверджувати, що діяльними сторонами діалогу є християни. Це зумовлено особливим середовищем поширення християнського впливу та його історичного досвіду. Водночас, Л. Филипович наголошує на перенесенні ініціативи у веденні діалогу з лідерів Церков і офіційних інституцій на «звичайних віруючих», за формою просуваючись «від діалогу до солідаризації суспільства» [248, с. 162].

Процес налагодження міжконфесійного діалогу за участю Католицької та Православної Церков для євангелізації суспільства передбачає вироблення ефективних методів для її реалізації. На Всеправославному Соборі було розроблено методологію ведення богословських діалогів, спрямовану на подолання успадкованих богословських відмінностей чи можливих нових розбіжностей і на пошук спільних моментів християнської віри. У разі неможливості подолання конкретної богословської відмінності богословський діалог може тривати, а зазначена розбіжність у конкретному богословському питанні фіксується й повідомляється всім помісним Православним Церквам. При цьому православне духовенство зазначає, що загальною для всіх метою діалогів є остаточне відновлення єдності в правдивій вірі та любові. Наявні богословські й еклезіологічні розбіжності дають змогу виявити певну ієрархію труднощів на шляху досягнення цієї мети [196]. Специфіка проблем кожного двостороннього діалогу передбачає відмінність у застосованих методологіях, але не в меті, тому що вона одна.

На думку О. Горкуші, в умовах активності та інформованості українського суспільства уникнути еклезіологічної теми в сучасній Україні не можна через світоглядні й духовні потреби мирян, які висувають певні теми для богословського обговорення. Завдання міжконфесійного богословського діалогу не в уточненні змісту божественних істин чи тлумаченні у світлі останніх дійсних обставин буття людини, а в користі для

конкретної людини, яка перебуває в сучасному українському контексті з усіма її світоглядно-політично-правовими розколами [59, с. 163]. При цьому порушено концептуальну проблему помісності Українських Церков і визначення у цьому процесі ролі й місця Українського Православ'я.

Проте реалії вказують на вимогу православних ієрархів від православно-католицького діалогу ґрунтуватися винятково на уніатській проблематиці, а його продовження залежить від вирішення певного питання. Починаючи з 90-х рр. ХХ ст., Московська Патріархія, спираючись на державну підтримку, цілеспрямовано унеможлиблює участь УГКЦ у міжрелігійному й міжконфесійному діалозі, відмовляючись визнавати в ній суб'єкт діалогу. Усі дискусії, котрі веде Московська Патріархія з Католицькою Церквою, відбуваються без участі УГКЦ. Тому доводиться констатувати факт про ігнорування Римо-Католицькою та Православними Церквами УГКЦ як потенційної сторони міжконфесійного діалогу, незважаючи на сопричастя з [єпископом Риму](#) та збереження Константинопольської літургійної традиції.

О. Горкуша зауважує, що в обговоренні еклезіологічних тем легко спуститися з богословських обґрунтувань на апологетично-безкомпромісне утвердження абсолютизації певної інституційно-організаційної форми [59, с. 165]. Свідченням цього є позиція Православної Церкви, що, згідно з онтологічною природою Церкви, її єдність не може бути порушена. Православна Церква визнає історичні найменування інших християнських Церков і конфесій, які не перебувають у сопричасті з нею, і вірить, що стосунки мають будуватися на якнайшвидшому та предметнішому з'ясуванні всієї еклезіологічної тематики, особливо найзагальніших учень про таїнства, благодать, священство й апостольське наступництво [196].

Кожна християнська конфесія знаходить доказову базу своєї істинності з доказами історичності, доктринальності, а також абсолютності та автентичності. Таке обґрунтування тісно поєднується зі світоглядно-філософськими положеннями, підпорядковуючись історичним, соціологічним, аксіологічним, екзистенційним, політичним та іншим

потребам. Під таким поглядом важливість дотримання церковно-релігійних приписів, з одного боку, їх суб'єктивне сприйняття й виконання сучасними вірянами, з іншого, надзвичайно ускладнює проведення чіткої межі визначення правочинності конфесії [34, с. 476]. Домінантною основою християнської Церкви повинно бути сотеріологічне вчення, що стосується спасіння й посмертної долі людини, задовольняючи її духовні потреби, а не вирішення проблем комерційного характеру, яка суперечить її призначенню. Маємо відзначити, що конфесійна упередженість, прагнення бути носієм абсолютної істини та можливість спасіння в межах конкретної конфесії, брак терпимості стосовно партнера переговорів зумовлюють конфліктність у релігійному середовищі, а відповідно й постають суспільним фактором-дестабілізатором.

Дослідник цієї проблеми В. Климов вважає факторами міжконфесійних протиріч і конфліктів, що унеможливають діалог, такі чинники: перманентна релігійно-церковна диференціація суспільства та прагнення релігійних співтовариств переглянути наявні досі статуси, вирішити у вигідному для себе режимі проблеми реституції церковної власності; ускладнення міжправославних і православно-греко-католицьких відносин; складність впровадження загальноєвропейських регулятивних норм у релігійній сфері в систему правового поля України [120, с. 275].

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

«позитивні зміни в об'єктивності розгляду дискусійних питань судами різних інстанцій» [77, с. 123].

Сучасне релігійне становище України актуалізує проведення міжконфесійного богословського діалогу. Для реалізації цього завдання постає потреба врахування досягнень діалогу на його універсальному рівні, перенесення позитивного досвіду в українські умови. Разом із тим, вектори розвитку різних православних юрисдикцій в Україні останнім роками скоріше розходяться, і досягнення ефективних результатів діалогу мало ймовірно. Тому еклезіологічна проблематика відіграє важливу роль у міжконфесійному діалозі, оскільки, основними є статус і роль у житті українського народу християнських конфесій, які до того ж, є церквами Київської традиції – УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ. Після провалу спроб знайти шляхи до поєднання в українському православ'ї, керівництво церков, на жаль, взяло курс на самозамикання. Однак, богослови християнських конфесій під час діалогічних зустрічей акцентують особливу увагу на проблемі еклезіології, якщо зазначена тематика затребувана в суспільстві, яке все більше потребує єднання церков Київської традиції.

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

2.2. Толерантність як світоглядна основа міжконфесійного діалогу

Практична реалізація діалогу можлива лише тоді, коли він ґрунтуватиметься на принципах толерантності, а отже, поваги до чужих думок, ідей, традицій, звичаїв, віросповідань. Це – морально-практичний орієнтир поведінки соціальних агентів (церкви, конфесії, релігійні групи) як суб'єктів діалогу, відносин [15, с. 13]. Толерантність передбачає неухильну взаємну пошану, здатність відмежуватися від вираження нетерпимого ставлення до гідності один одного, його приниження. У «Декларації принципів толерантності», прийнятій у 1995 р. на Генеральній конференції ЮНЕСКО, наголошено, що «толерантність означає повагу, сприйняття багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Толерантність – це єдність у різноманітті... Толерантність – це, передусім, активна позиція, що формується на основі визнання універсальних прав та основних свобод людини... це – обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму...» [68, с. 33]. Таким чином, толерантність є активною світоглядною позицією, ширшою за терпимість. Толерантність у діалозі розкривається як етичний принцип, на відміну від терпимості, і передбачає визнання іншого як іншого, а не як «чужого», визнання його права на свободу, самовизначення. М. Бабій вважає толерантність основною ознакою громадянського суспільства, яке розвивається в умовах міжконфесійного діалогу. Означені принципи надзвичайно чутливі до латентної зверхності, проте вони необхідні в поліконфесійному, багатоманітному суспільстві, де володарює нетерпимість, й де існує альтернативи співпраці, утворення атмосфери взаєморозуміння та злагоди. Саме міжконфесійний діалог християнських церков, побудований на терпимості та толерантності, спроможний подолати перешкоди упередженості та стати в Україні тим чинником, котрий сприятиме оптимізації міжконфесійних відносин,

становленню громадянського суспільства, забезпеченню миру й стабільності в державі [15, с. 13].

Для України, яка є відносно молодою державою, питання нормалізації міжконфесійних відносин християнських церков на основі толерантності є особливо актуальним. Розпад Радянського Союзу супроводжувався становленням складної релігійної ситуації, тяжінням окремих груп до відбудови колишньої форми існування релігії як державної ідеології, ставши одним із мотивів розколу суспільства.

У реаліях сьогодення постає нагальна потреба пошуку шляхів мирного співжиття та дієвого діалогу. Українським важливим кроком для нормалізації міжконфесійних відносин є вироблення на спільній основі основних засад, які закладуть фундамент у побудові нових стосунків. Водночас певні протиріччя на релігійному ґрунті, на жаль, сприймаються як норма суспільного життя, яка закладена у свідомості людини. Таку позицію підтримує багато фахівців міжконфесійних відносин, які зазначають, що сама «суть непорозуміння у реальному сприйнятті дійсності, у світоглядних основах людини, а не в об'єктивній реальності» [231, с. 73].

Плюральність сучасного демократичного світу має ґрунтуватися на толерантності. Це сприятиме відкритому діалогу культур і релігійних організацій, а також мінімізуватиме ризики цивілізаційних протиріччя і міжконфесійних конфліктів. У стосунках між християнськими конфесіями толерантність тісно переплітається із визначенням місця людини в суспільстві й з межею та можливостями міжрелігійного діалогу.

Толерантність передбачає звернення до контексту «як на рівні суспільства загалом, так і на рівні повсякденного життя окремих особистостей зокрема» [203, с. 47]. За таких обставин вона має бути зручною для всіх, тому що гарантує правопорядок і спокій, реалізовані в гармонійному співіснуванні репрезентантів різних етноконфесійних груп у межах однієї адміністративно-територіальної одиниці. У сучасних умовах виникає потреба пошуку такого напрямку, який створить умови порозуміння

й змістовного діалогу. Цілком закономірно зазначений процес потребує розкриття й аргументування принципів, які формують основу покращення відносин християнських церков у складних умовах українського життя.

У перекладі з латинської мови «tolerantia» означає «терпіння», і спочатку його використовували на позначення дії, коли потрібно було «нести», «тримати» в руках певний предмет. Сучасні дослідники зауважують, що «дослівний переклад терміну із латинської не розкриває повною мірою його основного змісту» [122, с. 82]. На нашу думку, сутність толерантності не потрібно зводити лише до терпимості, оскільки передусім вона є прагненням до коректного позитивного діалогу й співробітництва.

Широко вживаним є термін «толерантність» в англійському трактуванні (tolerance) зі значенням «допущення» до певної межі думок або поглядів людини, які для іншої є неприйнятними. З французької мови термін перекладають як «повага свободи іншого, його стилю мислення, поведінки, релігійних поглядів і тощо». В арабській мові «толерантність» використовується в широкому значенні, розкриваючи різні аспекти суспільного буття – «прощення, поблажливість, м'якість, співчуття, терпіння, прихильність до інших людей». Перською – це «терпимість, витривалість, готовність до примирення з противником» [122, с. 82].

У регіональній підгрупі слов'янських мов, до якої входять українська, білоруська, російська мови, розповсюдженій на території Східної Європи, з «толерантністю» ототожнюють термін «терпимість». На таку особливість звертає увагу дослідниця Д. Єфімова, вивчаючи проблеми толерантизації в суспільному середовищі, указуючи, що мовою терпимість виражає навіть окрему поблажливість до інших [84, с. 104]. Проте в українському терміні «терпіти» наявний чітко негативний тон, це – змушена дія, певний опір і відроза до спілкування. Ми погоджуємося з думкою А. Кобетяка, що «толерантність – це насамперед не терпіння «з милості», а активна дія, співпереживання, розуміння, визнання позиції «іншого» як рівного, проте основне – це готовність і відкритість до діалогу» [122, с. 13].

Таке трактування повністю відповідає потребам сучасної людини, яка відчуває потребу у гідному ставленні до себе.

Проте, якщо звернути увагу на правові документи міжнародних організацій та підконтрольних їм органів, можна відзначити практику використання терміну «терпимість», а не синонімічну терміну «толерантність». За своїм змістом Декларація принципів терпимості фокусується на попередніх подіях, а отже, передає, по суті, настрої сьогодення, визначений спробою подолання в суспільстві різних форм нетерпимості. Безпосередні дії в цьому плані зводяться до вимоги ЮНЕСКО щодо створення в країнах світової спільноти відповідної законодавчої бази; до неухильного дотримання державними органами відповідних судово-процесуальних й адміністративних норм; до захисту тих, хто перебуває в незадовільних соціальних та економічних умовах; до виховання молоді й усього людського співтовариства в дусі толерантності тощо.

Своїм корінням толерантність сягає античних часів, що зумовлено об'єктивними причинами функціонування давньогрецьких полісів, де проживали представники різних національностей із різними релігійними переконаннями, інтересами, цінностями. Як зазначає О. Троїцька, толерантність у той час «сприймали як терпимість до «іншого» та формалізували в діалозі» [244, с. 86]. Єдність різноманітного, а також певна демократичність організації життя поліса уможлилювала ситуацію, в якій ідея толерантності реально проявлялася у системі багатоаспектної рефлексії суперечливих питань взаємодії громадян античних держав. Проте вона не мала конкретного теоретичного визначення й понятійного осмислення.

Багато вітчизняних релігієзнавців заперечує твердження, що перші теоретичні підходи в осмисленні ідей терпимості вже наявні в поглядах античних філософів. Натомість витоки теорії толерантності та її розвиток пов'язують із початком наукових розробок Нового часу громадськими, культурними й релігійними діячами. Деякі дослідники, зокрема Ю. Іщенко, вважають, що «відсутність лематизації толерантності можна інтерпретувати

як абсолютну її присутність, тобто таке виявлення, що не становило проблем із її втіленням» [105, с. 116]. Однак В. Форсова вказує на релігійні корені толерантності в античні часи, де народи з різними віросповіданнями повинні були жити разом у межах великих імперій. При цьому як світоглядна основа толерантності античний космополітизм був не стільки антитезою націоналізму, скільки «прагненням перемогти людські пристрасті й знайти небесне громадянство» [250, с. 55].

Концепції толерантності, які зароджувалися на християнському підґрунті, мали теологічний характер, що обмежувало діалогічний аспект для пошуку консенсусу між сторонами, які конфліктують. Проте раціональне пояснення толерантності міститься на сторінках Нового Заповіту, де закладені принципи діалогу на її основі: взаємність, свобода віросповідання та терпимість. За своєю сутністю, змістом і структурою толерантність мала недостатній вплив на розв'язання міжрелігійних та міжконфесійних конфліктів, але створювала передумови для діалогу. Реформаційна думка зосереджувалася на інтересах конкретних людей у їхньому земному житті, проте не впливала на покращення ситуації, бо орієнтувалася на індивідуальну мораль і ранній гуманізм, використовуючи його як принцип терпимості в питаннях віри.

Толерантність приєдналася до європейських цінностей Нового часу, коли структурувалися основні інститути ліберального громадянського суспільства. У релігійній сфері вона знайшла свій вираз через принципи віротерпимості, релігійної свободи та свободи совісті. Чи не найпереконливіше поняття «терпимість» і «толерантність» заявили про себе в добу Просвітництва та Реформації. Філософія Просвітництва розглядала толерантність у морально-правовій царині як моральну чесноту особистості. Заперечення релігійного догматизму пов'язували з визнанням обмеженості пізнавальних можливостей людського розуму. У суспільстві з досить високим рівнем релігійної свідомості, незважаючи на плюральність релігійних поглядів, віротерпимість пов'язана з уявленням про те, що в

релігії панівною є мораль, і важливо не те, яку віру людина сповідує, а сам факт наявності у неї тієї чи іншої віри. З історичного погляду, «віротерпимість – проміжне розв'язання проблеми толерантності в перехідний від традиційного до сучасного суспільства період» [94, с. 77–78].

Аналізуючи процес становлення поняття й феномену «толерантності» у західноєвропейській культурі, Л. Бобовнікова зазначає, що «в основі природи толерантності лежить конфліктний консенсус між релігійною та світською культурами, який реалізується в сучасному розумінні толерантності через свободу вибору індивіда з наявністю можливості його вільного самовизначення» [29, с. 108–111]. Установлюючи статус антропологічної толерантності як світоглядної передумови існування людської спільноти загалом [107, с. 31–35], О. Казновецька доводить, що в сучасному розумінні цей термін поєднує в своєму змісті «стриманість» (від втручання) та «визнання» (прав і свобод іншої людини). Стриманість щодо заборони неминуче має переростати у визнання персональних відмінностей, а тому поняття толерантності набуває кілька рівнів: інституційний, культурний, релігійний і теологічний [214, с. 315]. Мірою освіченості правової держави є, за твердженням П. Рікера, «амплітуда свобод», яка впливає з толерантності як певної обмеженості. Стриманість у цьому контексті включає в себе права на існування розбіжностей і матеріальні засоби для вільного вираження.

В. Лекторський указує на проблему толерантності як складнішу, ніж здається на перший погляд, адже культивування толерантності передбачає не тільки існування, але й міцну вкоріненість у суспільстві низки настанов щодо розуміння людини та її пізнання. Це спрямування на незалежність особистості, її особисту підзвітність своїм переконанням і вчинкам, нетерпимість до насильницького нав'язування будь-яких ідей, навіть, на перший погляд, цілком добрих. Толерантність передбачає «розуміння відносності багатьох наших переконань і суджень, неможливість такого їх обґрунтування, яке було б беззаперечним для всіх» [150, с. 47]. Разом із тим,

така ситуація не передбачає повної неможливості дискусій, оскільки можливості для критичності думки зберігаються, і навіть стають більшими, оскільки у толерантному дискурсі має панувати принцип змагальності.

За твердженням В. Климова, поняття толерантність сформувалося й конкретизувалося у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. Її основи ґрунтувалися на духовній спадщині людства та практиці міжособистісних відносин в умовах співіснування різновекторних людських спільнот у всій складності й суперечливості. Сучасне тлумачення поняття толерантності міжконфесійних відносин в умовах плюралізму, різноманіття культур, представляє толерантність міжконфесійних відносин як сукупність принципів співіснування віруючих, релігійних громад й об'єднань у поліконфесійному, плюралістичному та демократичному суспільстві, що є імперативною умовою компромісного, неконфліктного співжиття конфесій, віруючих і невіруючих [118, с. 285].

У вітчизняному релігієзнавстві поряд із терміном "толерантність" часто використовують похідне поняття толерантизація. А. Колодний зазначив, що воно включає мету досягнення толерантних рівноправних відносин із взаємним компромісом, визнання за іншими основних прав і свобод, незважаючи на протилежну позицію, а також діяльність, спрямовану на впровадження толерантних відносин між церквами, релігійними організаціями, групами й окремими віруючими різних конфесій [130].

Отже, усі базові основи віротерпимості мають звестися до ведення конструктивного мирного діалогу, у результаті якого й може бути знайдений певний компроміс. Така позиція домінує в дослідженнях сучасних релігієзнавців. Наприклад, Л. Волова зауважує, що діалог – це «специфічна форма суспільної взаємодії, яка базується на рівності та свободі сторін, котрі беруть у ній участь, і спрямована вона на зближення і взаємне збагачення різних позицій» [47, с. 150]. Інший український учений В. Малахов стверджує, що «сама звичність (для нашого часу) поєднання понять «толерантність» і «діалог» налаштовує на думку про включеність діалогічної

інтенції до сутності толерантності як такої, загалом про неминучість взаємозв'язку толерантності та спілкування» [160, с. 139]. Іншими словами, лише у рівноправному діалозі, без тиску й погроз його сторони можуть модифікувати свої позиції, адже, переконаний Є. Бистрицький, «сучасна толерантність є терпимістю ситуації паралельного існування з усім культурно та суспільно інакшим без насильницького уподібнення або ототожнення. Толерантність – це, скажімо так, несумісність назавжди» [27, с. 157]. Саме невідповідність оберігає людину наділеною такими властивостями, що характерні тільки для неї, і виражає пошану до іншої культури й системи цінностей.

Зазначимо, що принципи толерантності змінюються залежно від ситуації. Саме такі засади створюють сприятливі умови для організації й проведення міжконфесійного діалогу. Сьогодні це є чи не єдиним шляхом для покращення релігійної ситуації в Україні. Базуючись на принципі визнання позиції іншого, співпереживанні, ненасильстві, співпраці, спільному моральному вченні, терпимості, повазі, інтелігентності та інших, толерантність формує фундаментальну основу мінливого й багатоманітного світу, що сприяє налагодженню відносин християнських церков, реалізованих у конструктивному міжконфесійному діалозі.

Узагальнюючи основні позиції християнських конфесій в Україні щодо сучасного ставлення до толерантності в міжконфесійних відносинах, В. Климов зводить їх до трьох: 1) толерантність не властива людині, а релігії нагнітають напругу між людьми, релігійними групами [118, с. 284]. Цієї позиції дотримується більшість російських релігієзнавців, зазначаючи, що кожна релігія заявляє про вселенський та абсолютний характер власного трансцендентного досвіду й про помилковість решти. Визнання рівноцінності та рівнозначності всіх «шляхів до Бога» для справді релігійної людини неможливе [243, с. 176]; 2) толерантність – важливий шлях мінімізації, обмеження чи подолання, міжконфесійної, міжцерковної напруги, утвердження терпимості, взаємоповаги як між віросповідними

спільнотами, так і віруючими, що не передбачає відмови від власних переконань [118, с. 284]. Зазначена позиція властива більшості християнських конфесій, які відкрито її декларують й намагаються практично втілювати в життя; 3) толерантність – це «шкідливий західний винахід», що призводить до «морального нігілізму», суперечить «традиційним цінностям» і є своєрідним «троянським конем» для проникнення в країни традиційних православних цінностей руйнівних «західних ідей», «американського способу життя» [118, с. 284]. Звичайно, при таких ракурсах розгляду зникає головне – універсальний зміст толерантності.

Істотним завданням сьогодні є перетворення діалогу між церквами із засобу чи способу здобуття консенсусу, взаєморозуміння, вирішення конфліктів на мету духовно-релігійного чи соціального служіння церкви. Сам діалог як форма існування релігійного дискурсу та спільнотного життя стає самоцінністю. Таким чином, відбувається наголос на пріоритеті «діалогу любові» над «діалогом істини». Саме за таких умов діалог гарантуватиме гармонію та применшить утворення нових релігійних протистоянь. Це сприятиме зниженню напруженості в міжконфесійних та державно-церковних відносинах.

Слід зауважити, що почуття атмосфери толерантності не виникає зі стану байдужості. Релігійний індиферентизм не є толерантним до відносин. Дієва толерантність повинна ґрунтуватися на конструктивному діалозі та мирному співпереживанні.

У сучасних умовах реалізація принципів толерантизації міжконфесійних відносин супроводжується низкою проблем, які проявляються через суперечність між нагальністю потреби здійснення курсу толерантизації міжконфесійних відносин і фундаментальним концептуальним твердженням практично кожної релігії про власну віросповідну доктрину як єдино істинну, що вивищує зазначене віросповідання над усіма іншими [118, с. 287].

Головною проблемою толерантизації міжконфесійних відносин в Україні є відсутність систематичної роботи релігійних спільнот щодо формування толерантності як дотримання принципів релігійного співіснування, обов'язкових для всіх. Зарубіжний і вітчизняний досвід діяльності в цьому напрямку засвідчує, що толерантність суспільства, релігійних спільнот сама по собі не з'являється; вона виховується й культивується десятиріччями й сторіччями суспільством, зацікавленим у терпимих відносинах між представниками різних віросповідань [118, с. 287].

Істотну загрозу для толерантизації міжконфесійних відносин у країні становлять проблеми, зумовлені зовнішніми чинниками, зокрема, зарубіжними – політичними, релігійно-церковними, національними, духовними та ін. Дії цієї групи на практиці нерідко живлять чи консервують нетолерантні міжконфесійні відносини в Україні, нівелюють або блокують результативність заходів, спрямованих на унормування цих відносин, утвердження між конфесіями рівності, взаємоповаги, визнання за опонентами права на релігійні погляди й позицію, відмінні від власних [118, с. 291].

Важливою проблемою процесу толерантизації міжконфесійних відносин, на думку В. Климова, є певна неготовність релігійних спільнот і суспільства загалом до практичного функціонування в координатах тих загальнолюдських цінностей, що були проголошені й прийняті Україною на початку 90-х рр. ХХ ст.: права людини, релігійний плюралізм, свобода совісті, релігійна свобода, інформаційна відкритість, релігійна толерантність, рівність, діяльність у правовому полі тощо [118, с. 290]. На думку С. Здіорука, толерантність стає неможливою в умовах, коли інформаційний простір насичений міфологемами на кшталт: «філаретівці – анафемати й розкольники», «уніати – агресивні завойовники, руйнівники православ'я», «УГКЦ – джерело русофобії та українського шовінізму». Трагедія ситуації – у маніпуляційності гасел, що сприймаються щирою правдою, відкладені у вигляді архетипів на рівні людської підсвідомості й вельми гальмівні процеси національної ідентифікації. Потім їх надзвичайно важко викоринити. Вони

поколіннями спроможні акумулювати енергію для конфліктів на суспільно-релігійному ґрунті [100, с. 16].

На думку С. Здіорука, причини, що перешкоджають толерантизації міжконфесійного діалогу, лежать в імперській налаштованості УПЦ МП, яка впродовж тривалого історичного періоду була частиною потужного державного механізму, котрий усі проблеми вирішував силовим примусом. Ця церковна структура «відмовляється від діалогу й для досягнення мети використовує незаконні засоби: захоплення храмів; тиск на органи влади для ухвалення рішень на свою користь; улаштування провокаційних акцій, зокрема хресних ходів, тощо» [100, с. 15]. За дослідженням аналітика, територія України перетворилася на арену боротьби інтересів національного релігійного центру Росії – Московської Патріархії та міжнародного релігійного центру – Ватикану. РПЦ частково безпосередньо, а частково зусиллями УПЦ МП намагається перешкодити поширенню греко-католицизму й римо-католицизму на Лівобережжі України, звинувачуючи УГКЦ і РКЦ в усіх гріхах прозелітизму, інкримінуючи їм руйнацію «традиційно православної України» [100, с. 15–16].

На думку дослідника, основна проблема налагодження міжконфесійного діалогу лежить у площині політичної нестабільності в країні. Атмосфера «недовіри, підозри, звинувачень, що склалася між центрами української влади, парламентською опозицією та коаліцією, різними політичними силами не обходить стороною суб'єктів релігійно-церковного життя» [100, с. 16]. Події останніх років, пов'язані з анексією Кримського півострова та окупацією східних областей держави військами сусідньої держави, дестабілізували не лише суспільно-політичне й соціально-економічне життя, а також змінили релігійну конфігурацію в Україні, що вилилося у зведення рахунків з опонентами. Усі ці події активно використовують релігійні організації для навернення до своїх лав як найбільше нових послідовників з числа тих, хто опинився у кризових умовах.

Ще одна проблема, яка унеможлиблює толерантизацію міжконфесійних

відносин – патерналістський консерватизм традиційних церков, які висловлюють своє негативне ставлення до нетрадиційних релігійних організацій. Традиційні церкви, особливо православні конфесії, з острахом спостерігають за активністю, котра характерна для діяльності новітніх релігійних рухів і протестантських деномінацій на ниві місіонерського служіння. Будучи наближеними до органів державної влади й не маючи змоги запропонувати альтернативу своєю діяльністю, вони використовують своє становище для обвинувачень у деструктивній практиці для їх заборони на законодавчому рівні.

Загалом, українська держава сьогодні «багато зробила для утвердження в країні міжнародного досвіду ліквідації всіх форм нетерпимості й дискримінації на основі релігії та переконань, що сприяє становленню структур громадянського суспільства» [221, с. 253]. Прийнято необхідні закони, які відповідають міжнародному досвіду у вирішенні релігійних проблем. Однак соціальна напруга в суспільстві й політична нестабільність можуть призвести до втрати здобутків, досягнутих завдяки довготривалому діалогу. Для утвердження толерантних відносин між церквами, конфесіями, самими віруючими потрібні системні й систематичні зусилля як релігійної спільноти, так і держави та всеукраїнського загалу, зацікавленого в стабільному суспільстві. Позитивний результат цих зусиль можливий на шляху мінімізації чи нейтралізації дії причин, що прямо або опосередковано, але в усіх випадках негативно діють на стан міжконфесійних відносин, сприяють виявам нетолерантних відносин [118, с. 296]. Виходом із цього становища є активний розвиток недержавних громадських організацій чи позаконфесійних інституцій, які б активно пропагували позитивний міжнародний досвід у сфері свободи совісті та релігії.

Утвердження толерантних міжконфесійних відносин, на нашу думку, можуть здійснити церковні інституції через організацію спільних великих проектів для допомоги найбільш вразливим соціальним групам населення (наприклад, створення мережі центрів допомоги людям з особливими

потребами); створення у структурі церков осередків релігійної толерантності, котрі б працювали з прихожанами задля подолання міжконфесійної напруги між віруючими, пояснювали міжнародні документи щодо свободи совісті; співпрацювали з державними службами зайнятості у справі залучення безробітних до роботи різних центрів; розробляли й упроваджували спільні програми з підлітками та молоддю для профілактики наркоманії, злочинності, пропаганди загальнолюдських цінностей.

Протягом тривалого часу не відбувається позитивних зрушень у подоланні міжцерковного православного розколу в Україні, що не сприяє формуванню атмосфери толерантності. Оскільки суб'єкти цього протистояння самостійно не можуть врегулювати цю ситуацію, сам конфлікт набуває загострення. Сторони мають різне бачення темпів і глибини перетворень, котрі потребують реалізації в українському православ'ї. Між ними відсутня єдність у питанні самого механізму ведення переговорів, а численні консультації на всіх рівнях не призвели до практичних зрушень. Підтримка та допомога держави в цьому складному процесі може сприяти подоланню міжконфесійних протиріч, яке враховувала необхідність як дотримання ідеалів толерантності, так і поважало канони церкви.

Оскільки релігійні спільноти користуються високою довірою адептів, бо є носіями авторитетних для більшої частини конкретних віровчень, особливо витлумачення національної історії, вони прямо чи опосередковано використовуються певними політичними силами, зарубіжними духовними центрами для вирішення власних потреб та інтересів. Попри це, «політизація церкви, як і принесення релігійного фактору в політику, замість очікуваного розвитку обох інститутів, призведе до ускладнення та додаткових суперечностей у суспільстві» [30, с. 246]. Деполітизація не означає відриву від суспільства, а навпаки, уможлиблює становлення партнерських відносин церков із державою та із суспільством. Надання цілісного правового й соціального статусу церкві, створення сприятливих умов робить пріоритетним завданням внесення змін у чинне законодавство щодо релігії та

церкви, які мають ураховувати сучасний стан. Принципово важливо, щоб держава не допускала преференцій на місцевому рівні; дотримуючись принципу рівності всіх церков, чітко окреслила свої зобов'язання; визначила коло тих повноважень, які входять до сфери її компетенції, що зробить її політику відкритою й прозорою для суспільного загалу. За українським законодавством, церква відокремлена від держави, релігійні організації не виконують державних функцій, оптимальним варіантом участі громадськості у формуванні та реалізації державної політики щодо релігії може виявитися механізм участі міжцерковних консультивно-дорадчих органів всеукраїнського та місцевого рівнів.

Практичне застосування принципів толерантності спрямоване на утвердження особистості, спроможної діяти й реалізовувати себе в умовах світу, що глобалізується. Серед найефективніших чинників і напрямків налагодження та впорядкування світосприйняття пострадянської людини є формування та засвідчення ідеології ненасильницької поведінки як єдиного способу зменшення гострих соціальних проблем. Подолати сформовану тенденцію нетерпимості можна крізь призму системи освіти та виховання підростаючого покоління. Останнім часом активно пропагуються ідеї збільшення можливостей організації занять, орієнтованих на релігійне виховання в школах і вищих навчальних закладах. Тому важливу роль у вихованні мають нові підходи до розуміння самого процесу освіти й розробка нових підручників із гуманітарних дисциплін. Саме через освіту, тобто через виховання молодого покоління, можна запропонувати ідею толерантності як обов'язкову для виконання на практиці. Надалі зміна системи освіти позитивно вплине на формування коректних відносин між членами суспільства незалежно від релігійних упереджень. Водночас відсутність переслідувань і осмислення позиції іншої сторони втіляться у базові принципи толерантності майбутнього.

Молодь має зрозуміти роль, яку релігія виконує у сучасному різнобарвному світі. Проте більш високе розуміння релігій не призведе

автоматично до більшої терпимості й поваги [50, с. 120]. Цінність освіти як важливий елемент конструктивного міжконфесійного діалогу визначає «Декларація про сприяння діалогу й взаєморозуміння між релігіями і цивілізаціями», у якій зазначено, що повага прав різних етнічних і релігійних громад має визначальне значення для сприяння взаємного діалогу між різними конфесіями, цивілізаціями й культурами. Освіта як «першооснова еволюціонування сильної етнічної особистості сприяє терпимості, діалогу та взаєморозумінню між релігіями та цивілізаціями, шанобливому ставленню до відмінностей, прав людини та традиційних моральних принципів» [67, с. 328]. Українські церкви активно долучаються до виховного процесу, розробляючи низку програм, які сприяють формуванню толерантних принципів у свідомості молодого покоління. З цього приводу О. Грива зазначає, що основними якостями толерантної особистості сучасної молоді є: готовність прийняти інших такими, якими вони є, взаємодіяти з ними на основі згоди; орієнтація на конструктивну взаємодію з іншими членами суспільства; самостійність, критичне мислення, когнітивна складність і схильність до посибілітського мислення, що допускає "іншість" і багатоваріантність; здатність до змін і відкритість для нового, спроможність інноваційної діяльності [62, с. 18].

Тому в Україні побудова міжконфесійних відносин на засадах толерантності має відбуватися, по-перше, у режимі критичного сприйняття запозиченого досвіду, а не його механічного пересаджування на український ґрунт; по-друге, з урахуванням історичного досвіду, особливостей, традицій та культурного менталітету українського народу, недооцінка чи нехтування якими може більше дестабілізувати міжконфесійні відносини, аніж бути справді корисними для їх розвитку. Толерантність має бути прийнятною для всіх, оскільки гарантує правопорядок і спокій, реалізовані в гармонійному співіснуванні репрезентантів різних етноконфесійних груп.

2.3. Становлення партнерської моделі державно-церковних відносин як контекст розвитку міжконфесійного діалогу в Україні

За своєю сутністю релігія, як соціально-духовне явище, задовольняє прагнення до впорядкування життя людини, і тому гармонія в цьому просторі слугує гарантом суспільної стабільності. Цієї позиції дотримувалася плеяда визначних філософів, які відзначали роль релігії в суспільному бутті. За висловлюванням Е. Дюркгейма, релігія – це ідеологічний механізм, що забезпечує солідаризацію людей і цілісність суспільства через сакралізацію базових суспільних зв'язків [205, с. 722]. Звідси впливає соціальна функція релігії, яка об'єднує групи, суспільство. Саме тому, науковці були переконані, релігія зникнути не може, оскільки не зникне потреба суспільства в регулярному підкріпленні своєї цілісності [205, с. 721].

Е. Дюркгейм розглядав релігію як специфічний феномен, здатний об'єднати різних людей, оскільки всі сфери її духовного життя, цінності, ідеали, погляди є невід'ємною складовою суспільного організму, що дає змогу останньому діяти у формі певної цілісності. Тому релігія, поряд із мораллю й законом повинна забезпечити певну соціальну рівновагу. У контексті зазначеного, Е. Дюркгейм визначив для релігії дві важливих функції: консолідації, яка підтримує соціальну рівновагу і стимуляції, оскільки вона витворює ідеали, здатні забезпечити соціальну динаміку [53, с. 28].

Релігію як фактор соціальної динаміки розглядав і відомий німецький філософ М. Вебер. Він був переконаний, що релігійні цінності можуть бути великою силою, яка впливає на соціальні зміни [270, с. 29–34]. Мислитель сприймав релігію як інструмент консолідації суспільства. Цінність релігії, на його думку, полягає в тому, що вона «здатна продукувати зміст як життєвої цінності космосу, так і соціуму, окремої людини, котрі в подальшому тиражуються та відновлюються через культуру разом із ритуалами» [205, с. 733]. Історія свідчить, що тоді, коли відтворення репертуарів поведінки людей не супроводжується імплантацією перманентно поновлюваних

смислів, ритуал постає формальною псевдодостатньою цінністю, яка стає тягарем для суспільства [204, с. 733]. Отже, як соціально-духовне явище релігія об'єднує суспільство, виступаючи важливим елементом гармонізації суспільних відносин. Однак, міжконфесійні протиріччя християнських церков порушують атмосферу довіри й терпимості, що негативно впливає на духовний вимір людини та суспільства. Саме тому, на міжконфесійний діалог покладено важливу місію з регуляції міжцерковних конфліктів для відновлення гармонійного стану речей, чого потребує людина.

Однією з основних соціальних функцій релігії, на думку Г. Спенсера, є те, що вона слугує основою управління поведінкою людей, легітимуючи її традиційні форми. Вона також доводить національну належність і посилює її єдність, яка частково повинна усвідомлюватися як релігійна єдність. Загалом релігія «підтримує принцип соціальної безперервності, який гарантує відповідну ідентичність суспільства» [205, с. 771].

Послідовники функціонального напрямку наділяли релігію інтеграційною функцією, покладаючи на неї обов'язки створення системи вірувань, норм і цінностей, котрі об'єднують членів суспільства, уможлиблюють його цілісність та єдність. Як і Е. Дюркгейм, функціоналісти вважали її найважливішим фактором, який інтегрує суспільство [270, с. 34].

Навіть релігійна практика, яка була необхідною умовою реалізації віри, певною мірою була механізмом інтеграції людей, адже задоволення культових потреб як вертикального зв'язку з Абсолютом несе в собі самій цінність, оскільки через неї соціально чи професійно роз'єднані люди бажають подолати свою відчуженість через доповнення своїх сутнісних сил універсальним посередником – всезагальним священним ідеалом [205, с. 723]. Оскільки в суспільному продукуванні та відтворенні системи сакральних ідеалів релігії беруть участь представники всіх релігійних спільнот, то, за А. Грицановим, релігія стає неподільною на окремі частини культурною цінністю [205, с. 723]. Отже, значимість інтегративних екуменічних тенденцій сучасного світу відзначається тим, що без миру між релігіями не

може бути миру між народами. Мир між релігіями «можливий лише як результат діалогу між ними» [205, с. 723]. Це беззаперечне твердження є основним для подальшого дослідження нашої проблеми.

Для узгодження власної діяльності відповідно до нових суспільних та індивідуальних потреб релігія «розробляє різноманітні адаптаційні моделі, котрі ще більше включають її в соціальний простір» [77, с. 121], тобто теологія пристосовується до мінливих особливостей часу. В Україні зазначена особливість виражається через установлення та поступовий розвиток релігійних організацій, важливих інститутів громадянського суспільства. Відповіддю на запитання про місце та роль Церкви в соціумі стають різні богословські доктрини, учення, соціальні проекти, філантропічні заходи тощо. Більшій актуальності набуває функція легітимізації релігії і, як результат, – «підвищення соціальної активності віруючих» [77, с. 121].

З проголошенням незалежності України відбулися радикальні трансформації релігійного середовища. Незважаючи на можливість конструктивного рівного діалогу й взаємозбагачення різних культур та церков, зросла загроза ворожнечі й протистояння, зокрема й і на релігійному або етноконфесійному ґрунті [6, с. 3]. Важливою умовою конструктивного міжконфесійного діалогу є осмислення факторів, які спричиняють конфлікт на релігійному ґрунті, для предметного реагування щодо його вирішення. Комплексний підхід до пізнання виявів релігійних конфліктів, за дослідженням А. Арістової, має спиратися на такі принципи: «принцип антагонізму» (визначається зіткненням інтересів, цілей, намірів сторін у деструктивних формах), «принцип інтеракції» (активної взаємодії принаймні двох сторін, а не внутрішньоособистісної чи уявної боротьби), «принцип специфіки суб'єктів» (носіїв відносно стійкої релігійної та конфесійної ідентичності) [6, с. 5]. Зазначене вище дає змогу визначити сутність міжконфесійного конфлікту як прагнення і спробу представників церков реалізувати власні потреби матеріального характеру, не заплямовуючи при цьому власної репутації перед суспільством.

У контексті цього питання слід згадати Т. Парсонса, який вважав конфлікти чимось аномальним, деструктивним, дисфункційним і руйнівним феноменом. Як зазначає А. Арістова [7, с. 101], інтерпретуючи релігію як фактор інтеграції суспільства, функціоналізм натрапив на «незручний» для теоретичної цілісності факт, що релігія здатна спричиняти конфлікти й чинити дезінтеграційний вплив, як на макро-, так і на мікросоціологічному рівні. Відповідно, за Т. Парсонсом [188, с. 30], найяскравіше це спостерігається у соціальній стратифікації: саме з перебігом стратифікаційних процесів утворюються та поглиблюються соціальні відмінності між індивідами й спільнотами через виконання ними виробничих відносин, зокрема й за релігійною або ритуальною чистотою, за етнічними групами.

Ми погоджуємося з визначенням А. Гриньківа, що «релігійний конфлікт – це насамперед конфлікт людський, зумовлений протиріччями інтересів різних соціальних груп, об'єднаних у два чи більше ворожих табори, за умови, що кожен табір керується єдиною для всіх його членів системою цінностей, поглядів на світ, моральних цінностей і моральних переконань» [63, с. 17]. Протилежна сторона робить спроби уявити суб'єктом конфлікту не себе, а свого опонента. Особливість релігійних конфліктів полягає в порушенні душевної рівноваги людини, її внутрішнього світу, який тісно пов'язаний із божественним.

Однак сьогодні юридичний аналіз міжконфесійного конфлікту в Україні недостатньо опрацьований, що призводить до двозначного тлумачення релігійних процесів і місце в ньому міжконфесійного діалогу. Висвітлення цього питання в контексті нашого дослідження є надзвичайно важливим, оскільки звернення до правових шляхів розв'язання проблемних питань сприяє відкритості християнських конфесій до діалогу. Якщо під час розгляду конфліктних ситуацій суди приймають неузгоджені рішення, це часто зводить нанівець спроби налагодження конфесійних відносин через діалог та забезпечення прав вірних. Досить часто такі відносини перетворюються на міжконфесійне протистояння, що «здебільшого викликає

значний резонанс у державі» [65, с. 53]. Тому важливо розкрити поняття, які характеризують конфлікт у релігійному середовищі: «конфлікт», «релігія», «конфесія», «міжрелігійний конфлікт» і «міжконфесійний конфлікт». У словнику української мови «конфлікт» тлумачать як «зіткнення протилежних думок, інтересів, поглядів; серйозні розбіжності; гостру суперечку» [41, с. 570]. «Релігія» – це погляди та уявлення, в основі яких лежить віра в існування надприродних сил – богів, духів, душ, у їхнє панування над світом; та чи інша віра, віросповідання [41, с. 1212]. Конфесія – віросповідання; самостійний незалежний від інших релігійний напрям, відгалуження [38, с. 570]. Ми погоджуємося з визначенням, що «конфесія» – це «особливість віросповідання в межах окремого релігійного вчення, а також об'єднання віруючих, що притримуються певного віросповідання» [65, с. 53]. Слідом за М. Давиденком, з огляду на зазначене вище використання терміну «міжрелігійний конфлікт» на території України не зовсім доцільне, оскільки міжрелігійна ворожнеча «не має всеохоплюючого характеру й виникає в районах щільного розселення етнічних груп або може відобразитися тимчасово внаслідок окремих релігійних процесів» [65, с. 53].

Ураховуючи зазначене вище й аналізуючи сучасну релігійну картину в Україні та смислове значення поняття «конфесія», зауважимо, що у фахових дослідженнях доцільно використовувати поняття «міжконфесійний» конфлікт. У нашому дослідженні ми будемо використовувати зміст поняття, сформульований А. Колодним, який вважає, що «міжконфесійний конфлікт – це різновид релігійних конфліктів, деструктивні форми зіткнення різноконфесійних суб'єктів у намірах реалізувати власні інтереси, уявлення та цінності, зберегти або перерозподілити владу, майно, ресурси, статуси, привілеї та ін., захистити власну ідентичність» [133, с. 207]. Отже, в основі міжконфесійних конфліктів містяться не тільки богословські протиріччя, але й низка інших причин, котрі ми визначаємо далі.

У зв'язку з тим, що носіями християнського віросповідання в Україні є представники різних національностей і етносів, цілком закономірно, що

міжконфесійні протистояння негативно впливають на розвиток відносин, формуючи підґрунтя для їх загострення. Тому перед сьогоднішнім стоїть вкрай важливе завдання формування гармонійних відносин між християнськими конфесіями й осмислення фундаментальної ролі у цьому процесі міжконфесійного діалогу як гаранта збереження суспільно-політичної стабільності. Вирішення цього питання неможливе без ґрунтовного аналізу генези міжконфесійних конфліктів, розв'язання яких покладено на міжконфесійний діалог. Тому ці два явища, які наявні в релігійному середовищі України, є взаємозалежними один від одного і потребують поглибленого вивчення.

На думку В.Єленського релігійні конфлікти відображають соціально-культурну роз'єднаність українського соціуму [86, с. 45]. З'ясовуючи співвідношення понять «соціальна деструкція» та «соціальний конфлікт», розуміємо, що соціальна дезінтеграція передуює конфлікту, наявна в конфлікті та є його наслідком. Релігійний конфлікт розглядають при цьому як соціальний, котрий виникає або всередині релігійного «життєвого світу», або на стику його з «світом» секулярним (конфлікт «священного» і «світського») [141, с. 10]. Позаяк, конфесійні конфлікти провокуються через зазіхання на порушення усталених цінностей, вони часто мають постійний характер, швидко розгортаються й фактично не піддаються врегулюванню.

Проте розглядаючи релігію як елемент інтеграції суспільства, не можемо відкидати й того очевидного факту, який замовчують представники духовних кіл, що релігія може викликати конфлікти та сприяти дезінтеграції суспільства. Конфліктологічні теорії, як у К. Маркса, в основу пояснення релігії як соціального явища кладуть конфлікт як причину, що породжує релігію, або той результат, до якого приводить релігійна мотивація поведінки індивідів і груп [52, с. 87].

Релігійні конфлікти є складовим елементом системних конфліктних процесів, які приголомшили країни соціалістичного табору. Філософському осмисленню появи релігійних конфліктів передуює низка факторів, до яких

належать різні протиріччя: проблеми, котрі виникають у перехідному суспільстві; соціально-політичні події; історико-культурні особливості; зміни в релігійному середовищі. Загалом походження та подальше зростання релігійних конфліктів поєдналися з періодом трансформацій, властивим країнам колишнього соціалістичного табору. Вагомий чинник релігійного конфлікту – його історична зумовленість та усталені фактори, які гамувала влада під впливом страху їх спалаху та подальшого розгортання. Знаковим у цьому процесі є глобалізаційний фактор, зумовлений напруженням релігійного надриву на віддалені сегменти взаємозалежного світу. Також не можна виключати впливи природного конфліктогенного потенціалу будь-якого поліетнічного суспільства, що має власні фази спаду й загострення.

Здійснивши глибокий аналіз генези релігійних конфліктів, вітчизняний релігієзнавець А. Арістова визначила взаємозв'язок трьох аспектів, котрі відбиваються на трансформаційних процесах у суспільстві. На думку дослідниці, один із важливих факторів, який впливає на розгортання зазначеної ситуації у релігійній сфері, зумовлений етапом соціальної перехідності після розпаду СРСР і так званого «соціалістичного табору». Перетворення в міжконфесійному середовищі дослідницею розглянуто як закономірний елемент спільних трансформацій, властивих для проміжного етапу розвитку суспільства, що вказує на особливість цього процесу.

Другий аспект визначено через функціональну спрямованість релігійного конфлікту, стаючи засобом творення нової соціальної реальності. На цьому етапі він обертається на затребуваний та універсальний для різних соціальних сфер тип взаємодії суспільних відносин. У соціально-історичному контексті релігійна конфліктність водночас стає складовою частиною конфліктів різного типу та природи, котрі набувають функціонально-дисфункціонального значення [6, с. 17]. Тому міжконфесійні конфлікти постали своєрідним продовженням конфліктності, характерної для перехідного суспільства.

Останній аспект, на думку А. Арістової, визначає вплив глобалізаційних чинників на трансформацію духовно-релігійної та міжконфесійної сфери, релігійну природу, релігійну мотивацію й релігійне забарвлення. Світова глобалізація перетворює всі релігійні процеси, зокрема зумовлює «релігійну трансформацію європейського континенту, впливає на істотну зміну конфігурації та динаміки конфесійної структури перехідних країн»[6, с. 17]. Водночас глобалізація позиціонується як вагомий фактор зміни інституційних особливостей релігії, пристосовуючи його до інших умов існування.

Враховуючі загальні аспекти генези релігійних конфліктів у країнах із перехідними суспільством, можемо визначити особливості конфліктогенної ситуації в українському ареалі, зумовлені історико-культурними, соціально-політичними умовами та змінами, що відбулися в сучасній Україні й сформували певні особливості прояву та розвитку релігійних конфліктів. Однак, серед західних і вітчизняних учених немає спільного погляду в осмисленні класифікації наявних міжконфесійних протистоянь. Зокрема, українська дослідниця М. Пірен, ототожнюючи релігійні та міжконфесійні конфлікти, виділяє протистояння між православними й католиками, між Київським і Московським патріархатами, усередині релігій, між новими та традиційними релігіями [193, с. 101]. А. Арістова, розглядаючи поліконфесійність як один із конфліктогенних факторів в Україні, виділяє три його ознаки: еволюційну, модерну та постколоніальну. Створення різних модифікацій і різновидів конфесійних систем фактично унеможлиблює для конкретної держави повернення до релігійних традицій. Властиві для суспільства, що розвивається, нові обставини життя формують не лише змішаний світоглядний і релігійний вимір, а й виокремлюють його суттєві обставини: багатоманітність, суворе протистояння, розповсюдження агресивних форм свідомості й діяльності, загальне відчуження тощо.

Конфліктогенність стала яскраво проявлятися саме в цьому релігійному середовищі: численні розколи та конфронтація православних

церковних структур різних конфесій; протистояння між православ'ям і греко-католицизмом, гостро актуалізоване зі здобуттям незалежності; суперечності між православними й протестантськими конфесіями; конфліктні стосунки між християнськими та неохристиянськими релігійними організаціями (здебільшого іноземного походження) тощо, характеризують сучасний релігійний простір функціонування українського суспільства [8, с. 212–215]. У контексті філософсько-релігієзнавчого аналізу можемо виокремити низку основних причин, які спричинили появу релігійних протистоянь.

Тривалий час релігійні організації в Україні прямо залежали від політики закордонних центрів, тому діяльність християнських конфесій було зорієнтовано на асиміляцію українців. Місіонерська діяльність різноманітних релігійних течій, в основі яких лежало християнське віровчення, отримала терпиме ставлення з боку суспільства, створюючи конкуренцію між релігійними організаціями. Сукупність цих факторів свідчить про адекватне реагування українців на співжиття та взаємодію з різними релігійними групами.

Фахівець у питанні конфліктології І. Яковенко, аналізуючи генезу релігійних протистоянь в Україні, акцентує увагу на взаємозумовленості історичного та географічного факторів. На його думку, саме пограниччя християнських світів зумовило конфлікт на релігійному ґрунті. Як зазначає дослідник, протягом значного історичного періоду Україна перетворилася на арену боротьби двох етнокультурних просторів, носіїв православного й католицького віросповідання. У кінці XVIII – на початку XIX ст. відбувається формування української нації, тому в основі релігійних конфліктів наявні інші суперечності [272, с. 54–55]. На нашу думку, це припущення має підтвердження в сучасних процесах, наприклад, розпаді православ'я.

Отже, головна причина релігійних конфліктів, як зазначається у дослідженнях більшості релігієзнавців, – це сам стан українського суспільства як перехідного. Крім того, релігійні протистояння набували синтетичних ознак, зумовлюючи залежність з іншими процесами (політичними,

економічними, етнічними, соціальними тощо), що спонукає до приховання мотивації, а також до її трансформації [235, с. 203]. Зазначена обставина в умовах суспільно-політичної та економічної кризи призвела до низки соціальних проблем, зокрема зубожіння населення, зростання безробіття та смертності, поширення деструктивних соціальних елементів, які сприяють напруженню в суспільстві. До цих факторів слід додати зовнішній деструктивний вплив, зумовлений геополітичними протистояннями навколо України.

Дослідники зазначають, що продуктивні міжконфесійні відносини повинні ґрунтуватися на платформі суспільних і систематичних дій для подолання протиріч, оскільки вони лише певною мірою локалізовані від соціуму.

Після проголошення незалежності України держава розпочала політику реабілітації віруючих, які постраждали від незаконних рішень радянської влади, гарантуючи забезпечення принципу свободи віросповідання. Зростання релігійної мережі в кінці 80-х – на початку 90-х рр., ХХ ст. особливо в західному регіоні країни, передбачало напрацювання форм і методів державного регулювання міжконфесійних відносин [236, с. 262]. Період життя в атеїстичному режимі призвів до того, що на території України діяло лише дев'ять конфесій і було зареєстровано близько чотирьох тисяч їхніх громад. Аналізуючи збільшення кількості релігійних організацій, простежуємо тенденцію до сталого набуття кількісних показників на релігійній мапі країни. Зазначений процес, який розпочався в 90-х рр. ХХ ст., супроводжувався інтенсивним розвитком релігійного середовища та інституційним оформленням релігійних організацій. Спостерігаємо деяку взаємозалежність між численною структурою релігійних об'єднань, зумовлених послідовними змінами, які відбулися на релігійній карті України, з процесами у релігійному житті, що відбиваються на кількісних показниках організацій. У вказаному аспекті для дослідження проблемних питань у сфері державно-церковних та міжконфесійних відносин ми використовуємо

емпіричний матеріал про численні показники стану розвитку організацій, що знайде своє застосування в практичній сфері.

В Україні на 1 січня 2016 р. релігійна мережа представлена 35709 інституціями релігійних організацій [97]. Зіставляючи з попередніми результатами, спостерігаємо незначне зростання мережі – на 392 одиниці, що становить 1,0 %. Наприклад, зростання впродовж минулих п'яти років становило: у 2014 р. – 0,9 %, у 2013 р. – 0,6 %, у 2012 р. – 1,4 %, у 2011 р. – 1,8 %, у 2010 р. – 1,9 %; а за період незалежності Україна зростання загалом становить 2,9 рази.

Порівнявши відсоткові дані зростання релігійної мережі за останніх п'ять років, спостерігаємо тенденцію до її пониження. У процесі аналізу цих даних необхідно брати до уваги й той факт, що протягом останніх трьох років державна статистика не враховує показників мережі релігійних організацій АР Крим через анексію останньої Російською Федерацією, а в Донецькій та Луганській областях релігійні організації не мають змоги функціонувати відповідно до норм українського законодавства. Наразі ані місцеві, ані центральні органи державної виконавчої влади не володіють офіційною, повною й об'єктивною статистичною інформацією щодо фактичного припинення чи продовження діяльності релігійних організацій на зазначених територіях [165, с. 78]. Загалом в українському релігійному середовищі можемо виокремити дві важливі складові, які йому властиві, – поліконфесійність і поліетнічність. Сьогодні в Україні проживають представники понад 100 національностей, що становить близько 23 % (14 млн. осіб) від усього населення. Вони репрезентують різні культури, релігійні та мовні групи, соціальні утворення [47, с. 109]. У статистичній звітності 2016 р. розширено перелік релігійних організацій, тобто деталізовано уніфіковані позиції під назвами «інші».

Отже, у реєстрі «Звіту про мережу релігійних організацій станом на 1 січня 2016 року» кількість релігійних організацій становить дев'яносто вісім позицій, водночас за останні п'ятнадцять років показники були на межі

п'ятдесяти двох. Диференціація релігійних організацій станом на 2016 р. свідчить, що християнство становило 97 % від загальної кількості релігійних інституцій. За конфесійною ознакою панівні позиції належать православ'ю, що становить 55,4 % від християнських організацій. Друге місце за кількістю чинних громад посідають протестантські релігійні організації – 10348 одиниць (29,9 %). Однак темп нарощення загальної мережі інституцій упродовж останніх десяти років, порівняно з минулим десятиріччям, значно знизився. Його сучасна інституційна мережа майже досягла найбільших показників. Водночас, католицькі релігійні організації становлять 14,7 % від християнських організацій.

Зауважимо, що рівень забезпечення релігійних громад культовими спорудами залишається недостатній, що значно актуалізується в площині налагодження конструктивного діалогу в державно-церковних відносинах, а особливо це стосується питання повернення та передачі церковних будівель. Високий рівень забезпечення в УПЦ – 82,7 %, РКЦ – 76,4 %, а також в УГКЦ – 74,7 %. Дещо гірше забезпечення УПЦКП (62,9 %) та УАПЦ (60,1 %) [96]. Найпотужніші організації протестантського напрямку володіють культовими спорудами загалом на 65-66 %. Зі свого боку, мусульмани мають лише 54 %, а іудеї – 45 % [207, с. 30].

Недостатня кількість культових споруд, особливо у вірян однієї конфесії, але різних юрисдикцій, є одним з основних конфліктогенних факторів, який гостро проявив себе в 90-х рр. ХХ ст. Боротьба за храми (особливо стосується УПЦ, УПЦ КП, а також УГКЦ) мала ідеологічний (вплив на місцевих чиновників, підтримка політичних партій) і силовий характер, що нерідко виливалось у фізичне протистояння чи захоплення культових споруд (окремо відзначимо західний регіон).

Сьогодні єдиним результатом релігійного розвитку конфесій є функціонально спроможні релігійні громади, а також братства, монастирі, управлінські структури, місії, духовні навчальні заклади. Таким чином, аналізуючи статистичні результати Державного комітету у справах релігій,

можемо зробити висновок про фактичне зростання релігійної мережі.

У зв'язку з відсутністю реєстрації кількісного складу adeptів, які пов'язані з релігійними організаціями, державні органи влади неспроможні зафіксувати загальної численності представників громад. Не беруть до уваги той факт, що в одній громаді може бути кілька тисяч віруючих, а в іншій – лише десять, необхідних для реєстрації. Державна статистика в кожному випадку відображає лише одну зареєстровану громаду. Крім того, не враховано частоти відвідувань богослужінь, рівня їхньої особистої активності в житті приходу, ступеня виконання обрядів у культових спорудах (сповідь, причастя, освячення) та вдома. Відтак, статистика не дає підстав оприлюднити об'єктивну інформацію про інтенсивність розвитку чи функціонування релігійної мережі.

Запекле міжконфесійне протистояння призводило до маніпуляції в питаннях статистичної інформації, яке стосувалося кількості формально чинних приходів; реєстрації дрібних громад, монастирів; звітів про функціонування великої кількості насправді неіснуючих недільних шкіл та ін. З огляду на вказане, офіційні дані оцінено з недовірою й коригуванням щодо конфесійної ситуації в тому чи іншому регіоні. Така конкуренція церков призвела до міжконфесійних суперечок, взаємних обвинувачень у прозелітизмі, «не канонічності», незаконному володінні храмами, використанні державної влади [256, с. 113].

Отже, конфесійна структура України 1991–2016 рр. зазнала суттєвих трансформацій. Попри приріст й очевидне кількісне та якісне нарощення вірян, культових споруд, матеріального забезпечення, впливу в суспільстві, релігійна ситуація України має численні труднощі. На сучасному етапі розвитку релігійних відносин змінилося підґрунтя міжконфесійних суперечностей, що перейшли в іншу площину. У період організаційного оформлення релігійних організацій основним питанням розбрату між ними ставали майнові, богословські, інституційні, кадрові та особистісні інтереси. Сьогодні основні проблеми пов'язані з державними, геополітичними, національно-

ідентифікаційними аспектами. Крім того, з управлінсько-єпархіального рівня суперечки перемістилися на парафіяльно-приходський. Посиллюються ці проблеми також через вплив політичних процесів на релігійне життя громади, пропагування ключових геополітичних ідей, що лише примножує конфесійну напруженість.

Також важливо окремо виділити протистояння, які, по-перше, виникають усередині однієї релігії, що є панівною в суспільстві. Загалом це спостерігається у християнстві, в межах якого православ'я, католицизм, греко-католики та протестанти мають відмінні статистичні результати, матеріальну базу, історію становлення й розвитку в Україні. По-друге, це внутрішньоконфесійні протиріччя, які підпорядковані різним центрам впливу. Передовсім це стосується українського православ'я, яке номінально могло б претендувати на роль Помісної церкви, проте сьогодні радше є основним конфліктогенним фактором у релігійному житті країни. Причина конфлікту між православними церквами в Україні часто пов'язана з «боротьбою політичних сил, утручання яких здатне не тільки перенестися з латентної стадії в ескалацію, а й загрожувати українській державності, якщо будуть застосовані неправильні методи його вирішення» [235, с. 200–201].

На думку П. Яроцького, в Україні між Православною та Римо-Католицькою Церквами сформувалася атмосфера толерантності та поваги. Водночас конфлікти все ж інколи виникають, особливо з греко-католиками. Крім того, Україна не є повноправним суб'єктом у відносинах між Римом і Москвою. Вона відіграє роль «мосту» чи «перехрестя» [274, с. 126]. Відзначимо різне ідеологічне сприйняття церков одна одною. Зокрема, у римо-католицьких храмах православну церкву визнають «сестрою». Натомість в УПЦ Московського патріархату про таке «сестринство» ніхто не говорить, хоча в УПЦ КП таку думку вітають [54, с. 480]. У громадах протестантського віровизнання кількість прихожан значно менша, ніж в інших християнських конфесіях, що не могло не позначитися на інституційному змісті. Статистика засвідчує, що в середньому одна баптистська громада

нараховує близько 60 прихожан, а в адвентистів показники ще менші. Водночас на одну греко-католицьку парафію, згідно з даними УГКЦ, припадає від 1200 (Зборівська єпархія) до 1800 (Львівська архієпархія) віруючих [86, с. 110].

До іншого рівня протистояння варто віднести внутрішньоконфесійну боротьбу УПЦМП та УПЦ КП. Дві основні гілки православ'я в Україні (УПЦ МП з одного боку, й УПЦ КП та УАПЦ – з іншого) постійно створюють напругу в питанні створення єдиної церкви. Особливо гострим є протистояння УПЦ та УПЦ КП. Цьому передують низка питань, насамперед, про право на володіння матеріальними цінностями, зокрема культовими спорудами.

В ситуації, коли в межах територіальної одиниці церкви різних юрисдикцій не можуть вирішити, за ким закріплена культова споруда, на яку історично всі ці церкви претендують, питання протистояння загострюється. У таких моментах справа «може не обмежитися взаємними звинуваченнями чи погрозами анафемі, дуже часто питання доходить і до фізичних протистоянь» [47, с. 40]. Протистояння всередині православних конфесій істотно впливає на релігійну й соціально-політичну ситуацію держави, воно «відображає зіткнення не стільки церковних структур та еліт, скільки протилежних політичних, економічних, національних інтересів, орієнтирів цивілізаційного розвитку, культурно-історичних і мовних традицій, церковно-канонічних уявлень» [8, с. 213]. Тому питання налагодження стосунків потребує чітких і якісних механізмів, здатних подолати політичні та релігійні суперечності.

Віряни кожної церкви визначають її як істинну, зусилля керівництва церков часто спрямовані на формування уявлення про неможливість масового переходу послідовників однієї церкви до іншої. Формально змагання йде за істину та канони. В реальності ж важливе значення має позиція керівництва конфесій, яке переймається можливістю втрати своїх панівних позицій та авторитету в організаційній структурі церкви. Зазначені особливості є підставами гальмування процесу формування єдиної

національної церкви в країні. Серед зовнішніх факторів, що також на сучасному етапі унеможливають формування такої церкви, можна виокремити протидію Ватикану й Московського патріархату [128, с. 595–696]. Крім того, дослідники відзначають, що сьогодні вагомою перешкодою у відносинах християнських конфесій, яка гальмує появу Помісної церкви, є внутрішньоконфесійні суперечності православних церков різних юрисдикцій та їх ставлення до католицизму.

За словами Л. Волової, виникає «замкнене коло, коли помісна церква потребує автокефалії української церкви, водночас автокефалія потребує існування помісної церкви» [47, с. 124]. Ортодоксальні та новоутворені релігійні організації функціонують як самостійні суб'єкти соціальних процесів, які відбуваються в Україні. У таких умовах, коли спостерігається швидкий розвиток релігійної сфери, закономірною є потреба організації оновлених моделей державно-церковних і міжконфесійних відносин.

Україна була неспроможною швидко й ефективно реагувати на виклики релігійних трансформацій та ускладнень. Поліконфесійність радше сприймають як розкол, ніж як демократичний плюралізм і свободу вибору [6, с. 281]. Як наслідок – один із дієвих кроків гармонізації міжконфесійних відносин, передбачення та попередження релігійних конфліктів може включати діалог як важливу умову розбудови громадянського суспільства. Тому зібрання та проведення міжконфесійного діалогу найгостріше постає в середовищі українських православних конфесій, які стоять перед об'єктивно наявною проблемою подолання розколу через плідну співпрацю. Конфронтація та ворожнеча повинні бути відкинуті всіма сторонами, забезпечивши місце конструктивному діалогу, побудованому на терпимості.

Однак, на думку С. Здіюрука, сьогодні міжконфесійний діалог далекий від конструктивного рівня, що не дає змоги йому бути запорукою миру та стабільності в суспільстві, а тим більше – бути основою духовної консолідації української нації. Серед основних ознак сучасного міжконфесійного діалогу в Україні є його інертність [100, с. 14].

Міжконфесійний діалог можна реалізувати в різних формах. Найчастіше використовують практику проведення міжконфесійних заходів у вигляді зустрічей, учасниками яких стають представники християнських церков різного рівня. Проте зазвичай організація їх проведення лежить на наукових, громадських чи державних інституціях. Самі ж релігійні організації не виявляють особливої активності в зустрічах подібного формату, а їх участь переважно відбувається не для усунення наявних між ними розходжень чи подолання непорозумінь, а задля домагання задоволення від держави власних поточних потреб.

Інший фактор сучасного міжконфесійного діалогу виявляється у регіональному, структурно-організаційному та конфесійному вимірах. Зацікавленість у його проведенні з боку християнських конфесій виявляється по-різному залежно від регіону нашої країни. Доброзичливе ставлення до діалогу демонструють релігійні організації Західної України. У цьому регіоні «історично культивувалися демократичні європейські традиції, а також проживає велика кількість етнічних груп, які є носіями різних вірувань і мають певний досвід толерантного співжиття й міжконфесійного діалогу» [100, с. 15]. На противагу Західній, на Сході України в умовах домінування УПЦ МП міжконфесійний діалог практично відсутній і культивується нетерпимість до демократичних та національних цінностей.

У конфесійному вимірі спостерігається різне ставлення церков й деномінацій до проблеми міжконфесійного діалогу. Найбільшу екуменічну ініціативу в своїй діяльності демонструє УГКЦ. Свідченням цього є затвердження екуменічної Концепції, створення Інституту екуменічних студій УКУ, участь й організація заходів з екуменічної тематики. Представники інших християнських конфесій менш активні в питаннях екуменічних ініціатив. Особливо яскраво це виявляється у діяльності й офіційній позиції УПЦ МП, оскільки, на думку С. Здіорука, цього не дозволяє їй Москва, бо це може призвести до зменшення контролю над українськими віруючими. Її мета – дочекатися моменту радикального

перерозподілу сил на користь Російського Православ'я. Тоді можна буде долучитися до діалогу, але «в становищі фаворита Московського Патріархату й керівника процесу» [100, с. 15]. Для УПЦ МП перспективу міжконфесійного спілкування розцінюють тільки з таких позицій.

Ситуація в середовищі реалізації міжконфесійного діалогу ускладнюється під час втручання найвищого керівництва державної влади у сферу релігійних відносин і відкритого вираження своєї симпатії одній із конфесій. Упродовж 2010 – 2013 рр. зросла кількість повідомлень про випадки «прямого і непрямого» втручання органів державної влади та правоохоронців у внутрішнє життя та справи релігійних громад. Були поширені заяви про «заплановану кампанію з «примусового» переходу священнослужителів (разом із приходськими храмами) у підпорядкування до УПЦ, чому сприяли місцеві чиновники» [207, с. 59]. Було відчутне підвищення рівня впливу на релігійну ситуацію в Україні Московського патріархату, що призвело до номінального її виведення до рівня «державної церкви» [207, с. 60]. Формувалися плани стосовно поєднання українського православ'я на основі УПЦ МП. Після революції гідності на роль центру об'єднання претендує УПЦ КП.

Згідно із В.Климовим, на усіх етапах розвитку процесів в українському православ'ї, існували такі фактори, що заважали міжконфесійному діалогу:

- політизація міжконфесійних відносин;
- некоректне втручання державно-політичних чинників у релігійно-церковні процеси в Україні, що призводить до посилення міжконфесійної напруги, ухиляння сторін від процесу перемовин;
- неготовність, незважаючи на декларативні заяви, частини церков до конструктивного діалогу, що передбачає обопільну поступливість сторін;
- періодичні спроби окремих церков апелювати до влади у своїх суперечках із релігійними опонентами, латентний розрахунок втягти державні структури у внутрішньоцерковні спори чи конфлікти;

– обтяженість позицій низки конфесій тягарем взаємної недовіри та упередженостей; приховано конкурентні відносини між конфесіями в боротьбі за сфери впливу [8, с. 271].

Разом із тим, політичні мотиви не можна повністю ігнорувати, оскільки «в умовах економіко-політичної розбудови, молодій демократії, низькій національній свідомості поліцерковність серйозно перешкоджає становленню української нації як єдиної держави» [213, с. 73]. Однак, з огляду на фактори, котрі гальмують проведення міжконфесійного діалогу, можемо зазначити, що відразу налагодити міжконфесійний діалог на конструктивний лад не вдається. Це тривалий процес, у якому багато залежить від бажання сторін врегулювати міжконфесійні відносини.

Проте, сучасна релігійна ситуація свідчить про практичну й теоретичну неможливість формування єдиної помісної церкви через привілейоване становище однієї конфесії над іншою. Фактори, що заважають утворенню такої церкви: визначення вірянами власної церкви як єдиної істинної; вкорінені стереотипи, які утворюють хибну думку про неможливість переходу послідовників однієї церкви до іншої; протидія Ватикану й Московського патріархату; внутрішньоконфесійні суперечності православних церков різних юрисдикцій та їх ставлення до католицизму. Відтак, в сучасних умовах державотворення міжконфесійний діалог є інертним. Саме він має сприяти існуванню полікультурного світу, він пропагує мирне співіснування в сучасних умовах розвитку нашої держави. Тому трансформація конфесійної структури в бік зростання, що ми сьогодні спостерігаємо в нашій державі, неможлива без проведення міжконфесійного діалогу на основі толерантності.

Сучасне суспільство практично не погоджується з позицією українських церков, уражених взаємним протистоянням. Позаяк єднання українського християнства всередині спромоглося б «перетворити Українську Церкву в найбільшу Церкву християнського Сходу, змусило б

світ визнати його впливову силу та зробити б її ключовим фактором релігійних процесів на сході Європи» [163, с. 176].

У ХХІ ст. важливо усвідомити, що світоглядний і релігійний плюралізм є константою, і позбутися суперечностей та конфліктів неможливо. Водночас Церква ніколи не стояла осторонь громадського життя з його сукупністю потреб чи проблем [230, с. 25]. Серед стратегічних завдань державної влади України та ієрархів найбільших українських церков основним залишається впорядкування державно-церковних і міжконфесійних відносин. Порушена проблема на перший план виводить потребу наукового аналізу наявної системи взаємин і прояснення принципів утворення нової моделі та способів її втілення.

Деякі вітчизняні дослідники, з думкою яких ми погоджуємося, відзначають, що в Україні склалася модель «антагоністичного відокремлення» церкви від держави [57, с. 297]. Державна влада демонструє у своїх діях лояльне ставлення до церковних інституцій, використовуючи їх у власних, переважно політичних цілях, ігноруючи принцип відокремлення Церкви від держави, що унеможлиблює рівноправність суб'єктів діалогу. Вищі державні органи роблять спроби винайти модель державно-церковних і міжрелігійних стосунків, який виступить основою духовного та національного братерства громадян. Церква є одним із легітимних інститутів, суспільна довіра до якого є на найвищому рівні (в середньому близько 70 % за соціальними опитуваннями останнього десятиліття). Тому релігія може виконувати завдання, що перебувають поза межами її безпосередньої компетенції. Насамперед, це стосується відновлення країни після трагічних подій на Сході. Усвідомлення християнськими конфесіями своєї відповідальності перед викликами сучасності має важливе значення не лише для регуляції суспільно-політичної та духовної сфер життя народу, а й сприяння безпеки держави. Аналогічне завдання стоїть також і перед українською державою, яка повинна докласти зусиль заради забезпечення миру та злагоди в українському соціумі. Спільне бачення проблем і бажання їх

реалізовувати зумовлюють релігійні та державні інституції до переговорного процесу, під час якого й вибудовується модель взаємовідносин, спрямована на досягнення стабільності.

Неузгодженість при створенні нової моделі державно-церковних чи міжконфесійних відносин у державі – в односторонньому спрямуванні на «винятковість», «самобутність» та «виключність нації [228, с. 189]. Міжконфесійний і міжнаціональний спокій, співробітництво й узгодженість – це ґрунт для створення громадянського соціуму. У зв'язку з тим, що явище громадянської релігії не розкрито в повному обсязі та його складно аналізувати з наукової позиції, то єдиного змістовного визначення цього поняття не існує. Також дослідники утворення громадянської релігії наголошують на розбіжностях у її сприйнятті на Сході та Заході [101, с. 195]. Але беззаперечним є ототожнення громадянської релігії з існуванням державності. Громадянська релігія – релігійні «виміри, які характерні для життя кожного народу й за допомогою яких він інтерпретує свій історичний досвід у світлі трансцендентальної дійсності» [279, р. 2]. Американський дослідник Р. Белл включає її до ідеології Сполучених Штатів. Вона узаконює вищі політичні авторитети й виступає своєрідною сукупністю публічних вірувань, ритуалів і символів, що є важливою складовою життя американців. Отже, громадянська релігія створена для об'єднання людей, оминувши конфесійну належність. За таких умов важко визначити істинність конкретної релігії чи хибність інших.

Ми поділяємо думку А. Колодного про відсутність єдиної істинної релігії. Існують багатоманітні дороги до одного Бога. Правильне тільки те, що єднає та інтегрує [246, с. 20]. До релігійно-духовної традиції слід ставитися не консервативно, тому що вона визначає культурну рівнозначність групи людей, а зберегти їх завдяки втручанню держави та збагаченню людей знаннями в процесі міжкультурного діалогу та спілкування. Це дасть поштовх до створення нових культурних груп громадянського суспільства з подальшою появою громадянської релігії [170, с. 100]. Отже, громадянська релігія є засобом об'єднання суспільства,

вільного від належності до певної віри. У її межах можна знайти особисте конфесійне світосприйняття через міцне сплетіння релігійної віри та громадянської відповідальності в тяжінні церков і конфесій до мирного життя. Її метою є забезпечення моральних основ державної політики.

Можна стверджувати, що за часів незалежності відбулася низка позитивних звершень до налагодження відносин між державою та Церквою. Це дає підстави сподіватися на постійний діалог релігійної спільноти з державою в межах Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій України та державного органу у справах релігій. Застосування державно-конфесійного діалогу позитивно відбивається на різно-конфесійних церковно-релігійних теренах країни. Сьогодні він досягнув помітного балансу, що дає підстави говорити про реалізацію партнерської моделі взаємовідносин. Тому не випадково ще у 2004 році така модель фігурувала в проекті «Концепції державно-конфесійних відносин» [207, с. 53]. Зазначений проект узяв за основу Конституцію України та світові нормативно-правові акти з питань захисту совісті та функціонування релігійних організацій, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою.

У Концепції підкреслено принципи верховенства права, рівності громадян і релігійних організацій перед законом, створивши основу правових відносин в Україні у сфері надання можливості вільного волевиявлення й функціонування релігійних утворень. Завдання держави – забезпечити на всій території України уніфіковане застосування законів України та інших нормативно-правових актів і введення міри покарання за порушення цих норм чиновниками.

У процесі розробки цієї концепції вчені та ієрархи зробили висновок, що «Україна історично є багатоконфесійною країною і надання пріоритету будь-якій церкві викличе додаткову напруженість у міжконфесійних і державно-церковних відносинах» [207, с. 47]. Важливо знати не лише свої права, а й обов'язки, які потрібно виконувати та дотримуватися, щоб бути добросовісним не лише по відношенню до близьких людей, але й усіх

громадян держави. До вимог нової української моделі належать основні права та свободи, які закріплені в Європейській конвенції з прав людини. Повага повинна проявлятися в зовнішній поведінці, але її не можна закріпити в законі як право, оскільки результат може бути цілком протилежним.

Відокремлення церкви від держави й невтручання держави в міжконфесійні відносини створює підґрунтя взаємної поваги й визначає коло повноважень один одного. Держава, зі свого боку, визнає існування релігійних організацій та зважає на них у своєму функціонуванні, а церква, з іншого, приймає й дотримується законів держави, котрі впорядковують її діяльність як особливу спільноту громадян, а також не перешкоджає віруючим сповідувати державні закони [207, с. 66]. Не надаючи прерогативи жодній із наявних релігій на законодавчому рівні, позиція держави знаходить своє відображення у тому, що вона гарантує реалізацію права дитини на релігійну освіту, закріплене міжнародними актами, що були ратифіковані Верховною Радою. Держава стоїть на захисті інтересів людини вільно виражати свої погляди й релігійну позицію, тому у світських закладах освіти не дозволено насадження доктрини, яка суперечить релігійним переконанням індивіда. Християнським конфесіям не дозволяють впливати на навчально-виховний процес загальноосвітніх закладів, а здійснювати реалізацію власних навчальних програм їм пропонують через систему духовних установ.

У світі діють різні моделі державно-церковних відносин – від максимального ступеня віддалення церкви від держави й демократії в питаннях свободи совісті до повного втручання держави в церковні справи та інституту державної церкви. Дослідник Х. Казанова відзначає, що складна, проте плюралістична система українських віросповідань «найближча до американської моделі», порівняно з іншими суспільствами Європи [47, с. 113]. В Україні неможливим є інститут «державної церкви», з прерогативою однієї конфесії в країні, законодавчо закріпленої та фінансованої державним бюджетом. Ми погоджуємося з думкою А. Кобетяка, що зазначена модель не прийнятна для України через

невирішені питання в українському православ'ї та неоднозначне ставлення православних до римо- та греко-католицької церкви України, що лише породжує нові протистояння [122, с. 151–152]. Аналогічною є подвійна модель із привілеями для католицизму і православ'я, оскільки протестантизм теж є традиційним для України.

В українських умовах відокремлення церкви від держави означає, що церква не виконує державних функцій, а держава не втручається в суто церковні справи, зберігаючи доброзичливий нейтралітет. При цьому обидві сторони усвідомлюють відповідальність за цілісність та сталий розвиток суспільства [57, с. 297–298]. Просування в бік покращення та злагодженості державно-церковних і міжконфесійних відносин має послідовно еволюціонувати.

Зрозуміло, що повністю досконалої моделі не існує, однак урахування історичного досвіду, обставин суспільно-політичного й економічного характеру партнерство церков із державою і суспільством є вкрай важливим для країни. Ми погоджуємося з позицією А. Колодного та Л. Филипович, що «світськість української держави є справді демократичною, бо не потребує відсутності віри в службовця, але забороняє використання своїх релігійних переконань на державній службі» [114, с. 54]. На нашу думку, на сучасному етапі розвитку державно-церковних відносин оптимальною є партнерська модель, котра ґрунтується на відокремленості та суверенітеті в питаннях, що належать до їх виняткової компетенції й діють в інтересах українського суспільства. Незважаючи на розмежування функцій та окреслення меж реалізації безпосередньо своїх обов'язків і повноважень, така модель визначає взаємодію органів державної влади та християнських конфесій у різних сферах суспільного життя, зокрема об'єднання українського суспільства, гарантування людині вільно виражати свої думки та релігійні погляди, збереження культурної та релігійної спадщини України, формування моральних і національних цінностей тощо. Задля здійснення плідної співпраці держави та церкви закономірно розвивати спільні програми

в таких галузях: сфері охорони здоров'я; зміцнення інституту сім'ї, захисту дитинства; громадських робіт; адаптації осіб з особливими потребами; ліквідації наслідків стихійних лих, екологічних і техногенних катастроф; соціальної реабілітації; культурно-просвітницької діяльності, пов'язаної зі збереженням традиційної релігійної культури українського народу; соціальної допомоги найбільш вразливим членам суспільства. Партнерський тип взаємин між державою та церквою здійснюється завдяки спільним правам та обов'язкам, які вони реалізують для суспільства. Також, держава – гарант захисту майнових і культових об'єктів церкви. Релігійні об'єднання та інститути громадянського суспільства забезпечені вільним правом на виконання релігійного культу, провадження господарської діяльності, спрямованої на отримання коштів для забезпечення основної діяльності, а також благодійної та іншої суспільно корисної діяльності.

Важливим елементом моделі державно-церковних відносин є обов'язкове фіксування та дотримання на конституційному рівні права на релігійну свободу [71, с. 35]. Право на віровідступництво не є підставою для тенденційного ставлення до adeptів інших конфесій. Отже, дотримання прав і свобод громадян України в питаннях вільного вияву особистої релігійної віри має стати одним з основних принципів [262, с. 104]. Попри це, на сучасному етапі розвитку все частіше спостерігаємо використання церкви державними службовцями, особливо під час виборчих процесів, як способу впливати на суспільство [114, с. 48]. Найважливішою проблемою гармонізації міжконфесійних відносин є практичне втілення теоретичних напрацювань науковців у вигляді різних моделей та адаптації їх до реальних обставин та умов життя.

На жаль, яка б цивілізована модель міжконфесійного єднання не утворилася на українських теренах, залишається ризик створення внутрішніх чи загострення зовнішніх релігійних конфліктів у сучасному глобалізованому світі. Суперечки на релігійному ґрунті – фактор порушення стабільності

суспільного життя. Вони також загрожують інтересам держави у справах внутрішньої та зовнішньої політики.

Держава та церква потребують такої моделі спільного існування, котра зможе влаштувати всіх суб'єктів діалогу. На нашу думку, злагоджена взаємодія державних і церковних інституцій є найбільш прийнятним варіантом стосунків у сучасних умовах цивілізаційного розвитку. Незалежно від впровадження будь-якої моделі в Україні, обов'язково має бути забезпечення права на свободу совісті й рівного ставлення до всіх без винятку християнських конфесій. Водночас відмежування церкви від держави не означає відгородження церкви від суспільства, заборону її участі в суспільному житті. Навпаки, цей принцип звільняє церкву від її одержавлення, тотального контролю держави над внутрішнім життям, внутрішніми приписами та релігійною практикою. У ХХІ ст. плюралістичне суспільство потребує діалогу, на основі якого виникає можливість примирення й порозуміння, оскільки демократичний режим властивий відкритому характеру конфліктів, які вирішуються шляхом переговорів. Тому на сучасному етапі розвитку державно-церковних відносин оптимальною є партнерська модель, котра ґрунтується на відокремленості та суверенітеті в питаннях, що належать до їх виняткової компетенції й діють в інтересах українського суспільства. Констатовано, що злагоджена взаємодія державних і церковних інституцій є найбільш прийнятним варіантом стосунків у сучасних умовах цивілізаційного розвитку.

Вітчизняні науковці, характеризуючи особливості сучасного релігійного життя в Україні, відзначають позитивну динаміку його розвитку. Свідченням цього процесу є постійне зростання релігійної мережі в Україні, національно-культурне відродження, яке сприяє духовному оздоровленню суспільства. Важливим кроком на шляху нормалізації міжконфесійних відносин стала активна співпраця релігійних громад з різними громадськими установами. Однак основний здобуток лежить у зміні ціннісних орієнтирів і світоглядних установок, входження Церкви як соціального інституту в

непрості взаємини з іншими суспільними організаціями, забезпечення свободи совісті й загальної рівності всіх релігій.

Конкретними кроками, що гарантують виконання прав на свободу совісті й сприяють міжконфесійному діалогу, є оновлення профільного законодавства. Завдяки чинним законам формуються умови для рівноправної роботи українських конфесій. За роки незалежності в Україні створено нормативну базу для втілення права людини на свободу совісті та віросповідання, що мало позитивний вплив на розвиток державно-конфесійних відносин, дало змогу конфесіям активно діяти у сфері просвітництва, проповідництва й благодійництва на користь українського народу та відновлення його духовності.

Очевидно, що цьому сприяють Конституція України, Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» зі змінами та доповненнями у 2012 р. Сьогодні цей Закон гармонійно співвідноситься з усіма принципами міжнародної демократії, які зафіксовані в правових документах щодо свободи віросповідань. Він містить принципові положення підсумкового документу Віденської наради з питань безпеки та співробітництва в Європі. Загалом закон не накладає певних обмежень на місіонерську роботу, зокрема й закордонних місій, проте часто це викликає негативну реакцію з боку традиційних історичних церков. Цей документ проголошує цілковите відокремлення держави від церкви, із невтручанням першої у внутрішні справи другої.

На думку Ю. Решетнікова, для гармонізації державно-церковних відносин необхідне забезпечення конституційного положення про відокремлення церкви від держави чи школи від церкви (законодавчо визнати релігійні організації суб'єктами права заснування дошкільних, загальноосвітніх і вищих навчальних закладів, законодавчо передбачити можливість державного ліцензування та акредитації духовних навчальних закладів). Важливою є умова убезпечення рівноправності всіх офіційних релігій в Україні та права громадян на свободу совісті, але при цьому також

необхідна «розробка механізмів державного сприяння соціальній і благодійній діяльності релігійних організацій, опрацювання механізмів співпраці відповідних державних органів і служб із релігійними організаціями в здійсненні соціальної та благодійної діяльності»[210, с. 179–180]. Такі нормативні приписи й процедури дають змогу створити міцні механізми захисту прав віруючих, законних інтересів релігійних об'єднань, оминуть конфліктні ситуації на релігійному ґрунті.

Удосконалення законодавчої та іншої нормативної бази, за переконанням О. Сагана, регулюється за допомогою вироблення дієвих інструментів для вирішення питань, які постійно накопичуються й формують напружену атмосферу у відносинах між державними й релігійними структурами, а також між християнськими конфесіями, зокрема, сприяння релігійним товариствам у виконанні їхніх статутних завдань, участі церков у соціальному служінні, що має велике значення для переборення дестабілізуючих впливів церкви на суспільство, деполітизації релігійного середовища [222, с. 53].

Фахівці у сфері державно-конфесійних відносин в Україні вбачають необхідність вдосконалення законодавства про свободу совісті та релігійні організації. Особлива увага звертається на погодженні з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій ухвалення «Концепції державно-конфесійних відносин в Україні», розробленої Центром Разумкова спільно з представниками конфесій та парламентарями. Важливим, на думку експертів є розроблення та внесення основних змін, погоджених з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій, до галузевого законодавства, яке регламентує діяльність релігійних організацій в окремих сферах суспільного життя [208, с. 51]. На нашу думку, потребує також вирішення питання землекористування релігійними організаціями. Тому вкрай нагальним є законодавче покриття процесу відновлення володіння релігійними організаціями церковним майном і заборони на приватизацію чи інше відчуження майна культового призначення, що перебуває в державній чи

комунальній власності. Останніми роками актуальним стали питання пов'язані із прийняттям нового податкового кодексу, який передбачає перереєстрацію усіх релігійних організацій. Крім того, органи державної фіскальної служби можуть змінювати статус релігійних громад, ставлячи під сумнів їх належність до неприбуткових організацій. Гостро актуальним також стало завдання законодавчого забезпечення права релігійної громади на самовизначення. Таке право передбачено статтею 8 профільного закону. Але суди при розгляді суперечок стосовно переходу громад аналізують ситуацію за аналогією із акціонерним товариством, вважаючи, що громада згідно із статутами може відмовитися від своїх прав, передавши їх керівним органам парафії, настоятелям, єпископам. Така аналогія є хибною, і право громад на самовизначення є непохитним. Із метою забезпечення механізмів реалізації права громади на самовизначення, законопроект депутата В.Єленського пропонує уточнення до статті 8 закону «Про свободу совісті».

Водночас церква категорично не повинна втручатися в політичні процеси нашої держави, проте такий принцип не виконуються в нашій країні. Однак держава й церква повсякчас втручаються в особисті справи одне одного, що, без сумніву, віддзеркалюється на міжконфесійних відносинах. На думку О. Предко, політизація релігії відбувається, з одного боку, для виправдання політичних дій або для мобілізації людей у нерелігійних цілях, з іншого – політизація релігії є процесом «прояву» політичної складової релігії, тобто процесом клерикалізації політики. Релігійне навіювання, зазнаючи трансформаційних метаморфоз, стає «дієвим засобом як політизації релігії, так і впливовим чинником у вправних руках як політичних, так і релігійних маніпуляторів» [201, с. 38]. Разом із тим, просте порівняння із сучасними процесами законодавчого обмеження прав на свободу совісті в Росії, доводить, що політизація релігії та клерикалізація політики в Україні на кілька порядків менші.

Однією з актуальних проблем сучасного українського суспільства, яку не можна розв'язати без урахування особливостей державно-церковних та

міжконфесійних відносин, є проблема повноцінного забезпечення права на свободу совісті й віросповідання у сфері освіти. На думку Л. Конотоп, Церква орієнтується на поширення цінностей як спробу забезпечити вплив на молодь через зосередження на виховних, навчальних і просвітницьких формах релігійної діяльності. В одному випадку – це ідейні засади виховання особистості для власного духовного самовдосконалення, в другому – для вольового тренування спортивної майстерності, у наступному – для індивідуальної моральної підготовки. Іншими словами, це «певна спроба відшукати себе, власне місце в явищах та подіях у соціокультурному просторі України» [136, с. 54]. Релігійні організації все активніше намагаються інтегруватися у систему світської освіти, зокрема й державну. Розширення присутності релігії в освітній сфері, на думку О. Шуби, мотивована тим, що сучасна система освіти через відокремленість церкви від держави і школи від церкви не в змозі духовно оздоровити українське суспільство, вивести його з кризи [266, с. 167]. Надання можливості доступу релігійним організаціям до світських навчальних закладів «дасть змогу виховувати не тільки освічених і свідомих, а й високоморальних і високодуховних громадян» [39, с. 100].

Сьогодні Закон відокремлює освіту від Церкви, однак дає змогу конфесії організувати власні духовні заклади. У світських ВНЗ викладають окремі курси, наприклад, «Релігієзнавство», можливі деякі інші факультативи та курси. Їх специфіка полягає в поглибленому вивченні Біблії як основи християнського світогляду з одночасним інформуванням про основи духовності, моралі та культури інших релігій. Законодавчі ініціативи в релігійній сфері сприяють налагодженню міжконфесійних відносин християнських церков. Так спільними зусиллями церков та політиків, науковців та експертів, вдалося закласти механізми державного визнання духовної освіти та її результатів у новому «Законі про освіту» (2014 рік).

Однак, частина науковців і державних діячів заперечує зближення світської та релігійної освіти. Зокрема, вітчизняні релігієзнавці М. Бабій,

А. Колодний та П. Яроцький, аналізуючи наслідки запровадження християнських програм у загальноосвітні навчальні заклади, зазначають, що такі дії можуть спричинити напруження стосунків серед християнських конфесій, формування в них «духу суперництва» за вплив у світських закладах освіти, популяризація релігійних норм і цінностей, властивих конкретній конфесій, зокрема суспільно-політичних ідей, що «негативно позначається на морально-психологічній атмосфері у середовищі самих дітей, з одного боку, та взаємовідносинами між педагогами й учнями, батьками учнів і педагогами шкіл – з іншого» [14, с. 140]. Разом із тим, конкретний досвід викладання доводить, що в українських умовах негативні наслідки практично відсутні. Разом із тим відмітимо, що певний баланс було порушено тоді, коли предмет «Релігієзнавство» було виключено із числа обов'язкових дисциплін у ВНЗ. Цей предмет сприяв поширенню в українському суспільстві толерантності, оскільки відкривав для молоді багатство релігійної сфери України та світу, привчав до толерантного сприйняття «іншого».

Окрему проблему в руслі теми співробітництва духовних і світських навчальних закладів становить питання доцільності впровадження спеціальності «богослов'я» в систему вищої освіти України. У чинному законі «Про вищу освіту» у п. 2 розділу XV «Прикінцеві та перехідні положення» зазначено: «Під час проходження в установленому законодавством порядку вищим духовним навчальним закладом процедури ліцензування та акредитації освітньої програми за спеціальністю «богослов'я» документи про вищу освіту вважаються еквівалентними відповідним документам, що видаються в установленому законодавством порядку» [93]. У релігієзнавчому середовищі до такого кроку з боку влади ставляться по-різному. Зокрема, М. Кругляк у цьому процесі бачить певну небезпеку, оскільки «богословські навчальні заклади мають розглядатися насамперед як церковні, а не освітні. Якщо в окремих із цих закладів ведуться наукові дослідження на належному рівні, ці заклади могли б отримати акредитацію для підготовки релігієзнавців, але

лише за умови виконання тих вимог, які висуваються до світських закладів; серед цих вимог однією з ключових має бути дотримання принципу позаконфесійності» [147, с. 99].

Іншої позиції дотримується О. Саган, який вважає, що такий крок, створить можливість заповнити навчальний процес філософськими дисциплінами, що буде сприяти формування нових життєвих орієнтирів, просякнутих різними світоглядними формами, на відміну від технічних спеціальностей. З іншого боку, «богослов'я» могло б стати «тим містком, котрий вів би до визнання державою дипломів духовних навчальних закладів, що є для церков важливою юридичною та моральною проблемою» [222, с. 50]. Ми погоджуємося з висловленою позицією вітчизняних релігієзнавців, оскільки в міжконфесійних відносинах існує напруженість і неузгодженість у деяких питаннях віровчення та культової практики, яка може бути перенесена на загальноосвітні заклади. Навіть дослідник релігійних проблем С. Здіорук пропонує не допускати зближення світської та релігійної освіти, вважаючи, що «сьогодні найкращий варіант – це зберегти та забезпечити подальший розвиток паралельного співіснування трьох освітніх систем – державної, приватної та релігійної» [99, с. 142].

Досвід кількох років впровадження тих положень нового «Закону про освіту», які передбачали державно-церковне співробітництво в освітній сфері, показав, що побоювання, висловлені експертами багато у чому не виправдалися. Правими виявилися ті релігієзнавці, які пропонували поступове зближення світської та духовної освіти, забезпечення права дітей на отримання релігійної освіти, повернення богослов'я як академічної дисципліни. Разом із тим, предмети морально-духовного спрямування повинні бути доповнені релігієзнавчим циклом, який би знайомив учнів із релігіями та етносами України.

Важливий аспект гармонізації державно-церковних відносин охоплює сферу соціального служіння, яке може створити саму можливість надання церквам матеріальної допомоги. За період незалежності України релігійні

організації активно долучилися до цієї роботи, яка здійснюється в кількох напрямках. Зокрема, християнські конфесії отримують і розподіляють гуманітарну допомогу від керівних закордонних органів. Спеціальні програми здійснюють релігійні місії, монастирі, чернечі ордени та спеціальні установи, що координують такий вид співпраці. Релігійні представництва й віряни в міру своїх можливостей беруть участь у різноманітних соціальних заходах, працюючи волонтерами й здійснюючи опіку над хворими чи літніми людьми. Звичайно, соціальне служіння в сучасній Україні потребує допомоги державних органів влади для забезпечення фінансової та юридичної бази, яка, за словами О. Сагана, дала б змогу реалізувати власні масштабні проекти й брати участь у тендерах на реалізацію проектів держави [222, с. 52]. Разом із тим, умовою для допущення церков до тендерів є прозора фінансова звітність, яку мають дуже мало релігійних організацій. Також викликають сумніви наявність у церков достатньої кількості спеціалістів у різних сферах соціальної роботи. А тому соціальна діяльність церков скоріше за все і далі буде будуватися на волонтерських засадах.

Отже, для оптимізації міжконфесійних та державно-церковних відносин виникає потреба створення умов для гармонійного співіснування в межах сформованого українського суспільства. Для цього держава повинна посилити свою роботу з церковними інституціями для зміцнення державно-церковних стосунків, особливо в галузі культурної, місіонерської та соціальної співпраці. При цьому перед усіма сторонами взаємовідносин лежить суворий обов'язок неухильності дотримування принципів українського законодавства, які гарантують рівні права та умови для всіх християнських конфесій. Порушення цієї рівноваги неминуче призведе до нових міжконфесійних протистоянь.

Висновки до розділу 2

1. Аналіз джерел та літератури з порушеної проблеми дав змогу визначити періоди, які сприяли проведенню богословського діалогу у сфері

міжконфесійних відносин. Перший етап супроводжувався процесом ігнорування й ворожого міжконфесійного богословського протистояння. Тому ідея зближення людей, цивілізацій і релігій, що лежать у їх основі, об'єктивно потребувала нових підходів до проблеми діалогу. Зокрема, переосмислювалося саме поняття діалогу. У середині ХХ ст. розпочинається новий етап взаємовідносин у християнському середовищі, котрі відбилися на веденні міжконфесійного діалогу. Спостерігаємо тенденцію до налагодження міжособистісних відносин мирян і церковних ієрархів на основі діалогу та прийняття спеціальних документів, включених до соціальної концепції церков, у межах яких дають відповідні пояснення.

Основні протиріччя між християнськими конфесіями мали богословський характер у ставленні до еклезіологічної тематики, сотеріологічного вчення та в одному з найбільш дискусійних питань православно-католицького діалогу – примату Церкви, тобто особливого становища Римського єпископа в історії християнства першого тисячоліття. Саме тому ці питання органічно були включені до міжконфесійного богословського діалогу, в рамках якого постійно дають відповідні пояснення.

Започаткування єкуменічного руху було ініціативою протестантської сторони, але з часом до нього долучилися православні та католики. Найбільше значення для України має прогрес у католицько-православного богословському діалозі стосовно співвідношення соборності та примату в церкві, що пов'язаний із «К'єтійським документом» (2016 рік). Зазначено, що християнські конфесії визнають роль єкуменічного діалогу як необхідного інструменту попередження міжрелігійних та міжконфесійних суперечок, конфронтації, цивілізаційного способу розв'язання проблем, налагодження порозуміння. Відзначено, що міжконфесійні відносини, спрямовані на зближення, а можливо, і на загальну християнську єдність у майбутньому, що є основою єкуменізму, адже важливою рисою християнства на межі ХХ–ХХІ ст. є консолідація його конфесій навколо проблем про спільну місіонерську,

соціальну, медичну та просвітницьку діяльність, захист прав людини й душпастирську справу загалом.

2. Утвердження толерантних відносин між церквами, конфесіями, самими віруючими потребують системних і систематичних зусиль як релігійної спільноти, так і держави й всеукраїнського загалу, зацікавленого в стабільному суспільстві. Позитивний результат цих зусиль можливий на шляху мінімізації чи нейтралізації дії причин, що прямо або опосередковано, але завжди негативно впливають на стан міжконфесійних відносин. Виходом із цього становища є активний розвиток недержавних громадських організацій або позаконфесійних інституцій в Україні, які б активно пропагували позитивний міжнародний досвід у сфері свободи совісті та релігії. Важливим кроком до толерантизації можуть бути церковні інституції завдяки організації спільних великих проєктів для допомоги найбільш вразливим соціальним групам населення; створення у структурі церков осередків релігійної толерантності, котрі б працювали з прихожанами задля подолання міжконфесійної напруги між віруючими; співпраця з державними службами зайнятості у справі залучення безробітних до роботи різних центрів тощо.

Забезпечення повноцінного правового та соціального статусу церкви, створення для неї сприятливих умов діяльності передбачає нагальне завдання – ініціацію змін у чинному законодавстві щодо релігії та церкви, які повинні враховувати сучасну ситуацію. Принципово важливим є державне недопущення преференцій на місцевому рівні, дотримування принципу рівності всіх церков із чітко окресленими зобов'язаннями, визначеним колом тих повноважень, які входять до сфери її компетенції, що зробить її політику відкритою та прозорою для суспільного загалу.

3. Із проголошенням незалежності України відбулося оновлення релігійної карти країни. Незважаючи на можливість конструктивного міжконфесійного діалогу й взаємозбагачення різних церков, зросла загроза ворожнечі й протистояння, зокрема й на релігійному ґрунті. Незважаючи на

зорієнтованість українського суспільства на християнське віросповідання, конфліктогенність стала яскраво проявлятися саме в цьому релігійному середовищі: численні розколи та конфронтація православних церковних структур різних конфесій; протистояння між православ'ям і греко-католицизмом, гостро актуалізувалися зі здобуттям незалежності.

З огляду на фактори, які гальмують проведення міжконфесійного діалогу, можемо зазначити, що відразу налагодити міжконфесійний діалог на конструктивний лад не вдається. Це тривалий процес, у якому багато залежить від бажання сторін у врегулюванні міжконфесійних відносин. Міжконфесійний діалог має сприяти існуванню полікультурного світу, він пропагує мирне співіснування в сучасних умовах розвитку нашої держави. Тому тенденція до зростання кількості послідовників християнського віровчення, що ми сьогодні спостерігаємо в нашій державі, неможлива без проведення міжконфесійного діалогу на основі толерантності.

4.Сьогодні впевнено можна говорити, що в історії становлення міжконфесійних відносин чітко простежується тенденція їх гармонізації. Це виявляється в зниженні агресивності під час способів чи форм ведення взаємодії між церквами. Очевидно, що потужний соціальний інститут релігія, до якого ступінь суспільної довіри традиційно високий, відіграє значну позитивну роль у формуванні української нації. Отже, для гармонізації міжконфесійних і державно-церковних відносин необхідне налагодження мирного співіснування в ситуації вже сформованого українського суспільства. Серед пріоритетних завдань держави має бути зміцнення державно-церковної співпраці, особливо в галузі просвітницької, місіонерської, соціальної та благодійної роботи. Водночас важливо суворо дотримуватися принципів українського законодавства, які гарантують рівні права та умови для всіх конфесій, представлених на українському просторі. Порушення цього може призвести до загострення й розгортання нових міжконфесійних протистоянь.

5. На сучасному етапі розвитку державно-церковних відносин оптимальною є партнерська модель, котра ґрунтується на відокремленості та суверенітеті в питаннях, що належать до їх виняткової компетенції й діють в інтересах українського суспільства. Констатовано, що злагоджена взаємодія державних і церковних інституцій є найбільш прийнятним варіантом стосунків у сучасних умовах цивілізаційного розвитку. За часи незалежності в Україні відбулося становлення ліберальної моделі державно-церковних відносин, яка передбачає надання релігійним організаціям свободи віросповідання та діяльності за взірцем США. З кінця 1990-х на основі цього фундаменту розпочалося становлення елементів партнерської моделі відносин, яка набула свого повноцінного розвитку останнім часом. Становлення партнерських відносин держави та церков особливо важливе в умовах сьогодення, оскільки кооперація держави, суспільства, волонтерського руху і релігійних організацій сприяє вирішенню проблем, що виникли під час кризи на Сході України. Спільна соціальна діяльність, розвиток капеланства, подолання наслідків дискримінації духовної освіти сприяють розвитку міжконфесійного діалогу, особливо серед церков, що мають виразно патріотичну позицію.

РОЗДІЛ 3. РОЗВИТОК МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

3.1. Теологія діалогу в українському контексті

Українська теологія діалогу формується у творах молодого покоління інтелектуалів з різних конфесій, які намагаються створити образ християнства, успішний в умовах постмодерної культури. Видатний український теолог М. Черенков [178, с. 291–292] вважає, що християнська проповідь доби постмодерну може бути спрямована виключно на особистість та малі групи, оскільки індивід вже мислить поза контекстом тотальних культур. У ситуація «пост» принципово неможливо успішно проповідувати з позицій монологічного дискурсу. Для того, щоб бути почутим, християнству потрібно вступити у діалог, зустрітися із світом, почути його. Інший український теолог І. Русін вважає, що співбесідником для християн може стати не лише пост-сучасний індивід чи мала група, але і національна культура [178, с. 124–128]. М. Черенков, навпаки, вважає, що при методологічному зверненні до персонального адресата, необхідним залишається універсальний зміст проповіді та бачення у якості співбесідника церкви всього людства у його різноманітті [178, с. 293–294]. Можна, однак, сказати, що між названими богословами є і певна згода, оскільки Церква їм бачиться як «транснаціональна спільнота», «нове людство» [178, с. 128, 294]. Уявлення про причетність кожного християнина до універсальної церкви мають в теології М. Черенкова есхатологічний сенс, оскільки метою церкви є трансформація світу, кінцеве торжество влади Бога над світом у вигляді Царства Божого. Таким чином, зусилля християн мають концентруватися не на зміцненні церкви як суспільної інституції (навіть якщо вона представлена у прогресивній для сучасного світу формі «мережі спільнот»), а на служіння людству. Очевидно, що служіння світові у справі його трансформацій («преображення») неможливе без комплексного і постійного діалогу. По-перше, християни покликані бути у діалозі між собою на усіх рівнях –

місцевому, національному, регіональному, глобальному. Сьогодні християнство може претендувати на істинність чи вірогідність в суспільному дискурсі лише за умови комунікативної єдності християн. По-друге, християни покликані до діалогу із світом, представленим перш за все сучасним постмодерним містом. Американський теолог Дж. Сміт пропонує церквам розвиватися як мережі місцевих спільнот, життєвий приклад яких може бути переконливим завдяки ефективності їх практик, переконливості їх наративів, привабливості їх символів. М. Черенков вважає, що така контекстуалізація передбачає перетворення християнства на локалізований у постмодернізмі дискурс. При усій переконливості Дж. Сміта у тому, що церкви можуть плідно використати теорії М. Фуко щодо практик, Ж. Ліотара – щодо наративів та Ж. Дерріда щодо символів, М. Черенков вважає, що християнство покликане зберегти універсалізм власного свідчення та діяльності. Церква не повинна потрапити у полон минулого, перебуваючи під впливом традицій, але не має розчиняти власну ідентичність лише в сьогоденні. Повинна зберігатися відкритість до майбутнього, яким би воно не було. В сьогоденніх умовах це означає, що церкви повинні орієнтуватися на існування «після постмодернізму».

Виходячи із таких установок, М. Черенков пропонує розвивати різноманітність форм вияву церковного життя. Особливо перспективними є громади за місцем роботи і навчання. Усі ці форми розглядаються як версії контекстуалізації християнства, природньої для нього навіть на рівні ідентичності релігійних світогляду і практик. Відповідно, різні форми церковного життя розглядаються не як певні компроміси із світом, а як вияв динамічної природи християнської церкви як комунікативної спільноти. Виправдання для контекстуалізацій християнства у постмодерні контексти відбувається через виявлення суттєвої пов'язаності християнства при його виникненні з іудейською культурою та середньоморськими елліністичними культурно-політичними реаліями [178, с. 132–133]. Відкритість християнства до різноманітних контекстуалізацій свідомо використовується українськими

теологами. Зокрема, протестантські та греко-католицькі богослови наголошують на необхідності врахування православної культурної традиції як основного контексту, не менш важливого, ніж культура постмодерного міста. Принципова діалогічність сучасних проповіді та місіонерства виключає можливість замикання на власному церковному життєсвіті для будь-якої релігійної спільноти.

Звичайно, що така діалогічність в християнському середовищі уможлиблюється наявністю спільного світоглядного супротивника, протистояння із яким важливіше, ніж суперництво між конфесіями. Таким суперником є постмодернізм як філософська і культурна течія. Українські християнські теологи вкрай негативно ставляться як до цієї світоглядної течії, так і до суспільних настроїв, які нею породжені. Сучасні релятивізм та нігілізм оголошуються світоглядними ідеями, небезпечнішими за радянський атеїзм. Широкий міжконфесійний діалог як раз необхідний саме для спільного протистояння проти постмодерністичного нігілізму і релятивізму. Така християнська солідарність проти спільного світоглядного супротивника з точки зору релігієзнавства є явищем цілком закономірним.

При цьому протистоянні християнські богослови вважають вкрай важливим як збереження загальної ідентичності християнства, так і особливостей кожної із конфесій. Так, М. Черенков робить наступну програму заяву: «Відношення богослов'я до постмодерністських провокацій можна виразити наступними парами: прокляття самовпевненого розуму – благословення розуму віруючого, заперечення об'єктивного знання – знання з одкровення, закони ринку – феноменологія дару, логіка детермінації – логіка втілення, герменевтика підозри – герменевтика довіри, смерть суб'єкта – чудо воскресіння, занепад метанарацій – відновлення догматики, тотальність влади і насильства – релігія без насильства, сила переконання – краса істини, смерть традиції – повернення традиції, розчинення індивідуальності – життя спільнот, розцерковлення – відновлення «кафолічності» тощо» [296, с. 351].
Із заявлених тут рис християнського богословського методу, ключовим

інструментом проти постмодерного світогляду стає герменевтика довіри. Намагання прочитати тексти та дії «іншої» конфесійної традиції у найбільш позитивним із можливих інтерпретацій стає імперативом для українських теологів та релігійних лідерів. Протестанти систематично досліджують духовні течії у православної традиції на предмет виявлення власних попередників. І якщо спершу увагу протестантських теологів привертала такі течії як «духоборці», то сьогодні більшу цікавість викликає ісіхазм. Греко-католицькі богослови звертаються особливу увагу на багатства православної традиції, засвоюючи ті її елементи, що свого часу були відкинуті УГКЦ. Головним чином мова йде про сучасну греко-католицьку рецепцію паламізму, яку можна охарактеризувати як повне прийняття. Це, у свою чергу, полегшує збагачення греко-католицької богословської думки ідеями сучасних православних богословів. Мова йде не лише про прийняття теологічних концепцій представників неопатристики отця Георгія Флоровського, Володимира Лоського, митрополита Йоана Зізіюласа, Христоса Янараса, але й таких суперечливих мислителів, як класик софіології протоієрей Сергій Булгаков. Останнім часом греко-католицькі теологи активно використовуються ідеї сучасних протестантських теологів (зокрема, Дж. Мілбанка) про «постсекулярний стан» суспільства, можливе «нове середньовіччя». Українські православні теологи також беруть участь у дискусіях про постсекуляризм, оскільки шукають протидії проти постмодерного релятивізму. Все це формує конкретний спільний зміст для міжконфесійного богословського діалогу.

Також взаємна зацікавленість «іншим» зумовлена спеціально теологічними установками протестантів, католиків та православних. Видатний протестантський богослов Карл Барт наголошував на тому, що Бог – «зовсім інший», і усі людські поняття не є адекватними щодо нього. Відкриття Бога у його іншості можливе лише через прийняття вірою – прийняття його самого, його слів та дій. Цей прийняття відбувається у церковних спільнотах згідно із мірою особистої відкритості кожного

віруючого. Ця відкритість до Бога формується загальною релігійно-етичною відкритістю до «іншого». Ці ідеї К. Барта були сприйняті сучасною теологією крізь призму філософії діалогу. Систематично теологія відкритості щодо «іншого» була розроблена у межах православ'я Йоаном Зізіуласом, у католицизмі – Йозефом Ратцингером, Луїджі Джусані. Відповідно, сучасні українські богослови та релігійні філософи активно послуговуються досягненнями західних протестантських, католицьких і православних мислителів. У результаті виникла оригінальна українська «теологія спілкування». Центральним для цього напрямку теологічної думки є поняття «спілкування», «койнонії». В грецькій термін «койнонія» має багато значень, які активно використовувалися в біблійній, патристичній та сучасній західній теології. По-перше, «койнонія» – це особисте безпосереднє спілкування, як між людьми, так і людини з Богом. По-друге, – це причетність до Бога у таїнствах церкви. По-третє, це – релігійна спільнота, яка виникає внаслідок спілкування віруючих з Богом та спілкування віруючих між собою. По-четверте, не лише окрема церковна спільнота, але і універсальна церква є спілкуванням, «койнонією».

Найбільш видатний представник української теології спілкування Олександр Філоненко зазначає, що вихідним положенням цієї теорії є онтологічний пріоритет спілкування щодо особистості та буття [249]. Без спілкування Трьох у Богові не існує ні сутності, ні особистостей Отця, Сина і Святого Духа. Також і людська особистість є плодом комунікації – як біологічно, так і соціально, а також – церковно. «Сучасна комунікативна теорія (Апель, Габермас, теорія мовних актів) постулює атомарні особистості-ідентичності, що вступають в спілкування, а потім описує умови продуктивної комунікації. У ній подія зустрічі мислиться як вторинний прояв індивідуальних життів. Богослов'я спілкування перевертає відношення особистості та спілкування і виходить з того, що в самій конституції людини є те, що не спостерігається поза зустріччю, і розкривається тільки в зустрічі, а саме – особистість. Особистість зустріччю входить в світ, а до неї – не

пізнавана навіть для самої людини, недоступна для її рефлексії. Спостерігаються люди, спостерігаються індивідуальності, тіла, сукупності тіл, сукупності індивідуальностей, але тільки в події зустрічі ми можемо у цьому світі бачити присутність особистості. Зустріч, яка веде до такого розкриття особистості, і є справжня зустріч. Такою є і зустріч з Богом» [Там само]. Зустріч із особистістю є впізнаванням у «іншому» обличчя дійсної людяності. Ця теологічна теорія знаходиться під впливом філософії Е. Левінаса, згідно із якою пізнання особистого обличчя іншого дає можливість і «Я» бути собою, ставати персоною. Персоналізація існування як наслідок комунікації має перш за все етичне значення, а тому етика передує онтології як у філософії, так і у теології. При цьому «інший» не обов'язково має бути взірцем гуманізму. Не можна очікувати симетричних відносин «Я» та «іншого», але навпаки, відкриття людяності в «іншому» та у «Я», ставить «Я» у ситуацію асиметричної залежності від «іншого», створює для «Я» можливість бути жертвою. Екзистенційна ситуація особистості в цій онтології не є настільки трагічною, як у етиці Е. Левінаса, оскільки Бог є тим «Я», що завжди вже є у становищі асиметричної залежності від людського «Я». Бог виступає як той, хто людині дарував існування, спасіння, можливість нескінченного духовного прогресу. За все це людина повинна бути вдячна Богові. Теологи як раз покликані усвідомити важливість діалогу, в якому Богові належить роль суб'єкта дарунку, а людині – роль суб'єкта подяки. У цьому відношенні богослови стають пророками для сучасності, тобто відкривають істину про Бога, людину та їх відносини. Таким чином, традиційні уявлення про те, що людина є боржником перед Богом переінтерпретуються у термінології сучасної релігійної філософії діалогу та феноменології дару. Звичайно, що такого роду твердження є метафізичними або навіть поетичними, їх об'єктивна верифікація неможлива. Але важливо, що при цьому «Я» мислиться також як боржник перед всяким «іншим». Теологічний дискурс у такій перспективі має бути виразом подяки людині Богові, мати характер поетичного оспівування Бога та його діянь, а також

поетичного діалогу з Богом. Така богословська мова не передбачає строгої догматичної вираженості, і вважається, що догматичне чи систематичне богослов'я може бути лише результатом значної теологічної еволюції. Фактично, у межах теології спілкування передбачається визнання можливості різноманітних теологічних систем, як цілком легітимних виражень етичного та містеріального досвіду. Цим самим ортодоксальна догматика стає тим, що є ідеальним завершенням богословського дискурсу, найбільш досконалим, але не єдиноможливим. О. Філоненко визнає можливим навіть парадоксальну нігілістичну теологію, якщо Бог у чиємусь етичному та життєвому досвіді залишився відсутнім. Звичайно, що така православна «теологія спілкування» цілком відкрита до діалогу із католицькою та протестантською богословською і релігійно-філософською думкою, як закономірними та легітимними виразами загального християнського дискурсу вдячності людини Богові. З одного боку, така теологія вдячності та діалогу розвивається як закономірне продовження сучасної православної теології в усіх її основних різновидах (неопатристика, літургійне богослов'я, софіологія), а з іншого боку вона є постконфесійною, конституює спільний дискурс із сучасною католицькою і протестантською теологією.

Православний богослов Антуан Аржаковський, який є вірним Константинопольського патріархату і десятиліття був професором Українського католицького університету, цілком вірно назвав таку теологію спілкування «єкуменічною». Дійсно, ця теологія не лише суттєво залежить від філософії спілкування, що виникла на ґрунті не лише християнською, але і іудейської традицій. Вона також стала єкуменічно спрямованою переінтерпретацією основних ідей сучасної православної теології в області антропології, еклезіології, сотеріології, соціального вчення, етики, догматики.

Слід відзначити, що теологія спілкування як загальне для основних християнських конфесій явище богословської думки має велике значення

вже тому, що у її межах значна кількість католицьких і протестантських мислителів визнали ортодоксальність та оптимальність православної інтерпретації християнського сотеріологічного ідеалу. Не менш революційним став той факт, що у межах теології діалогу відбулася суттєва зміна акцентів у області еклезіології. З одного боку, православна еклезіологія повернулася до власних патристичних та біблійних витоків, а також зазнала впливу протестантизму – з іншого боку. Аналогічні процеси відбувалися в останні 150 років у католицькій теології завдяки руху літургійного відродження. На сьогодні, після усіх складних взаємовпливів, саме православна еклезіологія стала точкою зустрічі для конфесійних переосмислень церкви як спільноти спільнот. Особливої ваги інтерпретації церкви в якості інтерсуб'єктивної спільноти та дискурсу надає той факт, що це богословське бачення суголосне із теоріями соціальної філософії К. - А. Апеля та Г. Габермаса про суспільство як таке. А. Аржаковський та Ю. Чорноморець підкреслюють, що сучасна православна еклезіологія приймає теорію постсекулярного стану. Згідно із цією теорією, розвинутою рядом західних теологів та філософів, між суспільством та релігійними організаціями не існує нездоланної межі. Вважається, що штучним та проведеним у межах ідеології Просвітництва було розділення церкви та держави, релігійних спільнот та громадянського суспільства. Відповідно, ідеалом виступає цілісне суспільство, що містить різноманіття релігійних та світських асоціацій, мереж, інституціалізованих спільнот. При цьому ціле суспільства є спільним простором відповідальності, а не об'єктом владних зусиль. Взагалі, ця теологія радикально відмовляється від погляду на церкву і державу як духовну і світську влади. Дискурс влади вважається цілком неприродним для церкви, яка за своєю сутністю є альтернативним суспільством, добровільною асоціацією релігійних спільнот. Відносини між церквою та суспільством є відносинами діалогічними, комунікативними, і не можуть бути іншими.

Українські теологи не ідеалізують діалогічних відносин всередині

церкви як спільноти, і тим більше доволі трагічно бачать відносини церкви та світського суспільства. М. Черенков уподібнює становище сучасних віруючих положенню перших християн у Римській імперії, трагічній долі біблійного Йова, пророків, Христа. «Слабка позиція» у суспільстві означає, що церкви не можуть нічого нав'язувати, але можуть лише пропонувати певні цінності, засвідчені як ефективні у житті окремих християн і громад. Таке свідчення неможливе без діалогу. Тому діалог залишається єдиною формою для місіонерства, доступною сучасним християнам.

3.2. Особливості розвитку «українського екуменізму»

Ставлення до екуменічного руху в Україні є певною мірою упередженим і неоднозначним, сформувалося під впливом суб'єктивних та об'єктивних чинників і тенденцій, властивих історії нашої держави, зумовлене об'єктивними історичними обставинами. На думку науковців, саме в Україні, яка стала центром перетину основних гілок християнства – православ'я, католицизму та протестантизму, мають реальний шанс утілитися в життя теоретичні напрацювання екуменічних ініціатив [163, с. 175]. На рівні офіційного глобального екуменізму «українські Церкви є радше об'єктами, ніж суб'єктами екуменічного процесу» [164, с. 429]. Поступово у релігійному середовищі сформувалися передумови для активізації міжконфесійного діалогу з проблем екуменізму, у якому найактивнішою серед українських церков стала УГКЦ, маючи в цьому питанні багату традицію.

Участь УГКЦ в екуменічному русі була постійною, оскільки всі предстоятелі церкви пов'язували з ним великі надії та сподівання. Тому цілком закономірно історію екуменічної діяльності цієї церкви можна розглянути крізь призму діянь її очільників. Перший період характеризується початком формування екуменічної діяльності під егідою митрополита Андрея Шептицького. Другий – діяльністю патріарха Йосифа Сліпого, правління якого припадає на реформування Католицької Церкви на

II Ватиканському соборі. Третій – період виходу конфесії з підпілля та повернення частини керівництва церкви з діаспори за ініціативи верховного архієпископа Мирослава Любачівського. Четвертий характеризується активним розвитком структур церкви та перенесення центру греко-католиків із Львова до Києва за часів правління патріарха Любомира Гузара. П'ятий період визначається активною екуменічною діяльністю, побудованою на діалозі та спільному пошуку правди і справедливості, упровадженою предстоятелем УГКЦ Святославом Шевчуком.

Першим предстоятелем УГКЦ, який цілеспрямовано намагався втілити ідеї екуменізму на практиці, був А. Шептицький. Дослідник В. Ленцик виділяє декілька етапів його екуменічної діяльності: створення освітніх екуменічних закладів для підготовки кадрів; організація монаших чинів для допомоги в єднанні християн; популяризація ідей екуменізму в Західній Європі; формування Російської Католицької Церкви тощо [153, с. 135]. Небезпідставно М. Маринович зазначив, що особа А. Шептицького «гармонійно поєднала в собі католицьку і православну філософську думки, християнські цінності Заходу і Сходу. Його пошана і його докори теж були розподілені поміж католиками та православними» [163, с. 178]. Теоретичною основою розбудови Греко-католицької церкви стала енцикліка папи Лева XIII «Про гідність Східних церков», у якій наголошено на їх апостольському походженні й важливості збереження різноманітних форм обрядів та літургійних мов як запоруки ефективного налагодження міжконфесійної співпраці на шляху до досягнення канонічної церковної єдності [19, с. 230]. Справедливо зауважити, що А. Шептицький був першим східним католицьким єпископом, котрий прагнув послідовно зближувати католицьку й православну церкви, сформувавши власне богословське вчення, поєднавши фундаментальні ідеї західної та східної еклезіологічної думки.

Свою богословську думку та практичну діяльність митрополит А. Шептицький пов'язав із православним богослов'ям для відновлення втраченої раніше внутрішньої єдності. Саме в основі богослов'я

А. Шептицький бачив можливість проведення діалогу та формування Київського патріархату із українських православних і католиків. Прагнення налагодити міжконфесійний діалог задля відродження власного християнського самовідчуття, надання незалежності Церкві від світської влади – основні принципи, визначені на II Ватиканському соборі в Декреті про екуменізм. Церква в розумінні А. Шептицького – це невидимо-видима, божественно-людська реальність, очолена Христом невидимо й Римським Архієреєм видимо. Греко-католикам слід об'єднатися завдяки поверненню до спільних джерел доби нероздільної Київської Церкви. II Ватиканський Собор також вбачав роль східних католиків у екуменічному русі, у їх поверненні до автентичної східної традиції християнства [173, с. 461]. А. Шептицький наголосив на ідеї українського екуменізму як засобі зміцнення духовності українського народу та зближення Католицької і Православної церков.

Важливим аспектом міжконфесійного діалогу А. Шептицький вважав пошуки спільних позицій, котрі об'єднують суб'єкти діалогу «у будь-якій діяльності, мета якої – праця для єдності Церков, основна умова – це те, щоб ми були через любов Христа просякнуті потребою пошуків не того, що нас ділить, але того, що нас лучить» [264, с. 244]. Теоретичні узагальнення митрополита спрямовані на з'ясування відцентрових тенденцій української релігійності через осмислення особливостей ментальних рис українців. А. Шептицький зазначав, що українцям надзвичайно складно об'єднатися в громадську структуру, яка відповідала б їхнім природнім потребам. Причиною такого стану речей, коли, незважаючи на єдність мови та звичаїв, суспільство неспроможне створити власної держави, митрополит вважав те, що наша нація перебуває в «хронічному стані антагонізмів» [220, с. 227]. Це відбувається через брак релігійної єдності.

У питанні державно-церковних відносин митрополит відстоював гармонійну єдність двох інститутів, «бо й світська влада в якомусь значенні є від Бога, тому Церква признає державу та її права. Церква потрібна державі, і не можна подумати про справедливе та добре правління держави без огляду

на церкву. Держава не сміє проголошувати т. зв. свободу совістей і релігій. Терпимість супроти наявних віросповідань потрібна, але держава не повинна толерувати прилюдне проголошення та навчання яких-небудь, хоч би й найгірших, засад і принципів» [263, с. 258]. На переконання А. Шептицького, Східні Церкви створили власну релігійну індивідуальність через національну зорієнтованість, яку не здатен сприйняти Ватикан, тим самим змінюючи основні акценти діалогу. Тому налаштування діалогу на єдність Вселенської церкви має ґрунтуватися на трьох основних елементах: психологічному, тобто крок до взаєморозуміння та єдності; теоретичному – пошуку істини та створенні теологічних ідей; містичному – молитвою та жертівністю очікувати Божої допомоги у втіленні єдності [10, с. 18].

Наступник А. Шептицького Йосиф Сліпий сконцентрував свою увагу на боротьбі за патріарший статус УГКЦ, що мало забезпечити певну свободу дій у розвитку Київської церкви в цілому. Українські ієрархи в 1959 році на конференції в Римі напередодні собору закликали православних до єднання з католицькими церквами під керівництвом Київського патріарха спільно з Апостольським престолом у Римі. Православна сторона відповіла відмовою, після чого українські архієреї під головуванням Патріарха Йосифа Сліпого тривалий час намагалися створити окремий Український католицький Києво-Галицький патріархат. У 1963 році надруковано Перший Меморіал, спрямований до Папи Павла VI, у якому наголошено на важливості формування Українського патріархату. Його підписали миряни, науковці, українські католики та інші. Однак намагання добитися проголошення патріархату, незважаючи на постійні відмови Ватикану, з боку українських церковних діячів не припинялися. Чергове прохання, складене українськими владиками й адресоване до Папи, було приурочено освяченню храму св. Софії в Римі та заснуванню Українського католицького університету. Папа Павло VI, як і в попередні рази, не задовольнив прохання української сторони, що спричинило небезпідставне обурення громадськості. В особистому листі до Йосифа Сліпого Папа писав, що «бодай у цьому часі»

він не може прихильно поставитися до прохання через низку канонічних, історичних, духовних і пастирських причин [175, с. 105]. У 1973 році Архієпископський синод схвалив «Патріарший устав помісної Української (Руської) Католицької Церкви» як офіційний спосіб прийняття патріаршого титулу. Отже, Йосиф Сліпий проголосив патріархат Української церкви на основі прав Верховного Архієпископства, які визнавало канонічне східне право [190, с. 125]. Проте офіційний Ватикан поставився упереджено до створення Українського патріархату через непередбачену реакцію з боку Московського патріархату, засвідчивши політичну маніпуляцію домовленостей цих двох партнерів із вирішення власних потреб і поділу світових впливів [10, с. 20]. Тому для громадськості незрозумілою й невинуватою виявилася ситуація, за якої винятково політичні чинники, зокрема дипломатичні стосунки між Москвою та Ватиканом, можуть стати вирішальними у долі певної церкви.

Міжконфесійний діалог як спосіб поширення ідей екуменізму проповідували кардинали Іван Любачівський і Любомир Гузар. Рішенням Синоду Єпископів УКГЦ було створено Комісію УГКЦ для сприяння єдності між християнами. Основною метою діяльності Комісії стала організація й розвиток екуменічного руху та налагодження міжконфесійного діалогу з представниками інших християнських конфесій. Особливої уваги заслуговує орієнтація церкви на різні види діяльності в соціально-економічній, суспільно-політичній і культурній сферах життя. Важливим кроком стало налагодження контактів з інституціями, які безпосередньо відповідають за екуменічні ініціативи в межах України й за кордоном.

Кардинал Любачівський запропонував своє бачення розгортання екуменічного процесу, коли Східну Католицьку Церкву повинні розглядати Церквою-Посестрою як щодо місцевої Православної Церкви, так і до Церкви Риму. Інакше можна стверджувати, що коли буде досягнуто повну спільність між Церквами, вони перестають бути Посестрами [20, с. 26]. Серед заходів, які можуть позитивно вплинути на міжконфесійні взаємини, на думку

патріарха, був діалог та участь у ньому ієрархів, духовенства, черниць і вірних усіх церков. Тому для ведення богословського діалогу й пошуків моделі повернення єдності була створена змішана католицько-православна «Студійна група Київської Церкви».

Виважена екуменічна позиція УГКЦ була задекларована в посланнях Любомира Гузара, яка визначала пріоритет в об'єднанні традиційних православних церков [124, с. 245]. Практична реалізація висловленої позиції дає підстави стверджувати не лише про розвиток толерантних стосунків із представниками інших конфесій, але й готовність до серйозного та тривалого богословського діалогу. Переконавання про потребу єднання всіх християн України на основі міжконфесійного діалогу властиві й нинішньому главі УГКЦ Святославу Шевчукові. Одним із нагальних заходів для налагодження діалогу став візит глави УГКЦ до митрополита УПЦ МП Володимира, спричинений усвідомленням труднощів, які можуть виникати в цьому процесі, але дуже важлива необхідність такого діалогу між католиками та православними [173, с. 464–465]. Екуменічні процеси в Україні, за переконанням С. Шевчука, мають відповідати засадам християнської моралі й базуватися на прощенні.

Тому він постійно наголошує на відкритості УГКЦ для діалогу й мирного співіснування з УПЦ МП як із канонічною церквою. За судженнями С. Шевчука, сучасний екуменізм має право на існування за умов, коли на церкву не будуть впливати геополітичні проекти. «Русській мір», за його словами, повинен бути окремо від Церкви, а не використовуватися в інтересах іноземної держави. У такому розумінні всіх процесів екуменізм не тільки можливий, а й необхідний, бо без цього ми не можемо називати себе християнською спільнотою [189]. Політика міжконфесійного діалогу, на основі якого формуються добрі взаємовідносини, характерна й у ставленні до інших церков. Зокрема, С. Шевчук продовжує започатковану Л. Гузаром традицію проведення діалогу з єпископами Римо-католицької церкви. Також він постійно підтримує відносини з УПЦ КП, декларує спільні політичні та

національні позиції з нею, бере участь у спільних акціях, а також підтримує стосунки з протестантськими спільнотами.

Щодо відносин із державою глава УГКЦ відзначає, що відсутність діалогу між владою та суспільством створює небезпечну ситуацію. Влада, яка не чує людей, не живе їхніми проблемами, стає чужою. Діалог між державою та церквою важливий і можливий за паритетних умов. Держава, що трактує церкви як незалежні структури, – одна з передумов розбудови демократичної держави. Тому, за переконанням С. Шевчука, коли влада налагодить діалог із церквами, можна краще розуміти один одного [189].

Особливу увагу вчені звертають на міжконфесійні відносини найбільших церков України, якими є Православна та УГКЦ. У цьому контексті необхідно звернути увагу на два основні документи, що регулюють взаємовідносини між ними й визначають місце міжконфесійного діалогу в цьому процесі. Значення прийняття цих документів надзвичайно важливе, адже вони окреслюють тактику діяльності щодо інших християнських релігійних організацій з боку УПЦ МП («Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інославія») та УГКЦ («Концепція екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви») [137, с. 36–42]. Другий документ за темою більш розлогий, проте зміст екуменізму важко дослідити, не порушуючи питання ставлення до інших релігій. Так можна порівняти їх домінанти щодо налагодження діалогу між церквами [212, с. 91]. Факт набуття чинностей документів подібного характеру свідчить про намагання християнських конфесій налагодити діалог між собою. Довгий час функціонування в середовищі різних релігійних систем зумовило формування тісного зв'язку з представниками інших віросповідань.

У сучасних умовах регуляції сфери будь-яких відносин, прийняття зазначених вище документів має надзвичайно важливе значення в проведенні міжконфесійного діалогу, коли основні принципи та ідеї викладено на офіційному рівні, що дає змогу дотримуватися конструктивної позиції під час зустрічей. Хоч основні ідеї, викладені в документах, мають

декларативний характер, однак у процесі міжконфесійного діалогу сторони орієнтуються на офіційні позиції одна одної, що сприяє формуванню порозуміння в ключових питаннях.

За визначенням М. Бабія, украй небажаним для діалогу, який за жодних умов не дасть бажаного результату, є «намагання однієї зі сторін продемонструвати свою значущість перед іншою, нехтуючи базовими принципами толерантності щодо співрозмовника» [15, с. 12]. Незважаючи на заяви про відкритість і готовність до порозуміння, Православна Церква в «Основних принципах ставлення Російської Православної Церкви до інослав'я» зазначає, що представники РПЦ ведуть діалог з інославними на ґрунті вірності апостольському та святооцівському Переданню Православної Церкви, вченню Вселенських і Помісних соборів. При цьому виключаються будь-які догматичні поступки чи компроміси у вірі. Документи чи матеріали богословських діалогів та переговорів не є кінцевими для Православної Церкви до проголошення їх усією Православною Спільнотою. Таким чином, з одного боку, декларується діалог, а з іншого – спілкування з іновірцями лише для проголошення своєї позиції, тому що православна віра є незламною істиною. У загальному розумінні діалогом такий процес назвати вкрай важко, оскільки несприйняття поглядів інших і декларування істинності свого вчення передбачає некритичну апологетику своєї позиції та критичне ставлення до позиції інших.

Ватикан кардинально змінив свою позицію до міжконфесійного діалогу після II Ватиканського собору, задекларувавши на офіційному рівні політику відкритості та розробивши загальні засади співробітництва на основі конструктивного діалогу між християнами громадами [26, с. 88]. Справедливо наголошує папа Бенедикт XVI: «Так, погляди в нас різні. Але ми повинні навчитися саме з різними поглядами знаходити мир і любов,...шлях, який проводять в обхід правди, ніколи не є шляхом справжнього примирення» [15, с. 12]. Діалог створює можливість здобуття прогресу в цій царині, враховуючи при цьому, що Російська Православна

Церква веде діалог з іншими Церквами протягом кількох століть. Прагнення до діалогу постійно демонструють Українські протестантські церкви, декларуючи свої наміри не лише в програмних документах, а й дієвими заходами. Світовий досвід протестантських церков – яскраве свідчення серйозності намірів цих конфесій щодо вирішення проблем будь-якого характеру на основі відкритості та толерантності.

Теоретично та практично необхідно діяти за чітким планом для подолання конфліктності. Згадані вище «Основні принципи...» РПЦ і «Концепції...» УГКЦ, а також декрети II Ватиканського Собору РКЦ та інші документи не матимуть ніякої ваги, поки вони не будуть реалізовані на практиці. Гармонізація міжконфесійних відносин потребує значних зусиль як з боку держави, так і з боку самих церков щодо започаткування діалогу. Це має бути зважена, комплексно сформульована дієва структура, яка в результаті зменшить чи усуне ризики конфліктогенності в українському суспільстві. Важливою умовою конструктивного діалогу є формування підґрунтя довіри й бажання не лише слухати, а й чути протилежну сторону, що створить передумову для нормалізації міжконфесійного співжиття в українському соціумі. За таких обставин вагому роль у цьому питанні відіграє церковний клір, ієрархи та глави церков, проте успіхи зазначеного процесу також залежать від участі в ньому мирян і простих віруючих, на яких і покладено основну місію реалізації програм, декларованих вищим церковним керівництвом. Разом із тим, особлива відповідальність лежить на керівниках релігійних організацій, частина з яких самоусунулися від впровадження у життя діалогічної парадигми відносин, що передбачена згаданими документами.

Складне соціально-економічне та суспільне-політичне становище в Україні певною мірою знаходить своє відображення як у релігійній сфері загалом, так і в екуменічному русі зокрема. Цілком закономірно фахівець із релігійних та етнонаціональних досліджень Н. Кочан, аналізуючи розвиток екуменічного руху, зауважує, що «ідеологема «українського екуменізму»

показова відсутністю не лише богословського змісту, а й наявною в ній трансформацією релігії християнської в релігію громадянську» [140, с. 160]. Дослідниця акцентує на нагальності вирішення проблеми суперечностей у християнській спільноті. Н. Кочан наголошує, що від початку становлення екуменічного руху Україна «як стояла, так і продовжує перебувати поза ним» [140, с. 160]. Певного скепсису додає переконання, що під впливом низки об'єктивних і суб'єктивних чинників основна ідея екуменізму була спотворена, зумовивши упереджене до нього ставлення з боку суспільства, якому властивий «брак розуміння... цього феномену як суспільним загалом, так і радянським академічним релігієзнавством, що й нині все ще несуть на собі однозначний відбиток марксистсько-ленінського атеїзму, винятково ідеологічного витлумачення феномену релігійної віри» [140, с. 167]. З огляду на зазначені аспекти дослідниця піддає сумніву доцільність уживання поняття «український екуменізм» в українському вимірі, оскільки це «спотворює сутність екуменізму до такої міри, що він перетворюється на свою протилежність, і, замість об'єднавчого потенціалу, такий «екumenізм» набуває ознак тоталітарної ідеології» [140, с. 167]. За спостереженнями Н. Кочан, основна ідея «українського екуменізму» є апріорі нежиттєздатною в сучасному соціальному просторі через приховані можливості впливу й маніпуляції над тими, хто підпадає під її вплив, «за критерій єднання тут покладено відповідність наявних в Україні Церков ідеалам національного державотворення, а також міра їхнього сприяння державі в розв'язанні політичних, соціально-економічних, культурних тощо проблем» [140, с. 168]. Основна причина, яка унеможлиблює процес об'єднання християнських конфесій, міститься в розходженнях із ключових питань віри та відсутності єдиного бачення майбутньої моделі розвитку українського суспільства. Дослідниця пропонує цінувати наявне релігійне різноманіття України, знаходячи можливості для практичної співпраці без формального об'єднання. «За сучасних суспільно-політичних і церковних реалій створення єдиної Православної Церкви рівнозначне створенню в Україні Церкви державної.

Думка, що вихід України з нинішньої системної кризи можливий за умов наявності однієї Церкви як духовного фундаменту суспільства, – один із міфів, усе ще далекий від демократії українського суспільно-політичного буття кінця 90-х рр. Україна не є ані мононаціональною, ані моноконфесійною державою; внутрішня ж стабільність сьогodнішніх демократичних країн цементована збалансуванням наявних відмінностей» [140, с. 171]. Подолання кризи міжконфесійних відносин можливе лише завдяки об'єднанню українських християнських громад у спільній діяльності на благо суспільства. Як відмічають самі християнські богослови, метою християнства є перетворення суспільства, а не розбудова церковних інституцій.

Усупереч важкому стану й мінімальному прогресу в налагодженні взаємин, можна говорити, що «досягнуто певного балансу сил. Це не означає, на жаль, що ситуація стала безконфліктною, однак сьогodні сперечаються здебільшого за храми, а не щодо орієнтації релігійної громади» [163, с. 193]. Відомий правозахисник і релігієзнавець М. Маринович для налагодження міжконфесійних відносин в Україні пропонує чітко визначити суб'єкти примирення «між церквами давнього київського кореня, між усіма церквами та стосунки між так званими історичними церквами й новими релігійними рухами або, як їх ще називають, новітніми культурами» [163, с. 193]. М. Маринович пропонує вбачати в іншому певний дарунок від Бога чи хоча б дарунок історії. Відповідно, ідентичність іншого є цінною, і щодо неї необхідно є відкритість до діалогу і співжиття. «Українська релігійна свідомість усе ще не сприймає України місцем зустрічі трьох основних гілок християнства – Православ'я, Католицизму й Протестантизму. Якщо роль Православ'я у формуванні релігійного світогляду українця очевидна, то роль Католицизму й Протестантизму часом применшується. Вплив двох останніх гілок християнства часом трактують як наслідок насильницького й підступного прозелітизму» [163, с. 196]. На думку М. Мариновича, прогрес в українському екуменізмі можливий, якщо відбудеться нехтування фактором

Москви. А саме, українські церкви та Ватикан весь час звертаються увагу на позицію Московської патріархії, пропонують їй певні поступки та намагаються активізувати її участь в екуменічній діяльності. Але чим більше таких зусиль, тим більших поступок жадає Москва. В екуменічних діалогах та спільній діяльності завжди намічається прогрес лише тоді, коли від Москви відвертаються – тоді Московська патріархія намагається довести свою користь для екуменізму та робить кроки у напрямку відкритості до інших.

Досить хиткий і загострений стан ворожнечі зводить до мінімуму діалог на макрорівні, тому що місцеві мікрорівневі проблеми навіть не наближаються до вирішення. Через це логічну для світу формулу «від екуменізму світового до екуменізму місцевого» тут замінено на протилежну – «від екуменізму місцевого до екуменізму світового» [163, с. 177].

З ініціативи УГКЦ екуменізм став явищем, помітним для українського суспільства, в основному через проведення екуменічних «соціальних тижнів». Ці масштабні заходи, які 2017 року проводилися вже вдесяте, наповнюють міжконфесійні відносини екуменічним змістом на практичному рівні. Важливою для України стала також робота міжнародної групи «Примирення», головним завданням якої стало всебічне порозуміння між православними і католиками, українцями і поляками. Важливо, що у межах цих ініціатив активним є Українське християнське академічне товариство, яке сьогодні об'єднує католицьких і православних теологів та інтелектуалів, які намагаються розвивати теоретичні основи контекстуалізації екуменічних ідей для київського християнства початку ХХІ століття. У цьому контексті особливо слід відмітити напрацювання таких активних членів УХАТ як А. Аржаковський, К. Сігов, М. Демид, Б. Гудзяк.

Нажаль, УПЦ, УПЦ КП та УАПЦ не є суб'єктами екуменічних процесів за відсутності неканонічного статусу у вселенському православ'ї. Однак, використовуючи різні шляхи, вони прямо чи опосередковано намагаються долучитися до екуменізму, послідовно декларуючи свою

позицію на міжнародному рівні. Церковні ієрархи Української православної церкви Московського патріархату часто включаються до делегацій Російської православної церкви, беручи участь в окремих екуменічних заходах і групах. УПЦ КП намагається налагодити конструктивні відносини із УГКЦ та англіканською церквою.

Відсутність нових хвиль навернень привела до усвідомлення рядом церков необхідності систематизації релігійної та позарелігійної практики протестантських деномінацій. У 2005 році створено Раду Євангельських Протестантських Церков України (РЄПЦУ) для «утвердження та захисту принципів свободи совісті й віросповідання, рівності всіх релігійних організацій у своїх правах, координації та узгодження спільної позиції Євангельських Протестантських Церков України на міжконфесійному, державному та міжнародному рівнях, поширення християнських цінностей і моралі» [238].

Рада Євангельських Протестантських Церков України налаштовує своїх прихожан на співробітництво в релігійній і нерелігійній сферах. Л. Стасюк підкреслювала, що члени екуменічного діалогу є адептами різних конфесій і вважають їх істинно вірними, роблять спроби допомагати українському духовному відновленню. Для цього вони відкриті до співпраці з державою, а також до загальнохристиянських принципів.

Екуменічні діалоги в Україні не піднімаються на рівень подолання доктринальних розбіжностей між протестантськими церквами, а лише формують спільні позиції щодо участі в соціальних програмах [238]. Нагальною потребою в екуменічному русі України є формування загального рішення у питанні еклезіології, вирішення якого покладено на Всесвітню раду церков, яка постійно пропагує ідею об'єднаної церкви як важливого чинника гармонізації життя суспільства. Крім того, перед християнськими конфесіями постає відповідальне завдання в пошуку спільного підходу до окреслення функції церкви в житті суспільства й держави.

Моделі різних об'єднань, у яких перебуває значна частина протестантських громад, демонструють їх еклезіологічні позиції. Найпоширенішими формами мирного та гармонійного співіснування церков є асоціації, братства, різноманітні союзи та ін. Переважна більшість таких об'єднань є структурними підрозділами Ради Євангельських Протестантських Церков України, відкритої для тих протестантських деномінацій, які визнають пріоритетність євангелізації над політичною діяльністю, захоплення котрою може негативно вплинути на перспективи протестантизму в Україні [263]. Члени Ради Євангельських Протестантських Церков України пропагують ідею відкритості Церкви до міжконфесійного діалогу, який у сучасних реаліях життя необхідний для мирного співіснування. Крім того, Рада закликає до активної співпраці з християнськими конфесіями у різних соціальних проектах, якщо це не буде суперечити їх вченню.

Отже, протестантське богослов'я шукає можливості для єкуменічного діалогу та співпраці, які Церкви здійснюють на шляху соціальної практики, що неабияк потрібно для порозуміння й зближення як протестантських громад, так і поодиноких християн. Крім того, «утвердження нових християнських, єкуменічних цінностей у сфері вітчизняної духовної культури є важливою передумовою для успішної інтеграції України в європейську спільноту» [218, с. 513]. Міжконфесійна співпраця в рамках єкуменічного руху, як різнобарвного й непростого явища духовного існування, позначається на структурі та змістові національного релігійно-культурного життя нашої держави.

Розвиток міжконфесійного діалогу залежить від низки обставин, які можна об'єднати у дві категорії. Перша з яких залежить від богословських позицій, теоретичних методів і світоглядних принципів представників християнських конфесій, які ведуть діалог. Друга – відповідає за саму організацію міжрелігійного діалогу, до якої входять форма та засоби налагодження діалогу [5, с. 82].

Перша група охоплює кілька глибинних проблем. Найскладніша – формування кооперації на богословському рівні. Безсумнівно, що послаблення в догматично-канонічній сфері фактично неможливі, тому в цій площині діалог буде мало результативним. Інше гостре питання полягає у спробах привабливо презентувати власну релігійну концепцію задля наступного навернення «іновірців». Через це більшість зустрічей з адептами різних конфесій закінчується невдачею. Під час спроби налагодження співпраці у відносинах представники конфесій тільки підносять власну церкву. Важливий фактор, який перешкоджає конструктивності проведення міжконфесійного діалогу, лежить у мінливій і нестабільній позиціях конфесійних лідерів.

У межах формулювання другої групи обставин, які перешкоджають організації діалогу, особливої ваги набуває гарантування й дотримання принципу свободи віросповідання та його неухильна реалізація, втілювати яке в життя повною мірою не вдається жодній із православних церков, що виливається у формування тенденційності з боку вірян різних конфесій. Часто ситуація погіршується через дії чи бездіяльність органів місцевої влади, які у відкритій чи прихованій формі підтримують чи засуджують діяльність конкретної релігійної організації.

У зазначених умовах, коли одна конфесія відчуває своє привілейоване становище щодо іншої, починає зароджуватися переконання у власній зверхності не лише в еклезіологічному, а й у суспільному вимірах. Із зазначеного вище стає зрозумілою позиція в діалозі, коли кожен учасник вважає себе повноправним суб'єктом переговорів, решта ж за певних обставин може стати рівним суб'єктом або діалог відразу ж буде здійснюватися на неоднакових засадах [5, с. 86].

Попри зазначене вище, діалог упроваджується на всіх рівнях, що сприяє вирішенню нагальних проблем. Незважаючи на критичні зауваження щодо роботи міжконфесійних об'єднань (Всеукраїнської Ради Церков, Народи представників християнських Церков України, Української

міжцерковної ради), їх діяльність позитивно вплинула на налагодження міжконфесійних відносин і відновила діалог, у межах якого поширюється їх компетенція. Свідченням цього є розуміння таких форм зустрічей, що неодноразово лунали в публічних заявах церковних керівників, для розвитку українського суспільства незалежно від конфесійної належності чи сфери життя людини.

Зі свого боку, представники Всеукраїнської Ради Церков неодноразово виступали з заявами про взаєморозуміння та співпрацю між релігійними організаціями, незважаючи на розбіжності в деяких питаннях, спільно закликаючи усіх до суспільного й політичного порозуміння, взаємної поваги та миру для блага нашого народу [95]. Отже, стабільність міжконфесійних відносин значною мірою залежить від діалогу християнських церков і бажання сторін його підтримувати. Незважаючи на песимістичні настрої, які переважають у релігієзнавчому середовищі, сформовані результатами міжконфесійної співпраці минулих років, сподівання на осмислення релігійними лідерами необхідності регулювання конфліктних ситуацій через діалог усе ж таки лишається.

Для ефективної регуляції стосунків між християнськими конфесіями потрібно негайно вирішити нагальні проблеми, які їм властиві. Один із найбільш прийнятних засобів, який неодмінно потребує використання, лежить у площині переговорів та діалогу з обов'язковою присутністю органів влади, хоча, як засвідчує практика, про такі зустрічі щодо реальних змін в цій сфері говорити рано. Можливо, одним із виходів із ситуації конфліктності та напруженості міжцерковних взаємовідносин, а водночас і засобом зменшення ризиків міжконфесійних стосунків є проведення міжконфесійного діалогу як основної умови їх гармонізації.

Незважаючи на песимістичні настрої та прогнози, Українська держава намагається здійснювати кроки щодо налагодження міжконфесійних відносин. Однак діалог зазвичай проходить у вигляді міжконфесійних зустрічей, конференцій, круглих столів, відкритих майданчиків, на яких

присутні представники різних конфесій. Важливим кроком у цьому напрямі є співпраця й активна участь лідерів християнських конфесій на спеціалізованих зустрічах з офіційними представниками(Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, Нарада представників християнських Церков України, Рада євангельських протестантських церков України, Українська міжцерковна рада тощо). Здебільшого ініціатива організації та проведення таких зустрічей належить не релігійним керівникам, а науковим, громадським, державним чи політичним структурам [100, с. 14]. Представники владних структур у межах своєї компетенції намагаються впливати на хід міжконфесійного діалогу, усвідомлюючи його важливість. Але не завжди чиновники дотримуються принципу невтручання у внутрішні справи Церкви, тому інколи порушується законодавство щодо свободи совісті й релігійних організацій. При цьому високий рівень політизації релігії є серйозним конфліктогенним і дестабілізуючим фактором нашого суспільства, на що звертає увагу переважна більшість вітчизняних учених. Прагнення контролювати релігійні організації, здійснюючи тиск на їх діяльність з боку місцевих і державних органів влади, особливо під час виборів, ламає порівняно сформовану злагоду між конфесіями в певних регіонах країни. За таких обставин боротьба за вплив переноситься з релігійної в політичну площину, у якій використовуються важелі впливу високопосадовців чи політичних сил.

3.3. Міжюрисдикційний діалог у православному середовищі

Необхідним для України є міжюрисдикційний діалог між православними церквами Київської традиції. Свідченням цього є результати соціологічного дослідження "Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення єдиної помісної православної церкви" [237], проведеного соціологічною службою Центру Разумкова в листопаді

2016 р. За результатами дослідження, серед респондентів, які вважають себе православними, 44,3 % підтримують необхідність створення в Україні «єдиної помісної православної церкви, незалежної від інших церковних центрів за межами України», 25 % – не підтримують цієї ідеї, а 30,7 % – не визначилися. Натомість 46,2% українців, які вважають себе православними, підтримують «звернення Верховної Ради України до вселенського патріарха Варфоломія з проханням надати автокефалію (незалежність) православної Церкви в Україні», 18,5 % – не підтримують, а 35,3 % зауважили, що їм важко відповісти. Щодо питання лідера майбутньої помісної церкви (за умови, якщо вона буде створена) 21,6 % православних вважають, що її повинен очолити Філарет, 15,6 % – бачать на посаді глави «особу, яку визначить вселенський патріарх Варфоломій», 6,6 % – на цій посаді бачать митрополита Онуфрія, а 2,9 % – митрополита Макарія. 52,8 % опитаних вагалися з відповіддю на це питання. Навіть якщо церкви не ставитимуть перед собою як завдання досягнення єдності, актуальною є необхідність порозуміння у справі міжконфесійного миру.

Особливо актуальним питання міжконфесійних відносин стало у 2014 році, у період революційних подій в Україні. Явище Майдану сколихнуло не лише українську, але й світову громадськість, зумовлюючи численні запитання, відповіді на які шукають науковці, політичні релігійні діячі. Участь християнських конфесій у подіях під час Майдану отримала суперечливі відгуки як з боку громадськості, так і з боку фахових експертів. Про надзвичайно велике значення участі в цих подіях української Церкви відзначила вітчизняний релігієзнавець Л. Филипович, де, на її думку, витворилася ідейна основа майбутньої моделі української Церкви. Зазвичай «органи контролю не цікавляться церковною належністю певної молитовної палатки чи до якої конфесії належить священик, який у ній править» [157, с. 46]. Український філософ Ю. Чорноморець стверджує, що релігійний чинник міг стати тією ланкою, яка об'єднала б українське суспільство: «коли звучать націоналістичні гасла, це неприємно для одних, коли звучать гасла

занадто ліберальні – неприємно для інших, а коли звучать релігійні молитви, коли йде звернення до трансцендентного захисту, це найменше викликає внутрішній супротив людей» [157, с. 59].

Відомий релігієзнавець В. Єленський у своїй оцінці ролі Церкви в подіях 2013 – 2014 рр. зазначає, що вона продемонструвала високий рівень злагодженості в діях, на відміну від інших інституційних органів, на які було покладено великі сподівання. «Церкви – найбільш організовані в українському громадянському суспільстві. Вони всюди наполегливо присутні, присутні конструктивно. Хтось із ієрархів поводить себе більш гідно, хтось менш, але в цілому їх конструктивна позиція – це важливий елемент у сьогоднішній реальності. Якщо розглядати Церкву як громадську організацію, то вона проявила себе дуже достойно» [157, с. 108]. При цьому експерт зауважує, що «Церква повинна була стати посередником між двома сторонами конфлікту, але на момент початку суспільно-політичного конфлікту влада демонстративно не хотіла слухати, коли до неї зверталися Церкви, громадські діячі, лідери громадської думки» [157, с. 107]. Отже, враховуючи думку фахівців, можемо стверджувати, що Церква не стояла осторонь у складний як для держави, так і окремої людини період. Переважна більшість церков розуміла Майдан як важливе явище в сучасному житті України, намагаючись у міру своїх можливостей підтримувати людей настановою, молитвою, особистою участю для налагодження діалогу. Проте мусимо констатувати, що християнські конфесії не зуміли стати посередником між владою та суспільством і, що найважливіше, не зуміли реалізувати сподівання більшості вірян у створенні єдиної помісної церкви через власні амбіції та протиріччя. Варто також зауважити, що зазначені події 2013 – 2014 рр. несподівано вплинули на різні конфесії, про що свідчать не тільки реакція перших осіб церков, їхньої ієрархії з осудом дій влади та підтримки протестувальників, захист позиції громадян у часи гострого суспільного протистояння, але й бажання значної кількості священників особисто долучитися до подій Майдану [259, с. 10]. Зазначені особливості

уможливили інший погляд на Церкву як діяльну інституцію української держави.

Ставлення громадян до участі християнських церков у подіях Майдану відображено в результатах соціологічного дослідження «Релігія і церква в українському суспільстві»[209], проведеного Центром Разумкова 25 – 29 квітня 2014 року. Згідно з результатами якого 74 % українських громадян упевнені в тому, що Церква завжди має ставати на бік людей і боронити їх від свавілля влади, і лише 7 % вважають, що в суспільно-політичних процесах Церква має захищати насамперед владу. В умовах військових дій на Сході нашої держави близько 48 % громадян України вважають, що Церква має опікуватися душпастирською діяльністю й не втручатися в суспільно-політичні проблеми та процеси. Проте 39 % респондентів зазначають, що Церква є інститутом громадянського суспільства й має брати активну участь у суспільно-політичних процесах.

Небезпідставно, як серед вірян різних конфесій, так і в наукових колах, із великим ступенем вірогідності передбачали, що майбутнє церковне утворення, засноване на принципах помісності та самодостатності власної еклезіальної традиції, зможе об'єднати більшу частину православних віруючих і громад України. Результат такого об'єднання передбачав, «по-перше, зникнення протистояння УПЦ КП та УАПЦ у рамках єдиного еклезіально-ідеологічного напрямку через входження церковних організацій у єдину всеукраїнську православну структуру, по-друге, у всеукраїнському просторі зазнають перетрубації відношення між юрисдикціями, які репрезентуватимуть проросійську та питому українську церковні ідентичності»[271, с. 181–182].

Першими про можливий діалог щодо об'єднання висловилися представники УПЦ КП, зважаючи на велику суспільно-політичну активність, спричинену революційними подіями. Незабаром, на спільному засіданні комісій УАПЦ та УПЦ КП 8 червня 2015 року був підписаний документ, у якому йшлося про об'єднання в помісну Православну Українську Церкву.

Через місяць, з боку УАПЦ було надано протокол засідання Архієрейського Собору УАПЦ, у якому відкинуто попередні домовленості, котрі, на думку владик УАПЦ, утискають інтереси УАПЦ. Перше протиріччя виникло під час визначення кількості делегатів на Об'єднавчому соборі, коли в УПЦ КП відстоювали пропорційне представництво, в УАПЦ – рівну кількість делегатів. Друге протиріччя – стосувалося питання виборів предстоятеля об'єднаної церкви. Обговорена пропозиція виборів між предстоятелями УПЦ КП Філаретом та УАПЦ Макарієм не знайшла належної підтримки собором УАПЦ. Керівництво УАПЦ відстоювало право такого відбору, коли претендентом могла бути незацікавлена особа, або вирішення цього питання шляхом жеребкування. Третьою позицією стала неузгодженість назви об'єднаної церкви [192, с. 1–2]. Не знайшовши компромісу в спірних питаннях, діалог між двома церквами був припинений, засвідчивши неспроможність у сучасних умовах прийняття конструктивних рішень. Щоправда, керівники УПЦ КП закликають до єднання з поміркованими священиками й вірними УАПЦ заради сумісного створення єдиної Помісної Української Православної Церкви та визнання її Вселенським Православ'ям. Але тут явно мається на увазі приєднання окремих парафій, яке, не набуло очікуваної масштабності.

Проте історія міжправославних відносин засвідчує, що швидкого вирішення багатостороннього конфесійного конфлікту в Україні не потрібно чекати найближчим часом. Показовим є становище, яке склалося в православному середовищі й відображає суспільно-політичні настрої українського суспільства.

Історичний досвід проголошення незалежності іншими помісними православними Церквами підтверджує неспроможність її досягнення лише декларативними заявами. Такий стан речей пов'язаний з об'єктивними обставинами, оскільки порядок отримання чи надання автокефалії православної церкви не затверджений канонічним правом.

Одна з проблем канонічного характеру, яка висвітлює реалії українського сьогодення, міститься в дефініції «помісності» церкви. Грецький термін «помісна церква» в перекладі українською мовою звучить як «місцева», вказуючи на територіальний принцип устрою Православної церкви [82]. Варто зауважити, що поняття «помісна церква» використовують у сталому й незмінному значенні з позиції православної еклезіології. Дискусія виникає лише у формулюванні «місця», під яким найчастіше розуміють єпархію, а іноді й об'єднання єпархій; протестантські ж богослови – узагалі окрему громаду [82]. Поступово термін «помісна церква» стали використовувати як синонім автокефалії чи автономії церкви (церковних об'єднань), а пізніше – на позначення об'єднань декількох єпископій, розташованих на певній території, які мають автономну форму правління.

Зрештою, прийнято вважати, що помісна православна церква – це самоправна церква на певній території, де проживає окремий народ і за умови її перебування в повній єдності віри та Євхаристії з усіма іншими православними общинами світу [55, с. 40–41]. Фундаментальний та ключовий аспект проблеми співвідношення між «помісною» та «вселенською» (кафолічною) церквою мусить бути розв'язаний без застосування усталеного уявлення про колективну єдність, а в дусі єдності як тотожності.

Сучасні православні богослови термін «помісна церква» застосовують у двох значеннях. З одного боку, це кожна окрема спільнота християн, котру очолює єпископ, відповідно, у якій існують обмеження в повноті духовної влади, виконанні релігійних практик та незалежність від собору архієреїв Предстоятеля Церкви. Звідси й витікає ключова проблема в доцільності використання зазначеного поняття, оскільки лише Собор може призначати єпархіального єпископа в разі смерті попереднього, а за його відсутності таке обрання зробити неможливо. Тому близькими за сутністю й функціональною спроможністю є друге визначення помісної церкви як автокефальної, адміністративно незалежної від інших православних церков. Для отримання

необхідного статусу у ній має бути мінімум три єпископи, які утворюють собор цієї церкви. Ця норма знаходить своє відображення в 34 Апостольському правилі, де зазначено, що одного з цих єпископів Собор самостійно без жодного примусу чи вказівок обирає главою такої автокефальної церкви.

Другий важливий аспект проблеми помісності в її концепції вибудовується з урахуванням факту, що Євхаристія звершується в чітко визначеному місці. Проте, будучи вселенською, вона об'єднує під своєю владою всіх членів Церкви, які перебувають на конкретній території. Помісність Церкви вбачають у кафолічній і географічній природі Євхаристії [257, с. 201]. Варто зазначити, що визнання сучасних Помісних православних Церков – це традиційний процес, властивий для всіх православних країн, населення яких у переважній більшості його сповідує. Згідно з нормами канонічного права, отримання незалежності певною державою фактично призводить до проголошення автокефалії місцевою православною Церквою. Тому не випадково наприкінці 80-х рр. ХХ ст. під впливом представників українських автокефальних Церков у діаспорі відзначаємо в Україні тенденції до прагнення відокремитися від московського релігійного центру.

Сьогодні почали окреслюватися тенденції як у православному, так і суспільно-політичному житті країни загалом, котрі створюють відповідний ґрунт для формування Української Помісної Православної Церкви (УПЦ). Аналізуючи проблеми та прогнози конституювання УПЦ, вітчизняні дослідники О. Саган та С. Здіорук роблять висновки про те, що: по-перше, православні конфесії УПЦ КП та УАПЦ не володіють достатнім авторитетом на міжнародній арені, щоб самостійно, без втручання зовнішніх факторів, проголосити Українську Помісну православну Церкву.

По-друге, УПЦ КП та УАПЦ залежні від політичних владних структур. Згуртування політичних сил після подій Майдану та їх перемога на президентських виборах 2014 р. стимулювали об'єднавчий процес і в українському православ'ї. З другого боку, непорозуміння, суперечки та

взаємні обвинувачування між ієрархами УПЦ КП та УАПЦ не дали змоги провести плідний міжконфесійний діалог із питання об'єднання.

По-третє, об'єднанням УПЦ КП та УАПЦ не передувала попередня підготовка, яка проходила поспішними темпами без належної організації. Тому неорганічний, значною мірою штучний характер об'єднання виявився нестійким, не отримав свого логічного завершення.

По-четверте, УПЦ МП, перебуваючи «у канонічному єднанні з Російською православною Церквою», є безпосереднім її структурним елементом, тому не має права приймати самостійні рішення. Оскільки Московська Патріархія не зацікавлена в утвердженні Помісної православної Церкви в Україні, то закономірно, що УПЦ МП усіляко перешкоджатиме консолідації українського православ'я [223, с. 156–157].

Розв'язання ж питання канонічного статусу православних конфесій в Україні потребує вироблення сценаріїв, які можна реалізувати в ключі канонічного та цивільного права. Один із них аналізують у релігієзнавчому середовищі серед фахівців і церковних діячів як об'єднання УПЦ МП і УПЦ КП та спільне обрання глави нової інституції. Переважна більшість експертів міжконфесійних відносин скептично ставиться до подібного об'єднання, вважаючи його малоімовірним. Проте події останніх років показали, що в Україні, враховуючи тенденції світової політики, зміщення акцентів у світовому Православ'ї, посилення тиску на єпископат УПЦ МП із боку церковної та політичної Москви, діалог стає все більше вимогою часу. Реальний крок у реалізації цього напрямку було зроблено УПЦ КП, яка внесла на Помісному Соборі 2013 р. зміни до Статуту про управління Церквою, ввела нову посаду – намісника Патріарха, котрий автоматично стане місцезблостителем патріаршого престолу в разі смерті глави КП або якщо патріарх не зможе виконувати свої обов'язки [191]. Однак у зазначеному положенні відсутнє роз'яснення процедури обрання особи патріарха, оскільки, згідно з канонічними вимогами, його буде обирати Помісний Собор на альтернативній основі. Прийняті зміни не визначали конкретного терміну

проведення Помісного Собору для обрання нового очільника. Цим самим було закладено механізм для майбутнього можливого об'єднання з УПЦ МП [174]. На думку багатьох церковно-політичних діячів, зміна керівництва загалом і глави УПЦ КП Філарета зокрема дасть змогу вирішити проблему єдності УПЦ КП та УПЦ МП, оскільки уможливить проведення спільних виборів предстоятеля, який очолить єдину Церкву, котру б визнали помісні церкви через механізм Наради предстоятелів помісних православних церков. За аналогічним сценарієм нещодавно було подолано розкол у Болгарській Православній Церкві. Підтвердженням важливості подолання кризи в Українському Православ'ї є події 2014 – 2016 рр., тому що загострення протистояння між владою та суспільством, зміни політичної влади, військові події на Сході нашої держави поставили нові завдання перед Церквою в Україні. Однією з причин затягування кризи стала відсутність єдності між Православними юрисдикціями, негативний вплив Москви на українське православ'я через УПЦ і УАПЦ.

Закономірним, з огляду на такий стан справ, було звернення Священного Синоду УПЦ КП до УПЦ та УАПЦ із закликом невідкладно розпочати діалог щодо об'єднання в єдину Церкву [89]. Відповіддю УПЦ МП стала ухвала Священного Синоду від 24 лютого 2014 року про утворення робочої групи для продовження діалогу між Церквами [91]. Зустрічний крок у вирішенні проблеми розколу Православної церкви в Україні було здійснено УПЦ КП [20], яка, у відозві Архієрейського собору 11 березня 2014 року, задекларувала вірність нормам канонічного права, нагадала керівництву УПЦ МП, що устрій церковних справ повинен відповідати існуючим сьогодні державним формам, зокрема щодо реалізації права кожного православного народу мати власну Помісну Церкву [55, с. 159]. Тому «релігійна обстановка, що складається в Україні в умовах проголошення незалежності української держави, потребує від УПЦ нового статусу. Собор вважає, що таким статусом повинна бути повна самостійність і незалежність, тобто автокефалія, як подальше довершення самостійності УПЦ...» [90].

Однак перешкодою для проведення міжконфесійного діалогу стала позиція окремих священнослужителів УПЦ МП та УПЦ КП, а тому перемовини завмерли на стадії попередніх консультацій, і очікуваного спільного засідання комісій з об'єднання так і не було проведено.

Іншим варіантом початку трансформацій в українському православ'ї є об'єднання УПЦ КП з УАПЦ та послідовний рух у напрямку до канонічно визнаної автокефалії. Найбільш інтенсивні перемовини між двома юрисдикціями були проведені в 2000-2001 та 2015 роках, коли посередником виступав Вселенський патріархат. Нажаль, рішення щодо зближення та проведення спільного об'єднавчого собору не були виконані, оскільки єпископат УАПЦ на завершальному етапі перемовин висував вимогу про відставку патріарха Філарета. Представники УАПЦ та УПЦ КП поновлять діалог із приводу консолідації та згуртування навколо ідеї побудови в Україні помісної церкви лише при посередницькій участі української держави. Будь-який варіант такого процесу на теоретичному рівні є виправданим і засвідчує свою спроможність бути втіленим на практиці в процесі подолання міжособистісних непорозумінь на рівні єпископатів обох церков [216, с. 258–259]. За сприятливих умов у середовищі Вселенського православ'я подібний варіант може увінчатися успіхом, і надання Константинополем української автокефалії призведе до приєднання до визнаною канонічної церкви значної проукраїнської частини УПЦ МП.

Проте такий процес затягується також через стримування протягом кількох десятиріч РПЦ на міжправославних консультаціях питань щодо започаткування нових помісних церков поступається в питаннях першості Вселенського патріархату за умов його невтручання в справи розколу в Україні та ін. [156]. Необхідно зазначити, що Всеpravославний собор, який проігнорували деякі Помісні Церкви, зневірив світову громадськість у правовій силі прийнятих на ньому рішень. Після відмови Руської, Антіохійської, Грузинської та Болгарської православних церков брати в ньому участь представники зібрання підписали спільне звернення про єдність

Православної Соборної Церкви. У підсумкових документах Собору представлено молитву православних єпископів світу «за мир і справедливість у стражденній Україні». Однак питання про автокефалію української православної церкви на Соборі не розглядали.

Окупація Криму полегшила завдання усамостійнення УПЦ, але вона не скористалася цим шансом через бурхливу стримуючу діяльність керівництва РПЦ [61, с. 166–167]. Також православні громади, які перебувають під юрисдикцією Московського Патріархату в Криму, досі зареєстровані під назвою «УПЦ», незважаючи на настрої та вимоги, які лунають із боку вірян і місцевих священників пройти перереєстрацію. Однак офіційні органи РПЦ не наважуються зробити цей крок, усвідомлюючи наслідки таких дій. По-перше, реєстрація громад УПЦ МП як структурного підрозділу РПЦ може спричинити міжнародні санкції. По-друге, після таких дій, можливо, відбудеться перехід в Україні значної кількості православних громад до УПЦ КП, що призведе до втрати значної кількості прихожан. Тому остаточного розриву кримських парафій з Україною не відбувається під страхом потрапляння в правовий і політичний конфлікт.

Ще одним варіантом може стати зміцнення статусу УПЦ МП завдяки введенню її в диптих помісних православних церков у ролі автономної церкви за умов поступливості Москви. Відмова від практики повторного звершення Таїнств Хрещення та Миропомазання над тими, хто перебував в УАПЦ та УПЦ КП, звернення до ікономії, а не акривії в процесі прийняття духовенства цих Церков, українізація, вивели б УПЦ МП на якісно новий рівень діалогу. Однак богословські дискусії щодо необхідності визнання хрещень, здійснених в УПЦ КП, не дали результату через категоричну відмову УПЦ та РПЦ визнавати теологічні аргументи та історичні прецеденти.

Важливим у зазначеному процесі є звернення до способу дій під час прийняття духовенства. Акривія, згідно з нормами канонічного права, означає спосіб вирішення питань із позиції суворої визначеності. До такого

способу звертаються тоді, коли необхідно чітко дотримуватися догматичних положень церковного життя, осмислення сутності існування Церкви та християнства. Акривії протиставляється ікономія – можливість незастосування канонічного припису задля духовного добра особи, без того, щоб ставити під сумнів потребу того ж припису [206, с. 127]. Ікономія припускає свідоме відхилення від канонічних правил у зазначеній вище сфері та часткову заміну законності доцільністю [144, с. 161]. Поєднання акривії та ікономії становить метод правового врегулювання в церковному праві.

У питаннях ставлення до розкольників УПЦ МП керуються акривією, водночас РПЦ приймала РПЦ (Закордонну), застосовуючи ікономію, незважаючи на спільні попередні заборони. Переважна більшість православних церков автокефалію отримала в ікономічний спосіб. Наприклад, Болгарська православна церква отримала автокефалію завдяки ікономії, зумівши за допомогою міжконфесійного діалогу подолати міжконфесійний конфлікт, і 1945 року таїнства, здійснені стосовно вірних і духовенства були визнанні дійсними.

Отже, можна вважати, що зазначені шляхи можуть призвести до об'єднання Українських православних церков, якщо релігійні лідери не стануть заручниками певних обставин. Однак у ситуації, коли неспроможність реалізувати омріяне об'єднання переносили на іноземні впливи, слід зробити реальні речі та продемонструвати бажання рухатися в цьому напрямку. Передовсім, представникам православних церков важливо сісти за стіл переговорів і за допомогою міжконфесійного діалогу домовитися про спільну позицію в цьому питанні, відкинувши власні амбіції та інтереси. Якщо цього не зробити, то всі варіанти об'єднання залишаться лише у вигляді декларативних заяв. На жаль, мусимо констатувати, що справа до міжконфесійного діалогу з порушеного питання ще не дійшла, про що свідчить аналіз дій українських православних церков. УПЦ МП уже сьогодні вважає себе Помісною Церквою, УПЦ КП чекає надання автокефалії від Константинополя, а УАПЦ сподівається отримати широку автономію під

юрисдикцією Константинополя. При цьому це концептуальне бачення своєї ідентичності та свого майбутнього у кожній з юрисдикцій має слабкі сторони. УПЦ МП не може бути помісною церквою для України, оскільки немає автокефального статусу, а є частиною такої помісної церкви як РПЦ. Патріарх Кирил не раз наголошував на тому, що РПЦ є помісною церквою не лише для Росії, але й для інших країн, перш за все – України та Білорусі. З точки зору канонічного права це дійсно так і є, а тому заяви про УПЦ як помісну церкву є лише ідеологічними маніпуляціями. УПЦ КП не отримує автокефалії від Константинопольського патріархату, оскільки це перший випадок в історії, коли автокефалії просить не більшість, а меншість парафій у православній країні. УАПЦ знаходиться в занедбаному стані, і входження її до Константинопольського патріархату тільки скомпрометувало б останній.

Висновки до розділу 3

1. У творах сучасних українських православних, греко-католицьких і протестантських богословів сформовано цілісне вчення про церкву як комунікативну спільноту, покликану до діалогу з Богом як «іншим». Виявлено, що згідно із цією теологією ефективність комунікації вірних з Богом, а церкви із суспільством залежить від ступеня етичного ставлення до «іншого». У області етики сучасна українська теологія діалогу залежить від теорій Е. Левінаса, в області еклезіології – від учень М. Афанасьєва та Й. Зізіуласа, в теорії богопізнання – від рефлексій А. Сурозького. В цілому українська теологія діалогу є екуменічною теорією комунікативної релігійної раціональності, спрямованою проти постмодерного нігілізму та релятивізму. Тим не менше, будучи постконфесійною за власним змістом, ця теологія діалогу, використовує постмодерні філософські концепти для виразу власних теорій.

2. Виявлено, що «український екуменізм» створено богословами греко-католицької церкви, але сьогодні цей проект розвивається також

представниками православної та протестантської думки. В екуменічній моделі А. Шептицького діалог для реалізації єдності Вселенської церкви має ґрунтуватися на трьох основних елементах: психологічному (поступ до взаєморозуміння та єдності); теоретичному (пошук істини та створення теологічних ідей) та містичному (молитвою та жертовністю очікування Божої допомоги у втіленні єдності). Патріарх Любомир (Гузар) ініціював зміну ідентичності УГКЦ із «католицької церкви східного обряду» на «православну церкву у єдності з Римом». У зв'язку із цим саму унію давньої Київської митрополії із Римом у 1596 році було переосмислено як екуменічний проект. При цьому сучасна Україна мислиться як «лабораторія екуменізму», що має покликання довести можливість сопричастя католиків та православних. Патріарх Святослав наголошує на відкритості УГКЦ для діалогу й мирного співіснування з УПЦ МП, як з канонічною церквою та з УПЦ КП, що позиціонує себе як україноорієнтована юрисдикція. Підтримано думку про те, що саме діалогічна комунікація є першим кроком до подолання православного розколу в Україні, а вектор комунікації визначається її метою й задається ініціатором або координатором. На початку ХХІ століття відбувається відділення «українського екуменізму» від політичних та геополітичних проектів, подолання елементів утопізму та ідеологізації. Метою міжконфесійного діалогу стає примирення, спільне служіння суспільству, церковне сопричастя. На думку М. Мариновича головною метою «українського екуменізму» стало конституювання київського християнства як не менш важливого для світового контексту явища, ніж російське православ'я. Позитивними прикладами екуменічного діалогу стала діяльність Київської студійної групи та Українського християнського академічного товариства, які розробили конкретні проекти зближення УГКЦ, УПЦ, УПЦ КП та УАПЦ, а також порозуміння між Римом і Константинополем. Важливим досвідом міжконфесійного діалогу стала робота групи «Примирення», завданням якої є історичне порозуміння католиків і православних Польщі, України, Білорусі, Німеччини.

Найефективнішим інструментом міжконфесійного та міжрелігійного діалогу стала Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій.

3.Сьогодення призводить до неможливості існування певної конфесії чи юрисдикції замкнено. У цьому контексті трансформації християнства стали частиною глобальних інтеграційних процесів. Це накладає певний відбиток на їх функціонування. Одним з векторів цього руху є згуртування гілок Православ'я України навколо ідеї автокефалії з поступовим зняттям ідеологічних розрізень і поступовим злиттям у помісну церкву. Створення єдиної помісної церкви – важливе завдання, а проголошення й визнання її автокефалії з боку вселенського православ'я – його логічне завершення. Активна підтримка зазначеного процесу з боку світської влади стане запорукою успіху та виключить можливості деструктивних іноземних впливів. Вагома роль відводиться органам влади, які повинні своїми важелями сприяти об'єднавчому процесу й гарантувати його недоторканність.

ВИСНОВКИ

Філософсько-релігієзнавчий аналіз проблеми міжконфесійного діалогу християнських церков у сучасній Україні, без якого неможливо сформувати варіанти моделей державно-церковних відносин на сучасному етапі розвитку України, дав підстави зробити такі висновки:

1. Аналіз методологічних засад дослідження проблеми міжконфесійного діалогу християнських церков у сучасній Україні в працях закордонних та вітчизняних філософів, огляд основних підходів і напрацювань, пов'язаних з міжконфесійними і державно-церковними відносинами, засвідчив, що існує потреба в цілісному осмисленні його філософсько-релігійних особливостей на основі міждисциплінарного підходу. Урахування богословського матеріалу, котрий має важливе значення для прояснення позицій християнських церков, використання герменевтичного та компаративного підходів, а також історичного та структурно-функціонального методів сприяло висвітленню основних аспектів проблем міжконфесійного діалогу. Завдяки залученню вищеназваного інструментарію уможливилось комплексне філософсько-релігієзнавче осягнення особливостей проведення міжконфесійного діалогу християнських церков.

2. Важливі складові цієї проблематики не знайшли відповідного висвітлення у науковому дискурсі, зокрема, проблема ролі та місця міжконфесійного діалогу у релігійних трансформаціях незалежної України. Для змістовного відображення особливостей проведення міжконфесійного діалогу християнських церков в умовах становлення державно-конфесійних відносин потребувало уточнення понятійно-категоріального апарату, який відображає сутність явища предмета нашого дослідження й використаний у дисертаційній роботі, зокрема «діалог», «міжконфесійний діалог», «міжконфесійні» та «єкуменічні» відносини, що дало змогу розкрити суть такої важливої та актуальної проблеми, як міжконфесійний діалог. Міжконфесійний діалог – поняття багатогранне, що потребує постійного зовнішнього підтексту. Сучасне релігієзнавство послуговується розлогим поясненням міжконфесійного діалогу, до якого включають представників різних конфесій християнства. Отже, міжконфесійний діалог можна трактувати як певний формат зустрічей для пошуку

взаєморозуміння між представниками християнських конфесій, який ґрунтується на повазі та довірі один до одного, метою якого є глибоке пізнання важливої істини та прагнення зробити відношення між людьми такими, що відповідають її гідності. Міжконфесійний діалог покликаний вирішувати дискусійні питання між різними християнськими церквами. До такого діалогу наблизилося сьогодні й українське православно-церковне середовище, у його межах функціонує три православні конфесії. Усім сторонам діалогу варто дослухатись до побажань і пропозицій один одного, відкинувши усі суперечливі моменти, бо схилення окремої конфесії до примусового об'єднання не є злиттям. Тому адекватний міжконфесійний діалог може початись лише в умовах, коли в усіх християнських конфесіях буде відповідний конструктив на засадах взаємоповаги та толерантності.

3. Демократичний розвиток України актуалізує питання захисту свободи совісті і віросповідання в контексті міжконфесійних відносин. Україна, будучи поліконфесійною державою, зазнає трансформації релігійних процесів, які набувають нових форм та стають залежними від політичної, економічної та соціальної ситуації. Цей процес спричинив міжрелігійні, міжконфесійні та етноконфесійні протиріччя, які постійно зростають, а більшість і досі не вирішені.

Діалог як важлива умова розбудови громадянського суспільства стає регулятором оптимізації міжконфесійних відносин, прогнозування і попередження релігійних конфліктів. Консенсус неможливий без усвідомлення проблеми релігійної нетерпимості та забезпечення на рівні держави принципу свободи совісті й рівноправності. Нетерпимість і протистояння повинні дати місце дієвому діалогу, який можна будувати лише на засадах толерантності та поваги. Тому питання правового врегулювання релігійних взаємовідносин є досить актуальним, оскільки релігійні процеси відіграють значну роль у формуванні соціальних інститутів, впливають на відносини між державами на міжнародній арені, віддзеркалюють рівень дотримання прав і свобод людини і громадянина.

4. Програма нормалізації й оптимізації міжконфесійних та державно-церковних відносин у контексті становлення громадянського суспільства в Україні повинна бути сформована за участю суб'єктів цих відносин,

ратифікована ними і має набути практичного здійснення за сприяння держави й активної участі релігійних організацій. Визначальним її принципом для досягнення міжконфесійного миру та злагоди повинен виступати діалог.

Серед пріоритетних завдань держави має бути зміцнення державно-церковної співпраці, особливо у галузі просвітницької, місіонерської, соціальної та благодійної роботи. Важливий аспект гармонізації державно-церковних відносин охоплює сферу соціального служіння, до якої активно долучаються релігійні організації, реалізуючи різні проекти. При цьому необхідно суворо дотримуватися принципів українського законодавства, котрі гарантують рівні права та умови для всіх конфесій, представлених на українському просторі. Чіткі правові приписи й процедури дають змогу створити надійні механізми захисту прав віруючих, законних інтересів релігійних організацій, уникнути конфліктних ситуацій на релігійному тлі.

5. Толерантність як універсальна моральна категорія у міжконфесійних та державно-церковних відносинах виступає незамінним механізмом для уникнення чи розв'язання конфлікту, запорукою миру й гармонійного співжиття людей. Однак у сучасних умовах України реалізація принципів толерантизації міжконфесійних відносин супроводжується низкою проблем: неготовністю релігійних спільнот та суспільства в цілому до практичної реалізації загальнолюдських цінностей (прав людини, релігійного плюралізму, свободи совісті, релігійної свободи, інформаційної відкритості, релігійної толерантності, рівності, діяльності у правовому полі тощо); впливом зовнішніх чинників, які нівелюють або блокують результативність заходів, спрямованих на унормування толерантних відносин, утвердження між конфесіями рівності, взаємоповаги, визнання за опонентами права на релігійні погляди і позицію тощо; патерналістським консерватизмом традиційних церков, що неприховано висловлюють своє негативне ставлення до нетрадиційних релігійних організацій.

Забезпечення повноцінного правового і соціального статусу церкви, створення для неї сприятливих умов діяльності ставить першочерговим завданням необхідність ініціації змін у чинне законодавство щодо релігії та церкви, які повинні враховувати сучасну ситуацію. Принципово важливо, щоб держава не допускала

преференцій на місцевому рівні, дотримуючись принципу рівності всіх церков, чітко окреслила свої зобов'язання, визначила коло тих повноважень, які входять до сфери її компетенції, що зробить її політику відкритою і прозорою для суспільного загалу.

6. Екуменічні відносини в Україні, спрямовані на діалог та зближення християн, потребують формування оптимальних моделей розв'язання проблеми об'єднання українських православних церков, як завершального етапу руху за автокефалію українського православ'я. Одним з векторів даного руху є згуртування гілок Православ'я в Україні навколо ідеї автокефалії із поступовим нівелюванням ідеологічних розрізень і поступовим злиттям у помісну церкву. Утворення єдиної помісної церкви є важливим завданням, а проголошення й визнання її автокефалії стане логічним завершенням цієї справи. Активна підтримка даного процесу з боку світської влади стане запорукою успіху і виключить можливості деструктивних іноземних впливів. Важлива роль відводиться органам влади, які повинні своїми важелями сприяти об'єднувачому процесу і гарантувати його недоторканість. Оптимальною моделлю міжконфесійних та державно-церковних відносин в Україні, коли держава й церква виступають рівноправними суб'єктами відносин, кожен із яких має власну сферу впливу і діяльності є партнерськими. Необхідність встановлення партнерських міжконфесійних й державно-церковних відносин в Україні зумовить деполітизацію релігійної сфери та встановить законодавчу і практичну рівність українських конфесій перед владою.

Констатовано, що відносини між християнськими конфесіями в сучасній Україні безпосередньо залежать від міжцерковних тенденцій у межах світового досвіду. Визначено окремі кроки щодо мінімізації загострення міжконфесійних конфліктів. Перший – послідовне та систематичне виховання толерантного ставлення один до одного, релігійної свободи, адекватного реагування на нові релігійні явища та процеси, які є продуктами інших культур. Другий полягає у вирішенні проблем майнового характеру та дискусійних питань навколо культових споруд, що породжують міжконфесійну напругу й заважають розпочати конструктивний діалог. Третій пропонує пошук правових шляхів розв'язання суперечностей, що стимулює християнські конфесії до відкритого діалогу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абраамян Г. Противостояние Запад-Восток как главная цивилизационная ось современности (Методологически-мировоззренческий аспект) / Г. Абраамян // Путь Востока. Универсализм и партикуляризм в культуре. Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium», выпуск 34. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2005. – С. 7–12.
2. Академічне релігієзнавство : підручник для студентів вузів / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
3. Алексеева Д. Другой как ближний : парадоксы тематизации / Д. Алексеева // Философские науки. – 2011. – № 10. – С. 74–89.
4. Андрущенко Т. Постмодернізм як протиставлення / Т. І. Андрущенко // Мультиверсум : Філософський альманах / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2008. – Вип. 67. – С. 168–174.
5. Арістова А. Діалог католицької церкви з мусульманським світом : досягнення і проблеми / А. Арістова // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 77–87.
6. Арістова А. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах : природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси : дис. на здобуття наук. ступеня доктора філ. наук : спец. 09.00.11 / А. Арістова. – К., 2008. – 418 с.
7. Арістова А. Витоки конфліктології релігії / А. Арістова // Мультиверсум. Філософський альманах : Зб. наук. праць. – Вип. 69. – К., 2008. – С. 96–104.
8. Арістова А. Релігійні конфлікти в сучасному світі : природа, вияви, шляхи врегулювання : [монографія] / А. В. Арістова. – К. : НТУ, 2007. – 336 с.
9. Арістова А. Ризики міжконфесійного діалогу / А. Арістова // Релігійна свобода : Міжконфесійний діалог як складова становлення

громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного, к.істор.н. Г. Попова, д.філос.н. Л. Филипович, к.філос.н. М. Бабія – Київ : Світ знань, 2007. – С. 36–38.

10. Артемчук О. До проблеми реалізації екуменічної моделі в Україні : історичні віхи та перспективи / О. Артемчук // Наукові записки. – К. : Інститут журналістики, 2002. – Т. 9. – С. 10–23.

11. Бабій М. Міжконфесійні відносини : теоретичний і практичний аспекти виміру / М. Бабій // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій України. Науковий щорічник : за заг. ред. д.філос.н. А. Колодного і к.філос.н. М. Бабія. – К., 2005. – С. 5–19.

12. Бабій М. Проблеми і перспективи міжконфесійного діалогу / М. Бабій // Українське релігієзнавство. – 1999. – 12 бюлетень. – С. 63–72.

13. Бабій М. Свобода релігії : Принципи Другого Ватиканського Собору і сучасний їх вимір / М. Бабій // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – 504 с.

14. Бабій М., Колодний А., Яроцький П. Про дотримання принципу відокремлення школи від церкви / М. Бабій, А. Колодний, П. Яроцький // Українське релігієзнавство – № 4(36) : Мораль. Релігія. Освіта : зб. наук. ст. і матеріалів. – К. : [б. в.], 2005. – С. 140–147.

15. Бабій М. Діалог як фактор оптимізації міжконфесійних відносин / М. Бабій // Релігійна свобода : Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного, к.істор.н. Г. Попова, д.філос.н. Л. Филипович, к.філос.н. М. Бабія – Київ : Світ знань, 2007. – С. 9–13.

16. Бахтин М. Литературно-критические статьи / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1986. – 541 с.

17. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского : литературная критика / М. М. Бахтин. 3-е изд. – М. : Худож. лит., 1972. – 471 с.

18. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.

19. Безпалько У. Унійна діяльність митрополита Андрея Шептицького в контексті східної політики Ватикану (1901-1917 рр.) / Уляна Безпалько // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. За ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького. – К. : УАР, 2013. – С. 228–238.
20. Бендик М. Еклезіологія патріарха Мирослава Івана (Любачівського) / Мирон Бендик // Богословія. – 2001. – № 65. – Книги 1-4. – С. 18–32.
21. Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Н. А. Бердяев; сост. и предисл. В. Г. Безносова; Русский христианский гуманитарный ин-т. – СПб. : [б.в.], 1996. – 384 с.
22. Березяк О. Толерантність як умова подолання несприйняття іншого / О. І. Березяк // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2007. – Вип. 34. – С. 40–44.
23. Берков В. Диалог : логические и этические измерения : учебно-методическое пособие / В. Ф. Берков, Я. С. Яскевич. – Минск : РИВШ БГУ, 2001. – 80 с.
24. Библер В. От наукоучения к логике культуры : два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1990. – 413 с.
25. Бирюкова Г. Диалог : Социально-философский анализ : диссертация доктора философских наук : 09.00.11 / Г. Бирюкова. – Иваново, 2000. – 285 с.
26. Бистрицька Е. Еволюція унійної моделі католицько-православного діалогу в контексті східної політики Святого Престолу і Другий Ватиканський Собор / Е. Бистрицька // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 88–98.
27. Бистрицький Є. Конфлікт культур і методологія толерантності / Є. Бистрицький // Єдність світу і розмаїття культур : Матеріали круглого

столу українських та російських філософів // Філософська думка. – 2011. – №4. – С. 102–118.

28. Бистрицький Є. Конфлікт культур і філософія толерантності / Є. Бистрицький // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. – К. : «Політична думка», 1997. – С. 147–168.

29. Бобовникова Л. К вопросу о возникновении и осмыслении феномена «толерантность» в Западной Европе / Л. А. Бобовникова // Культура народов Причерноморья. – 2005. – № 65. – С. 108–111.

30. Богуцький Ю. Державно-церковні відносини в Україні : сучасний стан та перспективи співпраці / Ю. Богуцький // Релігійна свобода : Свобода релігії і міжрелігійний діалог : глобальні виміри й локальні вияви. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного. – К. : УАР, 2011. – №16. – С. 242–247.

31. Бойко А. Світоглядні орієнтації пострадянської людини (соціально-філософський аналіз) : Автореф. дис... канд. філос. наук : 09.00.03 / А. І. Бойко ; Південноукр. держ. пед. ун-т ім. К. Д. Ушинського. – О., 2002. – 19 с.

32. Бондаренко В. Релігійне життя в сучасній Україні : стан, тенденції та проблеми розвитку / В. Бондаренко // Наукові записки. Серія : Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : збірник. Вип. 14 / М-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова; редкол. В. П. Андрущенко (голова) [та ін.]. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2004. – С. 34–39.

33. Бондаренко В.Д., Котлярова Т.О. Релігійно-церковне життя в Україні: особливості відродження та розвитку // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Зб. наук. матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім.М.П.Драгоманова. – К.: Вид-во “Світ Знань”, 2007. – С. 13-41.

34. Бронк А. Релігійний плюралізм і правдивість релігій / А. Бронк // Релігія в сучасному світі : Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Львів : Свічадо, 2007. – С. 467–488.
35. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; [Пер. с нем. Левиной М.И. и др.]. – М. : АСТ, 1999. – 590 с.
36. Бубер М. Я и ты / М. Бубер; [Пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольда; Послесл. П. С. Гуревича]. – М. : Высш. шк., 1993. – 175 с.
37. Бучовський В. Конфлікти, комунікація та діалоги у міжконфесійному вимірі сучасної України / В. Бучовський, І. Луцан // Релігія та соціум. – 2011. – № 1. – С. 181–189.
38. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого; пер. з нім. / Б. Вальденфельс. – К. : ППС, 2004. – 206 с.
39. Васін М. Перспективи та соціальні наслідки надання релігійним організаціям права засновувати світські навчальні заклади / М. С. Васін. Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті : шляхи реалізації : Збірник наукових матеріалів / Держ. комітет України у справах національностей та релігій, НПУ ім. М. П. Драгоманова; редкол. В. П. Андрущенко [та ін.]. – Київ : Світ Знань, 2007. – С. 99–102.
40. Великий А. З літопису християнської України : Церковно-історичні радіолекції з Ватикану : у 9 т. Т. IX / А. Великий. – Рим : Вид-во оо. Василіян, 1977. – С. 180–252.
41. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод., допов. та CD) / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.; Ірпінь; ВТФ "Перун", 2007. – 1736 с.
42. Виговський Л., Виговська Т. Політико-правова модель державно-церковни відносин як чинник оптимізації стосунків між державою та Церквою в Україні / Л. Виговський, Т. Виговська // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук-практ. Інтернет-конф. 28-29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 114–120.

43. Вітюк І. Соборний стимул для розвитку релігійної толерантності та міжконфесійного діалогу / Ірина Вітюк // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. За ред.. проф.. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького. – К. : УАР, 2013. – С. 435–439.

44. Владиченко Л. «Межрелигиозный» диалог – театр, комедия, реальность или фикция? / Л. Владыченко. [Електроний ресурс]. – Режим доступу:– <http://www.religion.in.ua/main/analitica/7993-mezhreligioznyj-dialog-teatr-komediya-realnost-ili-fiksiya.html>

45. Владыченко Л. «Реальность» межрелигиозного диалога / Л. Владыченко // Наука и религия : перспективы диалога в современном мире. – Волгоград : Изд-во Волгоградск. гос. ун-та, 2008. – С. 13–18.

46. Волков В. Толерантність як принцип взаємодії в сучасному світі / В. Волков // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні : наук. щорічник / за заг. ред. М. Бабія. – К., 2005. – С. 64–66.

47. Волова Л. Діалектика традицій і новаторства у розвитку міжконфесійних відносин на етапі становлення суверенної України : дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філ. наук : спец. 09.00.03 / Л. О. Волова. – Запоріжжя, 2000. – 184 с.

48. Волова Л. Межконфессиональные отношения как феномен современной культуры : Моногр. / Л. А. Волова. – Запорожье : Просвіта, 2002. – 180 с.

49. Гаврилюк Т. Феномен толерантності як прояв світоглядної свободи особистості / Т. Гаврилюк // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2011. – С. 107–109.

50. Гаврілова Н. Освіта в контексті міжконфесійного діалогу релігій / Н. Гаврілова // Релігія-Світ-Україна. Колективна монографія в 3-х книгах.

Книга I : Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – К., 2010. – С. 117–127.

51. Гараджа В. Протестантизм / В. И. Гараджа. – М. : Политиздат, 1971. – 200 с.

52. Гараджа В. Социология религии : учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. И. Гараджа. – М. : Наука, 1995. – 236 с.

53. Гараджа В. Социология религии : учеб. пособие для вузов / В. И. Гараджа. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 239 с.

54. Герасимчук А., Бойко Б. Проблема діалогу між православ'ям та католицизмом у сучасних умовах / А. Герасимчук, Б. Бойко // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 477–480.

55. Гергелюк М. Канонічні та еклезіологічні засади автокефального устрою церков у структурі Вселенського Православ'я : історичний контекст : дис. канд. іст. наук : 09.00.11 / Гергелюк Микола Михайлович ; Нац. ун-т «Остроз. акад.». – Острог, 2014. – 199 с.

56. Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия / А. Гжегорчик // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 54–71.

57. Головащенко С. Історія християнства : Курс лекцій / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 1999. – 351 с.

58. Головка Л. Проблема християнського екуменізму і природа громадянської релігії / Л. В. Головка // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії : Збірник наукових праць / М-во освіти і науки України, Запорізька держ. інжен. акад. – Запоріжжя, 2009. – Вип. 39. – С. 238–246.

59. Горкуша О. Міжконфесійний богословський діалог в сучасній Україні / О. Горкуша // Українське релігієзнавство. Релігія-Світ-Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга II : Міжконфесійні відносини полі

конфесійної України // Українське релігієзнавство. – К., 2011. – Спецвипуск 2011-1. – С. 25–54.

60. Горкуша О. Цивілізаційні процеси сучасності як релігійні процеси / О. Горкуша // Українське релігієзнавство. Релігія-Світ-Україна. Колективна монографія в 3-х книгах. Книга I : Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – К., 2010. – №56. – С. 7–46.

61. Горкуша О., Филипович Л. Громадянська Церква України : нове явище в суспільно-релігійних відносинах / О. Горкуша, Л. Филипович // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : Матеріали 184 Міжнародної наук.-практ. інтернет-конф. 28-29 травня 2014 р. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 161–171.

62. Грива О. Толерантність в процесі становлення молоді в умовах полікультурного середовища : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософ. наук : 09.00.10 «Філософія освіти» / О. А. Грива. – К., 2008. – 32 с.

63. Гриньків А. Співвідношення конфлікту та діалогу в соціально-релігійному просторі / А. Гриньків // Вісник Інституту розвитку дитини. Серія : Філософія, педагогіка, психологія. – 2015. – Вип. 38. – С. 13–21.

64. Грицаєнко О. Понтифікат надії в епоху турбулентності / О. Грицаєнко // Зовнішні справи. – 2013. – № 3. – С. 10–13.

65. Давиденко М. Правові проблеми врегулювання конфліктів на релігійному ґрунті в Україні / М. Давиденко // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія : Юридичні науки. – Херсон : Гельветика, 2013. – Вип. 3. – Т. 1. – С. 52–55.

66. Даренський В. Типи діалогічного співвідношення в історії культури / В. Ю. Даренський // Культура і сучасність : Альманах. – К. : Міленіум. 2007. – №1. – С. 32–39.

67. Декларация о содействии диалогу и взаимопониманию между религиями и цивилизациями, принятая на всемирной конференции, которая состоялась 26-28 октября 2007 года в Орхиде (Республика Македония) //

Релігійна свобода : релігія в постмодерному суспільстві : соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Вип. 13. – К., 2008. – С. 328–329.

68. Декларація принципів толерантності // Свобода совісті та віросповідання у контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. – К., 2006. – С. 32–33.

69. Декларація принципів толерантності, схвалена Генеральною конференцією ЮНЕСКО на 28 сесії в Парижі 16 листопада 1995 р. – Б.м.в., 1995. – 14 с.

70. Декларація про свободу / Документ Другого Ватиканського Собору // Релігійна свобода і права людини : Місія і прозелітизм. У 3-х т. – Т. 3. – Л., 2004. – С. 35.

71. Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду / Наук. збірник. – К., 2004. – 283 с.

72. Диалог : теоретические проблемы и методы исследования : Сб. научно-аналитических обзоров / Отв.ред. Н. А. Безменова. – М. : ИНИОН, 1991. – 160 с.

73. Дністрянський М. Етнополітична географія України : проблеми теорії, методології, практики : Монографія / М. Дністрянський. – Л. : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – 490 с.

74. Добродум О. Політкоректність і міжконфесійний діалог / О. Добродум // Релігійна свобода : Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного, к.істор.н. Г. Попова, д.філос.н. Л. Филипович, к.філос.н.М. Бабія – Київ : Світ знань, 2007. – С. 190–193.

75. Доброер А. Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа) / ред. кол. : Э. И. Мартынюк (гл. ред.), А. А. Ивакин, В. А. Кравченко и др. – Одесса :АО БАХВА, 2003. – 144 с.

76. Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву «Lumen Gentium», 9 // Документи Другого Ватиканського Собору : Конституції, Деркери, Декларації. – Львів : Свічадо, 1996. – С. 75–170.

77. Докаш В. Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності / Віталій Докаш // Релігія та Соціум, 2010. – № 2 – С. 120–125.
78. Документи II Ватиканського Собора / пер. Андрей Коваль. – М. : Paoline, 2004. – 710 с.
79. Драбинко А. Православие в посттоталитарной Украине (вехи истории) : 10летию Харьковського Архирейського Собора и Предстоятельського служения Блаженнейшого Владимира Митрополита Киевського и всея України / А. Драбинко. – К. : Издание Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври, 2002. – 287 с.
80. Драгоманов М. Про волю віри / М. Драгоманов – К. : Вид-во «Ранок», 1907. – 16 с.
81. Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі «Радість і надія» – «Gaudium et spes» // Документи Другого ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Л., 1996. – С. 502.
82. Еклезіологія й автокефалія. Гострі кути [Електронний ресурс]. – За даними : Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5143-ekleziologiya-javtokefaliya-gostri-kuti.html>
83. Еклезіологія як основа екуменічних позицій християнських конфесій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://archive.is/0oIUz>
84. Ефимова Д. Национальное самосознание и межэтническая толерантность / Д. В. Ефимова, Ю. А. Макаров. – Пенза : ПГПУ им. В. Г. Белинского, 2004. – 311с.
85. Єленський В. «Повстання релігій», міжрелігійні відносини і толерантність у глобалізованому світі / В. Є. Єленський // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні : наук. щорічник / заг. ред. А. Колодного, М. Бабія. – Київ, 2005. – С. 86–92.

86. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств : фокус на Україні / В. Єленський. – К. : НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2002. – 419 с.

87. Єленський В. Розлам. Протистояння в українському православ'ї як конфлікт ідентичності / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 2000 – № 6. – С. 2–10.

88. Ермолаев В. Самоорганизация в природе и этногенез / В. Ю. Ермолаев // Изд-во. Всесоюзн. географ. о-ва. – 1990. – Т. 122, вып.1. – С. 26–32.

89. Журнал № 6 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 22 лютого 2014 року під головуванням Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета [Електронний ресурс] : за даними «Українська Православна Церква Київський Патріархат». Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». – Режим доступу : <http://cerkva.info/uk/synod/4459-synod-22-02-14.html>.

90. Журнал № 7 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 25 лютого 2014 року під головуванням Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета [Електронний ресурс] : за даними «Українська Православна Церква Київський Патріархат». Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». – Режим доступу : <http://cerkva.info/ru/sinod/4473-synod-25-02-14.html>

91. Журнали Священного Синоду Української Православної Церкви від 24 лютого 2014 р. Журнал № 04 [Електронний ресурс] : за даними «Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт». – Режим доступу : <http://sinod.church.ua/2014/02/25/zasidannya-24-lyutogo-2014-roku>.

92. Загрійчук І. Природа толерантності та її межі / І. Загрійчук // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2011. – С. 46–48.

93. Закон України «Про вищу освіту» від 01.07.2014 № 1556-VII – Електронний ресурс :<http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1556-18/page5>
94. Зарівна О. Історична генеза змісту і соціокультурної ролі феномена «толерантність» / О. Зарівна / Вища освіта України. – 2008. – № 1. – С. 76–82.
95. Звернення керівників Церков і релігійних організацій до своїх вірних та всіх людей доброї волі у зв'язку з суспільно-політичною ситуацією в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=211&Itemid=1&lang=ru
96. Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні, станом на 1 січня 2016 року (Форма 2) / Затверджено наказом Міністерства культури України від 31 березня 2016 р. № 184. Електронний ресурс : http://mincult.kmu.gov.ua/control/publish/article?art_id=245083533
97. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2016 року (Форма №1) / Затверджено наказом Міністерства культури України від 31 березня 2016 р. № 184. Електронний ресурс : <http://data.gov.ua/dataset/resource/звіт-про-мережу-церков-і-релігійних-організацій-в-україні-станом-на-1-січня-2016>
98. Здіорук С. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти / С. Здіорук. – К. : НІСД, 1993. – 60 с.
99. Здіорук С. Громадянський вимір суспільно-релігійних відносин : монографія / С. І. Здіорук // Суспільно-релігійні відносини : виклики України XXI століття. – 2005. – С. 121–149.
100. Здіорук С. Міжконфесійний діалог як інструмент реалізації права на свободу совісті / С. Здіорук // Релігійна свобода : Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією д. філос. н. А. Колодного, к. істор. н. Г. Попова, д. філос. н. Л. Филипович, к. філос. н. М. Бабія – Київ : Світ знань, 2007. – С. 13–17.

101. Зінкевич Т. Громадянська релігія, нація, держава / Т. Зінкевич // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. – Луцьк, 2008. – С. 195–200.
102. Иванов А. Принципы формирования культурного Космоса / А.В. Иванов // Вестник Московского университета. Сер.7.Философия. – 1994. – №2. – С. 19–27.
103. Іщенко Ю. Толерантність як філософсько-світоглядна проблема / Ю. А. Іщенко // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 4. – С. 44–56.
104. Каган М. Проблема диалога в современной философской мысли / М. С. Каган // Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. – СПб. : Питер, 1998. – С. 47–50.
105. Казновецька О. Антропологічна толерантність як світоглядна передумова громадянського суспільства / О. В. Казновецька // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2007. – Вип. 34. – С. 31–35.
106. Калач Д. Особенности формирования и развития межконфессиональных отношений в мировой практике / Д. Калач // Modern Science – Moderní věda. Научный журнал. № 4. – г. Прага, Чешская Республика, 2016. – С. 60–70.
107. Калач Д. М. Діалог як умова гармонізації міжконфесійних та державно-церковних відносин / Д. М. Калач // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – № 3(7) – К : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – С. 11–15.
108. Калач Д. М. Міжконфесійний діалог: проблема семантики / Д. М. Калач // Гуманітарні студії : збірник наукових праць. – Вип. 27. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2016. – С. 23–31.
109. Калач Д. М. Особливості міжконфесійного діалогу в контексті християнської еклезіології / Д. М. Калач // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2016. – Вип. 4. – С. 49–57.

110. Калач Д. М. Толерантність як умова міжконфесійного діалогу / Д. М. Калач // Гуманітарні студії : збірник наукових праць. – Вип. 28. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2016. – С. 3–11.
111. Кальной И. Философия для аспирантов : Учебник [3-е изд., стер.] / И. И. Кальной, Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань, 2003. – 512 с.
112. Кисельов О. Толерантність як основа екуменічних відносин / О. С. Кисельов // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні : зб. наук. мат. / заг. ред. В. Андрущенко, В. Бондаренка, М. Заковича. – К., 2005. – С. 72–75.
113. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві / О. Кисельов. – К. : Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 2009. – 133 с.
114. Кияк С. Проблеми державно-конфесійних відносин, релігійної свободи та гідності людини в контексті Другого Ватиканського Собору / С. Кияк // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 46–55.
115. Кияк С. Другий Ватиканський Собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності : Навчальний посібник. / Святослав Кияк. – Жовква : Міссіонер, 2011. – 304 с.
116. Кіпрський документ : єдності ще немає, але примирення вже можливе // Католицький вісник. – № 21 (474), 6 червня 2010. – С. 4–9.
117. Клес Н. Міжконфесійний і міжетнічний діалог : запобігання конфліктам замість розпалювання ворожнечі / Н. Клес // Релігія і суспільство в Україні : фактори змін [Текст] : Матеріали міжнар. конференції, 15 – 16 травня 1998 р. – Київ : Віпол, 1998. – С. 79–90.
118. Климов В. Проблеми і шляхи толерантизації міжконфесійних відносин / В. Климов // Українське релігієзнавство. Релігія-Світ-Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга II : Міжконфесійні відносини полі

конфесійної України // Українське релігієзнавство. – К., 2011. – Спецвипуск 2011-1. – С. 282–298.

119. Климов Т. Толерантність міжрелігійних відносин в її досвіді, проблемах і перспективі / Т. Климов // Українське релігієзнавство. Релігія – Світ – Україна. Колективна монографія в 3-кн. – Кн. III : Релігійні процеси в перспективі їх виявів. – К., 2012. – №61. – С. 418–439.

120. Климов В. Міжконфесійний діалог як складова культурно-цивілізаційних відносин / В. Климов // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. – К. : [б.в.], 2009. – С. 269–279.

121. Клімчук І. Протиріччя між традиціоналізмом та реформізмом у контексті формування релігійної ідентичності / І. Клімчук // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 381–389.

122. Кобетяк А. Р. Імперативи толерантизації міжконфесійних відносин у сучасній Україні : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / А. Р. Кобетяк; Житомир. держ. ун-т ім. І. Франка. – Житомир, 2015. – 196 с.

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

124. Кобрин М. Екуменічна позиція УГКЦ : етапи розвитку та сучасні тенденції / М. С. Кобрин // Гілея : науковий вісник. – 2013. – № 77. – С. 242–245.

125. Коваadlo Г. Толерантність як людська чеснота і вимога самообмеження / Г. Коваadlo // Мультиверсум. – 2011. – № 9 (197). – С. 27–35.

126. Колодний А. Громадянська релігія як засіб вирішення проблем міжконфесійного діалогу / А. Колодний // Релігійна свобода : Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцієюуд.філос.н.

А. Колодного, к.істор.н. Г. Попова, д.філос.н. Л. Филипович, к.філос.н.М. Бабія – Київ : Світ знань, 2007. – С. 55–59.

127. Колодний А. Другий ватиканський Собор – митрополит Йосиф Сліпий – Український Патріархат / Анатолій Колодний // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. За ред.. проф.. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького. – К. : УАР, 2013. – С. 239–261.

128. Колодний А. Історизм як принцип релігієзнавчого пізнання / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 6–14.

129. Колодний А. Історія релігії в Україні : Навчальний посібник / За ред. А. Колодного, П. Яроцького. – К. : "Знання", КОО, 1999. – 735 с.

130. Колодний А. Толерантизація міжконфесійних відносин в Україні / А. М. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48. – С. 78–83.

131. Колодний А. Релігійне сьогодення України : роздуми, оцінки і прогнози : тематич. зб. вибр. ст. і тез / А. Колодний; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України, Україн. асоц. релігієзнавців. – К. : [б. в.], 2009. – 450 с.

132. Компендіум соціальної доктриницеркви / Папська рада «Справедливості мир». – К. : Кайрос, 2008. – 545 с.

133. Комюніке засідання Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій від 3 квітня 2014 року. – Режим доступу <http://news.church.ua/2014/04/03/komyunike-zasidannya-vseukrajinskoji-radi-cerkov-i-religijnix-organizacij-vid-3-kvitnya-2014-roku>.

134. Конфесіологія релігії : колективна монографія / За наук. ред. докторів філософських наук, професорів Анатолія Колодного та Людмили Филипович// Українське релігієзнавство. – К., 2009. – Спецвипуск 2009-2. – 237 с.

135. Кондратьєва І. Духовна і просвітницька діяльність вірменської церкви / І. В. Кондратьєва // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2013. – Вип. 5. – С. 26–31.

136. Конотоп Л. Глобалізаційні процеси і релігійність в Україні / Л. Конотоп // Українознавчий альманах. – 2012. – Вип. 8. – С. 52–55.
137. Концепція екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви // Людина і світ. – 2000. – №7. – С. 36–42.
138. Кохановский В. Философия и методология науки : Учебник для высших учебных заведений / В. Кохановский. – Ростов н/Д. : Феникс, 1999. – 576 с.
139. Кочан Н. Екуменізм : до характеристики явища і поняття / Н. Кочан // Знаки часу : До проблеми порозуміння між церквами : збірник / Укр.-амер. бюро захисту прав людини, Ін-т релігії та суспільствознавства при Львівській богословській академії, Центр європ. гум. досліджень при НУ «Києво-Могилянська академія»; упоряд. : З. Антонюк, М. Маринович. – Київ : Сфера, 1999. – С.13–19.
140. Кочан Н. Ідеологема «українського екуменізму» в сучасній Україні : в нові міхи яке вино? / Н. Кочан // Примирення : Україна в Граці. – Львів : Свічадо, 1999. – 256 с.
141. Кочан Н. Про екуменізм : документи 2000 року : (Релігія і суспільство) / Н. Кочан // Людина і світ. – 2001. – № 2-3. – С. 22–28.
142. Кравченко А. История зарубежной социологии : доп. УМО по классическому образованию в качестве учебного пособия для вузов по спец. «социология» и «социальная антропология» / А. И. Кравченко. – М. : Академический проект, 2005. – 704 с.
143. Красиков А. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красиков. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.
144. Краткая летопись первого церковного собора и его важнейшія постановления въ январь и июнь 1918 г. (съ приложеніем переписки о высшемъ управленіи православной церкви на Украине). – Киевъ :Издание Московской Патриархии, 1918. – 23 с.
145. Кремень В. Толерантність як імператив мультикультурного світу / В. Кремень // Толерантність як соціогуманітарна проблема

сучасності : III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2011. – С. 7–10.

146. Крисаченко В., Степико М., Мостяєв О., Теслюк С., Андрос Є. Україна : крок у XXI століття (соціально-політичний аналіз) / Національний ін-т стратегічних досліджень при Адміністрації Президента України; Інститут філософії НАН України / В.С. Крисаченко (відп.ред.). – Київ–Луцьк, 2002. – 288 с.

147. Кругляк М. Введення богослов'я як галузі знань : виклики і загрози / М. Кругляк // Університетська кафедра. – 2016. – № 5. – С. 91–100.

148. Кураєв А. Вызов экуменизма / А. Кураєв. – Изд-е 2-е, испр. и доп. – М. : Издательский совет Русской православной церкви, 2003. – 384 с.

149. Курас І. Релігія і політика в сучасній Україні («Кесарева - кесарю, а Боже - Богу») / І. Ф. Курас, М. Ф. Рибачук, М. І. Кирюшко, П. І. Фещенко; Ін-т політ. і етнонац. дослідж. НАН України. – К., 2000. – 272 с.

150. Лекторский В. О толерантности, плюрализме и критицизме / В. А. Лекторський // Вопросы философии. – 1997. – №11. – С. 46–54.

151. Лекторский В. Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторський. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.

152. Лекторський В. Єдність світу і розмаїття культур : Матеріали круглого столу українських та російських філософів / В. Лекторський // Філософська думка. – 2011. – №4. – С. 6.

153. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви : Митрополит Андрей Шептицький і Патріярх Йосиф Сліпий / В. Ленцик ; ред. А. Ленцик Павлічко; Наукове товариство ім. Шевченка. – Л. : Свічадо, 2001. – 608 с.

154. Липич Т. Диалог как форма взаимодействия культур / Т. Липич // Научные ведомости БелГУ. Серия : Философия. Социология. Право. – 2009. – № 9. – С. 50–54.

155. Локк Дж. Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Сочинения в трех томах : Т.3. – М. : Мысль, 1988. – 668 с. – (Филос. Наследие. Т.103). – С. 91–134.
156. Лурье Г. Битва патриархов [Электронный ресурс] : за даними "Полит.Ру". – Режим доступу : <http://polit.ru/article/2014/03/25/cherch>.
157. Майдан і церква.Хроніка подій та експертна оцінка / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди, Від-ня релігієзнавства, Укр. асоц. релігієзнавців, Асоц. «Духовне відродження»; за заг. ред. : Л. О. Филипович, О. В. Горкуші. – К. : Самміт-Книга, 2014. – 656 с.
158. Май Й. Діалог між католиками і православними : нинішній стан та перспективи розвитку / Й. М. Май // Людина і світ. – 2001. – № 5. – С. 36–41.
159. Макбрайд У. Глобализация и межкультурный диалог / У. Макбрайд; Пер. с англ. Д. Лахути // Вопросы философии, 2003. – № 1. – С. 80–87.
160. Малахов В. Толерантность и ее границы к этическому осмыслению понятия / В. Малахов // Уязвимость любви. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 137–143.
161. Малахов В. Уязвимость любви / В. А. Малахов. – К. : Дух і Літера, 2005. – 560 с.
162. Мальковская И. Знак коммуникации : дискурсив. матрицы / И. А. Мальковская. – Изд. 3-е. – Москва : URSS, 2008. – 236 с.
163. Маринович М. Екуменічні проблеми в Україні : аналіз історії та перспективи / М. Маринович // Примирення : Україна в Граці. – Львів : Свічадо, 1999. – 256 с.
164. Маринович М. Українська ідея і християнство або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису / М. Маринович. – К. : Дух і Літера, 2003. – 548 с.
165. Мартинюк Е. Особливості розвою державно-конфесійних відносин в сучасній Україні / Е. І. Мартинюк // Науковий вісник

Міжнародного гуманітарного університету. Серія : Історія. Філософія. Політологія : зб. наук. праць. – Одеса : Фенікс, 2015. – Вип. № 10. – С. 73–80.

166. Марціновська Д. Творчий внесок Івана Павла II у розвиток соборної парадигми аджорнаменто / Д. Марціновська // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 279–286.

167. Марчишак А. Трансформація православ'я в глобалізованому світі : пострадянський контекст : автореф. дис... канд. філос. наук : 09.00.11 / Марчишак Арсен Романович; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2007. – 18 с.

168. Матеріали круглого столу українських та російських філософів / Б. Пружинін [та ін.] // Філософська думка. – 2011. – № 4. – 5–48 с.

169. Межуєв В. Діалог як спосіб міжкультурного спілкування в сучасному світі / В. Межуєв // Філософська думка. – 2011. – №4. – С. 96–97.

170. Межуєв В. Матеріали круглого столу українських та російських філософів : Єдність світу і розмаїття культур / В. Межуєв // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 100.

171. Мельник С. Межрелигиозный диалог : проблема семантики и критика основных стратегий / Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики // С. В. Мельник. – Тамбов : Грамота, 2012. – № 2 (16) : в 2-х ч. – Ч. II. – С. 129–134.

172. Митрополит Дамаскин П. Православне и мир : Автокефалия и способы ее провозглашения / П. Дамаскин. – Ливани : Нэа Синора, б.г. – С. 245–259.

173. Міщук М. Екуменізм у поглядах ієрархів Української Греко-Католицької Церкви / М. Міщук // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. За ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького. – К. : УАР, 2013. – С. 459–466.

174. На Помісному Соборі [Електронний ресурс]: за даними «Волинська православна богословська академія». – Режим доступу: <http://www.vpba.org/podiyi/281-na-pomisnomu-sobori.html>.

175. Нагаєвський І. Патріярхати: їх початок і значення в церкві та український патріярхат: історічно – правна студія / І. Нагаєвський. – Вид. 2-ге, випр. і доп. – Лондон: Центр. патріярхальний комітет помісної української католицької церкви у Великій Британії, 1976. – 216 с.

176. Недзельська Ю. Погляд православ'я на міжконфесійний діалог та його вплив на життя мирян / Ю. Недзельська // Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією д. філос. н. А. Колодного, к. істор. н. Г. Попова, д. філос. н. Л. Филипович, к. філос. н. М. Бабія – Київ: Світ знань, 2007. – С. 94–96.

177. Недзельська Ю. Норми життя православного мирянина та їх трансформація за умов секуляризованого суспільства: в контексті сучасних українських реалій (релігієзнавчий аналіз): автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 / Ю. К. Недзельська; Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2009. – 18 с.

178. Новые горизонты миссии / Под ред. П. Пеннера, В. Убейвова, И. Русина. – Черкасы: Коллоквиум, 2015. – 440 с.

179. Нуруллаев А. Проблемы диалога религий в эпоху глобализации // Вестник Российского университета дружбы народов // А. А. Нуруллаев. – Серия: Политология, 2001. – № 3. – С. 28–35.

180. Ольдемани Йоханнес. Воскресенье «исконный праздник» христиан. Размышления о диалоге между православными и католиками в связи с последним заявлением Совместной православно-католической богословской комиссии в Германии / X Международные Успенские чтения "Праздник: благодарение, освобождение, единение". Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 27-30 сентября 2010 года / Электронный ресурс. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/38436/

181. Орлова М. Антиномии диалогического дискурса : монография / М. Ю. Орлова; Мор. гос. ун-т им. Г. И. Невельского. – Владивосток : МГУ, 2003. – 214 с.
182. Осборн Р. Цивилизация. Новая история Западного мира / Р. Осборн; пер. с англ. М. Колопотина. – Москва : АСТ : АСТ МОСКВА : Хранитель, 2008. – 764 с.
183. Осипов А. Православное понимание экуменизма/ А. И. Осипов // Православное понимание смысла жизни. – К., 2001. – С. 228–229.
184. Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інославія. – Режим доступу : <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>.
185. Павленко П. Богословські підвалини міжконфесійного протистояння / П. Павленко // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні : наук. щорічник / заг. ред. А. М. Колодного, М. Ю. Бабія. – К., 2005. – 168 с.
186. Павленко П. Римо-католицька Церква в контексті глобалізаційних процесів сучасності (енцикліка «Caritas in Veritate») / Павло Павленко // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. За ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького. – К. : УАР, 2013. – С. 56–68.
187. Панченко П. Релігійні конфесії в Україні в контексті історизму / П. П. Панченко. – К. : Український Центр духовної культури, 2003. – 100с.
188. Парсонс Т. Система современных обществ : переводное издание / Т. Парсонс; Пер. с англ. Седова Л. А., Ковалева А. Д.; Науч. ред. пер. Ковалева М. С.; Ин-т открытое о-во. – Москва : Аспект-Пресс, 1997. – 270 с.
189. Патріарх УГКЦ Святослав Шевчук : Україна повинна увійти в Європу з християнським обличчям [бесіда з Головою УГКЦ Блаженнішим Святославом Шевчуком / спілкувалася Ірина Березовська] // «Львівщина» – 2013. – 20 вересня. – Режим доступу : <http://lds.lviv.ua/interview/1381002987>
190. Пелікан Я. Ісповідник віри між Сходом і Заходом. Портрет українського кардинала Йосифа Сліпого / Я. Пелікан. – Київ, 1994. – 322с.

191. Підсумки Помісного Собору [Електронний ресурс] : за даними «Українська Православна Церква Київський Патріархат». Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». – Режим доступу : [http : //cerkva.info/uk/news/churchasociety/3606-sobor2013-pressreliz.html](http://cerkva.info/uk/news/churchasociety/3606-sobor2013-pressreliz.html).

192. Підсумкове рішення спільного засідання Комісій для ведення діалогу Української Автокефальної Православної Церкви з УПЦ Київського Патріархату і Української Православної Церкви Київського Патріархату з УАПЦ від 08 червня 2015 р. – К. : Михайлівський Золотоверхий монастир, 2015. – 3 с.

193. Пірен М. Конфліктологія : підручник / М. І. Пірен. – К. : МАУП, 2003. – 360 с.

194. Позняк Я. Духовна освіта в Україні як предмет міжконфесійного діалогу / Я. Позняк // Релігійна свобода : Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією д. філос. н. А. Колодного, к. істор. н. Г. Попова, д. філос. н. Л. Филипович, к. філос. н. М. Бабія – Київ : Світ знань, 2007. – С. 172–176.

195. Послання Предстоятелів Православних Церков (6-9 березня 2014 року, Фанар) // Українська Православна Церква : офіційний сайт. – Режим доступу : <http://church.ua/2014/03/10/poslannya-predstoyateliv-pravoslavnix-cerkov>.

196. Послання Святого і Великого Собору Православної Церкви [Електронний ресурс] / Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. – Режим доступу : <https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council>

197. Права людини в Україні – 2012. Доповідь правозахисних організацій / Укр. Гельсінська спілка з прав людини; [за ред. Є. Ю. Захарова ; упоряд. : Є. Ю. Захаров, А. П. Бущенко; худож. оформ. Б. Є. Захарова]. – Х. : Права людини, 2013. – 558 с.

198. Православие и экуменизм : документы и материалы 1902-1998. – 2-е изд., перераб. – М. : ОВЦС Мос. Патриархата, 1999. – 495 с.
199. Православие и католичество :от конфронтации к диалогу : Хрестоматия /Сост. А. Юдин. – М. :ББИ, 2001. – 535 с.
200. Предко О.Релігійне навіювання : сутність та його складові / О. І. Предко // Софія. – 2014. – № 2. – С. 35–39.
201. Президент : Україна потребує допомоги Вселенського Патріархату у подоланні розділення православних [Електронний ресурс]. – Режим доступу:<http://www.president.gov.ua/news/prezident-ukrayina-potrebuye-dopomogi-vselskogo-patriarhat-37745>
202. Пружинін Б. Матеріали круглого столу українських та російських філософів : Єдність світу і розмаїття культур / Б. Пружинін // Філософська думка. – 2011. – № 4. – С. 44–47.
203. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность : христианство и мировые религии / Й. Ратцингер. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с.
204. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – 1256 с.
205. Религия // Религия : Энциклопедия (сост. И общ. Ред.. А. А. Грицанов, Г. В. Синило). – Мн. : Книжный дом, 2007. – 960 с.
206. Релігієзнавчий словник / НАН України, Ін-т філософії, Від-ня релігієзнавства ; ред. : А. Колодний, Б. Лобовик. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
207. Релігія і влада в Україні : проблеми взаємовідносин // Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему : «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» 8 лютого 2011р. – К. : Центр Разумкова, 2011. – 82 с.
208. Релігія і влада в Україні : проблеми взаємовідносин // Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему : «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік : рух до партнерства

держави і Церкви чи до кризи взаємин?» 22 квітня 2013 р. – К. : Центр Разумкова, 2013. – 76 с.

209. Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження / Україна – 2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква (інформаційні матеріали). – Київ, 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://old.razumkov.org.ua/upload/1400155420_file.pdf

210. Решетніков Ю. Законодавче забезпечення свободи совісті та діяльності релігійних організацій: стан і проблеми / Ю. Решетніков // Релігійна свобода: Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного, д.філос.н. О. Сагана, д.філос.н. Л. Филипович, к. філос.н. М. Бабія. – Київ, 2008. – С. 175–180.

211. Решетніков Ю. Повернення колишнього церковного майна: український і зарубіжний досвід / Ю. Є. Решетніков // Ефективність державного управління. – 2013. – Вип. 34. – С. 82–93.

212. Решетніков Ю. Християнська єдність: пошук шляхів досягнення / Ю. Решетніков // Українське релігієзнавство. – 2001. – бюлетень 18. – С. 9–100.

213. Рибачук М. Ф., Уткін О. І., Кирюшко М. І. Національне відродження і релігія / М. Ф. Рибачук, О. І. Уткін, М. І. Кирюшко – К. : Асоціація «Україно», 1995. – 208 с.

214. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне / П. Рікер // Навколо політики. – К. :Дух і літера, 1995. – С.313–332.

215. Романов Е. Вирус толерантности / Е. Романов. –[Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.polemics.ru/articles/?articleID=953>.

216. Русский мир Кирила не для України // Збірка наукових статей. – За ред. проф. А. Колодного. – К. : УАР, 2014. – 343 с.

217. Руссо Ж. Об общественном договоре: Трактаты: Пер. с фр. / Жан Жак Руссо. – М. : КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1998. – 416 с.

218. Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог, 1959-2002 гг. : [пер. с англ.] / Ристо Сааринен. – Москва; Краснодар : Библиейско-богословский институт святого апостола Андрея : Весть, 2003. – 398 с.

219. Савельев В. Християнські екуменічні рухи в сучасній Європі / В. Савельев // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Кн. I. – Львів, 2005. – С. 512–518.

220. Савчук О., Скрипник Н. Синтез соціального і національного елементів в «суспільній квестії» митрополита Андрея Шептицького / Олег Савчук, Наталія Скрипник // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. За ред.. проф.. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького. – К. : УАР, 2013. – С. 220–227.

221. Саган О. Забезпечення права на свободу совісті як базовий чинник розвитку громадського суспільства в Україні / О. Саган // Релігійна свобода : Свобода релігії і міжрелігійний діалог : глобальні виміри й локальні вияви. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного. – К. : УАР, 2011. – №16. – С. 247–254.

222. Саган О. Особливості розвитку державно-конфесійних відносин в сучасній Україні / О. Саган // Релігійна свобода : Релігія в постмодерному суспільстві : соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного, д.філос.н. О. Сагана, д.філос.н. Л. Филипович, к. філос.н. М Бабія. – Київ, 2008. – С. 47–53.

223. Саган О., Здіорук С. Помісна Православна Церква : проблеми і прогнози конституювання / О. Саган, С. Здіорук // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 136–159.

224. Саган О. Вселенське православ'я : суть, історія, сучасний стан / О. Н. Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 910 с.

225. Саган О. Діалог як визначальний чинник оптимізації міжконфесійних відносин в українському суспільстві / О. Саган // Релігійна

свобода : теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. Спецвипуск – 2008. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного і д.філос.н. О. Сагана. – Київ, 2008. – С. 5–8.

226. Саух П. // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : Матеріали засідання «круглого столу» від 29 травня 2007 р. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2007. – С. 6–8.

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

228. Саух П. Україна на межі тисячоліть : трансформація духу і випробування національним буттям / П. Саух. – Рівне, 2001. – 219 с.

229. Свидлер Л. Межрелигиозный диалог истоки, проблемы, перспективы : Беседы с профессором религиоведения Университета Темпл, основателем и главным ред. журн. «Экуменическое исследование» Л. Свидлером / Беседу вел :М. Сергеев // Страницы. – 2000. – Т. 5. – № 3. – С. 452–461.

230. Семчич М. Суспільно значуща роль Церкви в сучасних державотворчих процесах / М. Семчич // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук-практ. Інтернет-конф. 28-29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 25–38.

231. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії / Л. Ситниченко. – К. :Либідь, 1996. – 176 с.

232. Сіман О. Становлення та розвиток толерантності в етноконфесійних відносинах сучасної України : дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філ. наук : спец. 09.00.11 / О. Сіман. – К., 2010. – 195 с.

233. Сіман О. Сутність толерантності : філософсько-світоглядний аналіз / О. М. Сіман // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. – (Серія № 7. Релігієзнавство.

Культурологія. Філософія): зб. наук. праць. – К. : Вид-во ім. М. П. Драгоманова, 2007. – Вип. 12 (25). – С. 138–145.

234. Сіман О. Феномен толерантності: генезис, еволюція, спроби концептуалізації / О. М. Сіман // Гілея (науковий вісник): зб. наук. праць. – К. : Вид-во УАН ТОВ «НВП «ВІР»». – 2009. – Вип.24. – С. 233–239.

235. Скалацька О. Генеза і розвиток релігійних конфліктів у сучасній Україні / О. В. Скалацька // Сучасне суспільство: політичні науки, соціологічні науки, культурологічні науки: зб. наук. пр. / Харк. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. – Харків, 2012. – Вип. 1. – С. 198–204.

236. Соколовський О. Соціальна складова державного регулювання діяльності антитринітарних церков в Україні / О. Соколовський // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року): зб. матеріалі / за заг. ред. П. Ю. Сауха – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – С. 262–264.

237. Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення єдиної помісної православної церкви. Результати соціологічного дослідження. – Київ, 2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://razumkov.org.ua/images/sociology/PresRelig1116.pdf>

238. Стасюк Л. Стан і сучасні проблеми екуменізму в контексті протестантської еклезіології [Електронний ресурс] / Л. Стасюк. – Режим доступу: http://www.rusnauka.com/8_NMIW_2008/Philosophia/28397.doc.htm

239. Степанова Е. Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях: Цикл лекций / Е. Степанова. В 2 т. – Екатеринбург:Изд-во Уральского университета, 2008. – Т. 1. – 217 с.

240. Стодоля В. Москві вигідно, щоб УАПЦ та УПЦ–КП перебували в ізоляції / В. Стодоля // Релігія в Україні. – К. : 2009. – №2. – С. 97.

241. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Чарльз Тейлор. – К. : АЛЬТЕР-ПРЕС, 2004. – 172 с.

242. Толерантність : сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз / Упор. Л. О. Филипович. – К. : Центр релігійної інформації і свободи Української асоціації релігієзнавців, 2004. – Вип. 2. – 189 с.
243. Толерантность / общ. ред. М. П. Мчедлова. – М. : Республика, 2004. – 414 с.
244. Троїцька О. Релігійна толерантність у контексті сучасних діалогічних викликів / О. Троїцька // *Versus*. – 2014. – № 2. – С. 85–89.
245. Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский : священнослужитель, богослов, философ. – М., 1995. – С. 307-366.
246. Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша : Стан релігійного життя України / гол. ред. А. Колодний. – К., 2008. – 436 с.
247. Филипович Л. Католицька концепція міжрелігійного діалогу : зміна акцентів / Л. Филипович // *Релігія-Світ-Україна*. Колективна монографія в 3-х книгах. Книга I : Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. Українське релігієзнавство. – К., 2010. – № 56. – С. 164–172.
248. Филипович Л. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу / Л. Филипович // *Релігія-Світ-Україна*. Колективна монографія в 3-х книгах. Книга I : Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – К., 2010. – С. 153–164.
249. Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pca.kh.ua/2010-01-23-19-50-46/117-fil6>.
250. Форсова В. О религиозных корнях толерантности / В. В. Форсова // *Социологическое исследование*. – 2004. – № 1. – С. 54–61.
251. Фрицханд М. Проблема толерантности в этике / М. Фрицханд // *Методологические проблемы исследования социалистической морали и нравственного воспитания*. – М., 1987. – 143 с.

252. Харьковщенко Є. Київське християнство – поняття, суть, історичне значення / Є. А. Харьковщенко // Гілея : науковий вісник. – 2013. – № 72. – С. 583–587.

253. Хілько Є. Основні позиції проголошення автокефалії УПЦ-КП та їх взаємообумовленість з політичними процесами / Є. В. Хілько // Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : Науковий вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, Українська АН. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2013. – Вип. 68 (№1). – С. 436–441.

254. Хорунжий С. Диалог религий : исторический опыт и принципиальные основания / Христианство и ислам в контексте современной культуры : Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке // С. Хорунжий. – Санкт-Петербург – Бейрут : «ФКИЦ ЭЙДОС», 2009. – С. 160–172.

255. Хорунжий С. Предисловие к русскому изданию. Новые горизонты христианской апологетики / С. Хорунжий // Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность : христианство и мировые религии / Й. Ратцингер. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с.

256. Християнство і проблеми сучасності. Науковий збірник / Гол. ред. А. М. Колодний і П. Л. Яроцький. – К., 2000. – 218 с.

257. Цыпин В. Каноническое право / В. Цыпин прот. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.

258. Черенков М.Н. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей. – Черкасы: Коллоквиум, 2012. – 291 с.

259. Чубарко В. Роль церкви в подіях майдану : на матеріалах інтерв'ю / В. В. Чубарко // Грані. – 2015. – № 5. – С. 6–11.

260. Швед З. Суверенітет vs. автономність у релігійних об'єднаннях / З. В. Швед // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2014. – Вип. 4. – С. 36–39.

261. Шевченко В. Істинність релігії в проблематичному дискурсі міжконфесійного діалогу сучасності / В. Шевченко // Релігійна свобода : Свобода релігії і міжрелігійний діалог : глобальні виміри й локальні вияви. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного. – К. : УАР, 2011. – №16. – С. 169–180.

262. Шепетяк О. Дискусійні еkleзіологічно-екуменічні питання в сучасному католицизмі / О. Шепетяк // Практична філософія. Науковий журнал. – К., 2013. – №1 (51). – С. 172–177.

263. Шептицький А. Твори (морально-пасторальні) / Андрей Шептицький / – Львів : Монастир Монахів Студійського Уставу, видавничий відділ «Свічадо», 1994. – 548 с.

264. Шептицький А. Документи і матеріали, 1899-1944. Т. 2. Пастирські послання, 1918-1939 / митрополит Андрей Шептицький; [редкол. : Михайл Гринчишин та ін.; упоряд. : Оксана Гайова, Роман Тереховський]; Постуляція для справи беатифікації та канонізації Слуги Божого Андрея Шептицького, Центр. держ. іст. архів України. – Львів : Артос, 2009. – XII, 1246 с.

265. Шкепу М. Печальні мандрівки герменевтичного духу / Марія Шкепу // Філософія гуманітарного знання : раціональність і духовність : матеріали міжнар. наук. конф., 2-3 жовт. 2008 р. м. Чернівці. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 90–91.

266. Шохин В. «Диалог религий» : идеология и практика / Альфа и Омега // В. Шохин. – Москва : Издательский дом Фома, 1999. – № 1 (12). – С. 281–295.

267. Шохин В. Диалог религий : виртуальное понятие и реальное значение / В. К. Шохин // VII Рождественские образовательные чтения. Христианство и философия. Сборник докладов. – М., 2000. – С. 2–4.

268. Шуба О., Базар-Налисник О., Онопченко В. Проблема зближення школи і церкви в контексті сучасних міжконфесійних відносин / О. Шуба, О. Базар-Налисник, В. Онопченко // Релігійна свобода : Міжконфесійний

діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного, к.істор.н. Г. Попова, д.філос.н. Л. Филипович, к.філос.н. М. Бабія – К., Світ знань, 2007. – С. 167–171.

269. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України : Політол. аналіз / О. В. Шуба. – К. : Криниця, 1999. – 323 с.

270. Щекин Г. Социальная философия истории (теория социального развития) / Г. В. Щекин; Межрегиональная академия управления персоналом. – К. : [б.в.], 1996. – 152 с.

271. Юраш А. Церкви та релігійні організації України після Майдану : традиційні та модерні тренди / Юраш Андрій // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет конф. 28-29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 171–184.

272. Яковенко И. Украина : религиозно-цивилизационная составляющая политических конфликтов / И. Яковенко // Религия и конфликт. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2007. – С. 47–84.

273. Яроцький П. Об'єднані єдиною долею українського народу : (Українське православ'я і греко-католицизм) / П. Яроцький // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні : Матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, 28-30 вересня 1994 р. – К. : Право, 1996. – С. 19–24.

274. Яроцький П. Православно-католицький діалог в контексті східної політики Ватикану / П. Яроцький // Релігійна свобода. Теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. – К., 2008. – С. 97–103.

275. Яроцький П. Православно-католицький діалог на вселенському рівні / П. Яроцький // Релігія-Світ-Україна. Колективна монографія в 3-х книгах. Книга I : Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. Українське релігієзнавство. – К., 2010. – № 56. – С. 172–179.

276. Яроцький П. Православно-католицькі відносини і проблеми їх толерантизації / П. Яроцький // Релігійна панорама. – 2010. – № 12. – С. 60–61.

277. Яроцький П. Релігієзнавство : Підручник / П. Л. Яроцький. – К. : Кондор-Видавництво, 2013. – 442 с.

278. Яскевич Я. Межрелигиозный и межкультурный диалог в контексте устойчивого развития : опыт Беларуси / Я. С. Яскевич // Вестник Российской академии наук. – 2008. – Т. 78. – № 12. – С. 1111–1117.

279. Beach B. Evangelism and proselytism – religious liberty and challenge of ecumenism / B. Beach // Релігійна свобода : свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми : Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2002. – С. 41–47.

280. Black A. The Sociology of Ecumenism / A. W. Black : ed. By A. W. Black, P. E. Glasner. – Sydney, 1983. – 287 p.

281. Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / Samuel P. Huntington. – New York, 1996. – P. 48–55.

282. Loya J. Interchurch Relations in Post-Perestroika Eastern Europe : A Short History of an Ecumenical Meltdown // Religion in Eastern Europe. – 1994. – Vol. XIV. – №1. – P. 1–17.

283. Margalit A. The Ring : on Religious Pluralism / A. Margalit // Toleration : an Elusive Virtue / ed. David Heyd. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1996. – P. 149–150.

284. Panikkar Raimon. The Intra-Religious Dialogue / Revised Edition // Panikkar Raimon. – New York : Paulist Press, 1999. – P. 85–102.

285. Sharpe E. Dialogue of Religion / E. Sharpe // The Encyclopedia of Religion. – New York : Macmillan, 1987. – Vol. 4. – P. 344–348.

286. Wilson B. Religion in Secular Society. A Sociological Comment / B. Wilson. – London : Watts, 1996. – 151 p.