

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

УДК 261.8:316.4

КОРНІЙЧУК Юлія Юріївна

**СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР ЕКУМЕНІЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ  
ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація  
на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:  
доктор філософських наук, професор  
**Закович Микола Михайлович**

Київ – 2011

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	4
<b>РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕКУМЕНІЗМУ</b> .....	11
1.1. Проблема екуменізму в сучасній науковій літературі.....	11
1.2. Концептуальні підходи до екуменізму та їх класифікація.....	25
Висновки до I розділу.....	53
<b>РОЗДІЛ II. ПРАВОСЛАВНІ ЦЕРКВИ В ЕКУМЕНІЧНОМУ РУСІ: ГЕНЕЗА ТА ОСОБЛИВОСТІ УЧАСТІ</b> .....	56
2.1. Роль православних церков у розвитку екуменічного руху .....	56
2.2. Особливості православного розуміння феномену екуменізму.....	83
Висновки до II розділу .....	100
<b>РОЗДІЛ III. СОЦІАЛЬНИЙ ЗМІСТ ПРАВОСЛАВНОГО ЕКУМЕНІЗМУ</b> .....	102
3.1. Місце соціальної проблематики в процесі становлення екуменічного руху.....	102
3.2. Екуменізм як шлях розвитку соціального служіння православних церков.....	113
3.3. Проблема розвитку екуменічної соціальної співпраці в сучасному Православ'ї.....	128
3.4. Екуменічна проблематика в реаліях сучасної України.....	152
Висновки до III розділу.....	166
<b>ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ</b> .....	169
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	174

**ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ:**

- ВЗЦЗ – Відділ зовнішніх церковних зв'язків (Руської Православної Церкви)
- ВРЦ – Всесвітня Рада Церков
- ВРЦіРО – Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій
- КЄЦ – Конференція Європейських Церков
- ММР – Міжнародна Місіонерська Рада
- ООН – Організація Об'єднаних Націй
- ПАРЄ – Парламентська Асамблея Ради Європи
- РЕКЄ – Рада Єпископських Конференцій Європи
- РКЦ – Римо-Католицька Церква
- РПЦ – Руська Православна Церква
- РПЦЗ – Руська Православна Церква Закордонна
- УАПЦ – Українська Автокефальна Православна Церква
- УБТ – Українське біблійне товариство
- УГКЦ – Українська Греко-Католицька Церква
- УПК КП – Українська Православна Церква Київського Патріархату
- УПЦ – Українська Православна Церква
- УМСА (Young Men's Christian Association) – Християнська асоціація молодих чоловіків

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Єдність людства у пошануванні кожної з його історичних, культурних і релігійних традицій, становить фундаментальну науково-теоретичну й практичну проблему. Глобалізація разом із «стисненням світу» й уніфікаційними тенденціями несе із собою «вибух» партикуляризмів і прагнення до збереження ідентичностей, яким загрожує знеособлення. Ці взаємосуперечливі процеси призводять до розвитку глобальних і регіональних конфліктів, у центрі яких дедалі частіше опиняються відповідним чином інтерпретовані культурні й релігійні цінності. Особливої ролі в цьому контексті набуває завдання вироблення нової глобальної етики співжиття та дослідження конструктивних моделей взаємодії та співпраці суб'єктів світової спільноти. Особливе місце серед таких моделей займає екуменічний рух, найбільш впливовою організацією в якому є Всесвітня Рада Церков, яка об'єднує сьогодні 349 церков і релігійних організацій з понад 100 країн світу.

Виникнувши задовго до нинішнього етапу глобалізації, екуменічний рух, зважаючи на його столітню історію, вже має певні здобутки та значний досвід практичної діяльності в напрямі розбудови християнської єдності та толерантності. Цей досвід, як позитивний, так і негативний, не повинен обмежуватися богословським середовищем, а має стати об'єктом всебічного міждисциплінарного аналізу, передовсім - філософсько-релігієзнавчого.

Актуальності досліджуваній темі додає також внутрішньоправославна полеміка щодо доцільності участі Православних церков у екуменічному русі, яка особливо гостро розгортається на пострадянському та постюгославському просторах. Окрім того, у низці країн православної традиції спостерігається упереджене, сфокусовано негативне ставлення до екуменічного руху, який інтерпретується у категоріях апостазії та етнокультурної асиміляції. Це актуалізує необхідність глибокого та різностороннього дослідження

екуменізму, вивчення його ідейних джерел, змісту та форм екуменічної співпраці.

Важливість дослідження соціальної компоненти екуменічного руху обумовлюється ще й тим фактом, що після виходу значної частини Православних церков з-під тотального контролю держави, відбувається формування їх порядку денного у вирішенні актуальних соціальних питань сьогодення, від відповідей на які залежатиме соціокультурне обличчя цілих країн. Ефективність таких відповідей значною мірою залежатиме від того, наскільки повно та широко Православним церквам вдасться скористатися уже наявним соціальним досвідом інших церков та міжцерковних інституцій, творчо переосмисливши його відповідно до власних реалій. Позасумнівної актуальності обраній темі надає також її недостатня й фрагментарна дослідженість як у вітчизняній, так і зарубіжній науковій літературі.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана в межах наукових досліджень кафедри культурології «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входить до тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який затверджений Вченою радою (протокол №5 від 22 грудня 2006 р.) та комплексної наукової програми НПУ імені М.П. Драгоманова «Актуальні проблеми розвитку духовної культури України». Окрім того, робота виконується у межах науково-дослідної теми кафедри культурології «Сертифікатні програми як складова в системі підготовки науково-педагогічних кадрів» № 8/10-11. Тема дисертаційного дослідження затверджена (протокол №9 від 28 квітня 2009 р.) та уточнена (протокол №6 від 25 січня 2011 р.) на засіданнях Вченої ради НПУ імені М.П. Драгоманова.

**Мету** дисертації становить дослідження соціального компоненту екуменізму й аналіз стану, тенденцій і перспектив соціальної діяльності Православних церков у контексті екуменічного руху.

Відповідно до поставленої мети визначаються такі **завдання**:

- простежити генезу та особливості входження Православних церков у екуменічний рух, визначити їх роль у розвитку екуменічного руху;
- розкрити особливості православного екуменізму;
- окреслити головні тенденції розвитку соціальної екуменічної співпраці;
- визначити роль екуменічного руху в процесі розвитку соціального служіння Православних церков;
- охарактеризувати специфіку розвитку екуменічного діалогу в сучасній Україні.

**Об'єктом** дисертаційного дослідження є екуменічний рух як комплексний релігійно-соціальний феномен.

**Предметом** дослідження стала соціальна складова екуменічного руху та специфіка її присутності в зовнішній діяльності Православних церков.

**Методи дослідження.** Методи і принципи дослідження визначаються метою та завданнями дисертаційної роботи. Використання в межах дослідження принципу історизму забезпечує цілісність дослідження основних етапів становлення та розвитку екуменічного руху, допомагає у з'ясуванні причин тих чи інших його трансформацій та аналізі особливостей сучасного стану, визначенні головних тенденцій. Об'єктивність дослідження досягається застосуванням таких принципів релігієзнавчого пізнання як позаконфесійність, плюральність та системність. Значною мірою цілісності дослідження сприяло використання контекстуального підходу, що передбачає вивчення розвитку екуменічних процесів нерозривно від соціально-політичних та суспільних трансформацій.

У процесі дослідження було використано загальнонаукові та конкретнонаукові методи пізнання: порівняння й аналогії, аналізу та синтезу, узагальнення, порівняльного аналізу, індукції, дедукції, абстрагування.

Відповідно до поставлених завдань у дослідженні використовувалися такі методи: дескриптивний та каузальний - при характеристиці ключових підходів до означення екуменічного руху та визначенні специфіки православного екуменізму. Метод компаративного аналізу було застосовано у порівнянні

позицій християнських церков-учасниць екуменічного руху щодо питань, які є предметом спільної екуменічної соціальної співпраці. Завдяки структурно-функціональному методу визначено сутнісну структуру екуменічного руху, доведено нерозривність соціальної та богословської компонент екуменізму.

**Наукова новизна** одержаних результатів:

- уперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено комплексне філософське дослідження соціальних аспектів участі Православних церков у екуменічному русі, в процесі якого встановлено філософсько-богословські, еклезіологічні та суспільно-релігійні детермінанти цієї участі, її характер, масштаби, суперечності і напрями розвитку;

- набуло подальшого розвитку дослідження участі Православних церков у екуменічному русі, яка корелювалася змінами політичних та геополітичних інтересів радянської держави; розкрито зміст впливу Православних церков на розвиток екуменічного руху; цей вплив набуває двостороннього характеру: з одного боку, обумовлює якісну реорганізацію ВРЦ як головного інституційного репрезентанта екуменічних інспірацій християнства, з іншого – стає каталізатором консолідації фундаменталістських, помірковано-консервативних та ліберальних середовищ у Православ'ї, тобто сприяє його поляризації;

- з'ясовано, що проблематичність участі Православних церков у екуменічному русі вкорінено в православній еклезіології, згідно з якою Православна Церква не є однією з церков, а є власне єдиною Церквою, яка володіє всією повнотою Істини; відповідно її участь в екуменічному русі редукується до свідчення цієї Істини «інославним»; значною мірою ситуацію ускладнює політична та геополітична детермінованість екуменічних позицій помісних церков;

- доведено, що православний антиекуменізм постає як складний продукт історико-культурного, суспільно-релігійного та етнонаціонального розвитку суспільств, сформованих у лоні православної традиції; в основі антиекуменічної позиції знаходяться конфесійний ексклюзивізм, колективний страх перед загрозою втрати власної національно-культурної ідентичності,

фундаменталістські інтерпретації Святого Письма і Святого Передання, формований століттями й поглиблений комуністичною пропагандою антивестернізм;

- доведено, що на сучасному етапі екуменізм характеризується суттєвим зміщенням головного акценту у напрямі поглиблення зацікавленості соціальною тематикою, що є амбівалентним процесом, який, з одного боку, сприяє популяризації руху, з іншого боку, імпліцитно містить у собі тенденції до розмивання первісного фокусу і, зрештою, мети екуменічного діалогу, що загрожує перетворенням екуменічного руху на суцільно горизонтальну форму служіння світу, позбавлену солідного богословського підґрунтя і перспективи християнського єднання навколо спільної євхаристичної чаші; розкрито зміст впливу екуменічних інституцій на активізацію та розширення форм соціального служіння Православних церков, що здійснюється в контексті розвитку екуменічної дияконії, яка розуміється як «літургія після Літургії» та передбачає поєднання літургійного, місіонерського та соціального служіння;

- уточнено проблемне поле розвитку екуменічного діалогу в сучасній Україні, зокрема проаналізовано та узагальнено основні тенденції розвитку соціальної екуменічної співпраці християнських церков, що здійснюється, головним чином, за стимулювання та підтримки закордонних релігійних центрів та організацій; хід екуменічного діалогу між українськими церквами суттєво ускладнюється його політизацією, яка є причиною відходу від власне богословської проблематики діалогу та переведення його в соціальне русло.

**Теоретичне та практичне значення** дисертації зумовлене насамперед її новизною. Комплексне дослідження феномену православного екуменізму загалом та його соціального змісту зокрема є внеском у розвиток дослідження головних тенденцій сучасної християнської релігійної та соціальної думки. Отримані результати мають виразне практичне значення та можуть бути використані при підготовці спеціальних праць, навчальних програм курсів і спецкурсів вищої школи з релігієзнавства, соціального вчення християнських церков, міжконфесійних відносин, історії релігій.



**Апробація дослідження.** Результати наукового дослідження знайшли своє відображення в публікаціях і виступах дисертанта на таких міжнародних наукових конференціях: XIX Міжнародній конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 2009 р.); III Міжнародній науковій інтернет-конференції з релігієзнавства «Релігія та повсякдення: минуле, сучасне та майбутнє» (2009 р.); XXVI Міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (Донецьк, 2009 р.); Міжнародній науковій конференції «Сучасна молодь і проблема смисложиттєвих цінностей: філософські та етико-культурологічні виміри» (Київ, 2010 р.); Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів та молодих вчених «Дні науки філософського факультету - 2010» (Київ, 2010 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Проблеми культурної ідентичності: локальний та глобальний контексти» (Острог, 2010 р.); Міжнародній релігієзнавчій літній школі з юдаїки (Київ-Умань, 2010 р.); III Міжнародній науково-практичній конференції «Простір гуманітарної комунікації: інституалізація академічної спільноти» (Київ, 2010 р.); Європейському філософському симпозиумі «Релігія, культура та суспільство: сучасні виклики з перспектив філософії» (Львів, 2010 р.).

Основні положення і висновки дисертації були обговорені на засіданні кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол №7 від 16 лютого 2011 р.).

**Публікації.** Результати дослідження відображені в 4 наукових статтях (3 з яких у фахових наукових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук), 2 тезах доповідей, опублікованих у матеріалах конференцій.

**Структура** та обсяг дисертації зумовлені логікою дослідження, яка впливає з поставленої мети та завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків до них, загальних висновків та списку використаних джерел (254 позиції).

У **вступі** обґрунтовано доцільність проведення дослідження, його актуальність, визначено об'єкт і предмет наукового пошуку, окреслено його мету та завдання, розкрито наукову новизну, теоретичну значущість і практичну цінність роботи. У **першому** розділі критично узагальнено результати попередніх досліджень, що стосуються екуменічної проблематики, розкрито основні підходи до екуменізму, запропоновано їх класифікацію. У **другому** розділі проаналізовано основні віхи розвитку участі Православних церков у екуменічному русі та визначено специфіку православного бачення екуменічної єдності. У **третьому** розділі дисертаційного дослідження розкривається зміст та місце соціальної проблематики в контексті розвитку екуменічного діалогу, окреслюються ключові підходи до розвитку соціальної співпраці християнських церков у контексті екуменічного руху, визначаються пріоритетні напрями розгортання міжхристиянської співпраці, які підтримуються Православними церквами, досліджується розвиток екуменічної соціальної співпраці українських церков. У **загальних висновках** сформульовано підсумки здійсненого дисертаційного дослідження й окреслено перспективи подальших наукових досліджень з цієї проблематики. Робота завершується списком використаних джерел.

## РОЗДІЛ І

### ТЕОРЕТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕКУМЕНІЗМУ

#### 1.1. Проблема екуменізму в сучасній науковій літературі

2010 р. став сотою річницею екуменічного руху. Попри досить неоднозначне сприйняття руху різними релігійними колами, за століття свого історичного розвитку поняття «екуменізм» міцно вкоренилося у філософському, релігійному та релігієзнавчому тезаурусах. Сьогодні екуменічна проблематика активно досліджується фахівцями різних сфер наукового знання. Все поширенішими стають дослідження екуменічного руху в його богословській, історичній, політичній, соціальній, культурологічній, і, навіть, педагогічній та правовій площинах. Особливої актуальності ці напрями дослідження набувають в контексті сучасних геополітичних та глобалізаційних процесів, в яких релігія посідає значуще місце. Враховуючи специфіку названих дисциплінарних підходів до предмету нашого дослідження, маємо намір зосередити увагу на філософсько-релігієзнавчому аналізі соціального змісту екуменічної діяльності Православних церков.

Дослідження екуменічної проблематики в конфесійних межах Православ'я займає важливе місце у вітчизняному релігієзнавстві. Такі дослідження відбуваються, насамперед, в контексті аналізу трансформацій Православ'я під впливом викликів часу, які постали перед релігією у ХХ ст. Одним з таких викликів став екуменізм.

Першим ґрунтовним дослідженням екуменізму в радянському релігієзнавстві стала монографія М. С. Гордієнка «Сучасний екуменізм. Рух за єдність християнських церков» [46], що містить багатий фактичний та аналітичний виклад розвитку екуменічного руху. Значну увагу автор приділяє дослідженню організаційного розвитку екуменізму, передісторії та історії створення Всесвітньої Ради Церков, процесу входження до неї Вселенського Православ'я. Не залишається поза увагою автора й ідеологічна складова екуменічного руху, де чітко розрізняється його політична, соціальна та

богословська сторони [45; 46; 47]. Однак, зауважимо, що дослідження закінчується 70-ми рр. ХХ ст. та потребує сьогодні певного доповнення з огляду на подальший динамічний розвиток руху.

Аналізу ідеологічної сторони екуменізму та розвитку екуменічної ідеології в системі соціальних відносин присвячені також праці радянського релігієзнавця Ю. В. Крянєва [113; 114; 115]. Розглядаючи екуменічний рух винятково як ознаку кризи релігії та форму протидії секуляризації суспільства, дослідник акцентує увагу на таких феноменах як «секулярна теологія» та «секулярна місіологія», які набули, на думку автора, ключових позицій у ВРЦ. Попри суттєве ідеологічне забарвлення низки праць автора, цікавим є той факт, що сьогодні подібні зауваження до засад роботи екуменічних організацій звучать уже з вуст представників церков [109, с. 82; 83].

Важливим об'єктом дослідження радянських вчених став процес модернізації Православ'я, що досить тісно пов'язаний з питанням розвитку екуменізму. Цій темі присвячені праці таких науковців як: Ю. А. Калінін [87], М. М. Копаніца [108], М. П. Красніков [111], М. Новіков [140]. В роботах означених авторів екуменізм розглядається як один із прозахідних антикомуністичних впливів, на який змушені реагувати Православні церкви. Основний акцент при цьому припадає на дослідження так званого «горизонтального» богослов'я – «різноманіття соціальних проблем, що переломлене через призму християнського віровчення» [140, с. 58]. В цьому контексті підіймається широкий спектр значущих для екуменічного руху питань: чи можлива модернізація Православ'я, якими рамками вона обмежується (якщо обмежується), які її причини та можливі наслідки. Ці питання не втратили своєї актуальності і в наш час. Проте, зауважимо, що центральне місце в дослідженнях займає все ж висвітлення політичного боку питання.

Проблема можливості розвитку догматичного вчення є однією з найбільш гострих та актуальних для сучасного Православ'я. Саме від відповіді на це питання залежить подальший розвиток екуменічного діалогу: його напрями

розвитку, проблематика, інтенсивність та масштаб. Це обумовлює необхідність розгляду питання оцінки творчості в релігії та догматичної творчості, зокрема. Богословське обґрунтування догматичної творчості набуває першочергової ваги вже у XIX ст. Показовою в цьому контексті є робота В. С. Соловйова «Догматичний розвиток Церкви у зв'язку з питанням про єдність церков» [185]. Концепція християнської єдності Соловйова не була прийнята Православною церквою, проте, вона поклала початок розвитку широкого дискурсу всередині Православ'я. В подальшому ця тема актуалізується та розвивається у працях православних богословів та мислителів, які брали активну участь у становленні екуменічного руху.

Екуменічний рух є складним багатогранним феноменом, цілісне дослідження якого вимагає звернення до наукових розвідок, присвячених як окремим аспектам руху: міжконфесійному діалогу, державно-церковним відносинам, толерантності, місіології, соціальному служінню, так і до узагальнюючих історичних праць, що допомагають зрозуміти загальний контекст розвитку руху та причинно-наслідковий зв'язок його ходу.

Стереотипною, але досить популярною в наш час, є думка, що екуменічний рух є чужим Православ'ю. Необхідність довести правомірність існування альтернативної точки зору обумовила звернення до ряду праць, присвячених дослідженню історії Православних церков. Тут варто згадати роботи церковних істориків та світських дослідників історії Православ'я: О. П. Лебедева [119], Д. В. Поспеловського [165; 164], В. О. Ципіна [211], М. Д. Чубатого [215], М. В. Шкаровського [220], що містять послідовний виклад історії руху за християнську єдність на тих чи інших етапах розвитку християнства.

На дисертаційному рівні дослідження окремих етапів та аспектів розвитку екуменізму здійснено в роботах російських науковців О. В. Лепіліна [120], Н. Г. Тайгачевої [189], В. І. Філонова [204]. Праці означених науковців містять багатий історичний матеріал, проте, зорієнтованість на висвітлення окремих періодів та напрямів розбудови міжхристиянських взаємин негативно

впливає на загальне бачення специфіки розвитку екуменічного діалогу та визначення ролі Православних церков у його розвитку. Цілісний підхід до вивчення історії руху сприяє більш повному розумінню специфіки «православного екуменізму», дозволяє чіткіше окреслити проблематику та головні тенденції його розвитку на сучасному етапі.

Дослідженню екуменічного руху присвячена дисертаційна робота російського науковця С. Е. Алескерової «Роль екуменізму в процесах глобалізації (на прикладі сучасної Росії)» [1]. Розглядаючи екуменізм як ідеологічну, більшою мірою світську, ніж релігійну ідеологію [1, с. 5], автор акцентує увагу на соціальній співпраці сучасних традиційних для Росії релігій: Православ'я, Ісламу та Буддизму [1, с. 10]. Окреслене коло суб'єктів, свідчить про використання автором широкого підходу до екуменічного руху, що негативно оцінюється не лише Православними церквами, а і офіційно заперечується в низці документів ВРЦ, яка є головним інституційним репрезентантом екуменічного руху (так, наприклад, Базис ВРЦ фіксує як головний критерій можливості членства у цій організації – віру в Ісуса Христа, як Спасителя [13]; а отже, членами організації можуть стати винятково християни). Таким чином, постає питання правомірності визначення діалогу між названими релігіями як екуменічного; в даному випадку доречніше було б говорити про міжрелігійний діалог, а не про екуменізм.

Значний внесок у дослідження екуменічної проблематики було здійснено українськими релігієзнавцями, до проблематики наукових зацікавлень яких належать питання інституційного розвитку Православних церков, їх соціального служіння та віднайдення ними адекватних відповідей на виклики сучасності, міжконфесійних відносин, розвитку сучасної православної релігійної думки. Означеній проблематиці присвячені праці А. В. Арістової [6; 7], В. Д. Бондаренка [23; 22], Н. С. Гаврілової [43], В. Є. Єленського [58; 59], М. М. Заковича [63; 64], А. М. Колодного [102; 103; 101; 104], В. І. Лубського [123], А. Р. Марчишака [130], О. Н. Сагана [177; 178; 179; 180], О. Р. Титаренка [192], Г. В. Христокіна [207; 208].

Першим цілісним дослідженням присвяченим екуменізму в українському релігієзнавстві стало дисертаційне дослідження О. С. Кисельова «Феномен екуменізму в сучасному християнстві: філософсько-релігієзнавчий аналіз» [98]. Автор докладно аналізує екуменічну термінологію: зміст понять «екуменізм», «екуменічне богослов'я», «екуменічний рух»; досліджує історію становлення та динаміку розвитку руху на різних рівнях його розгортання.

Екуменічний діалог можна назвати видом міжконфесійного діалогу (вони співвідносяться, відповідно, як частина з цілим). Традиційно головне місце в дослідженні міжконфесійних відносин нашої держави займають проблеми православно-католицького та міжправославного діалогу. Їх загострення стало особливо відчутним після виходу з вимушеного підпілля УГКЦ, відродження УАПЦ та розколу Православ'я України.

Питання католицько-православного протистояння залишалося актуальним для нашої держави протягом всієї історії розділеного християнства. Яскравим доказом цього є активна полеміка з католицьким Заходом, спроби унійного єднання. Дослідженню унійної проблематики та розвитку православно-католицьких взаємин присвячені праці таких науковців: А. Аржаковського [3; 4], Е. В. Бистрицької [19], Н. І. Кочан [110], М. Ф. Мариновича [127; 128], А. Тамборри [190], І. Шабана [216; 217], В. В. Шевченка [219], О. В. Юдіна [229], дослідження польського науковця В. Гриневича [50], історичні розвідки М. Д. Чубатого [215]. Автори аналізують двосторонні ініціативи щодо подолання Великого розколу 1054 р., важлива роль в дослідженнях приділяється соціально-політичному контексту розвитку діалогу, ролі Московської держави в означених подіях, ідеологемі «Москва – III Рим».

Довга історія діалогу показала, що на сьогодні унія не є прийнятним способом досягнення єдності. Цей висновок поділяють представники як РКЦ, так і Православної Церкви, про що промовисто свідчать спільні офіційні заяви, що заперечують «уніатизм» як метод пошуку єдності» [66, с. 428].

Під цікавим кутом зору буде своє дослідження історії католицько-православних відносин італійський дослідник, спеціаліст з історії Східної Європи Анджело Тамборра [190]. Досліджуючи два останніх століття «протистояння і діалогу», автор зосереджує значну увагу на позаінституційних контактах католиків і православних, розвитку релігійних дискусій у середовищі інтелігенції, об'єднувачих проектах церков («Версальські єзуїти», шевтоньські бенедиктинці). Робота містить ґрунтовне дослідження історії розвитку явища «уніонізму» в європейській історії та в контексті історії екуменічного руху. Дослідження побудоване з широким використанням літературних джерел європейських архівів.

Проблема православно-католицького протистояння є частиною більш складної та глибшої проблеми – геополітичного протистояння Сходу і Заходу. Філософська рефлексія цього питання розпочалася ще у ХІХ ст. і отримала свій вияв у дискусіях західників та слов'янофілів.

Після становлення у Росії радянської влади та примусової міграції значної частини інтелігенції, центр розвитку православного релігійного життя зміщується на Захід. Власне, ці емігранти і стали тими, хто репрезентував Заходу Православну церкву. Книга православного мислителя та богослова С. Булгакова «Православ'я» [33] стала першою, за довгий час, роботою, що розпочала знайомство західного світу з православною традицією.

Головним центром розвитку православного богослов'я на Заході став спочатку Православний богословський інститут св. Сергія у Парижі (Франція), а згодом і Православний богословський інститут св. Володимира у Нью-Йорку (США). Ці заклади об'єднали навколо себе провідних православних богословів та мислителів того часу: М. С. Арсеньєва [8], М. М. Афанасьєва [11], С. М. Булгакова [32; 33; 34], М. М. Зернова [70], О. Клемана [99], І. Мейєндорфа [131; 132], Г. В. Флоровського [205], С. Л. Франка [206]. В працях цих діячів було здійснено богословське та соціальне обґрунтування екуменічного руху, покладено початок розробці нового підходу до православної еклезіології (євхаристична еклезіологія М. М. Афанасьєва),



обґрунтовано необхідність догматичного розвитку церкви (концепція «живої традиції» [157]).

Важливо наголосити, що досить часто в масовій свідомості розвиток екуменічного руху ототожнюється з модернізацією релігії, релігійним синкретизмом та еkleктикою. Церковне оновлення, в даному контексті, сприймається як радикальна зміна, створення чого-небудь нового, що має повністю замінити старе. Натомість, представники «паризької школи» робили особливий наголос на відмінності богословського оновлення, що має розумітися, насамперед як повернення до витоків, до правильного розуміння Церкви, її сутності, першочергового та другорядного в церковному житті, виконанні богослужінь, втіленні релігійних ідеалів у повсякденному житті віруючих. Саме такий підхід є панівним у середовищі сучасних православних екуменістів. Підсумовуючи розвиток православної богословської думки у XX-XXI ст. український богослов Ю. П. Чорноморець визначає як одну з двох ключових парадигм Православ'я «літургійний неоевангелізм» [213], який досить влучно визначає сучасну екуменічну стратегію оновлення християнства шляхом його повернення до першовитоків.

Професорсько-викладацький склад Православного інституту св. Сергія з перших років свого створення розпочав активну участь у діяльності перших екуменічних конференцій та зібрань (Асамблея Всесвітньої християнської конференції «Віра та церковний устрій» (Лозанна (Швейцарія), 1927 р.), конференція «Життя та Діяльність», (Оксфорд (Англія), 1937 р.), Асамблея «Віра та церковний устрій» (Единбург (Шотландія), 1937 р.); Велеградські з'їзди) та відіграв значну роль в організаційному та ідейному становленні екуменізму.

Представники «паризької школи» православного богослов'я сформуvalи фундаментальну богословську традицію, поставили на порядок денний низку проблем, що і досі є болючими для Православ'я. Серед дослідницьких праць, присвячених вивченню Свято-Сергієвського інституту варто відзначити монографічне дослідження французького історика А. Аржаковського [3]. Автор

аналізує ідейний розвиток та діяльність російських релігійних мислителів, об'єднаних навколо релігійно-філософського журналу «Путь», що став основним виразником православної філософської і релігійної думки того часу. Не залишилася поза увагою автора також просвітницький аспект діяльності православних екуменістів, розвиток молодіжних рухів та діяльність молодіжних організацій у Європі, участь в них Православних церков. Найбільшими з таких екуменічних молодіжних організацій стали Християнська асоціація молодих чоловіків (Young Men's Christian Association - YMCA) та Християнська асоціація молодих жінок (Young Women's Christian Association – YWCA), що згодом злилися в одну організаційну структуру (YMCA—YWCA).

Важливим напрямом, в контексті якого відбувалося висвітлення екуменічного руху, є дослідження в сфері державно-церковних відносин. Зі зміною часу та реформуванням суспільства з'явилися нові підходи у дослідженні взаємовідносин радянської держави та Православної церкви, стала ширшою джерельна база таких досліджень (раніше закриті архіви, зарубіжні джерела, безцензурна література). Серед таких першоджерел варто відзначити збірник документів «Руська Православна Церква в радянський час (1917–1991). Матеріали та документи з історії взаємовідносин між державою і Церквою» [175; 176], під загальною редакцією Герда Штріккера. Двотомник є розширеною версією виданого у 1988 р. у Німеччині збірника документів з історії Православної церкви в Росії, присвяченому тисячолітній річниці хрещення Київської Русі. Збірка містить великий обсяг раніше недоступних, або доступних в неповному обсязі, документів та матеріалів, що допомагають по-новому оцінити роль та значення РПЦ у політиці Радянського Союзу, зрозуміти специфіку екуменічної позиції РПЦ, обставини вступу значної частини Вселенського Православ'я до ВРЦ.

Значну роль у з'ясуванні політичного контексту розвитку екуменічного руху відіграє дослідження державно-церковних відносин. Державно-церковна проблематика є однією з ключових в працях українських дослідників: М. Ю. Бабія [12], В. Д. Бондаренка [23; 22], В. Є. Єленського [58; 59],

М. М. Заковича [65; 64], С. І. Здіорука [69], А. М. Колодного [103; 101], О. Н. Сагана [177; 178; 180], Л. О. Филипович [201]. В контексті цієї проблеми можна виділити широкий спектр питань, що аналізуються дослідниками: взаємовплив державної політики та церковного життя, свобода совісті, співпраця держави і церкви, соціальна та освітньо-виховна політика, роль державних інституцій у розвитку міжконфесійних діалогів, можливість взаємозв'язку державної та церковної політики.

Аналізуючи православну тематику в творчому доробку українських дослідників, О. Н. Саган виділяє три ключових напрями її розвитку: історичний (написання альтернативної до існуючої «російсько-радянської» історії); історіософський (дослідження особливостей Православ'я); філософський (осмислення релігійних процесів, виявлення закономірностей їх розвитку). Особливий акцент при цьому робиться на аналізі досліджень правомірності вживання та змістового наповнення поняття «українське православ'я», визначенні його специфічних рис. Внеском в розробку цієї проблеми став доробок В. Д. Бондаренка [22], В. Є. Єленського [59], С. І. Здіорука [69], А. М. Колодного [103; 101], А. Р. Марчишака [130], А. А. Панкова [153], О. Н. Сагана [177], Л. О. Филипович [200], П. Л. Яроцького [233]. О. Н. Саган відзначає якісний стрибок у релігієзнавчому осмисленні історії та особливостей Православ'я, що розпочався з другої половини 90-х рр., наголошуючи на важливості створення української школи православознавців [179, с. 150].

Важливим джерелом у дослідженні історії розвитку Православ'я в Україні та релігійної ситуації в нашій країні є колективна монографія під загальною редакцією професора А. М. Колодного «Історія релігії в Україні» (зокрема, частини II, III, X [85]), що розкриває особливості розвитку та функціонування релігійних інституцій України. Окрема увага в праці присвячується дослідженню Православ'я, його розколу та міжправославних відносин.

В контексті дослідження самотності та специфіки Православ'я України згадані науковці виділяють феномен «українського екуменізму», що

розглядається як «спосіб мирного співжиття християнських церков». Проте, як застерігає український релігієзнавець, професор П. Л. Яроцький: «Не слід його розуміти, застосовуючи це означення в контексті сучасної української релігійно-церковної ситуації, виключно до адміністративного об'єднання або до остаточного злиття в єдине «канонічне тіло» роз'єднаних Православних церков або, що ще більш радикально і майже нездійснено в найближчій історичній перспективі, об'єднання Православної і Греко-католицької церкви. Це покищо не тільки нездійснений екуменічний проект, а небезпечний захід» [233, с. 13].

В цьому руслі актуальним стає дослідження соціальної сторони екуменічного руху, його змісту та форм виявлення, меж такої екуменічної співпраці, її релігійного обґрунтування та специфіки її бачення Православними церквами, визначення перспективних напрямів співпраці Православних церков з іншими християнськими конфесіями в рамках екуменічних організацій.

При дослідженні розвитку та змісту православного екуменізму, важливим завданням є визначення бачення екуменізму іншою стороною (католиками та протестантами), тобто партнерами православних по екуменічному діалогу.

Кроком, що уможливив розвиток екуменізму в Католицизмі, стало проведення II Ватиканського собору (1962-1965 рр.), фінальні документи якого, насамперед, «Декрет про екуменізм» [53], «Декларація про відносини Церкви з нехристиянськими релігіями», «Декларація про релігійну свободу» визначили екуменічну позицію Католицької церкви, поклавши початок її відмови від позицій релігійного ексклюзивізму. В подальшому вони були розширені та конкретизовані у працях і енцикліках католицьких Понтифіків: Бенедикта XVI [16; 183], Івана Павла II [77; 78], Павла VI [247]. Важливе значення при висвітленні цього питання мають також документи та збірки матеріалів наукових симпозіумів Папської ради зі сприяння християнській єдності, роботи католицьких екуменістів: Й. Віллебрандса [39], В. Каспера [91; 92], Е. Кассіді [93], К. Коха [109].

Однією з головних перешкод на шляху розвитку православно-католицького діалогу, за словами православних ієрархів, є місіонерська діяльність Католицької церкви на так званих «канонічних територіях» Православних церков, що негативно оцінюється православними і сприймається як прозелітизм. Тому значний науковий інтерес становить дослідження «східної» політики Ватикану, якому присвячені праці українського релігієзнавця П. Л. Яроцького [231], політологів-міжнародників І. Ю. Булатової [31], В. А. Козлова [100], Х. Чатрі [212], історичне дослідження Е. В. Бистрицької [19].

Виклад екуменічної позиції протестантських церков здійснено виходячи з текстів, що стали визначальними для еклезіології протестантизму [10], праць протестантських богословів, які приймали активну участь у розвитку екуменічного руху: В. Вісер Т'Гоофта [41], Л. Ньюбігіна [142], Ф. Поттера [166], К. Райзера [172; 249], В. Темпла [191].

Для православної сторони характерне сприйняття екуменічного руху як форми місії православних та їх православного соціального служіння у сучасному світі. Однак, вже на початку другої половини ХХ ст. гостро постали низка проблемних питань, що, згодом значною мірою ускладнили розвиток екуменічного діалогу та поставили під сумнів доцільність і можливість участі православних у екуменічному діалозі. Апогеєм кризи стало питання виходу Православних церков з екуменічного руху. Так, в 1997-1998 рр. зі складу ВРЦ виходять Грузинська та Болгарська православні церкви. Реакцією з боку інших помісних церков стала Всеправославна нарада у Салоніках (Греція, 1998 р.), де було прийнято рішення виступити на наступній Генеральній асамблеї ВРЦ (Хараре, Зімбабве, 3-14 грудня 1998 р.) спільним фронтом та засуджено дії Болгарської та Грузинської церков [152].

Серед проблем, що стоять сьогодні на шляху подальшого розвитку екуменічного діалогу, можемо виділити ряд соціальних питань, що потребують більш глибокого дослідження внаслідок їх різного тлумачення кожною з християнських конфесій: питання жіночого священства та одностатевих

шлюбів, що однозначно засуджуються Православними церквами, оцінка економічної та політичної ситуації у світі, демократизація суспільного життя, глобалізація, боротьба з расизмом та антисемітизмом, бідністю, тощо.

Важливість цих питань засвідчується в низці соціально-зорієнтованих документів ВРЦ: у заявах та звітах Комісії ВРЦ з питань міжнародної співпраці (в минулому – рух «Життя та діяльність»), у численних деклараціях та планах спільної соціальної діяльності.

Актуалізація соціальної проблематики в ході екуменічного руху активізувала вироблення власне православної позиції з багатьох соціальних питань. Під її впливом у сучасному православному богослов'ї формуються нові критерії та форми християнського служіння, розвивається соціальна дияконія, переосмислюється бачення християнської місії (митрополит Антоній (Сурожський) [2], А. Білопопський [14], І. Бріа [28; 239], Д. Константелос [106], Н. Ніссіотіс [139], В. Ф. Федоров [197; 195; 196], Г. Цеціс [210]). Щоправда, необхідно зауважити, що така зміна акцентів неодмінно веде до розширення руху та переростання ним християнських меж, за якими можливість інституційної та догматичної єдності остаточно втрачається.

Нині засади екуменічного руху є значною мірою спотворені та перекручені, що спонукає до вивчення першоджерел екуменізму: офіційних документів церков, заяв церковних ієрархів, підсумкових документів міжправославних нарад та міжхристиянських конференцій, Асамблей ВРЦ, богословських комісій з питань християнської єдності. Важливу роль в процесі визначення автентичного бачення екуменізму відіграли збірники визначальних для екуменічного руху текстів: «Екуменічний рух. Антологія ключових текстів» [226], «Знаки часу» [72], «Православ'я та екуменізм» [167].

До документального корпусу першоджерел екуменічного руху відносимо, по-перше, документи ВРЦ, які задають основні засади розвитку екуменічних діалогів та екуменічної співпраці: «Церква, Церкви та Всесвітня Рада Церков» (Торонтська декларація, 1950 р.) [209], «Хрещення, Євхаристія,

Священство» (Ліма (Перу) в 1982 р.) [112], «Покликані бути єдиною Церквою» (Порту-Алегро (Бразилія), 2006 р.) [170], «Екуменічна хартія» (2001 р.) [224].

Формулювання загальної православної позиції, хоч і з деякими зауваженнями, можливе на базі дослідження комплексу результативних документів прийнятих від імені Вселенського Православ'я. Головними серед них є такі: «Екуменічна природа православного свідчення» (Підсумковий документ Консультації православних богословів, Новий Варлаам (Фінляндія), 1977 р. [223], «Православна Церква та екуменічний рух» (Рішення Третьої Передсоборної Всеправославної наради, Шамбезі (Швейцарія), 1986 р.) [168], «Ставлення Православної Церкви до решти християнського світу» (Рішення Третьої Передсоборної Всеправославної наради, Шамбезі (Швейцарія), 1986 р.) [149], «Результативний документ консультації делегатів Православної Церкви та представників ВРЦ» (Софія (Болгарія), 1981 р.) [174], «Православні Церкви та Всесвітня Рада Церков» (Результативний документ Міжправославної консультації Православних і Давніх Східних Церков – членів Всесвітньої ради Церков; Шамбезі (Швейцарія), 1991 р.) [169], «Оцінка нових факторів у відносинах між Православ'ям та екуменічним рухом» (Результативний документ міжправославної зустрічі; Салоніки (Греція), 1998 р.) [152], інші підсумкові документи Всеправославних нарад, зустрічей та консультацій.

Окремо слід наголосити, що Православні помісні церкви мають тривалу історію розвитку екуменічних діалогів з окремими християнськими конфесіями поза ВРЦ. Результативні документи таких діалогів не лише збагачують базис екуменізму, а і розширюють та конкретизують ті питання, які постають в екуменічному діалозі, що ведеться в рамках ВРЦ. Прикладом таких документів є: Баламандська заява (1993 р.) [66], «Еклезіологічні та канонічні наслідки сакраментальної природи Церкви. Церковна єдність, соборність і влада» (Равенна (Італія), 2007 р.) [222].

По-третє, до першоджерел, що окреслюють православне бачення екуменічного руху відносимо документи окремих помісних церков: «Про ставлення РПЦ до міжхристиянської співпраці в пошуках єдності» (Ухвала

Архієрейського собору РПЦ (Москва, 1994 р.) [144]; «Основні принципи ставлення РПЦ до інославія» (Ухвала Архієрейського собору РПЦ (Москва, 2000 р.) [146], «Основи соціальної концепції РПЦ» (Ухвала Архієрейського собору РПЦ (Москва, 2000 р.) [147], «Основи вчення РПЦ про гідність, свободу та права людини» (Москва, 2008 р.) [148].

Дослідження православної екуменічної позиції ускладнюється суперечливим і досить часто реверсивним сприйняттям руху та його оцінкою всередині самого Православія. Спостерігається виокремлення двох таборів: прихильників та противників екуменізму, між якими практично немає послідовної конструктивної взаємодії чи діалогу.

Важливе значення в формуванні концептуальних засад дослідження мають праці православних богословів і мислителів, які обґрунтовували фундаментальні засади православної участі в екуменічному русі, критикували сам рух або брали в ньому активну участь: В. М. Борового [26; 27], С. М. Булгакова [32; 33; 34], Іустина (Поповича) [81], О. Клемана [99], Й. Мейєндорфа [131; 132], Г. В. Флоровського [205], Х. Яннараса [231]; митрополитів Іларіона (Алфеева) [74], Володимира (Сабодана) [42], Дамаскіна (Папандреу) [51], Йоана (Зізіуласа) [76; 83], Каліста (Уера) [18; 88], Філарета (Вахромєєва) [198]; патріархів Варфоломія I (Архондоніса) [35; 237] та Кирила (Гундяєва) [95; 96].

Суттєвим джерелом отримання інформації про сучасний стан, перспективи та динаміку розвитку релігійних організацій та екуменічного руху стали офіційні Інтернет-сторінки та електронні ресурси церков й релігійних організацій (Руської, Константинопольської православних церков, ВРЦ, КЄЦ, духовних центрів та навчальних закладів).

Значне місце дослідженню означеної проблематики відводиться у релігійній та світській періодиці: «Людина і світ», «Українське релігієзнавство», «Журнал Московської Патріархії», «Церква і час».

Проведений аналіз літературної та джерельної бази з проблеми екуменічного руху та дослідження сучасних моделей розвитку екуменізму



дозволяє стверджувати про багатогранність дослідження екуменічної проблематики в сучасній світській та богословській літературі. Однак, констатуємо недостатність дослідження окремих аспектів екуменічного руху, що значною мірою пояснюється, насамперед, його стрімким розвитком. Так, фактично поза увагою вітчизняних дослідників екуменізму залишилася його організаційна реформа, що була здійснена на VIII і IX Генеральних асамблеях ВРЦ, під тиском ультиматуму Православних церков, що мав місце у 1998 р. Важливим напрямом розвитку екуменізму став новий виток розвитку зацікавлень соціальною проблематикою, свідчення якого знаходимо як у вище згаданій організаційній реформі, так і в розгортанні курсу християнських церков на «нову євангелізацію» сучасного суспільства. Суттєвою характеристикою «православного екуменізму» є значні відмінності у його баченні та оцінці всередині самого Православ'я, що є однією з центральних проблем руху. А отже, значний науковий інтерес становить дослідження різних православних підходів до екуменізму, в тому числі й до посилення його соціальної орієнтації. Актуальною залишається проблема модернізації християнства загалом, та Православ'я, зокрема. Важливими характеристиками сучасного розуміння модернізації християнства є акцентування уваги на його універсальності шляхом повернення до його євангельських витоків, підвищення активності мирян в церкві. Подібну мету ставлять перед собою ідеологи екуменічного руху, що ставить проблему необхідності дослідження ролі екуменізму в процесі соціальної модернізації Православ'я.

При цьому, задіяне коло наукових джерел дає можливість здійснення належного філософсько-релігієзнавчого дослідження розвитку екуменічного руху в сучасному Православ'ї, його причин та витоків, стадій розвитку, соціальної ваги, особливостей та перспектив розвитку.

## 1.2. Концептуальні підходи до екуменізму та їх класифікація

Дослідження феномену екуменізму, його сутності та змістового наповнення бере свій початок у протестантському середовищі, де, власне кажучи, і зароджується екуменічний рух. Початковою точкою його організаційного оформлення стала проведена в Единбурзі (Шотландія) у червні 1910 р. IV Всесвітня місіонерська конференція, яку згодом було названо «колискою сучасного екуменізму» [46, с. 14]. Створивши для координації діяльності протестантських конфесій так званий Комітет продовження, ця конференція заклала підвалини для подальшого організаційного розвитку руху та стабілізації співробітництва християнських церков, яке розвивається сьогодні у різноманітних напрямках.

Перша лінія такої співпраці ведеться Всесвітньою конференцією «Віра та церковний устрій» («Faith and Order»), організацію якої було розпочато ще наприкінці Першої Світової війни. Перше засідання «Віри та церковного устрою» було проведено в серпні 1927 р. в Лозанні (Швейцарія). Основна діяльність конференції спрямована на розробку та вирішення тих богословських питань, що стоять на заваді християнської єдності, догматичне зміцнення християнства. Фактично, першу спробу офіційного визначення поняття «екumenізм» було здійснено саме в документах прийнятих на Единбургській конференції «Віри та церковного устрою» в 1937 р.: «Термін «екumenічний», - зазначалося в матеріалах конференції, - вживається стосовно історії Церкви. Свідомість і діяння Церкви екуменічні, оскільки вони скеровані на здійснення єдиної Святої Церкви, братства християн, що визнають єдиного Господа» [цит. за: 110, с. 16].

Наступний, не менш важливий, напрям роботи був розпочатий «Універсальним християнським консилиумом життя та діяльність» («Universal Christian Council for Life and Work»), перше зібрання якого відбулося у серпні 1925 р. в Стокгольмі (Швеція). В межах цього руху відбувалося вивчення християнського ставлення до тих економічних, політичних, екологічних,

соціальних та інших питань, які було поставлено суспільством перед церквами, і над якими можлива спільна співпраця.

Третій напрям в якому розвивається екуменічна співпраця очолюється Міжнародною місіонерською радою («International Missionary Council») (створена в 1921 р.), до якої першопочатково увійшло 17 національних організацій [84, с. 546]. Головна мета організації – налагодження співпраці між християнськими конфесіями в питаннях спільного свідчення та євангелізації: координація діяльності, вирішення загальних проблем, що стоять перед християнськими місіонерами.

Згодом ці рухи було об'єднано в межах Всесвітньої Ради Церков. В процесі розвитку екуменічного руху інституційна структура ВРЦ була значною мірою розширена, що відображає її значну переорієнтацію на соціальну проблематику співпраці, однак, попри це, її головними напрямками екуменічної діяльності продовжують залишатися ведення богословського діалогу, соціальної співпраці та місіонерської діяльності.

Сьогодні ВРЦ має таку організаційну структуру:

I. Центральний комітет – головний координуючий орган ради, що виконує загальний нагляд та контроль за виконанням рішень та програм прийнятих комісіями ВРЦ.

II. Консультативні органи:

1. Комісія «Віра та церковний устрій».
2. Комісія «Всесвітня місія та євангелізація» («Commission on World Mission and Evangelism» (CWME)), в яку було реорганізовано Міжнародну місіонерську раду при її злитті зі ВРЦ у 1961 р.
3. Комісія з питань міжнародної співпраці («Commission of the Churches on International Affairs» (CCIA)), до складу якої входять: Комісія «Справедливість, мир та цілісність творіння» («Commission of the Churches on Justice, Peace and the Integrity of Creation» (CJPC)), що до 1989 р. існувала як рух «Життя та діяльність»; Комісія з питань церковної дияконії та розвитку («Commission of the Churches on Diakonia and Development» (CCDD));

Консультативна група з розвитку міжрелігійних відносин та діалогу («Reference Group on Inter-religious Relations and Dialogue» (IRRD)).

4. Комісія з питань освіти та екуменічної формації («Commission on Education and Ecumenical Formation» (CEEF)).

5. Комісія з питань участі молоді у екуменічному русі – Ехос (Echos - «Commission on youth in the ecumenical movement»).

### III. Колегіальні органи:

1. Спільна робоча група з Римо-Католицькою Церквою («Joint Working Group with the Roman Catholic Church»).

2. Спільна консультативна група ВРЦ з П'ятидесятницькими церквами («Joint Consultative Group with Pentecostal Churches»).

3. Спільна консультативна комісія зі всесвітніми християнськими організаціями («Joint Consultative Commission with Christian World Communions»).

4. Комітет з питань розвитку екуменізму в XXI столітті («Continuation Committee on Ecumenism in the 21st Century»).

Всесвітня Рада Церков (ВРЦ) є найбільшою екуменічною організацією в світі. За даними офіційного сайту її членами є 349 церков з понад 100 країн світу. Однак, варто зауважити, що ВРЦ – не єдина екуменічна організація. Співпраця церков у сфері християнської єдності організовується також на рівнях регіональних екуменічних організацій (наприклад, Конференція Європейських Церков, Близькосхідна Рада Церков, Всеафриканська Конференція Церков), національних рад та конференцій (наприклад, Екуменічна Асоціація Церков Румунії, Екуменічна Рада Польщі), всесвітніх християнських общин (наприклад, Всесвітній Баптистський Альянс).

Розглянувши зміни в організаційній структурі ВРЦ, відзначимо зростання чисельності інституцій, що мають своїм завданням розвиток соціально-значимих напрямів діяльності християнських церков. Це прямо свідчить про зростання ролі соціальної співпраці релігійних організацій в ході розвитку екуменічного діалогу. Крім того, варто відзначити зростання ролі поширення

екуменічної освіти та виховання в контексті розвитку руху, що, на нашу думку, має сприяти в майбутньому не лише відтворенню екуменічних кадрів, а і створенню потужної богословської та соціальної бази руху, поширенню екуменічних ідей та ідеалів.

Умовно за напрямками роботи ВРЦ можна виокремити основні напрями бачення екуменізму християнськими церквами: богословський та соціальний, зміст яких буде розкрито нижче.

Попри тривалу історію та широке коло учасників екуменічного руху, теоретичні засади його розвитку досі не дістали однозначного формулювання. Як, до речі, й саме поняття екуменізм.

Не будемо детально зупинятися на етимології терміну, що ґрунтовно висвітлена в науковій літературі [98, с. 8], [250, с. 17-18], натомість, більш докладно зупинимося на його змісті. Для того, щоб вичерпно охарактеризувати що таке екуменізм та визначити специфіку православного його розуміння, потрібно відповісти на наступні питання: хто? з якою метою?, а також: що? Тобто потрібно, по-перше, визначитися з суб'єктами екуменізму (між якими церквами можливий екуменізм); по-друге, з'ясувати мету екуменічного руху; по-третє, визначити основний зміст екуменічної співпраці.

Насамперед визначимося з суб'єктами екуменізму. Дослідники екуменічної проблематики та представники релігійних організацій, що беруть участь у русі, пропонують різні варіанти відповіді на це питання. Так М. Яценко в тлумачному словнику суспільствознавчих термінів подає кілька підходів до означення екуменізму (екуменічного руху): по-перше, як руху за об'єднання всіх християнських церков; по-друге, як руху за єдність між усіма релігіями; і, по-третє, як руху за мінімалізацію та примирення всіх соціальних протиріч (між вірами, ідеологіями, расами, статями, кастами, культурами) [234, с. 497].

В першому варіанті суб'єктами екуменічного руху виступають лише християнські церкви, в другому – всі релігії, в третьому - всі суб'єкти суспільних відносин.

Французький соціолог релігії Ж.-П. Віллем, аналізуючи європейські тенденції розвитку релігії, наголошує на розвитку під впливом процесів секуляризації так званого «етичного екуменізму» [40, с. 219], «екуменізму прав людини» [40, с. 218]. Однак, таке розуміння руху є надто широким та оминає значне коло власне релігійних питань розвитку екуменічного діалогу.

Умовно існуючі точки зору на проблему визначення кола учасників екуменічного руху можна поділити на дві групи: широкий (wider) або «макроекуменізм» («macro-ecumenism») [241, с. 363] (друге і третє визначення за Яценком) та «традиційний» (перше визначення) екуменізм.

Цілісне філософське обґрунтування ідеї широкого екуменізму було сформульоване представниками комунікативної філософії: К. О. Апелем, К.-Ж. Кушелем, Ю. Габермасом.

Принципово розширює простір екуменічного діалогу швейцарський католицький теолог, завідуючий кафедрою екуменічних досліджень Тюбінгенського університету (Німеччина) Ганс Кюнг. Він розглядає історію розвитку християнської релігії через призму теорії «зміни наукових парадигм» Томаса Куна. Зміна релігійних парадигм, як і наукових, відбувається під тиском кризи. Загалом автор виокремлює шість ключових парадигм християнської теології: апокаліптичну, елліністичну, середньовічну, реформаторсько-протестантську, просвітницьку та сучасну або постмодерністську (екуменічну) [118, с. 400–401].

Головною особливістю останньої з парадигм є її поліцентричність. За такої умови діалог релігій набуває нового значення та розвитку, перетворюючись на «полілог», що ускладнює його розвиток та динаміку. Аналізуючи специфіку діалогу в постмодерністську епоху український культуролог О. О. Кирилова надає наступну характеристику постмодерністського діалогу, що, на нашу думку, вдало описує й стан сучасного екуменічного діалогу: «Так, якщо діалог передбачає рівноправну участь усіх його актантів (незалежно від того, двоє їх чи більше), то полілог коливається від активної участі у спільній бесіді до повної пасивності, байдужості ряду

учасників. <...> А деякі сучасні визначення взагалі припускають, що структурно полілог являє собою сукупність монологічних висловлювань, об'єднаних єдиною темою, що послідовно розробляється групою співрозмовників у спілкуванні. Це багатоголосся вавилонської вежі, де кожен замкнений у межах власного дискурсу, корелює із моделлю плюральності після зруйнування метанаративу, його розщеплення на безліч автономних дискурсів» [97, с. 289].

В постмодерністському контексті екуменічний рух набуває нового обґрунтування та розвитку, звідси і впевнене визначення постмодерністської парадигми низкою дослідників, насамперед Г. Кюнгом, як екуменічної.

Г. Кюнг визначає екуменічну теологію як «теологію, що бачить в будь-якій іншій богословській системі не противника, а партнера і орієнтується не на розмежування, а на взаєморозуміння, причому в двох напрямках – *ad intra*, в межах міжцерковної, внутрішньохристиянської спільноти, і *ad extra*, в межах поза церковного, поза християнського світу з його різноманітними регіонами, з його різноманітними релігіями, ідеологіями і науками» [118, с. 399].

Однак, варто зауважити, що теорія Кюнга піддається значній критиці з боку сучасних дослідників постмодернізму. Як зауважує російський соціолог О. С. Ваторопін: «В розумінні даного дослідника [Кюнга – Ю. К.] постмодерністська парадигма створює множинно-цілісний, плюралістично-холістичний синтез. На наш погляд, його інтерпретація постмодернізму (яку ми принципово не поділяємо), насправді є черговим варіантом модерністської парадигми, що передбачає подальших прогрес людства» [37, с. 89]. Попри це зауваження, ми свідомо упустимо оцінку відповідності ідей Г. Кюнга «класикам постмодернізму», на яких опирається О. Ваторопін, зацентрувавши увагу на його системі класифікації екуменізму, що описує різні варіанти кола суб'єктів руху.

На перший план своєї «екуменічної критичної теології» [118, с. 399] Ганс Кюнг ставить не розуміння, а прийняття факту існування іншої релігії: все має право бути. Золоте правило моральності: «не роби іншим того, чого не бажаєш

щоб робили тобі» та чотири моральних імперативи: ненасилля та повага до життя, солідарність і справедливий економічний порядок, толерантність та правдивість, рівноправ'я і партнерство між чоловіками та жінками складають основу на базі якої стає можливим розвиток екуменічного співробітництва. Питання істинності тої чи іншої релігії при цьому не ставиться (релігійна істина, в тому числі й християнська, стає відносною), першочергової ваги набуває завдання мирного співіснування всього людства (це визначає мету екуменічного руху за Кюнгом, та значною мірою пояснює розширення кола учасників екуменічного руху).

На основі такого бачення Г. Кюнгом екуменізму виокремлюються три рівні розвитку екуменічної співпраці:

1. «традиційний екуменізм» – діалог між християнськими конфесіями;
2. «нетрадиційний екуменізм» – діалог між різними релігіями;
3. «посттрадиційний» або «обновленський» екуменізм – діалог між різними типами цивілізацій через пошук раціоналізації та універсалізації моралі [182].

Специфічним видом широкого (нетрадиційного за Кюнгом) екуменізму постає так званий аврамичний екуменізм, що постулує необхідність розвитку співпраці та богословського діалогу в межах релігій аврамичної традиції (юдаїзм, християнство, іслам).

Одним з головних теоретиків «аврамичного» екуменізму став Карл-Жозеф Кушель, який обґрунтував необхідність ведення екуменічного діалогу (а точніше, тріалогу) в форматі «Юдаїзм – Християнство – Іслам», адже ці три релігії мають досить значну частину спільної історії, в якій постать Авраама має виняткове місце. Як слушно зауважує нідерландська дослідниця Гелен Зордрагер: «Перевагою Авраама є те, що, хоч він посідає важливе місце в усіх трьох релігіях, жодна з них ніколи не використовувала його як символ самовизначення. Авраам не несе тягар традиції ідентичності. Він не подібний до Мойсея, Ісуса чи Мохаммеда. Авраам може бути символом богословського руху, який прагне встановити кращі зв'язки між релігіями, про які йдеться»



[73, с. 5-6]. Продуктивним напрямом такої співпраці, як відзначає далі дослідниця, може стати насамперед соціальна сфера, в якій всі три релігії мають спільні точки перетину (охорона здоров'я, соціальна безпека, духовне відродження секуляризованого суспільства, виховання поваги до інших релігійних традицій, вивчення спільних коренів).

Однак навіть при найбільш оптимістичних результатах такої співпраці, соціальна база може стати лише основою, що дозволить перейти до початку розгляду всіх складних богословських питань, які в екуменічному діалозі все ж мають вирішальне значення.

Сьогодні «аврамічний» екуменізм по-різному оцінюється помісними Православними церквами. На критичній важливості та необхідності його розвитку наголошують, перш за все, православні патріархи давньої пентархії, території яких знаходяться переважно на територіях нехристиянських країн (мусульманських Туреччини, Єгипту й Сирії – Константинопольський, Олександрійський і Антіохійський патріархати та юдейського Ізраїлю – Єрусалимський патріархат). А отже, діалог має значну не лише релігійну, а й історичну, соціальну, культурну та політичну вагу. Так, непоодинокими є випадки залучення цими патріархатами до екуменічних зустрічей та співпраці представників ісламу чи юдаїзму, особливо, якщо зустрічі присвячені соціальній проблематиці. Така практика неоднозначно оцінюється окремими Православними церквами, які, попри визнання важливості діалогу з релігіями аврамічної традиції, загалом негативно оцінюють вихід екуменізму за християнські кордони.

Аналізуючи позиції, що відстоюються прибічниками широкого варіанту розвитку екуменізму, відзначимо, що в них суттєво послаблюється власне релігійний компонент. В означених концепціях мова йде швидше про підтримку загальнолюдської етики та прагматичне прагнення мирного співіснування, а не про догматичне, а тим паче інституційне єднання релігійних традицій. У такому випадку коректніше було б говорити про міжрелігійний діалог, а не про екуменізм.

Міжрелігійний та традиційний екуменічний діалог співвідносяться як частина з цілим та можуть різнитися між собою насамперед за своєю метою, однак не за принципами. Російський дослідник Нуруллаєв А. А. виокремлює наступні принципи ведення міжрелігійних діалогів, які є тим вихідним мінімумом, без якого не можна вступати у сам діалог.

Перш за все, це – толерантність. У наш час поняття «толерантності», попри свою актуальність, є одним з найбільш неоднозначних. Його визначення коливається від ліберальності чи поступливості до мовчазливої байдужості. Видається дивним бачення релігійної толерантності в одному з найважливіших документів РПЦ «Основні принципи ставлення РПЦ до інославія»: «Недопустимо обмежувати віросповідну згоду вузьким колом необхідних істин, щоб за їх межами допустити свободу в сумнівному. Неприйнятна сама установка на толерантність до різних поглядів на віру» (п. 2.10.) [146, с. 26]. Фактично церква не лише проголошує відверто войовничу позицію, а і перекручує саме поняття толерантності. В сучасному науковому вжитку це поняття передбачає відмову від зверхності, взаємоповагу та готовність «просуватися на шляху до істини через діалог та різноманіття думок і позицій» [195, с. 38]. Вступаючи в релігійний діалог, як і в будь-який діалог взагалі, його учасники мають відстоювати ту позицію, з якою вони себе ідентифікують, однак діалог неможливий, якщо його учасники не є толерантними, в такому випадку втрачається сенс та зміст діалогу.

Наступною, другою за рахунком, характеристикою є рівноправність учасників діалогу. Саме ця вимога часто викликає чи не найбільше суперечок, насамперед, через презентацію фактично кожною релігією своєї унікальності, єдиноістинності та «монополії на спасіння». Загалом, можна виокремити три основні підходи до сприйняття сучасними християнськими церквами інших релігій:

- виключний (ексклюзивістський) підхід, прихильники якого визнають неможливим пізнання Бога, здобуття досвіду комунікації з ним та досягнення спасіння поза власною релігійною традицією; коротко головний принцип такої

позиції вміщається в одній тезі: поза Церквою спасіння немає, причому, кожна з конфесій в цьому випадку має на увазі саме свою інституцію;

- включний (інклюзивістський) підхід «допускає існування автентичного пізнання і досвідчення Бога поза юдейсько-християнським «простором» (тобто поза спасенною Божою ікономією Старого і Нового Завітів), але повноту цього пізнання і досвідчення бачить суто в християнстві, як у найдосконалішій релігії» [121, с. 397];

- плюралістичний підхід, що допускає визнання інших релігій як рівноправних шляхів спасіння, що ведуть до одного Бога: «Різні релігії (релігійні традиції) є лише різними способами пізнання і досвідчення Бога, а пізнання й досвід є спільним і різною мірою доступним для цих традицій» [121, с. 396].

В межах кожної з релігій можуть існувати різні точки зору на проблему спасіння, однак домінуючим у багатьох релігійних традиціях є все ж перший з наведених варіантів, що ускладнює можливість конструктивного ведення екуменічного діалогу.

Третє – відкритість учасників діалогу. «Відкритість – це не приховуваний від інших щирий виклад власної позиції, що поєднується з прагненням слухати та почути інших неупереджено сприймаючи та оцінюючи їх точку зору» [141]. Відкритість учасників діалогу варто відрізнити від установки на готовність відмови від своїх переконань на користь переконань партнера по діалогу. Головним завданням відкритості є об'єктивне висвітлення власної екуменічної позиції та незаангажоване сприйняття та оцінка аналогічної позиції співбесідника, що допомагає виявити спільні та відмінні елементи у баченні екуменічної співпраці та узгодити наступні кроки щодо її подальшого розвитку.

Четверте – конструктивний підхід та націленість на позитивні результати. Екуменічний рух, як зауважує, митрополит Сурожський Антоній (Блум), має стати свого роду «зустріччю» християнських конфесій. Важливим завданням кожної з них, при цьому, є уникнення двох крайнощів: готовності відмови від

певних елементів віровчення на користь швидкого адміністративного об'єднання та принципової закритості до співрозмовника [2, с. 17]. Справжній екуменізм є можливим за умови неупередженої зустрічі його учасників та готовності до подальшої роботи у напрямі взаємного пізнання.

І, нарешті, п'яте, відмова від критичного розгляду віросповідних питань. Оцінка цього пункту з точки зору міжрелігійного діалогу та християнського екуменізму часто різниться. Розглядаючи екуменічний рух як форум, завданням якого є віднайдення даної Богом істини, колись спільної, але історично розділеної, християнська ортодоксія висуває віросповідні питання на перший план. Вирішення цих питань має першочергову вагу, оскільки саме від них залежить спасіння, що є центральною метою християнства. З іншого боку, первинним завданням діалогу між різними релігіями є досягнення порозуміння між конфесіями, розв'язання та попередження конфліктних ситуацій. Таким чином, міжрелігійний діалог може провадитися з дотриманням відмови від критичного розгляду віросповідних питань, однак, ця умова не є прийнятною в екуменічному діалозі.

Повертаючись до питання визначення кола учасників екуменічного руху, розглянемо наступний, так званий «традиційний» варіант екуменізму, відповідно до якого екуменічна єдність можлива лише у християнському середовищі. Так, американський дослідник Томас Фіцджеральд у монографії «Екуменічний рух: введення в історію» визначає екуменічний рух як: «пошук Православними, Римо-католиками, Англіканами, Старокатоликами і більшістю протестантських церков взаємної згоди і відновлення їх видимої єдності у вірі, таїнствах, та свідченні» [243, с. 1]. Ці три компоненти забезпечують повну віросповідну єдність церков «у спільній діяльності християнської віри, що виражається у розрізненій єдності у Євхаристії – найбільш важливому акті християнської співпраці» [243, с. 2].

Аналогічна позиція відстоюється і в роботах радянських та вітчизняних науковців. Радянський релігієзнавець М. С. Гордієнко у монографії «Сучасний екуменізм. Рух за єдність християнських церков»[46] визначає екуменізм як

«рух за консолідацію сучасного християнства, яке перебуває у стані роздробленості» [46, с. 4]. Інший дослідник екуменічного руху Ю. В. Крянєв в роботі «Екуменізм. Критичний аналіз соціологічних і теологічних концепцій» визначає його як «рух за об'єднання християнських церков та їх ідеологій. Екуменізм є відображенням як кризи окремих конфесій, так і кризи релігійної ідеології загалом, наслідок секуляризації суспільного життя» [114, с. 3]. Як бачимо, в обох визначеннях однією з ключових характеристик руху є його християнська приналежність.

Українські релігієзнавці, як і радянські розглядають екуменізм переважно як християнський рух. Дослідник екуменізму О. С. Кисельов у монографії «Феномен екуменізму в сучасному християнстві» на основі аналізу вітчизняних та зарубіжних досліджень проблеми визначення екуменізму доводить, що його християнська приналежність є однією з перших ознак, на ґрунті яких відбувається формулювання визначення руху [98, с. 9], хоч це і не виключає можливості відстоювання окремими релігійними діячами позицій широкого екуменізму [98, с. 13].

Як було зазначено вище, всередині кожної з християнських конфесій можуть бути представленими різні оцінки спасительної вартості інших релігій (що є підставою для розширення екуменічного діалогу), однак, в офіційній позиції більшості з них переважають тенденції ексклюзивізму, або може мати місце реверсивна оцінка цього питання.

Отже, під «традиційним» значенням екуменізму, розуміється консолідаційний релігійний рух, суб'єктами якого можуть виступати винятково християнські церкви. Проте, навіть таке звуження кола учасників руху не гарантує однозначності у тлумаченні екуменізму різними течіями християнства.

Формат кола учасників екуменічного діалогу значною мірою визначається кінцевою метою екуменічного руху, тобто тим баченням єдності, що має кожна з християнських церков. В основі таких моделей лежить саморозуміння та самоусвідомлення церквою самої себе та місця і значення інших церков, тобто церковна еклезіологія [98, с. 45].

Розглянемо ключові характеристики підходів до бачення єдності церков у кожній з трьох гілок християнства: католицизмі, протестантизмі та православ'ї.

Екуменічна позиція Римо-Католицької Церкви зазнала принципових змін, пройшовши шлях від повного невизнання та офіційного засудження екуменічного руху до його богословського обґрунтування та створення послідовної екуменічної концепції. У період засудження екуменізму, що закінчився понтифікатом Папи Пія XII (1939-1958), РКЦ визнавала єдиним можливим варіантом розв'язання проблеми християнської єдності унію, тобто приєднання «відступників» до Апостольського Престолу. Показовою в цьому плані є присвячена єдності християн енцикліка Папи Пія XII «Душі смертних» («*Mortalium animos*», 1928 р.), що закінчується досить промовистим закликком: «нехай наблизяться чада, що відокремилися, але не з думкою і надією, що «Церква Бога живого, стовп і утвердження істини» пожертвує цілісністю віри і терпітиме їх омани, а, навпаки, з наміром підкоритися її Учителю та управлінню» [155].

База нинішньої екуменічної позиції РКЦ була закладена в документах II Ватиканського собору, який, за словами Бенедикта XVI, «широко відкрив перед церквою ворота пошуку єдності всіх християн» [173, с. 104]. Насамперед мова йде про «Декрет про екуменізм» («*Unitatis Redintegratio*», 1965 р.).

Як зазначається в документі, «під «екуменічним рухом» маються на увазі всі справи й починання, які виникають в залежності від різноманітних потреб Церкви, можливостей, що задаються даною епохою, і покликані сприяти християнській єдності» (UR,4) [53, с. 187]. До екуменічних ініціатив відносяться «всі зусилля, спрямовані на усунення різних виразів, суджень і справ, що не відповідають за справедливістю й істиною положенню відділених від нас братів і тому ускладнюючих взаємовідносини з ними» (UR,4) [53, с. 187]. Окремо в Декреті наголошується на значенні офіційного діалогу, що веде між представниками різних християнських церков.

Важливим досягненням Декрету стало офіційне визначення позиції Католицької церкви щодо решти християнства. Вчення, передане Апостолам,

вже з перших років існування християнських общин набуло найрізноманітніших форм та виявів. Незважаючи на це, основоположні догмати християнської віри, прийняті на перших семи Вселенських соборах є тим спільним ґрунтом, що єднає християнство. Якщо не брати до уваги пізніших доповнень, Нікео-Константинопольський символ віри, залишається єдиним сповіданням віри, яке, попри всі поділи у християнській Церкві, об'єднує Схід і Захід. Католицька церква визнає таїнства здійснювані Східними патріархатами (Православними церквами). Декрет наголошує на тому, що «оскільки ці Церкви, хоч і є відділеними від нас, володіють істинними таїнствами, особливо – в силу Апостольського наступництва – Священством та Євхаристією, через які вони і досі тісно з нами пов'язані, спілкування в таїнствах, при належних обставинах та з дозволу церковної влади, є не лише можливим, а і бажаним» (UR,15) [53, с. 197].

Сформульована в документах II Ватиканського собору позиція Католицької церкви стала революційною для свого часу, проте, попри значущість зроблених кроків, у діалозі католиків з рештою християнського світу залишається ще чимало каменів спотикання. Одним з перших серед яких є питання «першості Риму» (LG, 20) [56], що за словами відомого православного богослова Йоана Зізіуласа є чи не найбільш важливою екуменічною проблемою [76, с. 257].

Важливим здобутком II Ватиканського собору стало також формулювання позиції щодо нехристиянських релігій, визначене в Декларації про відносини Церкви з нехристиянськими Церквами. В одному зі своїх виступів Бенедикт XVI констатував: «Все важче було нехтувати тим, що християнська проповідь звертається до світу, що є наскрізь пронизаний релігійними переконаннями, що наклали свій відбиток навіть на щоденні дрібниці, а благочестя послідовників інших релігій часто присоромлювало «збіднілу» віру християн» [173, с. 104]. Папа гостро засудив практику «навішування негативних ярликів» на представників нехристиянських релігій та наголосив на важливості знайомства з іншими релігійними традиціями, що

неодмінно збагачує християнський досвід: «Назріла необхідність ознайомитися з їх переконаннями та задати собі питання: чи допустимо руйнувати їх релігійний світ, чи, навпроти, можливо і потрібно, зрозумівши його зсередини, включити їх спадок до скарбниці християнства. Так християнський екуменізм поступово виріс до екуменічного діалогу» [173, с. 104].

У 1965 р. Папа Павло VI оприлюднив енцикліку «*Ecclesiam Suam*» («Його Церква»), де підсумував широке бачення екуменічного діалогу, сформульоване на II Ватиканському соборі. Цю ж позицію відстоював творець концепції «єдиної цивілізації любові» – Папа Іван Павло II. Беручи за основу теологічне обґрунтування принципів братерства та любові до ближнього, він виступав за зближення Католицької церкви не лише з християнськими церквами, а і з іншими, нехристиянськими конфесіями. Така ієрархія взаємодії церков мала будуватися через визнання різних рівнів приналежності представників окремих віросповідань до істини в Богові. «В серці кожної культури – те, як поставиться людина до найбільшої з тайн – до Бога. Різні культури – це різні способи дати відповідь на питання сенсу людського життя. Якщо прибрати це питання, культура і моральність народу розклеюються» (СА, 24) [78]. Відстоюючи право на існування національних культур, Понтифік повсякчас наголошував на їх релігійному значенні: «Нестримно прагнучи віднайти себе, і сенс життя, молоді люди часто відкривали знову релігійні корені національної культури, а там – Самого Христа як повну відповідь на ту тягу до добра, істини та життя, що живе у кожному серці» (СА, 24) [78].

Схематично цю концепцію можна уявити у вигляді концентричних кіл, де в центрі (найближче до Христа) знаходиться РКЦ, далі – Православні церкви, наступне коло – Євангелічні церкви та церковні общини, найбільш широке коло – інші релігії. І, нарешті, останнє коло формує решта людства [214, с. 54].

Однак, тут варто знову підкреслити відмінність між міжрелігійним (спрямованим на налагодження взаємовідносин між релігіями, поширення гуманістичних ідеалів та цінностей) та екуменічним діалогом (спрямованим на єдність церковних інституцій), де принциповим є визнання «безпомилковості,



якою Божественний Іскупитель побажав наділити Свою Церкву у визначенні вчення про віру та мораль» (LG, 25) [56].

Цю різницю чітко усвідомлюють католицькі ієрархи: релігію не можна підпорядковувати практичним і політичним цілям. Даючи загальну позитивну оцінку необхідності розвитку діалогу між релігіями, вони водночас закликають уникати крайнощів: «Прагнути до того, щоб через об'єднання релігій зробити людство кращим та щасливішим – це одне. З палаючим серцем молитися за єдність всіх людей в любові до єдиного Бога – зовсім інше. Перше, мабуть, являє собою витончену спокусу Люцифера, мета якої – привести до поразки другого» [цит. за: 173, с. 116].

Окремо варто відзначити той факт, що з початком понтифікату Бенедикта XVI Католицька церква розпочала новий етап у розвитку власної екуменічної позиції. Цей етап характеризується посиленням консервативних тенденцій всередині РКЦ, про що свідчать останні документи Конгрегації віровчення: «Dominus Jesus» (2000 р.) й «Відповіді на питання, що стосуються деяких аспектів про Церкву» (2007 р.), в яких фіксується поступовий відхід від позиції ексклюзивізму.

РКЦ бере активну участь у веденні екуменічного діалогу та розвитку міжрелігійної співпраці на різних рівнях. Церква має постійних спостерігачів у ВРЦ, частково бере участь у роботі цієї організації, але не є її членом.

Першопочатково екуменічний рух зароджується з ініціатив протестантських церков. Ключову роль в цьому відіграла протестантська еклезіологія.

Створена після Реформації концепція Церкви принципово відрізняється від римо-католицької. По-перше, Лютер відкинув ідею безпомилковості Церкви, та, посилаючись на слова апостола Павла: «Нехай кожен нас так уважає, як би служителів Христових і домопорядників Божих таємниць» (1 Кор. 4:1) [19, с. 1271], віродив біблійну ідею священства віруючих: «Ви запитаєте: «Якщо всі, хто в церкві є священиками, то чим же ті, кого ми називаємо священиками відрізняються від мирян?» Я відповідаю вам: Це

несправедливо, коли слова «священик», «церковник», «духовник» чи «духовенство» використовуються по відношенню не до всіх християн, а лише до тих небагатьох, хто зараз помилково називається «духовенством» [125]. Опираючись на Священне Писання, він здійснював послідовну критику церковного священства: «Священне Писання не робить різниці між ними, хоча воно і дає такі імена, як «служитель», «слуга», «управляючий» тим, хто тепер гордо називає себе папами, єпископами і добродіями і хто мусить, у відповідності зі своїми пастирськими обов'язками, служити іншим та навчати їх вірі Христовій і Свободі віруючих» [125].

По-друге, він розглядав Церкву як єдину духовну спільноту віруючих у Ісуса Христа. Відповідно до «Аугсбургського сповідання» лютеранство, до прикладу, вирізняє «видиму» та «невидиму» церкву. «Видима» церква отримала свій вияв у видимому богослужінні (сповіданні віри, церковних інституціях). Саме вона історично зазнала розколів та була поділена на низку різноманітних конфесій. Однак, ці розколи не стосуються церкви «невидимої», що поєднана з видимою, як душа з тілом. «Для істинної єдності Церкви є достатньою згода відносно вчення про Євангеліє та здійснення таїнств. Немає потреби в тому, щоб людські традиції, тобто обряди, або церемонії, що утверджені людьми, були повсюди однаковими» [10]. Сутність Церкви криється у сфері «невидимого». Завдання віруючих в такому випадку – привести «видиму» Церкву у відповідність до Церкви «невидимої», подолати зайві історичні нашарування, що спотворюють Церкву.

Фактично внесені Лютером реформи дозволили протестантам по-новому поглянути на мету та зміст християнської єдності. Якщо для православних та католицьких богословів єдність Церков є метою, кінцевою точкою екуменічного руху, то для протестантів вона стала вихідним пунктом, адже Церква і так є єдиною, завдання полягає лише у відновленні видимої єдності.

Подібна теорія примирення різних християнських конфесій виникла в середині XIX ст. у середовищі Англіканської церкви. Її автором вважається англійський теолог Вільям Палмер, вчення якого отримало назву «теорії гілок»

(branch theory). Так, Палмер розглядає християнство за аналогією з деревом, вітками якого є різні християнські церкви, що виникли історично. Попри розділення, кожна з віток має пряме та безпосереднє відношення до стовбура та коренів. Так само і різні християнські церкви виходять зі спільних традицій та історії, а отже, є рівноцінними наступниками апостольської традиції.

Сформована Палмером теорія фактично знімала еклезіологічну проблему та переносила зміст екуменічного руху в соціальну площину.

Визначення меж і змісту екуменічного руху Православними церквами має свою специфіку. Варто зауважити, що говорити про православну точку зору можна до певної міри відносно, зважаючи на помісний устрій Православ'я. Питання оцінки екуменічного руху відноситься до сфери автокефальних прав церков, за умови, що їх позиція не порушуватиме чистоти та цілісності православного догматичного вчення та сакраментальної цілісності Православної Церкви. Єдина всеправославна точка зору може бути сформульована лише на Всеправославному соборі, що не скликався вже більше тисячі років. Про єдину позицію Православних церков можна судити лише зі спільноприйнятих декларацій та заяв Всеправославних зустрічей і нарад.

Так, Православні церкви визнають екуменічний рух головним чином у його внутрішньохристиянських межах, наголошуючи на необхідності розрізнення «екуменізму» й «екуменічного руху» з одного боку та «екуменічних контактів» чи «участі православних в екуменічному русі» – з іншого [193].

Усвідомлюючи себе єдиною істиною Церквою Христовою, що повною мірою зберегла чистоту віри, православні проголошують метою своєї участі в екуменічному русі «свідчення про віровчення і кафолічне передання Церкви, і в першу чергу істину про єдність Церкви, те, як вона здійснюється в житті Помісних Православних Церков» [193]. Православна церква не визнає за прийнятну жодної іншої «моделі» єдності, окрім єдності в лоні Православ'я. Така єдність дістає свій вияв насамперед у відновленні спілкування у Таїнствах між роз'єднаними на сьогодні християнськими церквами, яке неможливе без

досягнення єдності щодо низки інших питань, адже Таїнство має бути здійснене не лише у відповідності до певної форми, а і здійснювати його має належним чином висвячений клірик, а отже порушується питання священства та апостольського наступництва. Таким чином, вживання словосполучення «православний екуменізм», з огляду на представлену позицію Православної церкви, потребує певного уточнення. Усвідомлюючи, що «ойкумена» – це вся населена Земля; що – у більш вузькому сенсі – екуменізм – це рух за єдність християн, який є справою всіх християнських Церков і кожного християнина, котрі відчують модальність Христової максими «Щоб були всі одно», а роз'єднаність християн – як «скандал» (Іван Павло II), у ході дослідження під терміном «православний екуменізм», певною мірою операційно, ми будемо розуміти участь Православних церков у екуменічному русі.

Як слушно підсумовує православний богослов та публіцист Іван Верстюк: «Екуменізм вимагає досягнення тих богословських та еклезіологічних максимум, які були б здатними не тільки поєднати розрізнені гілки християнства, але й втримати їх у цій єдності впродовж віків, доки звершуватиметься історія, а тому потрібно знайти ті богословсько-канонічні моделі й формули, що могли б раз і назавжди стати надійною основою Єдиної Церкви» [38].

Більш ніж столітня історія активного розвитку екуменічних ініціатив є яскравим цьому прикладом. Минуле століття фактично стало періодом визначення шляху екуменічного руху методом «спроб та помилок», позиції Православних церков щодо його оцінки коливалися від сміливих екуменічних ініціатив до часом повного заперечення руху та навпаки. Було розвинуто також форми екуменічної співпраці: до ХХ ст. єдиною безальтернативною формою єдності вважалася церковна унія, значення якої було переосмислено сучасним Церквами. На зміну їй приходять нові форми: богословський діалог та співпраця у вирішенні соціальних проблем сучасності; розвивається концепція єдності у багатоманітті. Пошук шляхів християнської єдності став справжнім випробуванням для християнства.

В цьому контексті варто згадати практики «часткового сопричастя» (здійснювані, наприклад, Товариством св. Албанія та св. Сергія, членами якого в свій час були такі видатні православні богослови та мислителі як: Г. В. Флоровський, С. М. Булгаков, В. В. Зеньковський, М. С. Арсенєв, С. С. Безобразов, М. О. Бердяєв, Л. Зандер, П. Б. Струве, Г. Н. Трубецький, С. Є. Трубецький, Г. П. Федотов, С. Л. Франк); допуск в порядку ікономії до православних таїнств інославною (постанова Синоду РПЦ 1969 р. «Про допуск до Святих Таїнств Православної Церкви старообрядців та католиків» [57, с. 81], що згодом була призупинена), екуменічну діяльність шевтонських бенедиктинців (рух за відтворення первісного християнства, шляхом нового синтезу східної і західної літургії, еклезіології та церковного життя) [190, с. 493].

Однак, згадані практики не отримали очікуваного резонансу. Їх виклики були сприйняті поодинокими церковними інтелектуалами, але не стали здобутком всієї церкви. Так, наприклад, «теологія сопричастя» Ганса Урса фон Бальтазара, єхаристична еклезіологія Миколи Афанасьєва, що мають значну вагу в екуменічній перспективі, стали тими богословськими викликами, на які і досі не наважилася повною мірою відповісти жодна з християнських церков [25].

Відсутність швидких видимих зрушень поглибила кризу екуменічного діалогу та загострила питання необхідності вироблення єдиного бачення, перш за все, мети екуменічного руху. Адже, лише за умови чіткого усвідомлення мети, можливо адекватно сформулювати завдання наступних необхідних кроків.

Метою екуменічного руху є християнська єдність, у цьому всі церкви є однозначними. Проте, еклезіологія кожної з церков дає підстави для різного бачення шляхів досягнення цієї єдності. Умовно ці напрями можна означити як богословський (теологічний) та соціальний (практичний).

О. С. Кисельов виділяє дві складові екуменізму: екуменічна теологія та екуменічний рух [98, с. 11]. Обидва ці компоненти є обов'язковими складовими

згаданих вище підходів до бачення християнської єдності, проте в кожному з них співвідношення цих елементів та їх вага буде різною.

Богословський підхід до бачення християнської єдності є домінуючим у православному й католицькому середовищах. При цьому співпраця в практичних та соціальних питаннях (досягнення миру, права людини, охорона здоров'я, соціальне забезпечення, виховання духовності) займає досить важливе місце. Проте, попри весь оптимістичний потенціал такої співпраці, визнається її недостатність. Погляди на соціальні питання, попри зовнішню схожість, мають принципові відмінності у кожній з християнських конфесій та різняться майже настільки, як і догматичне вчення. Істинне єднання вважається можливим лише за умови досягнення повної однозначної визначеності християнських догматів, що є малоімовірним в близькому майбутньому.

Таким чином, кінцевим результатом реалізації екуменічних ініціатив має стати не просто налагодження взаємовідносин між християнськими общинами, а повне відновлення спілкування у Таїнствах, що є неможливим без досягнення згоди у баченні ряду богословських питань.

Богословський підхід виключає можливість єднання на основі мінімального, часткового, або неповного порозуміння. Таким чином, видається неможливим визнання єдності християн тільки на основі сповідання віри в «Господа Ісуса Христа Богом і Спасителем» [13]. «Єдність в Христі – не церковне єднання», - наголошує релігієзнавець А. М. Колодний [102, с. 113]. А церковна єдність, як влучно констатував Любомир Гузар, залишається сьогодні «тим Божим Даром, який кожен погоджується прийняти лише на власних умовах» [124]. В такому випадку ідея досягнення інституційної єдності католиків, православних і протестантів бачиться недосяжною.

Принципово інший підхід до питання єдності сповідується Протестантськими церквами. Відповідно до протестантської еклезіології, християнське розділення є лише видимим і не торкається сутності церкви. Кожна церква рівною мірою зберігає християнську істину та виступає наступником апостольської традиції. Таким чином, головне завдання

єкуменічного руху полягає у відновленні видимої єдності християн (налагодження співпраці у справі соціального служіння та місіонерства). Власне саме організаційне оформлення єкуменічного руху в його сучасному вигляді розпочинається з налагодження місіонерської діяльності саме в протестантському середовищі. Активний розвиток протестантських місій розпочинається вже з XVIII ст. Однією з перших спроб розбудови міжхристиянської місіонерської співпраці стало Лондонське Місіонерське товариство (засноване в 1795 р.), що об'єднало в собі представників різних напрямів протестантизму: конгрегаціоналізму, методизму, пресвітеріанства. Згодом виникає ряд інших міжцерковних місіонерських організацій: Всесвітній союз євангелістів (1846 р.), до якого входили вже представники 52-х церков Європи та Північної Америки; Християнський союз молодих чоловіків (YMCA, створений в 1855 р.), що до сьогодні відіграє одну з ключових ролей в християнському єкуменічному русі, Єкуменічна конференція методистів (1881 р.), Союз християнських студентів (1895 р.), Союз недільних шкіл (1889 р.), який згодом було перейменовано Радю з релігійного виховання. Загалом, як відзначає М. С. Гордієнко, вже на початку XX ст. в Единбурзькій конференції (1910 р.), яка поклала початок організаційному оформленню єкуменічного руху, брали участь представники зі 160-ти місіонерських товариств [46, с. 15].

Сьогодні учасники та дослідники єкуменічного руху наголошують на значній втраті свого колишнього значення місією «Віра та церковний устрій». Такий зсув у єкуменічній парадигмі, за зауваженнями католицьких та православних богословів, став причиною виходу на перший план так званого «секулярного єкуменізму» [109, с. 82], а сама ВРЦ постала перед загрозою перетворення у цілком секулярну структуру [83].

Єкуменічна діяльність, як комплекс ініціатив, спрямованих на досягнення християнської єдності, отримала своє практичне втілення в двох основних формах відносин: богословському діалозі та соціальній співпраці [98, с. 27]. Православні церкви однозначно наголошують на першочерговому значенні для

досягнення єдності між церквами згоди з богословських питань. Питання ж ваги соціальної співпраці в екуменічному діалозі, в залежності від специфіки тлумачення змісту цього поняття, оцінюється по-різному.

О. С. Кисельов, відзначаючи важливість співпраці церков в межах екуменічного руху, вміщує її на «нерелігійний рівень екуменічних відносин» [98, с. 28]. «Для самої соціальної діяльності, - відзначає він, - відмінності в розумінні цілей співпраці не є принциповими, оскільки взаємодія суб'єктів не виключає, що кожен із них має свої наміри і цілі, але позитивно впливає на спільні зусилля. Наприклад, християнська співпраця у благодійних заходах для соціально незахищених верств населення має ціль – допомогти людям, а отже, її інтерпретація – як прояв єдності чи як засіб віднайдення єдності тут не суттєва» [98, с. 28]. Така позиція викликає певні зауваження.

Соціальна діяльність християнських церков, що є цілеспрямованою активністю релігійних інституцій спрямованою на перетворення соціальної дійсності, визначається ними не просто як прояв філантропії, а як практичний вияв віри, складова частина християнської концепції життя, виконання заповіді Христа про любов до ближнього, що, в більш загальному контексті, є обов'язковою частиною шляху досягнення спасіння – головної мети та місії Церкви. Не варто випускати з поля зору і той факт, що участь церков у екуменічному русі підкорена цій же меті. Пошук християнської єдності набуває своєї гостроти та актуальності саме як виконання заповіді Христа.

В такому контексті, ми погоджуємося з виокремленими О. С. Кисельовим формами розвитку екуменічних відносин, однак, вважаємо за доцільне наголосити на богословському базисі розвитку співпраці церков у соціальних питаннях, що не дозволяє віднести її до нерелігійного рівня. Питання богословського обґрунтування екуменічного змісту соціальної співпраці стало предметом активного дослідження низки екуменічних зустрічей, результатом яких стало напрацювання концепції екуменічної дияконії, значна роль у формуванні якої належить православним богословам [244, с. 13; 249].



Практична співпраця та спільне соціальне служіння розглядаються як невід’ємна передумова та перший крок до християнської єдності, вони мають «відкрити шлях до «діалогу любові» , а потім до діалогу богословського в повному сенсі цього слова, метою якого має стати «єднання», встановлення сакраментального спілкування у віднайденій тотожності віри» [99, с. 399]. Важливе значення має і сам факт досвіду спільного соціального служіння. Визнаючи єдність як Дар Бога, православні богослови наголошують на тому, що християнська єдність може бути дарована лише у відповідь на християнське до неї прагнення та старання її відновлення.

Однак, варто наголосити на значній проблематичності питання оцінки соціальної співпраці в межах сучасного екуменічного руху. Збільшення акценту на розвитку соціальної співпраці церков імпліцитно містить у собі тенденції до розмивання первісного фокусу екуменічного діалогу, відходу від його богословського підґрунтя, що в подальшому загрожує перетворити його на суцільно горизонтальну форму служіння світу.

Зростання акценту на соціальному підході до вирішення екуменічної проблематики стало однією зі штучних причин ототожнення екуменічного руху з винятково негативними сторонами глобалізаційних процесів. Зведення екуменізму до глобалізації позбавляє його власне релігійної складової. Окрім того, як показує статистика, рівень релігійності в державі не обов’язково має залежати від рівня включення цієї держави у глобалізаційні процеси. Для прикладу, відповідно до KOF Index of Globalization (2009) [245] Ірландія посідає друге місце в переліку найбільш глобалізованих держав світу (в 2002 р. – перше), однак відсоток практикуючих християн тут є одним з найвищих у Європі. Натомість декларуюча свою релігійність та антиглобалістичні настрої Росія (61 позиція у KOF Index of Globalization) за дослідженнями Пітцерського коледжу (Pitzer Colledge, USA) займає 12 місце в списку 50 найбільш атеїстичних держав світу (24-48% атеїстів). Цікавим є той факт, що США, які зазвичай сприймаються генератором та провідником глобалізаційних ідей, так і не потрапили до цього списку [254, с. 951].

Як слушно зауважує російський дослідник глобалізаційних процесів у релігійній сфері Д. А. Мещеряков: «Не можна стверджувати, що глобалізація повсюди несе з собою безрелігійність, даний процес не стільки руйнує релігійність, скільки змінює і робить іншим її положення в суспільстві» [135, с. 69].

Сьогодні екуменічний рух є предметом дослідження науковців з ряду галузей знання, що не лише поглибило його бачення, а і розширило ареал використання самого поняття. Так, в сучасній науковій літературі воно фактично може використовуватися як синонім консолідації, звідси виникають поняття на кшталт «екуменізму прав людини» [40]. Окрім того, робляться спроби виділити як окремий вид екуменічного руху «секулярний» екуменізм. Саме тому, варто внести певні уточнення щодо його розуміння. Поява цього терміну значною мірою пов'язується з переорієнтацією екуменічного діалогу з богословської сфери в суспільну, але відкритим залишається питання наскільки повною є ця переорієнтація? Традиційно секуляризація визначається як звільнення різних сфер суспільного життя з-під впливу релігії, отже, секулярний екуменізм можна визначити як рух за примирення всіх соціальних протиріч (незалежно від релігійної оцінки тих чи інших явищ), метою якого є мирне співіснування. Таким чином, якщо розглядати секулярний екуменізм як індиферентне відносно релігійних питань явище, то він виходить за межі об'єкту нашого дослідження.

Важливо також розділяти «соціальний екуменізм» та соціальну складову екуменічного руху. Навіть при зміщенні головного акценту в бік співпраці над вирішенням гострих соціальних проблем, завданням руху (як комплексного релігійно-соціального феномену, яким ми його визначаємо в ході нашого дисертаційного дослідження) все одно залишається виконання Христової максими «Щоб усі були одно», а через нього, досягнення центральної мети християнства – спасіння. Таким чином, соціальну складову екуменічного руху не можна розглядати окремо від його богословської компоненти.

Аналогічну ситуацію спостерігаємо з виокремленням наукового екуменізму на основі християнського екуменічного руху. Найчастіше в даному контексті мова йде про актуалізацію використання наукових здобутків, наукової методології та аргументації в ході розвитку екуменічного діалогу. З самого його початку в центр екуменічної проблематики, що розглядалися екуменічними діячами ВРЦ було поставлено питання вироблення єдиної «мови» богослужіння та єдиного розуміння біблійної «мови» [115, с. 291]. Так виникає необхідність вироблення загальних принципів екуменічної герменевтики, основні засади якої були сформульовані в одному з підсумкових документів комісії «Віра та церковний устрій» у 1998 р. під назвою «Скарб у глиняних глеках: інструкція з екуменічної герменевтики» [235]. Окрім цього, в сучасному екуменічному діалозі (в залежності від конкретної проблеми) широко використовуються здобутки ряду сучасних наук: історії, археології, лінгвістики, соціології, економіки. Фактично, наука використовується сьогодні як один з головних «суддей» в ході діалогу, однак її функція все ж є допоміжною.

Нариси ідей, що можуть бути означені як «релігієзнавчий екуменізм» знаходимо у працях румунського класика релігієзнавства М. Еліаде. Як ключ до подолання кризи західної культури він розглядав науку про релігію, на яку, в далекій перспективі, покладено завдання консолідації людства: «Історії релігії, - відзначає він, - призначено зіграти важливу роль в сучасному культурному житті, і не лише завдяки тому, що розуміння езотеричних та архаїчних релігій значно допоможе у культурному діалозі з представниками цих релігій. Більш значущим є те, що історія релігії невідворотно досягне більш глибокого знання про людину. А саме на базі подібного знання міг би розвиватися нео-гуманізм вселенського масштабу» [цит. за: 137]. Як підсумовує російська дослідниця О. К. Міхельсон, «В основі вчення про Новий гуманізм лежить визнання необхідності діалогу між Сходом та Заходом, традиційною культурою та «цивілізацією». З іншої сторони, Новий гуманізм також передбачає віднайдення людиною внутрішньої гармонії, примирення з самим собою, відмову від ідеї

повсюдного «розчарування» світу та визнання того факту, що людина конче має потребу в чомусь надприродному, не пояснюваному й таємничому» [137]. Однак, таке бачення екуменізму виходить далеко не лише за християнські, а і за релігійні межі.

Як інший вид «релігієзнавчого екуменізму» можна охарактеризувати практичну діяльність релігієзнавців у сприянні розвитку екуменічного діалогу на різних рівнях. Яскравим прикладом такої співпраці є українське релігієзнавство, характерною особливістю якого, як відзначає професор Л. О. Филипович, є його практична зорієнтованість: «Певною новизною для українського релігієзнавства можна вважати його практичну орієнтацію, коли воно розвивається не лише як одна із гуманітарних сфер знання, а й як форма вирішення складних проблем реального суспільно-релігійного життя» [200, с. 30]. Це контрастує з розвитком релігієзнавства за кордоном: «На відміну від зарубіжної науки, яка залишилася переважно в тісних межах академізму, не втручаючись, як правило, в практику релігійного життя, вітчизняне релігієзнавство є не тільки науково-дослідним, а відтак інтелектуально-аналітичним, але й інформаційним, організаційним, радницьким, навчальним, методичним, експериментальним осередком, чийми послугами користуються і церкви, і віруючі, і державні органи, і зарубіжні центри» [200, с. 31]. Фактично українські релігієзнавці виконують загальну функцію толерантизації українського суспільства, виступають ініціаторами проведення міжконфесійних зустрічей та переговорів, що мають важливе значення для розвитку екуменічного руху. Це виступає також однією з особливостей українського екуменізму.

Найбільш гостру критику екуменічного руху протягом всього часу його розвитку викликала його значна політизація. Наслідком якої стало виокремлення окремими науковцями «політичного екуменізму». Як справедливо відзначає російська дослідниця І. К. Язикова, саме як «політичний» можна охарактеризувати екуменізм у радянський період, коли «екуменізм став синонімом миротворчої діяльності церкви, що забезпечує

авторитет держави на міжнародному рівні за рахунок представництва ієрархії на всіх міжконфесійних та інтерконфесійних асоціаціях» [230, с. 123].

Специфічним феноменом сучасного релігійного життя є так званий «духовний екуменізм» («екуменізм життя»), виникнення якого значною мірою пов'язується з впливами глобалізації на суспільне життя (посилення міграційних процесів, послаблення інформаційного бар'єру між різними релігійними традиціями). Богословське обґрунтування та практичний опис цього феномену знаходимо в працях католицького теолога-екуменіста В. Каспера [91] та православного дослідника А. Аржаковського [4]. В. Каспер, колишній голова Папської комісії з питань християнської єдності, наголошує на принциповій важливості «духовного екуменізму», що є «душею цілого екуменічного руху» [91, с. 11]. Характерним виявом розвитку духовного екуменізму в Україні є практика молитов за християнську єдність в межах Мирянського руху за єдність церков в Україні, що об'єднує вірних УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ, УПЦ та РКЦ.

Отже, на сучасному етапі розвитку екуменічного руху, навіть попри його тривалу історію, немає його однозначного визначення та розуміння. Як влучно підсумував католицький теолог Курт Кох, проблема досягнення єдності у визначенні мети та шляху екуменізму сьогодні стала «справжнім хрестом» [109, с. 87] для цього руху.

Підсумовуючи та узагальнюючи приведені вище підходи до визначення екуменічного руху та подальших шляхів його розвитку, пропонуємо систематизувати ці підходи на такими критеріями: коло суб'єктів руху, площина його розвитку, рівень організації.

За колом суб'єктів екуменізм поділяється на традиційний (або християнський; коли визнається, що учасниками руху є лише християнські церкви) та нетрадиційний (або широкий; екуменічний діалог має розвиватися між всіма релігіями та ідеологіями світу). В межах широкого екуменізму виокремлюється також аврамичний (рух за єдність релігій аврамичної традиції: юдаїзм, християнство, іслам), загальнорелігійний (рух за єдність між всіма

релігіями світу), посттрадиційний (рух за єдність релігійних та світських ідеологій та світоглядів).

Окремо варто відзначити факт розвитку консолідаційних процесів всередині окремих християнських конфесій. Як уже було вказано вище, розвиток екуменічного руху бере свій початок зі спроб координації та об'єднання зусиль у справі місіонерства та соціального служіння низки протестантських конфесій, що можна розглядати як прояв внутрішньоконфесійного (інконфесійного) екуменізму. Подібна ситуація спостерігається всередині Православ'я. Зі включенням більшості помісних церков до ВРЦ постала необхідність напрацювання спільної всеправославної позиції щодо низки питань, які підіймаються в ході руху. Формування такої позиції стало можливим завдяки актуалізації практики проведення спільних Всеправославних нарад та підготовчих зустрічей, які передують проведенню Святого і Великого Собору Православної Церкви. Однак, підкреслимо, що така консолідація Православних церков супроводжується процесом внутрішньої поляризації – гострого протистояння між ліберальними (проекуменічними) та фундаменталістськими і консервативними (антиекуменічними) середовищами.

Розвиток екуменічного діалогу та співпраці між різними течіями християнства, залежно від його сторін-учасників, має свої особливості предметного поля, розвивається з різною інтенсивністю та успіхом. Це дає підстави для виокремлення в окрему категорію «міжконфесійного» екуменізму як комплексу екуменічних ініціатив, що розгортаються між окремими християнськими конфесіями.

Таким чином, вважаємо за доцільне виокремити всередині традиційного (християнського) екуменізму інконфесійний (комплекс екуменічних ініціатив у межах однієї конфесії) та міжконфесійний (екуменічні ініціативи між окремими течіями християнства) види екуменічного руху.

За площиною в якій ведеться екуменічний діалог, виокремлюється богословський (або теологічний) та соціальний (або практичний) підходи до розвитку екуменізму. Прихильники першого підходу відстоюють позицію,

відповідно до якої визначальним в екуменічному діалозі є досягнення згоди у питаннях, що стосуються віровчення (еклезіологія, священство, таїнства). Апологети другого підходу визнають за необхідне першочергове завдання відновлення видимої, соціальної єдності Церкви. Одразу зауважимо, що такий поділ є досить умовним, оскільки соціальне вчення будь-якої релігійної традиції нерозривно пов'язане з її догматикою. Надмірна актуалізація соціального бачення екуменізму стала причиною виникнення ряду позарелігійних бачень руху, на кшталт секулярного та політичного екуменізму.

За рівнем організації екуменічної взаємодії вирізняються інституційний (або організаційний) та позаінституційний (або «екуменізм життя», «духовний екуменізм») види екуменізму. Інституційний екуменізм передбачає офіційний екуменічний діалог та співпрацю між тими чи іншими релігійними інституціями та їх очільниками, або іншими уповноваженими на те особами чи організаціями. В свою чергу, позаінституційний екуменізм практикується за ініціативи неофіційних представників тієї чи іншої релігійної традиції (досить часто без відповідного на те благословення). Практика позаінституційного екуменізму не є новою для Православ'я, її здійснення визнавалось можливим в межах церковної ікономії.

З огляду на широке різноманіття підходів до екуменічного руху вважаємо за необхідне внести певні уточнення. По-перше, що в ході нашого дослідження ми зосередимо увагу головним чином на дослідженні участі Православних церков у інституційному екуменізмі, оскільки така участь регламентується офіційною позицією Православних церков щодо екуменічного руху, що допоможе уникнути в ході роботи низки двозначностей його бачення. Говорити про єдину православну екуменічну позицію можна до певної міри умовно, оскільки право самовизначення щодо екуменічного руху відноситься до сфери автокефальних прав церкви (за умови, що це не зашкодить віросповідній цілісності), однак уже з 60-х років, як буде доведено далі, розпочинається ряд ініціатив щодо розбудови єдиної православної лінії в ході екуменічного

діалогу. Таке прагнення було підтверджено в Салонікійському документі 1998 р. [152], що доводить правомірність нашого узагальнення.

По-друге, ми маємо намір зосередити нашу увагу на змісті та особливостях реалізації Православною церквою соціальної складової екуменічного руху, розвиток якої можливий лише за умови участі в русі.

По-третє, в ході дослідження під терміном екуменізм ми матимемо на увазі традиційний (християнський) екуменізм. Це обумовлено двома причинами: офіційним православним баченням можливості розвитку екуменічного руху винятково в християнських межах та суто християнським складом ключових екуменічних організацій, насамперед ВРЦ, як головного репрезентанта екуменічного руху.

Таким чином, під екуменізмом, в ході нашого дослідження ми вбачатимемо складний комплекс богословських та соціальних (пастирських) ініціатив, що спрямовані на відновлення єдиної Христової Церкви та зближення християн шляхом ведення богословського діалогу та актуалізації досвіду спільного соціального служіння.

### **Висновки до I розділу:**

- Екуменізм є складним багатовимірним процесом, що вимагає застосування широкого спектру як узагальнюючих та історичних праць, так і вузько спрямованих досліджень, присвячених окремим аспектам руху: міжконфесійному діалогу, державно-церковним відносинам, толерантності, місіології, соціальному служінню.

- У радянському релігієзнавстві активне дослідження екуменічного руху розпочинається з другої половини ХХ ст. Вивчення екуменічної проблематики відбувається, насамперед, в контексті дослідження проблеми модернізації Православ'я, його боротьби з секулярними викликами суспільства.

- Екуменічна проблематика не залишилася поза увагою і українських релігієзнавців. Магістральним напрямом дослідження вітчизняних



релігієзнавців є проблеми самобутності Православ'я України, його політизації, православно-католицького та внутрішньоправославного діалогу, проблема унії, розвиток державно-церковних відносин. В контексті дослідження специфіки українського Православ'я українські науковці виділяють та обґрунтовують феномен «українського екуменізму», що розглядається як «спосіб мирного співжиття християнських церков».

- Сучасний етап розвитку екуменічного руху характеризується його значною соціальною зарієнтованістю (зміщенням основного акценту екуменічної співпраці в площину мінімалізації тих соціальних проблем, що стоять перед сьогоdnішнім суспільством загалом та церквами окрема). Підтвердженням розширення кола соціальних зацікавлень екуменічних інституцій є структурна реформа екуменічного руху 1998-2006 рр., внаслідок якої було значною мірою розширено коло соціальних зацікавлень ВРЦ – найбільшої з екуменічних організацій.

- Зростання акценту на соціальній складовій екуменічного руху є однією з причин ототожнення екуменічного руху з глобалізацією, однак такий підхід залишає поза увагою власне релігійні витoki екуменічного руху.

- Попри тривалу історію екуменічного руху, теоретичні засади його розвитку досі не дістали однозначного формулювання. В основі екуменічної моделі кожної церкви лежить саморозуміння та самоусвідомлення церквою самої себе місця і значення інших церков, тобто церковна еклезіологія, що значною мірою плюралізує бачення подальшого розвитку руху. Узагальнюючи наявні в сучасній світській та богословській літературі підходи до екуменізму, пропонуємо класифікувати їх наступним чином: за рівнем організації руху: інституційний та позаінституційний («екуменізм життя», «духовний екуменізм») екуменізм; за колом суб'єктів руху: традиційний (християнський) та нетрадиційний (широкий) екуменізм; відповідно до площини розвитку екуменічного діалогу: богословський та соціальний (практичний).

## РОЗДІЛ II

### ПРАВОСЛАВНІ ЦЕРКВИ В ЕКУМЕНІЧНОМУ РУСІ: ГЕНЕЗА ТА ОСОБЛИВОСТІ УЧАСТІ

#### 2.1. Роль Православних церков у розвитку екуменічного руху

Екуменізм у сучасному його значенні, як рух за християнську єдність, починає розвиватися з початку ХХ ст. Однак його не можна обмежити винятково минулим століттям, він має тривалу передісторію, що справила суттєвий вплив на розвиток сучасних об'єднавчих процесів.

Екуменізм – це складне багатогранне явище, що обумовлене низкою взаємопов'язаних причин, до яких відносимо як самі ідеї єдності людства, що закладені безпосередньо у Священному Писанні та Переданні, так і широкий спектр соціальних та політичних чинників руху.

Аналізуючи сутність та основні етапи розвитку людства, російський дослідник Г. Померанц звертає увагу на роль релігії у процесах інтеграції сфер суспільного життя та еволюції глобалізаційних процесів. Визнання християнства державною релігією Римської імперії, універсалізація християнства, Вселенські собори (IV-IX ст.) стали значними кроками на цьому шляху. «Племінний супротив глобалізації породив юдейський монотеїзм, і після реформи апостола Павла цей монотеїзм став новою формою глобалізації, **духовної глобалізації**, що охопила детребалізовану масу великих міст, а за нею і всіх інших» [159]. В сучасній світській та богословській літературі терміни «духовна глобалізація» та «екumenізм» («духовний екуменізм») все частіше інтерпретуються як фактично тотожні [135], [1]. Таким чином, скликання Костянтином Великим I Вселенського собору у IV ст. для вироблення спільного розуміння основ християнської віри Вселенською Церквою може розглядатися як початкова точка відліку історії руху за християнську єдність.

Характерною особливістю екуменізму ХХ ст. стало, насамперед, створення стійкої мережі організаційних структур, в межах яких відбувається налагодження міжхристиянського взаєморозуміння та соціальної співпраці.

Однак, не враховувати досвід попередніх спроб повернення християнству зовнішньої єдності було б неправильним, оскільки такий підхід залишає поза увагою значний пласт проблем, що постали в ході сучасного екуменічного діалогу (проблема унії у католицько-православному діалозі, вироблення нової оцінки та розуміння ситуації, що склалася на IV Вселенському соборі у діалозі зі Стародавніми ортодоксальними (дохалкідонськими) церквами Сходу).

Зважаючи на зовнішню єдність християнської Церкви перших століть, відмінності між помісними церквами вже за часів Вселенських соборів були досить суттєвими. Християнство перших століть можна охарактеризувати паралельним розвитком двох протилежних тенденцій: з одного боку, універсалізацією християнських догматів та ритуалів, з іншого – наростанням специфіки помісних церков під впливом широкого кола політичних, соціальних та культурних факторів. Кульмінаційною точкою процесу децентралізації став Великий церковний розкол 1054 р. Значним зовнішнім стимулятором якого стали політичні відносини Риму та Візантії. Однак, навіть після цієї події спроби воз'єднання християнства не полишалися. Більше того, існував навіть історичний прецедент усунення розколу – собор 879-880 рр., на якому відбулося примирення між Константинопольською (Патріарх Фотій) й Римською (Папа Йоан VIII) церквами та зняття взаємних анафем.

Так, уже під час Першого хрестового походу (1096-1099 рр.), через 40 р. після Великого розколу, Папа Урбан II скликав черговий Собор у м. Барі (1098 р.), центральними питаннями якого стали проблеми розділення Західного та Східного християнства, визначення основних догматичних розходжень (насамперед, щодо питання *Filioque*). Собор мав значний успіх серед католиків (у ньому брали участь близько 180 делегатів, найбільш відомим з яких був св. Ансельм, архієпископ Кентерберійський), однак фактично залишився поза увагою православних богословів.

Найбільш значну історичну вагу в контексті руху за християнську єдність мали II Ліонський (1274 р.), Ферраро-Флорентійський (1438-1439 рр.) та Берестейський (1596 р.) об'єднавчі собори.

Основними завданнями соборів стало з'ясування тих причин, що призвели до припинення євхаристійного спілкування між церквами та вироблення канонічного способу його подолання. Головними темами навколо яких розгорталася основна дискусія були чотири: вчення про сходження Святого Духу, про чистилище, про опрісноки, про примат Папи Римського [215, с. 167]. Ініціативи, прийняті II Ліонським та Ферраро-Флорентійським соборами, фактично не мали успіхів у православному світі, на відміну від Берестейської унії.

Прийняття унії спричинило значне загострення релігійної ситуації на територіях України та Білорусії, кульмінацією якого стали виступи проти унії під час селянських повстань 30-х рр. XVII ст. та національно-визвольної війни під проводом Б. Хмельницького.

Жорстка боротьба з уніатами на територіях України та Білорусії продовжувалася майже до кінця XX ст., що суттєво ускладнило католицько-православні відносини. З метою ліквідації унії в 1946 р. у Львові під наглядом НКВС було скликано псевдо Собор, що підпорядкував УГКЦ Православній церкві та скасував Берестейську унію. Подібним чином робилися спроби ліквідувати наслідки унії і в інших регіонах (на Закарпатті (1949 р.), Пряшівщині (1950 р.)). «Львівський собор» було піддано гострій критиці з боку Риму, проти чого різко протестував Московський Патріарх.

Новий етап в історії екуменічного руху було розпочато на початку XX ст. Історично першою серед Православних церков ініціативу у веденні екуменічного діалогу та налагодженні співпраці взяла на себе Константинопольська Православна Церква.

У 1902 та 1904 рр. Вселенський (Константинопольський) Патріарх Іоаким III (Деведзіс) звернувся до помісних Православних церков з посланнями, в яких запропонував для всеправославного обговорення питання взаємовідносин помісних церков, їх єдності у вірі; ставлення до інослав'я; уніфікації богослужіння (церковний календар): «Помісні святі Церкви Божі слідуєть неоднаковим тлумаченням та практиці у ставленні до деяких

предметів, причому не мало значущих, наприклад у питанні про хрещення та священство церков, які відділилися від Православної Церкви. В таких, принаймні, питаннях є бажаним, навіть необхідним, встановлення єдиного тлумачення та спільної практики у відповідності до духу і правил Вселенської Церкви» [145]. Цей крок став своєрідним початком розвитку екуменізму.

Значною мірою екуменічні послання Іоакима III були відповіддю на енцикліку «Гідність Східних Церков» («*Orientalium dignitas*» (1894 р.)) та апостольський лист «Правителям і народам світу» («*Praeclara gratulationis*» (1894 р.)) Лева XIII. В означених документах Папа звернувся до Східних католицьких церков, відзначаючи своє шанобливе до них ставлення і повагу до східного обряду та звичаїв, закликаючи їх залишатися вірними Католицькій церкві.

Початок ХХ ст. став нелегким випробуванням для Константинопольської патріархії. Він ознаменувався продовженням стрімкого дроблення балканського православного світу, що розпочався з самопроголошення автокефалії Елладською Православною Церквою (утверджена синодальним Томосом 1850 р.). Далі естафета була продовжена Болгарською (1872 р. – самопроголошення автокефалії, 1945 р. – її визнання), Сербською (1920 р.), Румунською (1925 р.), Албанською (1937 р.) православними церквами. Необхідність збереження християнської, і, насамперед, православної єдності, стала ще одним стимулом розвитку об'єднувчих ініціатив Константинополя.

Важливою подією в житті Православних церков став вихід Окружного Послання місцеблустителя патріаршого престолу Константинополя, митрополита Дорофія, «До Церков Христа повсюдно» (1920 р.) [55].

Маючи за мету «відновлення дружніх стосунків між різними християнськими Церквами і встановлення братерства між ними» [55, с. 174], документ містив своєрідну «програму» екуменічної діяльності помісних церков, основу якої склали наступні кроки: прийняття єдиного календаря; запровадження практики обміну між церковними ієрархами братерськими листами; підтримка розвитку більш тісних відносин з представниками всіх

церков; уніфікація православної освіти (шляхом налагодження зв'язків між богословськими школами і професорами богослов'я, обміну богословською та релігійною літературою й періодикою, посилення практики обміну студентами семінарій різних церков); зміцнення традиції проведення загальнохристиянських конференцій з метою вивчення питань, що становлять для кожної з церков взаємний інтерес; організація спільними зусиллями глибоких й неупереджених історичних досліджень віроповчальних розбіжностей; виховання та розвиток взаємної поваги до звичаїв та практики різних церков; усталення практики спільного використання каплиць та цвинтарів для відправи заупокійних служб і поховання вірних різних конфесій, що померли на чужині; врегулювання спірних питань щодо практики змішаних шлюбів між віруючими різних конфесій; розвиток релігійного життя, благодійницької діяльності та посилення взаємної допомоги [55, с. 175].

Пізніше Генеральний секретар ВРЦ В. Вісер Т'Гоофт високо оцінив історичне значення документу: «Церква Константинополю була в числі перших у сучасній історії, яка нагадала нам, що християнський світ не виконає волю Господа і Спасителя, якщо не буде прагнути проявляти у світі єдність народу Божого та Тіла Христового. Своїм Окружним посланням 1920 р. Константинополь вдарив у дзвін що скликає нас на Асамблею» [цит. за: 210].

Попри те, що програма містила пропозиції цілком реальні для виконання та могла бути дієвою у справі налагодження міжцерковного співробітництва, вона була різко розкритикована представниками РПЦ. Як слушно зауважує український релігієзнавець О. Н. Саган, послання мало дійсно історичне значення, проте Православні церкви виявилася не готовими до його прийняття: «окружне послання запроваджувало революційні, як для православ'я, заходи: по-перше, воно адресувалося не лише православним Церквам, але і разом з тим «еретикам, нібито між ними не було жодних відмінностей»; по-друге, зближення планувалося не «через прийняття єретиками істини православ'я і їх щире покаяння і відмову від своїх оман, а через зовнішні заходи і, отже, через взаємне пристосування православних і єретиків»; по-третє, запровадження

єдиного календаря для спільних святкувань суперечить канонам православ'я» [177, с. 342].

Однак, завдяки своєму високому авторитету, Константинопольська Православна Церква зуміла не лише відстояти зайняту позицію, а і розширити сам простір екуменічного діалогу.

В серпні 1920 р. представники Константинопольської, Олександрійської, Румунської, Болгарської, Елладської та Руської православних церков беруть участь у екуменічній конференції в Женеві, що була присвячена розробці основних принципів екуменічного діалогу, та створенню руху «Життя та діяльність» [46, с. 19]. РПЦ на цій конференції представляв архієпископ Євлогій (Георгієвський), якого за рік до цього Патріарх Тихон призначив управляючим російськими приходами у Західній Європі.

Поступово налагоджується діалог з англіканами (зустріч митрополита Дорофія з англійським королем Георгом V, архієпископом Кентеберійським Рендалом Девідсоном (1921 р.)). Попри активну критику Московського патріархату, в 1923 р., за ініціативи Константинополя, проходить «Всеправославний конгрес», в якому взяли участь представники Константинопольської, Кіпрської, Сербської, Елладська та Румунської православних церков. Представники РПЦЗ взяли участь у першому засіданні, після чого відмовилися від подальшої участі. Як відзначає російський дослідник історії православ'я Д. Капустін, попри «вкрай сумнівне представництво учасників», робота конгресу проходила від імені «всієї Церкви». Результатом роботи стало прийняття рішень про визначення дати святкування Пасхи на основі астрономічних обрахунків та виправлення юліанського календаря; прийняття нового календаря, початок наукового дослідження питання святкування Пасхи у фіксований день, який відповідав би історичному дню Воскресіння; надання дозволу на одруження священиків та дияконів після висвячення; надання права на другий шлюб овдовілим священикам та дияконам. Важливим історичним здобутком собору стало рішення про необхідність доручення Вселенському Патріарху взяти на себе

ініціативу зі скликання «вселенського собору» для вирішення спірних питань [89].

Відтак, з 1924 р. новий стиль вводиться в Константинопольській, Елладській, Румунській православних церквах, а згодом і в Олександрійській та Антіохійській.

В Росії питання календарної реформи набуло особливої актуальності після Жовтневої революції 1917 р. 24 січня 1918 р. Рада народних комісарів прийняла Декрет про введення західноєвропейського календаря. Перехід на григоріанський календар світської влади зумовив необхідність вироблення офіційної позиції РПЦ з цього приводу. Питання було поставлено на Соборі 1917-1918 рр., однак, вирішити його в межах Собору не вдалося. Результатом дискусій навколо календарної реформи стало спільне рішення Відділу з богослужіння та Відділу з правового положення Церкви в державі, відповідно до якого РПЦ відмовилася від будь-яких нововведень.

Календарна реформа є лише одним з перших початкових кроків на шляху до християнської єдності. Однак, це питання і досі не вирішено не лише в християнстві загалом, а і всередині Православ'я зокрема. В наш час Православні церкви використовують паралельно два календарі: юліанський (Руська, Сербська, Грузинська, Єрусалимська) та так званий новоюліанський, (Константинопольська, Румунська, Олександрійська, Антіохійська, Болгарська та ін.), який до 2800 р. співпадатиме з григоріанським.

Помісний собор РПЦ 1917-1918 рр. – виняткова спроба модернізувати життя церкви, в тому числі і в напрямі сприяння християнській єдності та співпраці. Фактично РПЦ стала першою церквою, що поставила обговорення цієї проблеми на такому високому рівні як помісний Собор. Крім того, налагодження співпраці та проведення богословських зустрічей з представниками інших християнських конфесій, насамперед, з англіканами та старокатоликами сприяли створенню особливого органу в РПЦ – Відділу з питань церковної єдності. Було прийнято рішення підтримати ініціативу щодо запровадження «Тижня молитов за християнську єдність»). Значною мірою



актуалізації питань християнської єдності сприяло поглиблення зв'язків з майбутніми лідерами екуменічного руху. Насамперед з Джоном Моттом, якого з легкої руки Ярославського архієпископа Олексія часто називають «Американським Апостолом» [120, с. 48]. У 1917 р., за ініціативи американського президента Вільсона, відбувся візит Мотта до Росії, де він виступив на передсоборній нараді в Москві з доповіддю, а після повернення до Америки спонсорував випуск першого повного богослужбового збірника служб, таїнств та треб англійською мовою, сприяв розвитку Парижського богословського інституту [120, с. 49].

Загалом, Собор 1917-1918 рр. розвинув та ухвалив ряд революційних для свого часу рішень та ідей (наприклад, відновлення патріархії, яке, до речі, було визнано Константинополем [138, с. 31]; розвиток екуменічної співпраці; вноормування жіночого соціального служіння; окреслення моделі взаємин з державою), однак, переважну їх більшість, з політичних причин, так і не вдалося втілити в життя. Зі встановленням радянської влади питання церковної єдності відійшло на другий план. Участь РПЦ у екуменічному русі стала непослідовною та фрагментарною [120, с. 154].

В 20-30-х рр. ХХ ст. важливим центром розвитку екуменічного руху стала Франція. Після революції 1917 р. значна частина видатних православних богословів та мислителів змушена була емігрувати на Захід (переважно до Франції, Англії, США). Так виникають перші православні центри в Західній Європі та Америці. Одним з найбільших таких центрів став Православний богословський інститут св. Сергія, який об'єднав у своєму викладацькому складі блискучих православних богословів та мислителів, що дозволило повному поглянути не лише на католицько-протестантський Захід, а й на саме Православ'я.

Вже в перші роки після заснування інституту, навколо нього починають з'являтися потужні центри філософських та богословських досліджень. Одним з перших серед них стала Спілка релігійної філософії, створена М. Бердяєвим. В межах роботи спілки були організовані зібрання в яких брали участь такі

відомі представники католицької релігійної філософії як: Ж. Марітен, Е. Муньє, Г. Марсель, А. де Любак. Крім того, зі Свято-Сергієвським інститутом пов'язані імена таких видатних діячів екуменізму, як С. Булгаков, Г. Флоровський, П. Євдокимов, Л. Зандер, М. Зернов, М. Арсен'єв, О. Шмеман, О. Клеман, Е. Бер-Сіжель.

Важливе просвітницьке значення мав Російський студентський християнський рух (РСХР), який тісно співпрацював з Християнською асоціацією молодих людей (УМСА) – однією з найпотужніших екуменічних молодіжних релігійних організацій, філіали якої сьогодні знаходяться в більш ніж 150-ти країнах світу, у тому числі й в Україні.

Представники інституту св. Сергія взяли участь в ряді екуменічних конференцій та асамблей («Віра та церковний устрій» (Лозанна, 1927 р.), «Життя та діяльність», (Оксфорд, 1937 р.), «Віра та церковний устрій» (Единбург, 1937 р.).

В ході ряду екуменічних зустрічей, з'їздів та конференцій 20-30-х рр. ХХ ст. відбувається оформлення двох окремих течій екуменічного руху:

- практичної («Життя та діяльність»), прихильники якої мали песимістичні погляди на перспективи християнського єднання та відстоювали пріоритетність соціальної співпраці між Церквами перед обговоренням їх догматичних розходжень. Головним ідеологом цього напрямку став лютеранський єпископ Н. Сьодерблом;

- доктринальної («Віра та церковний устрій»), прихильники якої відстоювали першочергову необхідність початку діалогу зі з'ясування тих догматичних питань, що призвели до розколів у християнстві. Цей напрям очолював єпископ Ч. Брент [194, с. 152].

Однак уже наприкінці 30-х рр. визріває ідея необхідності їх об'єднання. З метою підготовки такого об'єднання в 1939 р. в Утрехті (Нідерланди) було проведено спільну нараду представників обох течій, в ході якої приймається рішення створити нову організацію, яка б об'єднала обидві існуючі – Всесвітню

Раду Церков. Створений на нараді тимчасовий комітет мав забезпечити скликання установчої Асамблеї до 1941 р., однак на заваді стала війна.

Під час Другої Світової війни становище Православної церкви на території СРСР зазнає принципових змін. Їх початком стає легендарна зустріч Й. Сталіна з представниками РПЦ (місцєблюстителем патріаршого престолу Сергієм (Старгородським), митрополитом Московським і Коломенським; Олексієм (Симанським) митрополитом Ленінградським і Новгородським та митрополитом Київським і Галицьким Миколою (Ярушевичем), Екзархом України) на початку вересня 1943 р. та подальше відновлення скасованої ще за Петра I патріархії. В цей час змінюється не лише фактичний статус РПЦ в радянській державі, та і її роль у її зовнішній політиці. Було зроблено ставку на використання православ'я як додаткової сили, що може допомогти, з одного боку, позитивно вплинути на міжнародний імідж СРСР (частково реабілітувати від закидів у порушенні свободи совісті напередодні Тегеранської конференції [164, с. 139]), з іншого – об'єднати слов'янські держави, які в своїй більшості є країнами православної традиції. Церква стала важливим каналом впливу радянської держави на міжцерковні, а через них і на міжнародні відносини, про що свідчить фактичне підпорядкування Відділу зовнішніх церковних відносин КДБ (за посередництва Ради у справах релігій) [175, с. 388].

Лінію презентації РПЦ як «Матері слов'янських церков» [29] було продовжено і після війни. Найбільш масштабною акцією в цьому контексті стала організація Помісного собору (1945 р.), на який прибула досить значна та іменита делегація глав та представників Православних церков: патріархи Олександрії та Антіохії, Грузії, представники Константинопольської, Єрусалимської, Румунської та Сербської православних церков. Серед питань, що були підняті на соборі прозвучали й ініціативи щодо організації нової Всеправославної наради в Москві. Своєрідним каталізатором зустрічі стала активізація екуменічної діяльності у зв'язку з підготовкою до проведення першої Генеральної асамблеї ВРЦ.

Як відзначає російський дослідник М. Шкаровський, головними напрямками діяльності РПЦ в 1943-1948 рр. стали: по-перше, переведення всіх російських закордонних приходів під свою юрисдикцію; по-друге, підтримка режимів «народної демократії» у східно-європейських країнах зі сторони християнських конфесій; по-третє, створення опозиції відносно Ватикану; по-четверте, утвердження першості в православному та навіть християнському світі [220, с. 390]. З метою реалізації цих завдань, протягом лише 1945 р. делегація Московського патріархату здійснила візити в 15 країн світу. Результатом такого курсу стало приєднання 20 російських архієреїв та 285 приходів, окрім того, церковну підтримку влади «народної демократії» було забезпечено в низці країн Східної Європи: Болгарії, Румунії, Сербії, Албанії, Польщі та Чехословаччині [220, с. 390].

З 1946 р. розпочинається серія зустрічей представників екуменічного руху з главами помісних церков. Участі православних у ВРЦ була присвячена значна увага, адже вони фактично забезпечували організації статус міжхристиянської, а не ще однієї винятково протестантської інституції.

На початку 1946 р. Патріарх Олексій I (Симанський) надсилає до Ради у справах РПЦ доповідь присвячену екуменізму. Документ містив пропозиції більш детального розгляду руху та вироблення спільної для всіх православних позиції.

Після вивчення питання Голові Ради у справах РПЦ Г. Карпову було представлено таке бачення руху: «В наш час, коли на міжнародній арені йде жорстока міжнародна дипломатична боротьба, фактично ніякої богословської роботи не проводиться, існує лише екуменічна панічна політична діяльність, що переслідує ті ж цілі, що і провладні кола їх країн. Саме тому, РПЦ має тверезо, з усвідомленням власної сили, підійти до справи організації блоку православних церков та перетворення Московської патріархії на «другий Рим», з думкою якого повинні, так чи інакше, рахуватися. Для участі в Асамблеї Православних вважаю необхідним підготовку 1/3 наших делегатів...» [цит. за: 30]. Таким чином, бачимо винятково політичне сприйняття руху, що

накладе в подальшому значний відбиток на результати Всеправославної наради 1948 р., присвяченій розгляду можливості участі в екуменічному русі, який оцінювався, головним чином, як своєрідний фронт боротьби проти комунізму [120, с. 81].

Для вироблення спільного для всіх Православних церков рішення щодо участі в екуменічному русі було скликано Всеправославну нараду у Москві (1948 р.). Щоправда, варто наголосити на обмеженості православного представництва на Нараді. Відповідно до православних канонів, скликання Всеправославного собору, яким було зроблено спробу представити Нараду, відноситься до компетенції Константинопольського Патріарха, що відповідно до диптиху є *primus inter pares*. Фактично, спроба скликання такого Собору в Москві за ініціативи РПЦ була посяганням на канонічний статус Константинополю, що унеможливило участь Вселенського Патріарха у Нараді.

Український релігієзнавець О. Н. Саган, аналізуючи міжправославні відносини, констатує поділ сучасного Вселенського Православ'я на два «великі табори світового православ'я: промосковський (Церква Чехії і Словаччини, а також Сербська, Болгарська, Американська, Грузинська, Польська Церкви) та проконстантинопольський (Східні патріархати, Румунська, Елладська, Кіпрська, Албанська)» [177, с. 356]. Своєрідне протистояння Константинопольського та Московського патріархатів, що ускладнювалося рядом церковних конфліктів ХХ ст., спостерігається фактично протягом усієї історії розвитку екуменічного руху.

Результатом московської зустрічі 1948 р. став ряд документів, що окреслили православну позицію у ставленні до інших християн та екуменічного руху загалом. Резолюція «Екуменічний рух і Православна Церква» [225] містила наступне рішення: «повідомити Всесвітній раді церков, у відповідь на отримане запрошення до участі в Амстердамській Асамблеї як її членів, що всі православні помісні церкви, які брали участь у цій Нараді, вимушені відмовитися від участі в екуменічному русі» [225]. Відмова пояснювалася рядом причин. По-перше, було заявлено, що створення ВРЦ не відповідає

ідеалам християнства та завданням Церкви Христової, в тому сенсі, як їх розуміють Православні церкви. По-друге, відповідно до бачення майбутнього єкуменічного руху авторами резолюції, ВРЦ мала стати платформою до створення єдиної «Єкуменічної церкви», яка, нехтуючи істинним завданням Церкви як Тіла Христового, покликана виконувати соціальні та політичні замовлення своїх творців. По-третє, важливим фактором відмови від участі в заснуванні організації був її суттєво превалюючий протестантський склад. По-четверте, ідея створення такого руху не виправдала себе. Ті ініціативи, що розвивалися протягом 1937-1948 р. були сконцентровані головним чином не на богословській та віроповчальній, а на соціальній проблематиці, а отже, «єкуменічний рух не забезпечує справи возз'єднання Церков благодатними шляхами та засобами» [225].

Аналізуючи наведені в документі причини відмови від участі у ВРЦ визначимо хибне розуміння цілі та завдань руху, під якими, насамперед, бачилося створення нової релігійної організації – «Єкуменічної церкви». В подальшому це судження буде спростовано в «Торонтській декларації» (1950 р.) – одному з ключових документів ВРЦ. Окрім того, деякі з названих «причин» відверто ігнорують політичну ситуацію в Європі та світі. Пріоритетність соціальних питань над віроповчальними в період з 1937 до 1948 р. може бути значною мірою пояснена очевидною причиною – Другою Світовою війною (1939-1945 рр.), що припадає на цей час та необхідністю ліквідації її наслідків. Білоруський дослідник державно-церковних відносин в СРСР П. Бубнов пояснює відмову від участі в Амстердамській Асамблеї кількома причинами. По-перше, першочергове державне завдання зовнішньополітичної діяльності РПЦ – створення позитивного враження про релігійну ситуацію в Радянському Союзі було виконано. По-друге, кампанія з розповсюдження впливу РПЦ на інші помісні церкви та протестантські конфесії в усьому світі зазнала краху, основну ініціативу в діяльності організації перехопили проамериканські церковні кола. І, по-третє, вже навесні 1948 р., з листа В. Вісер Т'Гоофта стало відомо, що частина Православних церков

(Константинопольська, Олександрійська, Антіохійська, Єрусалимська та Елладська) зайняла самостійну позицію щодо екуменічного руху та вже прийняли запрошення, позбавивши тим самим РПЦ необхідної підтримки [30].

Незважаючи на колективно прийняту Резолюцію та рішення відмовитися від участі у створенні ВРЦ, частина Православних церков все ж взяла участь у Амстердамській асамблеї 1948 р. Так, церквами-співзасновниками стали Константинопольська, Єрусалимська, Олександрійська, Антіохійська, Кіпрська, Елладська православні церкви. В сучасних світських та богословських дослідженнях вказується різне число церков, що брали участь в Амстердамській Асамблеї. Так, наприклад, протопресвітер Георгій Цеціс називає лише три церкви: Константинопольську, Елладську та Румунський православний єпископат США [210]; авторитетний радянський дослідник екуменізму М. С. Гордієнко називає Константинопольську, Елладську та представників «російських закордонних приходів» [46, с. 33]; українські релігієзнавці О. С. Кисельов та О. Н. Саган називають відповідно три (Константинопольську, Елладську та Кіпрську) [98, с. 56] та шість (Константинопольська, Олександрійська, Антіохійська, Єрусалимська, Кіпрська, Елладська) [177, с. 345] церков. Дані про шість церков-засновників подає і офіційний сайт ВРЦ.

Одним з результатів Асамблеї 1948 р. стало створення спеціального Послання, адресованого «до всіх, хто перебуває у Христі, і до всіх, хто хоче почути» [161, с. 24], в якому було коротко сформульовано основні попередні завдання організації, що створюється. Своєрідним кредо Послання стала відома теза Кетлін Бейліс – єдиної жінки-доповідача на асамблеї – «Ми маємо намір бути разом». Так, учасники асамблей заявили: «Ми єдині у визнанні Його нашим Господом та Спасителем. Нас розділяє те, що стосується віровчення, церковного устрою та традицій, але нас розділяє також і гординя національної, класової і расової приналежності» [161, с. 24]. Визнаючи факт необхідності єднання людства, учасники асамблей закликали всі християнські організації та

всіх християн до активізації екуменічної діяльності, визначаючи її як прямий обов'язок кожного християнина.

Амстердамська Асамблея прийняла також резолюцію «Про повноваження ради», що містила ряд важливих тез, насамперед, щодо визначення бачення ролі організації: «серйозно шукаючи братів по думці та в діях всіх своїх членів, Рада заперечує будь-яке припущення щодо того, щоб стати особливою об'єднаною церковною одиницею, що не залежить від Церкви» [цит. за: 205, с. 537]. Ця теза є досить важливою в формулюванні бачення ВРЦ.

Більш детальне висвітлення ідеї резолюції отримали в документі «Церква, Церкви та Всесвітня Рада Церков» (Торонтська декларація, 1950 р.), який зафіксував основні засади участі Церков у ВРЦ та розуміння місії ВРЦ.

Так, ВРЦ «не є і ніколи не повинна стати над-Церквою» [209, с. 538]. Її завдання «не домовлятися про союзи між Церквами, які можуть укладатися лише самими Церквами, які діють за власною ініціативою, а встановлювати живі контакти між Церквами та сприяти вивченню та обговоренню питань єдності Церкви» [209, с. 538]. Окрім того, документ фіксував нейтральність ВРЦ в питаннях церковної еклезіології [209, с. 539], бачення моделі відновлення християнської єдності [209, с. 539].

Наприкінці 50-х – на початку 60-х політика СРСР щодо церкви знову змінюється, відбувається переоцінка і її участі у ВРЦ. Наприкінці п'ятидесятих відновлюються переговори з представниками екуменічного руху; РПЦ, разом з іншими помісними церквами, бере активну участь у створенні та роботі багатьох релігійних та світських організацій: Християнської мирної Конференції (1958 р.), Конференції європейських Церков (1959 р.); активно налагоджує спілкування з представниками ВРЦ. В рамках налагодження співпраці з екуменічним рухом у серпні 1958 р. в Утрехті (Нідерланди) проходить зустріч представників РПЦ та ВРЦ, на якій приймається рішення надсилати представників Православної церкви на сесії центрального комітету ВРЦ та засідання різноманітних її комісій.



У 1961 р., на III Генеральній асамблеї ВРЦ в Нью-Делі (Індія), відбувається офіційне прийняття Руської, Румунської, Польської та Болгарської православних церков до ВРЦ, згодом до них приєдналися інші помісні церкви: (Грузинська (1962 р.); Сербська (1965 р.); Чехословацька (1966 р.); Албанська (1994 р.)). Активну роль у розвитку екуменічного руху в цей час відіграв митрополит Нікодим (Ротов). Період його перебування на посадах голови ВЗЦЗ РПЦ, голови Комісії Священного Синоду з питань християнської єдності та міжцерковних відносин (1960-1978 рр.), відомий в історії під назвою «нікодимівського», став найбільш багатим та продуктивним періодом екуменічної діяльності Православних церков.

В цей час розпочинають налагоджуватися двосторонні діалоги з рядом християнських церков: Англіканською (1956 р.), Євангелічною Церквою Німеччини (1959 р), Римо-Католицькою Церквою (1967 р.), Євангельсько-Лютеранською Церквою Фінляндії (1970 р.).

Важливим етапом у розвитку міжхристиянських екуменічних відносин стало спільне зняття у 1965 р. представниками РКЦ та Константинопольської патріархії взаємних анафем, що були накладені в 1054 р. Незважаючи на те, що, як відзначається в тексті спільно прийнятої Декларації про усунення з пам'яті та церковного життя анафемі 1054 р., «даний жест справедливості та взаємного прощення недостатній, аби покласти край розбіжностям як за давним, так і нещодавнім» [187], цей акт поклав початок православно-католицького діалогу, а його історичне значення важко переоцінити.

З початку 60-х рр., за посередництва ВРЦ, розпочинається ряд неофіційних зустрічей представників Православних та Стародавніх ортодоксальних (дохалкідонських) церков Сходу: в Аргусі (1964 р.), Брістолі (1967 р.), Женеві (1970 р.), Адіс-Абебі (1971 р.) [51, с. 56]. Ці зустрічі підготували ґрунт для початку офіційного діалогу між церквами, що був розпочатий у 1985 р. [51, с. 57]. У 1961 р. відбувається Всеправославна нарада на о. Родос, що мала поворотне значення для Православ'я. Ставлячи за мету вироблення спільної всеправославної точки зору щодо ряду питань як церковного, так і соціального

та екуменічного характеру, на нараді приймається рішення розпочати підготовку до проведення Великого і Святого Собору Православної Церкви. Крім того, на часі постало завдання вироблення всеправославного рішення щодо низки проблем, які постали перед сучасним православ'ям. Підготовка до Собору мала здійснюватися шляхом проведення Передсоборних нарад.

Загалом під час наради на о. Родос було визначено понад 100 питань, які потребують винесення спільного авторитетного рішення. Їх було об'єднано у 8 великих блоків:

I. Віра і догма (визначення поняття догми, редагування єдиного Православного Сповідання Віри, вироблення чіткої структури релігійних текстів Православ'я, поглиблення розуміння Церкви та її ролі в сучасному суспільстві).

II. Богослужіння (реформування літургії, уніфікація статутних та літургійних текстів при богослужінні та здійсненні таїнств).

III. Управління та церковний устрій (кодифікація канонів, церковні суди, модернізація у відповідності до вимог часу церковної дисципліни, календарне питання).

IV. Взаємини між Православними церквами (укріплення взаєморозуміння, визначення умов набуття автокефалії, уніфікація диптиху, канонічний статус православної діаспори).

V. Взаємовідносини Православної церкви з рештою християнського світу (вироблення чіткої конструктивної екуменічної позиції, укріплення співпраці з християнськими церквами).

VI. Православ'я у світі (співпраця у поширенні православних ідеалів, евангелізація, розвиток православної культури).

VII. Загальнобогословські теми (ікономія, православні святі та встановлення спільної всеправославної практики щодо їх вшанування).

VIII. Соціальні проблеми (православна молодь, сім'я і шлюб, гострі соціальні проблеми сучасності) [160, с. 32-37].

В червні 1968 р. у Шамбезі (Швейцарія) відбулася чергова Всеправославна нарада, присвячена організації Собору. Було прийнято рішення розпочати систематичне проведення Всеправославних передсоборних нарад, які мали б більш детально розробити відповідні рішення з окресленого кола питань, які б розглянув майбутній собор; для організації роботи Передсоборних нарад утворювалася також Міжправославна передсоборна комісія.

На сьогодні в Шамбезі відбулося 4 Всеправославні передсоборні наради (1976 р., 1982 р., 1986 р., 2009 р.), що розглянули більшість з означених на Родосі питань: канон, календарне питання, церковний шлюб, піст, взаємини з рештою християнського світу, екуменічний рух, православна діаспора, автономія та автокефалія, диптих. Проведено сім засідань Міжправославних підготовчих комісій (Женева, 1971 р.; Шамбезі, 1986 р.; 1990 р.; 1993 р.; 1999 р.; 2009 р.; 2011 р.).

У своєму нещодавньому інтерв'ю Константинопольський Патріарх Варфоломій I заявив, що остаточно розробку тематики Собору планується завершити на 2011 р. [171]. Однак, на засіданні Міжправославної підготовчої комісії у 2011 р. так і не вдалося досягти кінцевої згоди щодо досить болючих для Православних церков питань автокефалії та диптиху.

Окрім того, уже сьогодні майбутній Собор викликає значний спротив серед антимодерністських та антиєкуменічних кіл Православних церков, що привносить небезпеку нового православного розколу у випадку його проведення.

З початком систематичного проведення Всеправославних нарад, екуменічна діяльність Православних церков переходить на якісно новий рівень. Відносна узгодженість та координація екуменічних контактів дозволили розпочати ведення діалогу з рештою християнського світу на загальноправославному рівні: з 1974 р. такий діалог розпочинається зі старокатоликами, з 1976 р. – з англіканськаними, з 1979 р. – з католиками, з 1985 р. – з дохалкідонськими церквами, з 1981 р. – зі Всесвітньою

Лютеранською Федерацією та зі Всесвітнім Альянсом Реформаторських Церков з 1986 р. [80].

Активізація екуменічної діяльності всередині православ'я вимагала більш детальної розробки власної екуменічної позиції для більш повного входження представників Православної церкви до екуменічних інституцій. Ці питання було включено до проблемного поля Всеправославної наради 1968 р., яка пропонувала ряд кроків щодо посилення участі православних в екуменічному русі та його інституціях. Насамперед, мова йде про збільшення числа православних службовців ВРЦ; вироблення єдиної православної позиції з питань, що підіймаються ВРЦ; затвердження на постійній основі посади православного (або для православних) секретаря в Комісії «Віра та церковний устрій»; розширення православного представництва у всіх дослідницьких групах Комісії «Віра та церковний устрій»; підготовка православних богослужінь в рамках діяльності ВРЦ; посилення православної участі в періодичних та інших виданнях ВРЦ; започаткування систематичної підготовки православних кадрів, які були б здатні повноцінно включатися в роботу екуменічних організацій [36, с. 50].

Певною мірою ці заяви були повторені та доповнені на екуменічно-православній зустрічі представників автокефальних церков у травні 1981 р. (Софія (Болгарія)). Передбачалося, що роботу православних в рамках екуменічних структур допоможе активізувати не лише розширене представництво у всіх органах ВРЦ різних рівнів, а проведення більш глибоких змін у організації роботи Ради.

На нараді було поставлено ряд питань щодо оптимізації роботи ВРЦ: по-перше, щодо способу прийняття рішень в ході екуменічних діалогів, зокрема, було запропоновано скасувати практику прийняття рішень шляхом звичайного голосування, замінивши його однотайним рішенням (в богословських питаннях); запропоновано визнати особливості православної еклезіології; внести до переліку офіційних мов роботи екуменічних організацій грецьку, як мову більшості всеправославних нарад та зустрічей [228, с. 58].

Ситуація особливо ускладнилася в період холодної війни. Незважаючи на свій статус, так чи інакше, організація не могла оминати розгляду питань, що мали ідеологічне забарвлення. Це було чітко видно вже з перших асамблей ВРЦ (Нью-Делі (Індія, 1961 р.), Упсала (Швеція, 1968 р.), Найробі (Кенія, 1975 р.)) у яких брали участь Православні церкви соціалістичних країн. Як зауважується в «Посланні Священного Синоду про V асамблею ВРЦ та її результати» (асамблея в Найробі (Кенія, 1975 р.)): «В ході підготовки асамблеї, в офіційне представництво на пленумі, з численних тем, що входили до її програми, не було включено жодного представника церков-членів ВРЦ із Радянського Союзу чи будь-якої іншої соціалістичної країни... Все це могло сприяти створенню одностороннього та необ'єктивного уявлення у багатьох учасників асамблеї про життя в нашій країні. Разом з тим представники західних країн могли подавати в своїх доповідях розгорнуту інформацію про своє життя і робили це» [163, с. 11]. Значною мірою ситуацію ускладнював факт нерівної включеності представництва православних церков до адміністративних структур ВРЦ.

Радянський дослідник екуменізму М. С. Гордієнко констатує: «Вже перші рішення з політичних питань, що були прийняті керівним центром екуменічного руху, продемонстрували всьому світу вірність тій прозахідній орієнтації, яку він отримав у Амстердамі. Ці рішення носили настільки явно виражений реакційний характер, що в них з легкістю впізнавався почерк професійних антикомуністів, гасло ідеологів «холодної війни» [46, с. 37]. Таким чином, розширення сфери впливу ВРЦ сприяло поглибленню її соціальної неоднорідності. Вже на початку 60-х рр. до екуменічного руху виявилися залученими релігійні організації не лише капіталістичних країн, а і країн соціалістичного табору та країн, що розвиваються. Кожна з них була зрощена в умовах різних соціальних систем та представляла інтереси різних соціальних верств населення. Соціально-політичні питання, з приводу яких розвивалася непримирима дискусія, займали надзвичайно широкий спектр та корелювалися від оцінки військових акцій різних країн (як-то війна у В'єтнамі чи Афганістані) та рівня дотримання свободи совісті, до більш приземлених

питань, що стосувалися внутрішнього фінансування, доступу до видавничих ресурсів ради.

Потреба внесення змін до роботи найбільшої з екуменічних організацій була обумовлена цілком об'єктивними причинами. З самого початку розвитку екуменічного руху, його організаційні структури сприймалися православними учасниками як цілковито панпротестантські. Власне так і було. Однак, не варто забувати про свідому відмову частини Православних церков від участі в конструюванні екуменічних інституцій та вироблення основних принципів їх діяльності.

Все ж сформульовані заяви та рекомендації викликали відповідну реакцію з боку ВРЦ. У березні 1977 р. в Будапешті (Угорщина) відбувається перша консультативна зустріч керівництва ВРЦ з представниками церков-членів ВРЦ із соціалістичних країн. Пізніше для продовження діалогу зі членами центрального комітету ВРЦ від Православних церков та православними учасниками екуменічного руху зустрівся Генеральний секретар ВРЦ Філіп Поттер. Позитивні результати зустрічей можна простежити вже на VI-й Асамблеї у Ванкувері (Канада, 1983 р.), що відзначилася досить широким православним представництвом. Майже чверть членів центрального комітету ВРЦ були представниками Православних церков.

Однак, попри значні успіхи, все помітнішою ставала криза екуменічного руху. Значною мірою причиною цього стала зміна політичної ситуації в Європі. «Розпад соціалістичного блоку й Радянського Союзу, - відзначає М. Маринович, - виявив надто велику прив'язку екуменізму 60-80-х років до геополітичного статус-кво. Достатньо було змінитися геополітичному балансу сил, як окремі, здавалося б, усталені досягнення «зависли в повітрі». Очевидним став політичний підтекст окремих екуменічних контактів» [127]. Така ситуація значною мірою підірвала довіру до руху, дискредитуючи його в очах багатьох його учасників та прихильників: «те, що мало б бути міжхристиянським примиренням, в їхніх очах набувало вигляду взаємного домовляння про сфери впливу» [127].

Професор Томас Брьомер (Мюнстерський університет (Німеччина)) слушно наголошує на тому, що варто розглядати різні причини кризи екуменічного руху, серед яких відзначимо наступні: трансформація політичної та релігійної ситуації в Європі (розпад Радянського Союзу, утвердження релігійної свободи та відновлення діяльності раніше заборонених греко-католицьких церков); поглиблення ідентичності церков Європи; включення до екуменічного діалогу так званих «вільних церков», що поставило на порядок денних розгляд тих питань, дискусія щодо яких раніше вважалася неприпустимою, до прикладу, щодо жіночого священства чи одностатевих шлюбів [цит. за: 60].

Апогеєм кризи стала постановка питання щодо виходу Православних церков з екуменічного руху. В 1997-1998 рр. зі складу ВРЦ виходять Грузинська та Болгарська православні церкви. Реакцією з боку інших помісних церков стала Всеправославна нарада у Салоніках, де було прийнято рішення виступити на наступній Генеральній асамблеї ВРЦ (Хараре (Зімбабве, 3-14 грудня 1998 р.)) спільним фронтом; засуджено дії Болгарської та Грузинської церков. Наголошуючи на тому, що «православна участь в екуменічному русі завжди ґрунтувалася та ґрунтується на Православному Переданні, на рішеннях Священних Синодів Помісних Православних Церков і всеправославних зустрічей» [152], Православні церкви зробили акцент на важливості православної екуменічної місії: «ми не маємо права відмовлятися від місії, яку було покладено на нас Господом нашим Ісусом Христом» [152]. Поряд з цим, учасники наради чітко окреслили межі своєї участі в роботі ВРЦ: «православні делегати не братимуть участі в екуменічних богослужіннях, спільних молитвах, богослужіннях та інших релігійних церемоніях на Асамблеї. Православні делегати не братимуть участі в процедурі голосування, за винятком окремих випадків, що стосуються православних, та за взаємною згодою. За необхідності, в дискусіях на пленарних засіданнях і в групах вони представлятимуть православні судження та позиції» [152]. Також на зустрічі у Салоніках було вирішено внести пропозицію про зміну механізмів прийняття рішень ВРЦ.

Будь-яке рішення має прийматися лише за умови консенсусу, а не шляхом голосування (окрім фінансових та організаційних питань). Спірні богословські питання в яких не досягнуто консенсусу не мають виноситися на голосування взагалі.

8-ма Генеральна асамблея ВРЦ в Хараре (Зімбабве) прийняла до уваги сформульовані в Салоніках вимоги. Було вирішено створити спеціальну Комісію з питання православної участі у ВРЦ, до якої б входило рівне число делегатів від обох сторін. Вперше в історії ВРЦ до Комісії ввійшло однакове число членів від Православних і Стародавніх ортодоксальних церков, з одного боку, та від протестантських членів ВРЦ з другого. Співмодераторами Комісії стали митрополит Ефеський Хризостом (Константинопольський патріархат) та єпископ Рольф Коппе (Євангелічна церква Німеччини).

Загалом, можна сміливо стверджувати, що робота Комісії, з огляду на її підсумки, мала дійсно історичне значення. Насамперед, цьому сприяла відкритість позицій її учасників. Як було відзначено в Заключному звіті Комісії: «Перебуваючи в дусі істинного братства, члени Комісії в необхідних випадках наважувалися висловлювати часто неприємну правду, оскільки свої глибокі переконання вони захищали рішуче, але робили це в дусі любові. Однак, в цілому, робота Комісії позначилася глибокою взаємною повагою до духовних цінностей інших учасників дискусії та щире бажання зрозуміти та примирити конфесійні розбіжності, що дозволило Комісії успішно вирішувати свої завдання» (п.6) [63].

Враховуючи попередні здобутки та прийняті ВРЦ документи, Комісія ще раз наголосила Церквам-учасникам на основних засадах розуміння ВРЦ, її фундаментальних принципах діяльності та засадах членства в цій організації:

- Церкви-члени ВРЦ, а не Рада, є суб'єктами пошуку видимої єдності;
- Церкви-члени ВРЦ, а не Рада, вивчають та приймають рішення з доктринальних та етичних питань;
- Церкви-члени ВРЦ, а не Рада, проголошують консенсус з доктринальних питань;



- Церкви-члени ВРЦ, а не Рада, приймають на себе зобов'язання молитися про єдність співпрацювати з метою досягнення повного порозуміння в питаннях тлумачення християнської віри, церковних традицій та їх розвитку;

- Церкви-члени ВРЦ відповідальні за розвиток та виховання духу продовження діалогу та взаєморозуміння (п.9) [63]. Значною мірою ці тези впливають із прийнятої у 1950 р. Торонтської декларації.

Фактично, головним та найглибшим питанням документу стало питання розуміння Церквами співвідношення між поняттями «Церква» та «Церкви», саме різне їх бачення та тлумачення призвело до конфронтації членів ВРЦ. З метою усунення перешкод, які стоять на заваді подальшої співпраці члени Спеціальної Комісії сконцентрували свою роботу на таких спірних питаннях: яке значення вкладається в поняття «видима єдність» та «єдність і різноманіття»; які зобов'язання, беруть на себе церкви включаючись до участі в єкуменічному русі; чи потрібно включати хрещення до Базису ВРЦ; якою є роль ВРЦ у питанні взаємного визнання хрещення; якою є природа спільного життя Церков, що практикується в рамках ВРЦ: яке значення слова «співдружність» (κοινωνία) (п. 18) [63]. Важливим завданням Комісії стало подання офіційного тлумачення тієї богословської термінології, що використовується в ході єкуменічного діалогу (наприклад, еклезіальний, еклезіологічний, Церква, Церкви, співдружність), що б дозволило у майбутньому уникнути будь-яких неоднозначностей у їх тлумаченні (п. 18) [63].

Окреслене коло питань стосується головних засад саморозуміння себе та інших кожною з Церков, проте втеча від їх з'ясування та уточнення по суті загрожувала розколом ВРЦ, ставила під сумнів можливість її існування як міжхристиянської єкуменічної інституції. В період між двома Генеральними асамблеями ВРЦ (VIII-ою у Хараре (Зімбабве, 1998 р.) та IX-ою у Порту-Алегро (Бразилія, 2006 р.)), з метою детального вивчення вказаних вище питань було проведено низку пленарних засідань Комісії та її підкомітетів: в Морже

(Швейцарія, 1999 р.) та Каїрі (Єгипет, 2000 р.); в Берекфюрдо (Угорщина, 2001 р.); Хельсінки (Фінляндія, 2002 р.).

Підсумком кількарічної роботи Комісії стало прийняття фактично всіх вимог ультиматуму 1998 р. Головними з них (підсумків) є наступні:

По-перше, прийнято рішення про встановлення практики проведення голосування методом консенсусу («метод консенсусу - це процес пошуку спільної точки зору всіх учасників зібрання без застосування процедури прийняття рішень шляхом голосування. Консенсус вважається досягнутим при одній з наступних вимог: 1) всі згодні (одностайність); 2) згода більшості, незгодні ж вдовольняються тим, що дискусія була вичерпною та чесною, а прийнята пропозиція виражає спільні настрої зібрання; саме тому меншість не заперечує; 3) зібрання визнає, що є різні точки зору і що їх буде включено до тексту пропозиції, що розглядається (а не лише до протоколу); 4) досягається згода в тому, що розгляд питання необхідно відкласти; 5) досягається згода в тому, що рішення не може бути прийнято» (п. 48)) [63].

По-друге, було обмежено практику змішаних молитов (запропоновано ввести чітке розмежування між «конфесійними» та «міжконфесійними» молитвами) (п. 42) [63].

По-третє, введено нову форму участі церков у ВРЦ – «Церква в асоціації» (фіксується дві форми участі у ВРЦ: Церкви-члени, що належать до співдружності ВРЦ та Церкви в асоціації зі ВРЦ. Церкви-члени – це «Церкви, які згодні з Базисом ВРЦ, підтверджують свою відданість цілям та завданням Ради та відповідають богословським та організаційним критеріям»; Церкви в асоціації зі ВРЦ – це «Церкви, які згодні з Базисом і які прийняті в такому статусі. Такі Церкви можуть надсилати на асамблеї та до Центрального Комітету ВРЦ своїх представників, які мають право виступати з дозволу головуючого, але не мають права голосу. Такі Церкви можуть бути запрошені до роботи в комісіях, консультаційних групах та інших консультативних органах Ради у якості експертів, або радників» (п. 55) [63].

По-четверте, створено новий орган – Постійний комітет з участі Православних церков у ВРЦ (п. 50) [63].

По-п'яте, прийнято рішення паритетного представлення православних та протестантів у Центральному Комітеті ВРЦ (7 православних представників (у тому числі й представників дохалкідонських церков) та 7 протестантських) (п. 50) [63].

Нововведення прийняті на 8-9-й Асамблеях ВРЦ створили умови для початку якісно нового етапу в розвитку екуменічного діалогу. Однак, попри те, що практично всі висунуті в Салоніках вимоги було виконано, питання православної участі в екуменічному русі й досі залишається досить проблематичним. На початку 2007 р. Священний Кінот Святої Гори Афон оприлюднив «Меморандум про участь Православної Церкви у Всесвітній Раді Церков», який містив послідовну критику участі православних в екуменічному русі та знову поставив під сумнів питання доцільності їх участі у ВРЦ.

Підсумовуючи зазначене вище, відзначимо наступні висновкові положення. Попри складність православної участі у екуменічному русі, Православні церкви справили суттєвий вплив на його розвиток. Це яскраво ілюструє факт значного якісного реформування ВРЦ, яка є головним інституційним репрезентантом екуменічних інспірацій християнства, під тиском вимог православних членів організації. Поряд з цим, історія участі Православних церков у екуменічних інституціях у значній мірі була ускладнена тими історичними та політичними умовами, в яких були змушені діяти низка помісних церков. Насамперед, йдеться про суттєву кореляцію православної позиції в екуменічному русі змінами політичних та геополітичних інтересів радянської держави, що помітно підірвали довіру до руху. Крім того, ситуацію ускладнюють неузгодженість та протистояння всередині самого православ'я: фактичне суперництво «Другого» та «Третього Риму» за диптихальну першість; відсутність єдиного бачення змісту та напрямів розвитку екуменічного руху, що чітко простежується в історії ХХ ст.

## 2.2. Особливості православного розуміння феномену екуменізму

Однією з головних характеристик православного розуміння екуменічного руху на сьогодні є фактична відсутність єдиної офіційної точки зору Вселенського Православ'я з приводу оцінки екуменізму. Однак, це не означає відсутності спроб конструювання такої позиції зі сторони Православної Церкви, або неможливості окреслення ключових рис розвитку православного екуменізму.

Зробимо декілька ввідних зауважень. По-перше, православні оцінки екуменічного руху та ролі в ньому Православних церков протягом ХХ ст. неодноразово змінювалися, сягаючи при цьому до межі крайності: від значної підтримки руху до повного його заперечення, причому таких циклів за минуле століття, як було показано вище, можна виділити кілька. По-друге, досить часто позиції офіційних представників тих чи інших помісних церков з ряду питань кардинально не співпадали. По-третє, можна чітко констатувати ключову роль Константинопольського патріархату у розвитку екуменічного руху та підтримці екуменічних ініціатив з боку православ'я. Розпад СРСР та Варшавського блоку став причиною зміни орієнтирів Православних церков у Європі, а саме, до переорієнтації Православних церков у країнах Європейського Союзу на Константинополь. Саме представництво Константинопольського Патріарха сьогодні частіше за все виступає від імені Вселенського Православ'я.

Комплекс проблем, що пов'язані зі врегулювання відносин з інославною та рештою християнського світу, має стати одним з ключових на майбутньому Великому і Святому Соборі Православної Церкви. Зі зростанням екуменічних ініціатив, перед православними постала гостра необхідність організації «єдиного фронту» в питаннях, що підіймаються в ході екуменічного діалогу. Саме з метою узгодження екуменічної діяльності окремих помісних церков було активізовано практику проведення Всеправославних нарад, консультацій та зустрічей, вході яких відшліфовувалося спільне православне розуміння руху,

хоча говорити про його завершену форму до офіційного Собору було б не коректно.

Основні риси екуменічної позиції помісних Православних церков відображає ряд документів, які можна розділити на кілька категорій:

I. Результативні документи прийняті від імені Вселенського Православ'я («Екуменічна природа православного свідчення» (Підсумковий документ Консультації православних богословів, Новий Варлаам (Фінляндія), 1977 р.), «Православна Церква та екуменізм» (Рішення Третьої Передсоборної Всеpravославної наради, Шамбезі (Швейцарія), 1986 р.), «Ставлення Православної Церкви до решти християнського світу» (Рішення Третьої Передсоборної Всеpravославної наради, Шамбезі (Швейцарія), 1986 р.), «Результативний документ консультації делегатів Православної Церкви та представників ВРЦ» (Софія (Болгарія), 1981 р.), «Православні Церкви та Всесвітня Рада Церков» (Результативний документ Міжправославної консультації Православних і Давніх Східних Церков – членів Всесвітньої ради Церков; Шамбезі (Швейцарія), 1991 р.), «Оцінка нових факторів у відносинах між Православ'ям та екуменічним рухом» (Результативний документ міжправославної зустрічі; Салоніки (Греція), 1998 р.)), «Меморандум про участь Православної Церкви у Всесвітній Раді Церков» (Меморандум Комісії з догматичних питань Священного Кіноту Святої Гори Афон, Афон (Греція), 2007 р.).

Віднесемо сюди також результативні документи низки діалогів, що ведуться православними церквами з окремими християнськими конфесіями поза ВРЦ. До прикладу, Баламандська заява (1993 р.), «Еклезіологічні та канонічні наслідки сакраментальної природи Церкви. Церковна єдність, соборність і влада» (Равенна (Італія), 2007 р.).

II. Документи прийняті на рівні окремих церков: «Про ставлення Руської Православної Церкви до міжхристиянської співпраці в пошуках єдності» (Ухвала Архієрейського Собору РПЦ, Москва, 1994 р.); «Основні принципи

ставлення РПЦ до інослава» (Ухвала Архієрейського Собору РПЦ, Москва, 2000 р.).

III. Позитивно оцінені Православними церквами документи ВРЦ: «Церква, Церкви та Всесвітня Рада Церков» (Торонтська декларація, 1950 р.), «Про єдність» (Нью-Делі (Індія), 1961 р.), «Кінонія у вірі, житті та свідченні» (Сантьяго (Чілі)), частково документ «Хрещення, Євхаристія, Священство» (Ліма (Перу) в 1982 р.).

Як уже було сказано, участь Православних церков у єкуменічному русі має досить тривалу історію та коріниться у значній теологічній традиції, беручи свої витoki безпосередньо зі Святого Писання та Передання. Як зауважив під час своєї доповіді на Міжправославній консультації присвяченій виробленню офіційної позиції Православ'я до ВРЦ (Шамбезі (Швейцарія), 1995 р.) тодішній митрополит, а нині Патріарх РПЦ Кирило (Гундяєв): «Коли мені доводиться виступати на цю тему [темю єдності церков – Ю. К.], я розпочинаю із заповіді Христа: «Щоб усі були єдині...». Із цієї заповіді не можна зробити жодних винятків і жодних виключень. Щоправда, іноді нам говорять, що цю заповідь слід розуміти винятково в рамках і межах Православної Церкви, що потрібно прагнути до збереження єдності Православних Церков. Так, це дійсно так, але не тільки, оскільки заповідь ясно говорить нам про весь спадок Христа Спасителя» [95].

Єкуменічний рух розглядається однією зі спроб виправити сьогоденні реалії розрізненого християнства у відповідності до основ Апостольської віри, можливим способом вираження соборності Церкви Ісуса Христа.

Важливість участі Православних церков у єкуменічному русі загалом та у ВРЦ зокрема, самі церкви пояснюють низкою причин. По-перше, вона є можливістю живого спілкування з іншими християнами з молитвою одне про одного, що є дуже важливо оскільки спілкування є однією з ключових категорій християнства. По-друге, єкуменічний рух є своєрідним форумом взаємної допомоги та співпраці церков у служінні світу та справедливості у суспільстві, а також в багатьох інших сферах християнської діяльності та місії у світі. По-

третє, він дає можливість розширення християнського свідчення за власне православні межі [174].

Ключовими елементами християнства є любов до Бога і до ближнього. Відповідно до християнського віровчення основним зовнішнім виразником такої любові є єдність послідовників Христа, «цілісність Христового хітону» (Ів. 19:23) [19, с. 1208]. «Якщо розділення в Тілі Христовому більше не сприймається як скандал і не приносить болі, тоді екуменізм більше не потрібен» [109, с. 82]. За такої умови зникає сама християнська віра. Це (але не тільки це) змушує християн до постійної актуалізації екуменічної проблематики, участі у дво- та багатосторонніх діалогах.

Кожна з християнських церков має свій, більшою чи меншою мірою богословськи обґрунтований погляд на проблему християнської єдності. Однак, досить часто в межах однієї конфесії конкурують щонайменше два підходи до проблеми: консервативний (неприйняття, або навіть засудження руху) та ліберальний (позитивна оцінка екуменічного руху).

Розрізнення християн сприймається частиною прихильників руху як спроба виправлення кризової ситуації у християнстві, що сталася з вини грішних християн: «поступово настав момент, коли зникла пам'ять про спільне минуле і християни стали вдовольнятися життям у своїх приватних та часткових світах, помилково вважаючи їх за кафолічне ціле» [112]. Однак, оцінка здатності це зробити не завжди є оптимістичною навіть серед ревних екуменістів: «у нас, християн, вистачило сил зруйнувати єдність Церкви Христа, проте ми не можемо відновити її. Ми можемо лише молитися про неї» [112]. В цьому випадку яскраво ілюстративними є рядки з роботи «Основи екуменізму» православного мислителя і богослова С. Булгакова: «Найбільш складне і гостре питання полягає в тому, чи є реальний вихід з цього вавилонського змішання мов, подолання віросповідних відмінностей та протиріч? Якщо він взагалі немислимий і неможливий, тоді весь екуменічний рух є хибним, приреченим на безплідність та суперечливість. Маємо визнати, що прямої людської відповіді на це питання дати не можливо, вона залишається

лише чаянням на шляху здійснення П'ятидесятниці як церковне чудо: непідвладне людині підвладне Богу» [32].

Розвивається й інша точка зору, що має сьогодні найбільшу популярність. Відповідно до неї екуменічна діяльність має розглядатися в контексті місіонерської діяльності. Усвідомлюючи себе єдиною істинною Церквою Христовою, що повною мірою зберегла чистоту віри, Православні церкви проголошують метою своєї участі в екуменічному русі «свідчення про віровчення та кафолічне Передання Церкви, і, в першу чергу, про істинну єдність Церкви, те, як вона здійснюється в житті Помісних православних церков» [193].

Екуменічний рух використовується Православними церквами як «кафедра» для проповіді власного віровчення. Учасники руху досить чітко усвідомлюють необхідність участі у міжконфесійних діалогах та інших формах міжхристиянської діяльності: «Ми не маємо права відмовлятися від місії, що покладена на нас Господом нашим Ісусом Христом, – місії свідчення Істини перед неправославним світом. Ми не повинні переривати відносини з християнами інших конфесій, які готові співпрацювати з нами...» (п. 7.3) [146, с. 30].

Розвиток такої позиції базується на тлумаченні розділення церков як відпадиння від Церкви. Прихильники цього підходу відстоюють думку, що Єдиною, Святою, Соборною Апостольською Церквою, про яку говориться в 9-му члені Нікео-Константинопольського символу віри є Православна Церква. Лише вона володіє священною благодаттю та дарами Святого Духа. Поза нею спасіння неможливе.

Такою є позиція більшості Православних церков, що цілком відповідає їх еклезіологічній моделі, заперечуючи правомірність поширення інших точок зору, зокрема, теорії гілок, що виступає своєрідним ґрунтом для ствердження рівності всіх християнських конфесій.

Принципову критику прихильників православ'я викликає підхід до християнського розколу як до історичного розділення церков, що не вплинуло



на чистоту віри: «Помилкові погляди та ересі є наслідком егоїстичного самоутвердження і відособлення. Будь-який розкол чи схизма призводять до тієї чи іншої міри відпадання від церковної Повноти. Розділення, навіть якщо воно походить не з причин віроповчального характеру, є порушенням вчення про Церкву і в кінцевому підсумку призводить до викривлення віри» (п. 1.14) [146; 24].

Фактично, питання чи несуть (і в якій мірі) благодать таїнства іншої церкви є найбільш дискусійним та ключовим в екуменічному русі, саме від відповіді на нього залежать відповіді на подальші питання: можливості спільної молитви, апостольського наступництва, євхаристії, сотеріології. Попри поширену думку, православ'я не має єдиної вичерпної відповіді на це питання. С. Булгаков в екуменічній праці «Біля колодязя Якова» [34] наводить низку проблемних моментів у цьому вченні.

І, нарешті, наступна позиція, що не є офіційною точкою зору Православної церкви, однак також має своїх прихильників – антиєкуменічна. Її захисники, досить часто не заглиблюючись у вивчення теоретичних засад руху, свідомо їх перекручують, презентуючи екуменізм як «ересь ересей», а ВРЦ як «еретичну організацію, створену масонами з метою створення єдиної всесвітньої релігії на ґрунті всіх лжевчень, зведених в одну надересь, яку очолить антихрист» [цит. за: 177, с. 339]. Як зауважує український релігієзнавець О. Н. Саган: «Опоненти екуменічного руху вважають, що «здорова православна свідомість» оцінює «сучасний екуменізм як безсумнівну ересь і ставлення до нього Православної церкви знаходиться зовсім не у віроповчальній, а в адміністративній площині» [177, с. 353]. Сьогодні антиєкуменічний рух займає досить впевнену позицію, в низці церков, насамперед мова йде про церкви тих країн, в ідеології яких є надто сильним націоналістичний компонент. Як влучно зауважує сучасний грецький богослов, професор канонічного права архімандрит Григорій (Папатомаc), XIX-XX стст. в історії християнства стали періодом послідовного розвитку «еклезіології православного етнофілетизму», яка обґрунтовує універсальну елезіологію, але тісно прив'язану до

національного (націоналістичного) рівня. Це стає причиною виникнення низки «православних націоналістичних еклезіологій», що не лише паралельно співіснують, а і конкурують між собою [49], поглиблюючи християнську роз'єднаність.

Нинішній глава РПЦ, ще наприкінці минулого століття визначив сильні антиєкуменічні настрої всередині Церкви як одну з найбільючіших проблем, що стоять перед православними [95].

Беручи до уваги такий стан речей, православні учасники єкуменічного руху з особливою увагою відстоюють «чистоту віри» в єкуменічних діалогах, яка має поєднувати догматичну принциповість і братську любов (4.1) [146; 27], виключаючи будь-які форми приниження чи не толерантного ставлення до представників інослав'я (7.1) [146, с. 29].

Розвиваючи цю позицію, Православна церква відзначає, що участь в єкуменічному діалозі не означає автоматичного визнання нею рівності різних християнських конфесій. Діалог, що ведеться між церквами жодним чином не може розглядати єдність Церкви як певну міжконфесійну згоду: «В цьому значенні єдність, до якої прагнуть у ВРЦ, не може бути результатом лише богословських домовленостей. Бог закликає кожного християнина до єдності у вірі, яка ґрунтується на таїнствах та переданні Православної Церкви» (п. 6) [168].

Критика можливості пошуку християнської єдності не через богословський діалог, а на основі певних спільних гуманістичних цінностей («гуманістичний єкуменізм» [81]) є леймотивом праць одного з центральних та найавторитетніших представників антиєкуменічного руху архімандрита Іустина (Поповича). Проте, тут варто внести чітке розмежування, між запереченням можливості вести єкуменічний діалог та критикою форм його здійснення. Як слушно зазначає сербський богослов Іринеї (Булович), критика Іустина (Поповича) в значній мірі пояснюється історичним контекстом написання його праць, коли зі стрімким розвитком православно-католицького діалогу, значної популярності в православному світі набувала ідея «сентиментального

екуменізму без умовностей та кордонів» [79, с. 62], однак, сьогодні розуміння руху є більш складним та обережним, про що переконливо свідчать ті вимоги, що висуваються Православними церквами до членства в різноманітних християнських (в тому числі й екуменічних) організаціях:

1. несуперечливість їх статуту та правил віровченню чи традиціям Православної церкви;
2. можливість свідчити про себе як про Єдину Святу Соборну і Апостольську Церкву;
3. спосіб прийняття рішень не повинен передбачати зміни еклезіологічної самосвідомості Православної церкви;
4. правила и процедура не передбачають обов'язковість «думки більшості» (п.5.2) [146, с. 28].

Більше того, з початку 80-х рр. минулого століття низка рішень Всеpravославних нарад містять рекомендації щодо впровадження більш жорстких умов членства у ВРЦ: обов'язковість хрещення для всіх учасників, паритетне представництво Церков, прийняття рішень шляхом консенсусу. Всі ці вимоги були прийняті ВРЦ на Генеральній асамблеї 2006 р.

Однак, поставлені вимоги викликають ще багато питань. До прикладу, вимога обов'язкового хрещення всіх інославних учасників теоретично передбачає визнання цього хрещення, що тягне за собою відомі наслідки. Це питання неодноразово підіймалося конференцією «Віра та церковний устрій», зокрема, в документі «Хрещення, Євхаристія, Священство». За заявою православних учасників прийняті в ньому тези не повністю відповідають православному баченню, проте вони є важливим кроком в історії екуменічного руху (п. 8) [168]. Православна церква вважає це своєю заслугою.

Загалом, можна виділити кілька ключових документів, що дістали досить високу оцінку з православного боку та наклали відбиток на певні грані православного розуміння екуменізму. Першими з таких документів є «Церква, Церкви та Всесвітня рада Церков» (Торонто (Канада), 1950 р) більш відомий під назвою Торонтська декларація. З розширенням кола учасників ВРЦ цей

документ, разом з Базисом ВРЦ, стає все більш цитованим в православних заявах. Поділяючи зафіксовані в ньому цілі та прагнення (п. 7) [168], православні наголошують на наступних положеннях документу: членство у ВРЦ не означає, що вони належать до якогось органу, що приймає рішення за них; членство не означає, що кожна церква має вважати інші Церкви-члени ВРЦ – Церквами в істинному та повному значенні цього слова; ВРЦ не може взяти на себе функцію скликання чергового Вселенського Собору, проте вона має закласти основу для побудови братських відносин між церквами та досягнення істинної єдності.

Визнання та схвальну оцінку отримали також заява «Про єдність» (Нью-Делі (Індія), 1961 р); результативний документ конференції «Віра та церковний устрій» «Кінонія у вірі, житті та свідченні» (Сантьяго (Чілі)); частково документ «Хрещення, Євхаристія, Священство» (Ліма (Перу), 1982 р.). За зауваженнями православних богословів ці документи «не змогли б з'явитися на світ без православних» [95], оскільки саме «багаторічні зусилля «Віри та церковного устрою» на шляху до відновлення християнської єдності відображають посилення кафолічних елементів у житті та вченні неправославних учасників єкуменічного руху. Ми відчуваємо посилення цих елементів як у багатосторонньому діалозі в рамках Всесвітньої ради Церков, так і, а, можливо, особливо в наших двосторонніх діалогах з неправославними» [95].

Ще однією з граней православної єкуменічної позиції є наголошення на необхідності розрізнення «єкуменізму» й «єкуменічного руху» з одного боку та «єкуменічних контактів» чи «участі православних в єкуменічному русі» – з другого, визнання можливості розвитку єкуменічного руху винятково в його внутрішньохристиянських межах [193]. Досить негативній оцінці Православних церков була піддана тенденція ВРЦ до розширення єкуменічного руху за рахунок стрімкого приєднання нових течій і напрямів численних не лише міжхристиянських та міжрелігійних, а і суспільних рухів та груп. Об'єднавчими зацікавленнями для всіх цих інституцій є комплекс

позарелігійних суспільних питань до мінімалізації яких долучається ВРЦ та розвиток загальнолюдської етики. Посилення такої тенденції може, в свою чергу, призвести до відходу ВРЦ від її основних пріоритетів та перетворення в цілком світську структуру, «в паралельну з ООН міжнародну християнську організацію, де пріоритетними стануть питання соціальної справедливості, ідеали загальнолюдської єдності, побудова нового суспільства на основі справедливості, миру та цілісності творіння, а питання досягнення єдності у вірі невідомо можуть відійти в тінь та бути відсунутими в сторону» [26].

Однак, це жодним чином не заперечує наявності та необхідності діалогів з нехристиянами. Такі діалоги активно ведуться, особливо в межах аврамічної традиції, однак вони мають дещо інші завдання і цілі.

Документ «Основні принципи ставлення РПЦ до інослав'я» називає ключовими особливостями діалогів з представниками нехристиянських релігій те, що «на відміну від багатосторонніх зв'язків і участі в міжхристиянських організаціях, ці діалоги вибудовуються РПЦ в тому об'ємі та формах, які Церква на даний момент вважає найбільш доцільними. Мірилом та критерієм тут є успіх самого діалогу, готовність партнерів по діалогу до врахування позиції РПЦ в найширшому (і не лише богословському) спектрі церковно-суспільних проблем» (п.4.11) [146, с. 28]. Ці ідеї можна екстраполювати на решту діалогів, що ведуться з нехристиянами іншими помісними церквами. Власне, варто наголосити, що саме в діалозі з нехристиянами на перший план виходить соціальний аспект діалогу, проте важливо розмежовувати, з одного боку, міжрелігійний та широкий екуменізм, а з іншого християнський екуменізм, що, як уже було відзначено вище різняться за своєю метою, а, отже, і за шляхами її досягнення.

Церква наголошує на важливості різнорівневих діалогів, проте уникає будь-якого примусу щодо їх ведення. «Постійна і активна участь в сучасних двосторонніх богословських діалогах, що скликаються Всеpravославними нарадами, є результатом спільного рішення всіх помісних Православних церков, котрі відчувають модальність Христової максими «Щоб були всі одно».

У випадку, коли котрась з Церков вирішить не призначати своїх представників на який би то не було діалог чи сесію діалогу при умові, що це рішення не є всеправославним, діалог продовжується» (п. 4) [149]. Церква закликає попри можливі труднощі уникати припинення діалогу та докладати максимальних зусиль для підтримання представницької цілісності Православної богословської комісії.

Історичними ілюстраціями тези є ситуація, що склалася навколо виходу з ВРЦ окремих Православних церков: спочатку Єрусалимської (1989 р.), а потім і Грузинської (1997 р.) та Болгарської (1998 р.). Делегати Всеправославної зустрічі в Салоніках (Греція, 1998 р.) одноголосно засудили цей акт, а також дії екстремістських груп «які використовують тему екуменізму для критики церковного керівництва та підриву його авторитету, тим самим намагаючись викликати розбіжності та розколи в Церкві. В підтримку своєї несправедливої критики вони використовують неправдиві матеріали та дезінформацію» [152].

Таким чином, важливим завданням провадження екуменічного діалогу та екуменічної діяльності постає не лише донесення до православних партнерів по екуменічному діалогові невикривленого бачення православної еклезіологічної свідомості, основ віровчення, духовної традиції та канонічного устрою (4.2) [146, с. 27], а і донесення повної, достовірної інформації про хід та результати такої діяльності всередині самих помісних церков.

Кінцевою метою екуменічного руху є єдність Святої Церкви, а звідси і всіх християн, котрі нею окормлюються. У процесі розвитку екуменічного руху ці дві тези дістали різну ступінь підтримки серед широкого спектру християнських конфесій. Це суттєво ускладнило досягнення християнської єдності, адже в цьому випадку по суті подвоїлося саме розуміння єдності.

Православні церкви визнають, що окрім власне богословської проблематики, предметом діалогу має стати широкий спектр суспільних проблем, спільна робота над вирішенням яких може стати важливим напрямом розвитку діалогу з інослав'ям. Визнається також факт необхідності застосування об'єднаних зусиль при проведенні катехизації та поширенні

релігійної освіти, однак, лише за умови її несуперечності православному віровченню: «Сьогодні, коли християнські Церкви, які століттями все більше віддалялися один від одного, міцно вкоренилися у своїх відмінностях, залишається лише одна надія – не на досягнення одноманіття, а на поступове зближення один з одним і на співпрацю у справі розповсюдження християнської благої вістки всім світом» [112]. Однак, Православній церкві й досі не вдалося провести чітку демаркаційну лінію між поняттями катехізація та прозелітизм. Це питання постає особливо гостро в православно-католицькому діалозі та в ході оцінки діяльності Греко-католицьких церков. Православні церкви однозначно відкидають унію як метод пошуку єдності, визнаючи унійну практику перешкодою на шляху розвитку діалогу [149].

Наприкінці 80-х – в 90-х рр. минулого століття питання унії стало ключовим в діалозі з католиками. Після ряду засідань і зустрічей, тривалої роботи спільних комісій в 1993 р. в Баламанді було прийнято документ, в якому було зафіксовану обопільну відмову від подальшого прагнення проведення уній. Сама є ж унія заперечувалася як метод досягнення єдності [66, с. 428]. Здавалося б, це мало позитивно вплинути на подальший діалог, однак, навіть сьогодні це питання залишається болючим для всіх сторін. Офіційні заяви РПЦ і досі продовжують рясніти нетолерантними і грубими заявами на кшталт: «Уніатство за своєю суттю та формою покликано приховувати від неосвіченого люду догматичні та канонічні розходження, що існують між Православ'ям та римським католицизмом, вводить людей в оману через використання тих же літургійних форм та традицій, що притаманні Православ'ю. Сьогодні справедливість цього положення знаходить підтвердження у щоденній реальності міжконфесійних відносин в наших країнах, особливо на території Західної України» (п.6) [144]. Така риторика є неприпустимою в ході діалогу. Однак, досягти розуміння в цьому питанні так і не вдалося й перспективи його досягнення навіть при оптимістичному підході невеликі.

З іншого боку, Православні церкви, особливо на території пострадянських країн, ревно відстоюють свої «канонічні території», будь-яка

місіонерська діяльність на яких вважається прозелітизмом та шкодою християнській єдності. Так, проявами прозелітизму вважається діяльність церков, що знаходяться у спілкуванні з Римом, на території України, Румунії, Східній Словаччині, на Близькому Сході та в інших регіонах (п. 4)[162].

Хибне сприйняття унії як шляху досягнення мети єкуменічного руху є однією з причин поширення антиєкуменічних настроїв у ряді країн та вироблення негативної оцінки подальшого діалогу з РКЦ.

Ще однією з проблем, що виникає в процесі участі Православних церков у єкуменічному русі є розходження у визначенні пріоритетних напрямів роботи. До прикладу, жіноче священство набуває першочергового значення серед протестантів, натомість православні головним визнають питання еклезіології. Такі розходження кореняться у різниці підході до мети єкуменічного руху. Для православних це не просто відновлення єдності християн, а відновлення євхаристичної єдності, яка є можливою лише за умови повної догматичної згоди. Тому дослідження еклезіологічних підстав участі Православних церков у єкуменічних організаціях та вивчення євхаристичного розуміння природи Церкви вважається найбільш пріоритетним в єкуменічному діалозі: «Євхаристія – це не просто «таїнство», а і велика таємниця нашої участі в бутті Святої Трійці, кінцеве здійснення всієї історії спасіння у Христі та передчуття майбутнього Царства» [223]. Однак, питання розділення Церкви в цьому випадку залишається центральним: «щоб стати такою спасаючою общиною, Помісна Церква має побороти та здолати розділення...» [223].

З цієї причини Православні церкви схвально оцінили уточнене на Генеральній асамблеї в Найробі головне завдання ВРЦ: «... закликати Церкви до досягнення видимої єдності в єдиній вірі та єдиній Євхаристії, що виражаються у спільному житті у Христі та вести до цієї єдності, щоб увірував весь світ» [цит. за: 223]

Православні церкви передбачають можливість розбудови ієрархії відносин з іншими церквами у залежності від перепон, що стоять на шляху



досягнення мети. Важливе значення при цьому має приділятися загальній координації різних Міжправославних богословських комісій.

Конкретизуються і умови офіційного завершення діалогу. «Жоден діалог не вважається завершеним до того часу, доки не буде оголошено всеправославного рішення про його завершення» (п. 9) [149]. Ключове значення для успішного завершення діалогу відіграє його визнання всією повнотою Православ'я: «Після успішного завершення роботи ведення будь-якого богословського діалогу всеправославне рішення про відновлення церковного спілкування має забезпечуватися згодою всіх Помісних Православних Церков» (п. 10) [149].

Підставою для оптимістичних настроїв у оцінці діалогів, що ведуться Православними церквами є значні здобутки у співпраці з англіканами, старокатоликами (прийнято близько 20-ти текстів із богословських, еклезіологічних, есхатологічних, сотеріологічних тем, тем про Богоматір, таїнства), дохалкідонітами (щодо христології, питань IV Вселенського собору, проблеми способу прийняття рішень IV, V, VI і VII Вселенських соборів, зняття накладених в той час двосторонніх анафем), римо-католиками (позитивний відгук про документ «Таїнство Церкви та Божественної Євхаристії у світлі Таїнства Святої Трійці»), лютеранами, реформаторами.

Іншим, безумовно позитивним моментом вважається розширення екуменічної свідомості та позитивні досягнення спільних богословських комісій, спільні соціальні проекти (діяльність Комісій з міжцерковної допомоги, Церкви та Суспільства, Комісія Церков з міжнародних справ, Круглих столів з релігійної освіти та дяконії; допомога біженцям та служіння миру; Програма боротьби з расизмом, СНІДом та ін.) [174]. Новий розвиток дістала також розробка еклезіологічної проблематики, зокрема євхаристичної еклезіології, найбільш відомим сучасним розробником якої є митрополит Пергамський Йоан (Зізіулас), який представляє православну сторону в багатьох екуменічних діалогах, в тому числі і в діалозі з РКЦ.

Документ Архієрейського собору РПЦ «Про ставлення РПЦ до міжхристиянської співпраці в пошуках єдності» (29 листопада – 2 грудня 1994 р.), оцінюючи неоднозначне сприйняття участі православних у екуменічному русі визначає за необхідне провести додаткове історичне дослідження екуменічної діяльності Православних церков у ХІХ-ХХ ст., здійснюючи ретельний аналіз богословських підстав участі у ВРЦ та інших екуменічних організаціях і екуменічному русі загалом.

Досить дискусійним є питання доцільності проведення спільних молитов з християнами інших конфесій. В салонікійському ультиматумі Православні церкви виступили за обмеження такої практики до досягнення згоди в питаннях віри, однак в окремих випадках така практика (яка не є офіційно остаточно врегульованою) залишається на розсуд священноначалля помісних церков, при умові, що вона не має розходитися з православними канонами (п. 7) [144]. Однак, вже означений документ відзначає необхідність додаткового врегулювання цього питання: «Дану вказівку варто розглядати як тимчасову, що пропонується винятково до прийняття нових соборних рішень і прийняття спільного зі всією Православною Повнотою богословських і практичних вказівок для всіх випадків, що пов'язані зі спільною молитвою» (п. 7) [144].

Попри позитивні здобутки, екуменічний рух і досі не отримав широкого визнання серед пересічних православних віруючих. Саме тому, одним з провідних завдань Православних церков є розширене і кваліфіковане інформування представників релігійних громад про основні напрями, завдання та перспективи ведення діалогу з представниками інших конфесій. Православні церкви рекомендують створення в ході ведення міжконфесійних діалогів спільних дослідницьких центрів, груп та програм, метою яких стала б популяризація екуменічного руху: проведення спільних богословських конференцій, семінарів, зустрічей; взаємне інформування церквами-учасниками про хід та результати діалогу; обмін публікаціями, розвиток спільних видавничих програм; обмін спеціалістами, викладачами та богословами. Відзначимо, що окреслені шляхи співпраці значною мірою схожі з програмою

співпраці християнських церков запропонованою ще на початку минулого століття місцеблюстителем патріаршого Константинопольського патріаршого престолу митрополитом Дорофієм у його Окружному посланні 1920 р. [55, с. 175].

Участь Православних церков у екуменічному русі інтерпретується антимодерністами як зрада істинній вірі та традиції. Питання розвитку екуменізму – це частина більш широкої проблеми – проблеми загальної модернізації релігії. Це стимулювало приверненню додаткової уваги до питання канонічної творчості, міри та можливості розвитку церковних догматів. «Ніколи не можна залишати поза увагою той факт, що зберегти вірність давній церковній традиції можна лише у її живому продовженні, що включає в себе два суттєвих аспекти: вірність традиції соборів та її оновлення» [223]. Причому, вірність традиції має здійснюватися в дусі «творчого послуху», а не через формальне копіювання усталених зразків.

Як недвозначно відзначив у одному зі своїх послань Константинопольський Патріарх Варфоломій I: «Православ'я – це не музей скарбів, які мають бути збережені, це дихання життя, яке має передаватися і жити всіх людей. Православ'я завжди сучасне, поки ми підтримуємо його зі смиренням, інтерпретуємо його у світлі екзистенційних пошуків і потреб людства в кожен історичний період і за всіх обставин» [237].

Попри сильні антиєкуменічні настрої в середині низки помісних церков, участь в екуменічному русі справила значний вплив на ряд сфер церковного життя: церковно-адміністративну, богословсько-догматичну і культово-обрядову діяльність.

Типовим прикладом таких змін може слугувати РПЦ. В церковно-адміністративному плані розвиток екуменічних контактів став причиною створення найбільшого на сьогодні синодального органу Московської патріархії – Відділу зовнішніх церковних зв'язків. Окрім того, розвиток руху став причиною створення ряду інших структур через які ведеться діалог: Комітетів з міжправославних та міжхристиянських зв'язків, що існують, під

тією чи іншою назвою, в структурі кожної з помісних церков; богословських комісій (наприклад, Змішана богословська комісія з діалогу між Римо-Католицькою Церквою та Православними Церквами); спеціальних центрів, дослідження яких повністю або частково присвячені екуменізму (наприклад, Православний центр Вселенського патріархату в Шамбезі (Швейцарія)).

В практику православних патріархів ввійшов регулярний обмін візитами та вітаннями, з одного боку, з представниками екуменічних організацій, та представниками інших Церков – з другого.

Розгляд екуменічної проблематики та розвитку екуменічного діалогу досить швидко посів важливе місце в православних церковних виданнях: «Журналі Московської Патріархії», «Православному віснику», «Церква і час», щорічнику «Богословські праці».

Запорукою неупередженого сприйняття та втілення в житті звичайних віруючих здобутків екуменічного руху є проведення належної інформаційно-просвітницької роботи. Вона включає в себе не лише інформування про хід, проблеми та перспективи діалогу в церковних засобах масової інформації, а і якісну реформацію змістової підготовки церковних кадрів, включення до навчальних програм духовних навчальних закладів спеціальних курсів з історії та проблематики екуменічного руху. Створено Екуменічний інститут в Шато де Боссе (Швейцарія), що став академічною платформою розвитку екуменічної богословської думки та соціальної діяльності, спрямованої на укріплення християнської єдності.

Одним з питань в якому погляди різних християнських конфесій серйозно розходяться є питання місця жінки в церкві. З розвитком тісної екуменічної співпраці з переважно протестантами питання жіночого служіння в Православній церкві та жіночої духовної освіти було піддано більш детальному вивченню. Однак, позиція православних в питанні жіночого священства і досі залишається незмінною (така практика засуджується).

Певній реформі було піддано і обрядово-культову діяльність Православних церков. Одним із перших таких нововведень стало впровадження в церковну

практику нової служби: тижня молитов про християнську єдність [216]. Під час проведення цього тижня, для богослужіння використовуються тексти з культового обіходу різних християнських конфесій, які беруть участь в єкуменічному русі. До участі у такій молитві допускаються члени різних християнських конфесій. Однак, як уже було зазначено вище, така практика не є повністю канонічно врегульованою і часто здійснюється на підставі ікономії.

Отже, участь в єкуменічному діалозі є важливою частиною зовнішньої діяльності Православних церков. Відповідно до офіційної позиції Православної церкви (що фіксується в ряді спільно прийнятих всіма помісними церквами результативних документів всеправославних зустрічей та нарад) головним завданням її участі в єкуменічному діалозі є свідчення православної Істини, тобто превалює місіонерський підхід. Пори сильний антиєкуменічний рух всередині низки церков, участь в єкуменічних організаціях значною мірою вплинула на їх розвиток, що спостерігається як в адміністративному, так і в богословсько-догматичному та обрядово-культовому житті церкви.

### **Висновки до II розділу:**

- Єкуменічні ініціативи Православних церков мають тривалу історію, врахування якої сприяє кращому розумінню сучасних єкуменічних процесів та особливостей розвитку міжхристиянських діалогів на різних рівнях. Початком такої історії можна розглядати вже перші Вселенські собори на яких і розпочинається уніфікація християнства. Важливою спробою відновлення християнської єдності у II тисячолітті стала унія, оцінка якої в ході єкуменічного діалогу породила низку гострих дискусій та суттєво вплинула на розвиток єкуменічного діалогу.

- Роль та активність Православних церков у єкуменічному діалозі протягом XX ст. неодноразово змінювалася: від перших єкуменічних ініціатив Константинополя на початку століття до відмови більшості православних від участі в русі в середині минулого століття; від фактично повного вступу Православних церков до лав найбільшої єкуменічної інституції (ВРЦ) на

початку II половини ХХ ст. до різкої критики руху та погроз виходу з нього наприкінці минулого століття. Незважаючи на таку неоднозначність, опозиційність Православних церков в рамках ВРЦ справила значний вплив на формування цієї організації, що став особливо помітним після реформування руху на останній Генеральній асамблеї (Порту-Алегро (Бразилія), 2006 р.) під тиском ультиматуму православних. Однак, такий вплив мав і зворотній напрям розвитку: він став каталізатором поляризації сучасного Православ'я, консолідації, з одного боку, фундаменталістських і помірковано-консервативних середовищ та ліберальних – з іншого.

- Відсутність єдиного всеправославного бачення екуменізму є однією з болючих проблем руху. Значною мірою ускладнює ситуацію й юрисдикційна невизначеність Православних церков та протистояння за першість у церковному диптиху. Вироблення спільної офіційної та загальнообов'язкової позиції всіх православних в питанні оцінки руху неможливе без проведення Великого Святого Собору Православної церкви, рішення про скликання якого було прийнято ще півстоліття тому. Окрім питань, що безпосередньо пов'язані зі ставленням до інослав'я, майбутній Собор покликаний вирішити низку актуальних для православ'я питань.

- Відсутність спільної православної позиції в умовах інтенсивного розвитку екуменічного руху активізувала практику проведення Всеправославних нарад і консультацій, з фінальних документів яких можливо сформулювати ключові характеристики сучасного православного екуменізму. Відповідно до православної еклезіології, такими характеристиками є наступні: усвідомлення себе Єдиною, Святою, Соборною і Апостольською Церквою та тлумачення церковних розколів як відпадання від Повноти Істини, якою володіє лише Православна церква; переважно місіонерське розуміння суті екуменічного руху; визнання головною умовою християнської єдності досягнення повної згоди в догматичних питаннях; екуменічний діалог є можливим винятково у християнських межах; заперечення унії як методу пошуку єдності. Таким чином, участь православних церков у екуменічному русі

є досить проблематичною, додатковим свідченням чого є сильний антиєкуменічний рух всередині ряду помісних церков.

- Специфічним продуктом суспільно-релігійного, історико-культурного та етнонаціонального розвитку постає православний антиєкуменізм, основою якого є конфесійний ексклюзивізм, фундаменталістські інтерпретації Святого Письма і Святого Передання, колективний страх перед загрозою втрати власної національно-культурної ідентичності, формований століттями й поглиблений комуністичною пропагандою антивестернізм.

## РОЗДІЛ ІІІ

### СОЦІАЛЬНИЙ ЗМІСТ ПРАВОСЛАВНОГО ЕКУМЕНІЗМУ

#### 2.3. Місце соціальної проблематики в процесі становлення екуменічного руху

Сьогодні екуменічний рух активно розвивається в двох основних напрямках, які ми умовно означили як догматичний (розвиток богословського діалогу) та соціальний (розгортання соціальної співпраці). Проте, свій початок екуменізм бере з власне місіонерської діяльності християнських конфесій, насамперед, протестантських. Цей генетичний зв'язок екуменізму та місіонерства значною мірою визначає ключові засади розвитку руху та не втратив свого значення і в наш час.

Як прямий заклик до розвитку екуменічної та певною мірою місіонерської діяльності прихильники руху тлумачать слова з молитви Ісуса Христа: «Щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я у Тобі, щоб одно були в Нас і вони, щоб увірував світ» (Ів. 17:21) [19, с. 1205]. При її аналізі виділимо кілька ключових для розуміння християнського екуменізму моментів. По-перше, вона фіксує безпосередній зв'язок між єдністю християнської Церкви та прийняттям Євангелія нехристиянським світом (євангелізація). По-друге, єдність зорієнтована на перспективу. По-третє, акцентується увага на значущості єдності віруючих, що має проявлятися як через єдність у Богіві, тобто віросповідну єдність, так і через мир та любов християн. Вони сприймаються як дві органічні частини одного цілого.

Такий підхід обумовив не лише роздвоєння у баченні шляху повернення християнству його первісної єдності, а і активізував місіонерську діяльність християн.

Щоправда, варто пригадати, що стрімкий розвиток місіонерської діяльності розпочинається близько трьох століть тому, задовго до зародження екуменічних інституцій. Значною мірою укріпленню християнських місій у той час сприяла колонізаторська політика європейських християнських держав. Утвердження християнства на поневолених територіях сприяло закріпленню та



утвердженню політики держав-колонізаторів. Причому під передачею християнської благої звістки досить часто виступало насадження європейської культури та способу життя, що викликало згодом хвилі протестів та сприяло розв'язанню ряду дискусій щодо переосмислення змісту та форм християнської місії вже в контексті екуменічного руху, про що йтиметься дещо далі.

Вже в XIX ст. виникає низка християнських місіонерських організацій, що згодом мали пряме відношення до створення екуменічного руху, та ставили собі за мету налагодження співпраці між християнами та подолання розрізненості. Серед найбільш значущих з них варто назвати Християнську асоціацію молодих людей (Young Men's Christian Association — YMCA), яка об'єднала навколо себе низку активних учасників екуменічного руху, богословів, що здійснювали обґрунтування його основоположних засад. На окрему згадку заслуговує широка інформаційно-просвітницька та видавнича діяльність діяльність YMCA, що підготувала ґрунт для справжньої «зустрічі» християнських релігійних традицій.

З початком XX ст. діяльність міжцерковних протестантських організацій значною мірою активізується, а їх число помітно збільшується. Так, вже Единбургська місіонерська конференція (1910 р.) зібрала навколо себе представників більш ніж півтори сотні місіонерських організацій, значна кількість з яких були створені в Америці. Маючи за мету сприяння розвитку та координацію зусиль у справах місії, Конференція була присвячена наступним проблемам: розповсюдження Євангелія у всьому нехристиянському світі; вивчення специфіки діяльності Церкви в країнах де діють місіонерські товариства; розвиток освіти та її зв'язок з християнізацією національного життя; підготовка місіонерів, місіонерство та позиція щодо нехристиянських релігій; розробка богословського обґрунтування місіонерської діяльності; взаємозв'язок місії та влади; співпраця у справі налагодження християнської єдності [46, с. 14].

Единбургська конференція створила Комітет продовження, що у 1921 р. був реорганізований в Міжнародну Місіонерську Раду (ММР). ММР,

розвиваючи означену вище проблематику, провела низку конференцій та проіснувала як самостійна організація до другої половини ХХ ст., ввійшовши в 1961 р. до складу ВРЦ. Попри значну соціальну зорієнтованість місій, важливим завданням ММР став розвиток розуміння та богословського обґрунтування самого феномену місії: ревізія її меж, змісту та форм; переосмислення ролі місії в країнах юдейсько-християнської традиції, розмежування місії та прозелітизму. Ці питання до цього часу не є повністю вирішеними в сучасному християнстві, проте вже сам факт їх постановки має важливе значення для розвитку не лише християнського екуменізму, а і міжконфесійного діалогу загалом.

Органічний зв'язок місіонерства та екуменізму прослідковується і в структурі сучасних екуменічних інституцій, організаційний каркас яких знаходиться у прямій залежності від їх функцій, які охоплюють собою як теологічну, так і суспільну сфери. До прикладу, головними інституціями найбільшої з екуменічних організацій – ВРЦ є конференції «Віра та церковний устрій», «Життя та діяльність» та Міжнародна Місіонерська Рада; інша значуща (регіональна) екуменічна організація – Конференція Європейських Церков – КЕЦ складається з підрозділів «Церква та суспільство» й «Церква та діалог», що аналогічно до ВРЦ покликані актуалізувати християнське свідчення і в теологічному, і в суспільному вимірах.

Попри загальне визнання виняткового значення богословського діалогу, з подальшим розвитком руху та відсутністю швидких видимих зрушень в сфері розгляду богословської проблематики на перший план в ході екуменічного руху виходять актуальні питання соціальної площини. В таких умовах мета екуменічного руху все частіше починає зміщуватися у сторону «зближення, єднання та співпраці заради вироблення загальних принципів та спільних дій, служіння єдності людства» [115, с. 15], що стимулювало розробку нових сфер діяльності церков.

Російський дослідник Ю. В. Крянєв виділяє, поряд з богословською конференцією «Віра та церковний устрій», як головні напрями соціальної

діяльності ВРЦ міжнародну соціально-політичну та місіонерську діяльність; діяльність в різноманітних світських об'єднаннях; благодійну діяльність [115, с. 15]. Цей перелік необхідно доповнити ще кількома напрямками, насамперед, варто відзначити стрімке зростання уваги до ролі освіти в поширенні екуменічних ідей й ініціатив та розширення участі молоді в розвитку екуменічних соціальних проектів, гостру актуалізацію екологічної проблематики; інформаційно-просвітницьку та видавничу діяльність.

Головним об'єктом спільних соціальних ініціатив церков, що беруть участь в екуменічному русі став комплекс тих болючих проблем сучасного суспільства, що, з огляду на свій масштаб, дістали назву глобальних. Ці проблеми важко навіть мінімалізувати, не те, що вирішити без комплексного підходу. В тому числі і без знаходження порозуміння між християнськими Церквами та всіма релігійними організаціями загалом.

Фактично саме через розширення розуміння екуменічного руху значна частина церков, в тому числі й православних набувають все більшої ваги в суспільстві, виходять на міжнародну арену як важливі суб'єкти соціальної діяльності: культурної, освітньо-виховної, екологічної, миротворчої, благодійницької та інших її видів.

Поступово, як уже було зазначено, набуває розвитку і саме розуміння місії Церкви, що досить довгий час тлумачилося як тотожне євангелізації та визначалося як: «проповідь певного релігійного вчення серед людей іншої віри» [цит. за: 197, с. 127]. Сучасне розуміння місії є значно глибшим. Російський екуменіст-миролог В. Ф. Федоров слушно зауважує, що сьогодні «місіонерська проповідь – це не тільки та не стільки проповідь з амвона, скільки проповідь поза храмом словом та ділом, реалізація людиною християнського розуміння нагальних проблем: від господарських та соціальних до індивідуально-моральних» [195, с. 128]. Такий підхід до визначення місії стає все більш поширеним не лише в екуменічному середовищі, а і всередині різних помісних церков. Поряд з цим, увага до нього і досі не є достатньою. Займаючи панівні позиції на тих чи інших територіях, значна частина

Православних церков сьогодні фактично втратила досвід активного місіонерського служіння, а тому змушена заради свого збереження вдаватись до відстоювання так званих «канонічних територій», однак, такий спосіб стрімко втрачає свою ефективність. На часі постає необхідність критичного переосмислення наявного досвіду місіонерського та соціального служіння, оцінка шляхів його розвитку та збагачення. Важливе значення тут можуть мати уже наявні позитивні напрацювання протестантів та католиків, місіонерська діяльність яких є більш розвинутою. В такому контексті соціальна екуменічна співпраця виступає в якості своєрідної «школи» місіонерського служіння, однак практика її використання сьогодні є недостатньою.

Розуміння змісту, завдань та форм вияву місіонерського служіння не є статичним, воно піддається трансформації та розвивається в залежності від конкретних історичних умов. Сучасне Православ'я визначає за необхідне ведення місіонерського служіння на кількох рівнях: глобальному (загальнохристиянська місія – християнізація всього людства і світу); локальному (християнізація, що провадиться в рамках конкретної країни); конфесійна місія (православне свідчення). Всі ці рівні нерозривно взаємопов'язані.

Такий підхід обумовив специфіку православного бачення екуменічного руху, про яку йшлося в попередньому розділі, а саме: бачення в екуменічних інституціях, перш за все, «кафедри» для православного свідчення. Однак, однією з гострих проблем християнської місіології до нашого часу залишається проблема розмежування місії та прозелітизму, підміни християнських істин національними чи месіанськими, що часто мало місце в історії Православ'я.

Яскравим негативним прикладом такої підміни є давньоросійська держава, головним пороком якої, як доводить російський історик В. О. Ключевський, було те, що «вона вважала себе єдиною істинно правомірною в світі, своє розуміння Божества винятково правильним, Творця Всесвіту уявляла своїм власним російським Богом, який нікому більше не належить і якого ніхто більше не зможе пізнати» [цит. за: 197, с. 140]. Пізніше така позиція була

закріплена ідеологією «Москви – III Риму» та відшліфована російськими слов'янофілами, для яких поняття «вселенський», «православний» та «російський» виступали фактично синонімічними.

Тенденція до привілеювання національно-політичних інтересів над загальноцерковними не є поодиноким явищем в історії християнських церков. Особливо гостро вона постає в Православ'ї, ключовою рисою якого є синтез етнічності та вселенськості [66 с. 124]. Помісний Константинопольський собор 1872 р. засудив явище етнофілетизму (від давньогр. ἔθνος — «народ» та φυλή — «рід», «плем'я») в помісних церквах як єресь. Проте, його певні трансформовані варіанти і досі продовжують існувати в житті Церкви, створюючи перешкоди не лише для єкуменічної співпраці, а і поглиблюючи внутрішньоправославну кризу. Як критично зауважує грецький богослов Григорій (Папатомаc), соборне визнання етнофілетизму як єресі, що викривлює еклезіологію є значним виявом богословської сміливості та глибокого розуміння власної еклезіологічної доктрини, проте, етнічні дроблення православного світу на початку ХХ ст. яскраво засвідчили невиконання помісними церквами власних соборних рішень, що накладає на Православ'я додаткову відповідальність за християнську роз'єднаність [49].

Підтвердженням цієї кризи конфесійної православної свідомості слугує вже той факт, що більш, ніж за тисячу років цій Церкві не вдалося зібрати всеправославний собор. Болючим явищем в житті сучасного Православ'я є і постійно зростаючий ряд розколів всередині православних церков під впливом національного фактору (типовими прикладами означеної ситуації є православні розколи в Болгарії, Естонії, Україні).

Аналогічні приклади можемо знайти і безпосередньо в історії єкуменічного руху. Коли активізація місіонерської діяльності зустрічала значний спротив з боку країн «третього світу», регіональних та місцевих єкуменічних організацій. Прикладом такої реакції є вимоги мораторію на місіонерство від Всеафриканської Конференції Церков (ВКЦ) у 70-х рр. ХХ ст. Причому, така заборона вбачалася необхідною, попри всі можливі негативні

наслідки: «... ми закликаємо Церкви Африки прийняти це рішення, вбачаючи в ньому єдину ефективну можливість серйозно зайнятися своєю самобутністю і залишитися поважною частиною єдиної вселенської Церкви» [44, с. 424], і далі: «якщо цей мораторій призведе до зникнення місіонерських товариств, Церква Африки здійснить своє служіння хоча б в тому, щоб позбавити Божий народ Північної півкулі від викривленого погляду на Церкву у світі» [44, с. 425].

Хоча вимоги ВКЦ не дістали широкої підтримки серед Церков Африки, проблема забезпечення «добросовісної місії», і в подальшому підіймалася в низці документів Комісії з питань всесвітньої місії та євангелізації (КПМС) при ВРЦ. Так, єкуменічна заява «Місія та Євангелізація» (1982 р.) наголошуючи на значущості місіонерської діяльності для всього християнства, чітко відзначає необхідність винесення належних «уроків» з ситуації, що склалася: «Мораторій потрібно осмислити зсередини нашого прагнення до всесвітньої місії саме вірність та відданість Христу в ситуації тієї чи іншої країни здійснюють істину місію в інших частинах світу. Мораторію на місію як таку взагалі ніколи не може бути, але завжди можливо, а часом і необхідно, вдаватися до нього заради того, щоб ця місія стала ще кращою» [136, с. 444].

Ще однією проблемою православної місіології, що має пряме відношення до єкуменічного руху є відсутність чіткого розмежування між місією та прозелітизмом. Особливо гостро це питання постає сьогодні в православно-католицькому та православно-протестантському єкуменічних діалогах, коли діяльність унійних Церков та створення католицьких і протестантських релігійних місій на території колишнього Радянського Союзу сприймається православною стороною як недобросовісне «перетягнення» православних віруючих, відмовляючись при цьому визнати об'єктивні проблеми православних місій, насамперед, в межах власної території. Адже, ще в середині минулого століття Патріарх Афінагор I критично відзначив, що «протестантизм буде розвиватися лише в тих країнах, де Церква не хоче, або не може надати місце Духу» [99, с. 562]. До прикладу, в Росії, як одній з найбільших країн, що досить впевнено презентує себе як православну країну,

рівень релігійності є досить низьким. Для більшості віруючих, як свідчить дослідження проведене Всеросійським центром вивчення громадської думки, релігія - це, перш за все, віра пращурів (42%) та комплекс морально-етичних норм (32%). Досить низьким є і рівень воцерковленості віруючих. За даними того ж дослідження лише 11% респондентів відвідують церкву та регулярно виконують релігійні обряди (не рідше одного разу на місяць). 26% опитаних відзначають лише основні релігійні свята, 37% опитаних не здійснює жодних обрядів (найвищим показник такої відповіді є серед молоді віком від 18 до 24 р. – 47%, найнищим – в найстаршій групі «60+» – 31%) [188].

Цікавими для порівняння є дані аналогічного дослідження проведеного в іншій слов'янській, але католицькій країні – Польщі, де близько 96% респондентів називають себе віруючими, переважна більшість з цього числа – католики. 63% віруючих католиків заявляють про дотримання церковних норм у повсякденному житті, а основним критерієм релігійності, в протизагнущу номінальним тенденціям Росії, вважають воцерковленість [188].

Проблеми якості релігійності: збільшення номінальних віруючих та обрядовіства особливо загострилися наприкінці ХХ ст. Український релігієзнавець А. М. Колодний, аналізуючи проблеми та перспективи християнства в кінці ХХ – на початку ХХІ стст. відзначає активний процес «внутрішньої секуляризації» традиційного християнства, що дістала свій зовнішній вияв у ряді рис: втраті християнством традиційної функції морального імперативу, знецінення духовної складової християнства та технічне виконання обрядів, збільшення числа поза церковних християн, розвиток конкуренції між християнськими конфесіями зокрема та релігіями загалом, спрощення обрядової символіки та практики, невиконання соціальних приписів та заборон церкви у приватному житті [104, с. 372-374].

Автономія моралі сьогодні дедалі частіше поєднується з релігійністю. Значною мірою на виправлення такого стану речей мало сприяти прийняття «Основ соціальної концепції РПЦ» та актуалізація розробки аналогічних документів у інших помісних церквах. Завданням документу є донесення до

віруючих позиції церкви з тих чи інших соціальних питань, проте, сьогодні документ залишається невідомим не лише для широкого загалу віруючих, а й байдуже сприймається значною частиною самих кліриків.

Попри це «внутрішня секуляризація» початку ХХІ ст. принципово відрізняється від традиційного бачення секуляризації в 50-х, 60-х чи 70-х рр. минулого століття. Сучасні соціологи та релігієзнавці визнають, що послаблення ролі релігії у суспільстві жодним чином не свідчить про її швидке зникнення. Наприкінці 90-х рр. вже минулого століття було обґрунтовано помилковість класичної теорії секуляризації. Як зауважує американський соціолог релігії П. Бергер, помилка класичного розуміння секуляризації «може бути означена як заміщення категорій: Сучасність не обов'язково секуляризується, вона обов'язково плюралізується. Сучасність характеризує зростання плюралізму в межах самого суспільства, диференціації віруючих, цінностей та світоглядів. Плюралізм дійсно формулює виклик для усіх релігійних традицій, кожна з них мала відреагувати на факт, що є й «інші релігії» і не лише в далеких країнах, а прямо за наступними дверима. Цей виклик, проте, не враховується теорією секуляризації» [238]. Аналогічний виклик було кинуте і християнським конфесіям, власне екуменічний рух значною мірою формується як спроба християнської відповіді на нього.

Головна суть цієї рефлексії полягає в необхідності повернення до основ християнства, що передбачає актуалізацію ролі церковної літургії та євангельських ідеалів у житті віруючих. Ці два нерозривно пов'язані компоненти, мають стати головним критерієм оцінки соціальних трансформацій та диференціацій сучасного світу.

Сьогодні релігія значною мірою піддається трансформації та перетворюється на нову соціальну форму, характерною рисою якої є індивідуальна ревізія системи релігійних значень. Проте, як відзначає російський релігієзнавець О. І. Кирлежев: «Постсекулярна епоха не означає десекуляризації в сенсі відміни результатів секуляризації та повернення до старого. Реставрації є неможливими – це саме пост-секулярна ситуація, що



відповідає соціокультурній ситуації. Світ не поділяється на «релігійний» та «нерелігійний» – ці сфери змістились, проходить їх взаємопроникнення аж до нерозрізненості» [117]. Таким чином, «постмодерн зберігає та підсилює ситуацію абсолютної свободи та плюралізму. Але він дискримінує релігію тим, що дозволяє їй бути разом і нарівні зі всім іншим. Він абсолютно спокійно приймає релігійний досвід, релігійні смисли, релігійні символи, не віддаючи їм ніякої ціннісної переваги у порівнянні з іншими досвідами, смислами та символами. В ситуації всезмішання все рівне всьому» [117]. Наслідком такого підходу є зняття питання істинності релігії, що породжує в свою чергу релігійну індиферентність та формалізм.

Проблема формалізації християнства поставила перед сучасними Церквами та екуменічними організаціями необхідність додаткової розробки питань місії та євангелізації. В сучасних екуменічних дискусіях місія все частіше характеризується як «літургія після Літургії». Це поняття було розроблено румунським православним богословом та активним учасником екуменічного руху Іоном Бріа. «Християнська община, - зауважує він, - може лише тоді віщувати Євангеліє – і бути почутою – коли вона являється живою іконою Христа. Рівність братів і свобода в Дусі, пережиті в Літургії, мають найти своє вираження і продовження в можливості спільної участі в економічному житті та у звільненні від соціального гніту. Саме тому, утвердження в історії зримого християнського братства, що здолало перешкоди на шляху до справедливості, свободи та єдності, встановлених людиною, є «частиною тієї літургії після Літургії» [28, с. 428]. По суті, тут повторюється євангельський імператив: «віра без діл – мертва» (Як. 2:14-26) [19, с. 1340].

Фактично «літургія після Літургії» передбачає поєднання трьох компонентів: літургії, місії та соціальної діяльності [28, с. 429]. Всі ці елементи знаходяться в нерозривному взаємозв'язку та залежать один від одного. Таким чином, відзначаємо актуалізацію соціальної складової екуменічного руху та обґрунтування необхідності розширення та поглиблення соціальної діяльності Церкви. Як відзначає І. Бріа: «необхідно розширювати простір для свідчення

шляхом створення нового християнського середовища у своєму власному оточенні (сім'я, суспільство, контора, фабрика і т.д.) – це означає не просто навернення нехристиян, що знаходяться неподалік від церковних приходів, але і пошуки місця, де християни, живучи та працюючи, можуть публічно здійснювати своє свідчення та богослужіння. Сьогодні особливо актуальним є особистий контакт вірних з невіруючими в сфері публічної діяльності» [28, с. 427].

Соціальна діяльність екуменічних організацій репрезентується як «діяльна» частина християнського життя: «християни мають брати участь у рішенні проблем соціальної справедливості в ім'я бідних та пригноблених» [184, с. 451]. В сучасних реаліях це має передбачати «участь в боротьбі за права людини на всіх рівнях, в формуванні справедливої економіки і в звільненні від соціального та політичного гніту. Все це є частиною того завдання, яке постає із послуху Божої істини і є її наслідком» [184, с. 451]. Нерозривність соціальної та богословської діяльності визначається одним із фундаментальних принципів розвитку екуменічного руху у XXI ст. [242].

Під впливом соціальних чинників та їх церковної оцінки формується новий проект християнського екуменічного бачення суті місії та її завдань. Уже згаданий вище Іон Бріа у своєму виступі на консультаційній зустрічі Всесвітнього біблійного товариства (Кіпр, 1999 р.) так означив магістральні напрями розвитку екуменічного бачення місіонерства в майбутньому:

1. Проголошення спасіння людства центральним концептом місії: «Місія Церкви є місією Бога» [239, с. 53].

2. Переосмислення форм місіонерської діяльності з урахуванням політичних, соціальних та економічних реалій: «Життя Христа ніколи не було обмежено роллю прохача і поклонінням, ізольовано від щоденного життя. Християнська спільнота має стати інструментом допомоги людям, ініціатором впровадження економічних та соціальних змін. Це інша форма «Літургії», що проводиться посеред людей за межами храму на арені суспільства [239, с. 54].

3. Розробка біблійної теології місії, виховання екуменічної формації студентів та священнослужителів, розвиток екуменічної герменевтики [239, с. 55].

Отже, соціальна проблематика займає значуще місце в процесі розвитку екуменізму. Зокрема, завдяки своєму генетичному зв'язку з місіонерською діяльністю, з якої власне і виникає екуменічний рух. Реалізація християнськими церквами своєї місії загострила низку питань, що постали і в контексті руху: відсутність чіткого розмежування між передачею християнської «благої звістки» та прозелітизмом, між турботою про ближнього та нав'язуванням власної культури, політики, цінностей і способу життя. Від того, як Церкви-учасниці екуменічного руху зможуть вирішити ці проблеми значною мірою залежить і сам успіх екуменізму. Характерною тенденцією сучасного екуменізму є розширення розуміння християнської місії, еволюція її визначення від релігійної проповіді серед іновірців до бачення місії як продовження літургії – «літургія після Літургії». Невід'ємним компонентом нового розуміння місії визнається також її нерозривний зв'язок з соціальною діяльністю - служінням суспільству, що розуміється як частина повсякденного служіння Богу, вияв любові до ближнього, обов'язок кожного християнина.

### **3.2. Проблема розвитку екуменічної соціальної співпраці в сучасному Православ'ї**

Початок широкого розвитку соціальної проблематики, що уже не була обмежена винятково питаннями місіонерства, був покладений у 1925 р. в Стокгольмі (Швеція). Саме тут за ініціативи шведського архієпископа Н. Сьодерблома, розпочалося організаційне оформлення спільних християнських екуменічних ініціатив – створено екуменічний соціальний рух «Життя та діяльність» (у 1989 р. реорганізований у рух «Справедливість, мир та цілісність творіння», з 2006 р. - Комісія з питань міжнародної співпраці), що займає сьогодні одне з ключових місць у структурі ВРЦ.

Особливістю екуменічного руху стало не лише об'єднання навколо ідеї християнського соціального служіння лідерів різних християнських церков, а і фактично повна орієнтація на розгляд міжнародних соціальних проблем та визначення можливої ролі церков у їх мінімалізації.

Частково рух став своєрідною реакцією на той соціальний занепад, в якому опинився ряд країн після Першої Світової війни – звідси зацікавленість соціальною проблематикою, в тому числі й проблемою збереження миру. Його мета, за визначенням самих учасників полягала у практичному забезпеченні «єдності дій в питаннях християнської єдності та співпраці» [186, с. 308]. Проблеми, що постали перед Церквами та світом, як відзначили учасники зустрічі, є «на стільки серйозними, що їх не можна вирішити індивідуальними зусиллями: суспільство має взяти на себе відповідальність за їх розв'язання і здійснювати такий суспільний контроль над поведінкою індивіда, який в кожному окремому випадку необхідний для збереження загального блага» [186, с. 308].

Фактично, рух «Життя та діяльність» дав початок розвитку так званого «практичного» (соціального) бачення християнства, а згодом і «практичного» підходу до екуменізму. Такий підхід здобув чимало прихильників, насамперед серед представників протестантських церков. Значною мірою цей факт є обумовленим специфікою протестантської еклезіології та антропології. Хоча, як наголосив у свій час, аналізуючи віхи розвитку екуменізму, Генеральний секретар ВРЦ Конрад Райзер, в період організаційного оформлення руху серед протестантів не було одностайності у визначенні шляхів його розгортання. Це стало причиною розвитку кількох незалежних одна від одної ініціатив, що були об'єднані лише всередині минулого століття. Як влучно підвів підсумок колишній Генеральний секретар ВРЦ К. Райзер: «Виразалися ці погляди [на розвиток екуменічного руху – *Ю.К.*] по-різному. Джоном Р. Моттом рухала ціль здійснення проповіді Євангелія у світі уже в цьому поколінні; Натана Сьодерблома надихала віра у вселенський характер Церкви й ідея інтернаціональної дружби через євангелічну кафолічність; архієпископ Герман

говорив про необхідність доповнити Лігу Націй, яка на той час тільки зароджувалася, Лігою (койнонією) Церков; нарешті, єпископ Brent бачив можливість досягти єдності розділених Церков шляхом продуманого богословського діалогу. Однак, рух набрав сили лише тоді, коли всі зрозуміли, що все це лише різні способи вираження одного інтегрованого погляду – що вся Церква покликана нести все Євангеліє всьому світові» [172, с. 82].

Обґрунтовуючи участь Православних церков у єкуменічному русі, православні мислителі та богослови наголошують на специфіці сприйняття екуменізму, що розглядається як частина виконання Христової максими про єдність. В такому контексті участь в єкуменічному русі постає як невід'ємний обов'язок як церков загалом, так і кожного християнина зокрема, а актуалізація єкуменічної соціальної діяльності виступає виявом самоусвідомлення християнами свого призначення у світі. Єкуменічний рух – «головна ознака того, що Церква не втратила уявлення про своє вселенське призначення, що дане їй Богом» [151, с. 317].

Практична реалізація міжцерковної допомоги стала також основним завданням заснованого у 1922 р. Європейського центрального бюро міжцерковної допомоги, яке згодом увійшло до ВРЦ як Департамент з реконструкції та міжцерковної допомоги (пізніше Департамент з міжцерковної допомоги та допомоги біженцям (the Department of Inter-Church Aid and Service to Refugees (DICASR)). На початку 50-х рр. ВРЦ (через DICASR) стала однією з перших міжнародних організацій, що налагодила співпрацю з Управлінням Верховного комісара ООН у справах біженців, що поклато початок розвитку спільних соціальних ініціатив єкуменічних і інституцій та світських міжнародних інституцій.

Напрями розвитку міжцерковної допомоги в рамках єкуменічного руху з часом були значною мірою урізноманітнені. Так, у п'ятидесяті головним предметом уваги було повоєнне відновлення, у шестидесяті – виховання відповідального суспільства, пізні шестидесяті та семидесяті – боротьба за соціальну справедливість, восьмидесяті – рух за захист та розширення прав

людини, і, на решті в дев'яності – примирення, ліквідація негативних наслідків комуністичного режиму [244, с. 7].

Поступово набуває розвитку бачення церковної солідарності, що в ході екуменічного діалогу (Генеральна асамблея ВРЦ у Ванкувері (Канада, 1983 р.), консультації в Ларнаці (Кіпр, 1986 р.), Ескоріалі (Іспанія, 1987 р.)) набуває більш широкого значення та богословського обґрунтування і постає як спільне служіння у світі (єкуменічна дияконія). У 90-х рр. в рамках ВРЦ створюється низка інституцій (Альянс зі спільної церковної діяльності (Action by Churches Together (ACT)), Круглі столи з розвитку соціальної дияконії, Всесвітній християнський форум), що спрямовані на практичну реалізацію такої солідарності.

Значне місце у виробленні такого підходу належить Православним церквам, що, однак, не гарантувало уникнення неоднозначної православної оцінки та сприйняття як екуменічного руху, так і посилення його зацікавленості соціальною проблематикою.

Оцінка соціального служіння як органічної частини життя християнської Церкви, поряд з літургією та християнським свідченням, сягає своїми коренями ще перших століть розвитку християнства. Як зауважує А. Білопопський, у ранній церкві літургія «була одночасно вінцем та джерелом всієї соціальної діяльності» [14], що підтверджує літургійна практика християн перших століть. Поступово, під впливом соціально-політичних факторів (розвиток візантійської держави, її падіння, османська навала) соціальна діяльність церкви значною мірою трансформується та набуває різноманітних форм вираження. В західній (католицькій) традиції починають з'являтися спеціальні дияконічні ордени (госпітальєри, послідовники св. Вінсента де Поля), особливий акцент на важливості соціального служіння було зроблено протестантами. Принципово в інший спосіб складається ситуація на православному Сході, де, з розширенням Османської імперії, суспільна роль Православної церкви опиняється під заборону. В цей час формується два ключових напрями розвитку православного бачення соціальної дияконії (які задаються нині, головним

чином, Константинопольським та Московським патріархатами), що згодом накладе суттєвий відбиток на православне бачення екуменічного руху, та стане однією з причин різного сприйняття тих соціальних ініціатив, що розвиваються в межах екуменічного руху.

Діяльність Православної церкви на завойованих турками територіях була чітко регламентована жорсткими рамками, фактично християнські церкви були поставлені в такі умови, коли здійснення пастирської діяльності було обмежене винятково нечисленною власною паствою. Поступово, зі зміцненням імперії, Православна церква змушена була «закриватися у собі». Така замкнутість почала зникати лише у XIX-XX стст. Зі становленням в Західній Європі православної діаспори, опіку над якою отримав Константинопольський Патріарх, православна присутність в Європі стає все більш помітною. Така ситуація сприяла поступовому налагодженню взаємодії та співпраці між представниками Православ'я та іншими християнами.

Закономірним в даному випадку є факт виходу на перший план в екуменічній співпраці саме Константинопольського патріархату, який, як було відзначено вище, з початку століття значною мірою прийняв на себе православну ініціативу участі в екуменічному діалозі, яку підтримали Східні патріархи, Елладська, Кіпрська православні церкви.

Значний вплив на розвиток екуменічного руху справила Жовтнева революція в Росії (1917 р.). Зі встановленням радянської влади значна частина російської інтелігенції змушена була емігрувати до країн Західної Європи та Америки. Очолювана митрополитом Євлогієм (Георгієвським) та підтримана Константинопольським патріархатом (з початку 30-х рр. XX ст.), вона активно включилася до процесу становлення екуменічного руху, що дало новий виток розвитку екуменічній діяльності, яка здійснювалася, як у сфері ведення богословських діалогів, так і у спільному суспільному служінні. Як підсумував митрополит Мінський та Слуцький Філарет (Вахромєєв): «Без досвіду міжхристиянської взаємодії, який накопичили «старі» російські емігранти, не відбувся би той екуменічний діалог, який мав місце в 1960-ті роки та пізніше

між представниками Московського патріархату, з одного боку та західного християнства з іншого» [198 с. 48].

Православні значною мірою збагатили екуменічний рух, привнісши в нього нове бачення соціальної місії, що отримало своє вираження в концепціях «позахрамової літургії» (Марія Скобцова), «літургії після літургії» (Іон Бріа), «літургійної дияконії» (Олександр Пападерос).

Особливе в історії становлення соціальної дияконії та розвитку екуменічного руху займає творчість та діяльність Марії Скобцової, яка розширила бачення православного богослов'я мирянства та соціальної дияконії, обґрунтовуючи необхідність актуалізації соціальної діяльності мирян відповідно до євангельських витоків. Такий підхід значною мірою співпадає з головними тенденціями оцінки соціального служіння в рамках екуменічного руху [244, с. 14].

Аналізуючи типи релігійного життя в православ'ї Марія Скобцова вирізняє п'ять їх можливих видів: синодальний, статутний («уставницький»), естетичний, аскетичний та євангельський [129, с. 49]. Хоча дослідниця не заперечує можливості виокремлення й інших видів, або їх поєднання.

Головною характеристикою першого з типів є вихід на перший план національного прояву церкви в такому вигляді, який був сформований при Петрі I, коли Православна Церква, по суті, зводилася до «атрибуту російської великодержавності» [129, с. 52]. Як зауважує Скобцова, цей тип був притаманним багатьом з російських емігрантів. Значною мірою синодальний тип православного благочестя був притаманним представникам РПЦЗ, яких на початку еміграції очолив митрополит Київський та Галицький Антоній (Храповицький). З самого початку свого становлення прихильники РПЦЗ виступили з вимогою реставрації становища церкви періоду імперської монархії та критикою будь-яких нововведень щодо церкви: відокремлення церкви від держави, що проводилося зі становленням комуністичної влади (засудження «сергіанства»); модернізації церковного життя; розвитку екуменічної діяльності (анафемування екуменічного руху в 1983 р. [9]).



Розвиток синодального типу релігійності поклав початок превалюванню соціальної інертності Православної церкви, такий стан був поглиблений в радянський період.

Другий тип – статутний, максимальним вираженням якого стало старообрядництво. Безумовно, статутне православ'я, як відзначає Скобцова, має низку позитивних моментів, серед яких, насамперед, є збереження стародавніх зразків письма ікон, стародавніх співів та традицій. Однак, воно втратило розуміння первинних та вторинних цінностей християнського життя, воно «йшло на муку та на смерть не лише за двохперстне хресне знамення, а і за право писати ім'я «Иисус» як «Исус» [129, с. 65]. Тож, як підводить підсумок авторка, така церква незмінно зберігає Слово, але обмежує Дух формою, заміщує християнську любов (яка є основою ключових для християнства заповідей Ісуса Христа) на чітке слідування статутіві. Цей тип є більш архаїчним відносно попереднього, власне, сам синодальний тип виростає з статутного. Акцентуючи увагу, головним чином, на незмінному збереженні всіх виявів православ'я у формах часів Русі, його апологети відкидають саму можливість будь-яких змін у церковному житті, в тому числі й участь в екуменічному русі.

Третій – естетичний, що також сягає своїми коренями часів Київської Русі. Важливим критерієм вибору державної релігії для Володимира Великого став, на думку Скобцової, не її внутрішній зміст, а та сила впливу на людей, яку справляють зовнішні форми християнства: краса християнських храмів, церковної служби. Однак, досить часто пишність та багатство християнських храмів різко контрастує з суровими реаліями життя, що породжує глибоку прірву між церквою та мирянами. Проти такого розмежування виступав сам Христос, критикуючи сучасну йому синагогу. Орієнтований на естетичний тип благочестя священнослужитель, відзначає Скобцова, має більше спільного з язичницьким жрецем (мета якого відправляти культ), ніж з християнськими апостолами (покликаними проповідувати вчення Христа та життя відповідно до ідеалів цього вчення).

Специфічним явищем в житті Православної Церкви стало радянське православ'я. Відповідно до прийнятого Радою народних комісарів Декрету «Про відокремлення церкви від держави, а школи від церкви» (1918 р.) церква була витіснена з публічного життя, що за сімдесятиліття радянського режиму фактично призвело до зведення церковної діяльності винятково до відправлення служб та атрофування соціального життя церкви. Такий неприродний для Православ'я стан став причиною подальшого поглиблення розколу між церквою, як релігійною інституцією, та мирянами, що є основою Церкви: «духовно голодна людина переступить поріг храму, віддасть належне тій красі, що в ньому здійснюється, але не вдовольнить свого голоду, тому, що вона хоче не лише краси...» [129, с. 94], «таким чином, влада своєю вимогою замкнула церковні двері» [129, с. 95]. Оцінюючи ті трансформації всередині Православ'я, що з'явилися під впливом домінування цього типу релігійного життя Скобцова формулює досить радикальне припущення, яке все ж має місце на існування: «Можливо, в цьому значенні для Церкви було б корисніше не мати офіційного дозволу на богослужіння, а збиратися таємно, в катакомбах, ніж мати дозвіл лише на них, а отже, не мати можливості являти світові всю любов Христову у всьому досвіді свого життя» [129, с. 95].

Значна втрата пострадянськими Православними церквами живого досвіду соціального служіння сприяла виробленню негативної оцінки тих екуменічних ініціатив, що виникли на початку ХХ ст., адже, першопочатково цей рух виник саме як своєрідний форум обміну досвідом соціальної та місіонерської діяльності.

Четвертий тип – аскетичний, при означенні якого важливо акцентувати увагу на мету та внутрішні мотиви християнської аскези, загроза підміни яких існувала у всі часи церковної історії.

Кожен з цих чотирьох типів, за Скобцовою, є лише певною стороною християнства, що, однак не охоплює цілісно його суті та залишає поза увагою важливість досвіду християнського соціального служіння, який розвивається в межах п'ятого – євангельського типу релігійності, що характеризується

головним чином, як «жага до охристовлення життя» [129, с. 118]. Історичне християнство не зуміло до кінця втілити в життя євангельські ідеали. Центральним в євангельському типі благочестя є дотримання двох ключових для християнства заповідей – любові до Бога та любові до ближнього. «Ці дві заповіді, - як підкреслює М. Скобцова, - два аспекти єдиної істини: знищити один із них – ви знищите всю істину» [129, с. 118], оскільки любов до людини без любові до Бога перетворюється у світський гуманізм, а любов до Бога без любові до його творінь є лицемірством. В такому контексті людина виступає своєрідним шляхом до пізнання Бога. Причому, таке пізнання рівною мірою має відбуватися як у межах церковних стін (літургія, євхаристія), так і поза нею («позахрамова літургія» [129, с. 139], соціальне служіння).

Поняття «позахрамової літургії» не означає особливого окремого виду літургії – це частина християнського служіння, що має «поєднатися з храмовим служінням та дорости до нього», це «літургія, що проектується з церкви у світ» [221]. Таким чином, виступає на перший план необхідність розвитку християнської соціальної діяльності. Актуальним в цьому контексті є протестантський: методи та форми соціального служіння та благодійності протестантизму є більш розвиненими та ефективними. Однак, розуміння соціального служіння саме як «позахрамової літургії» обумовлює потребу в розвитку нового обґрунтування соціальної діяльності та форм її вияву.

У напрямі практичного розвитку ідеї «позахрамової літургії» була спрямована діяльність заснованого в 30-х рр. ХХ ст. товариства «Православна справа», до якого увійшли ряд активістів Російського студентського християнського руху (РСХР), який брав активну участь в єкуменічних ініціативах того часу (співпрацював з YMCA та видавництвом YMCA-Press, Товариством св. Сергія та св. Албанія).

Концепція соціального служіння розроблена М. Скобцовою значною мірою подібна до вчення протестантського теолога Д. Бонхоффера про «церкву для інших». За Бонхоффером церква тільки тоді є Церквою, коли вона: по-перше, повною мірою бере участь «у виконанні мирських завдань суспільного

життя, не пануючи, а допомагаючи та слугуючи» [24]; по-друге, коли втілює у своїй діяльності для людей всіх конфесій приклад «життя зі Христом», що на практиці означає «життя для інших». Церква, як зауважує Д. Бонхоффер, «не має права недооцінювати значення людського «зразка» (що бере свій початок з людської природи Ісуса та є на стільки важливим для апостола Павла!); не завдяки поняттям, а завдяки «зразку» слово набуває значимості та сили» [24]. Розвиток вчення про новозавітній «зразок» християнської поведінки та шляхи його втілення в житті сучасних християн мислитель вважав одним з пріоритетних обов'язків Церкви. Саме відповідно до нього має здійснюватися розгляд проблеми «віресповідання» (Apostolikum); перегляд теології міжконфесійних відносин; підготовка до церковного служіння та саме служіння [24].

Значна частина активних учасників «Православної справи», в тому числі і сама Скобцова, брали участь у французькому русі Опору та були страчені в нацистських концентраційних таборах за допомогу єврейському населенню. Фактично вони здійснили не лише теоретичне обґрунтування, а і практичне втілення того «зразка» євангельської поведінки про який писав Бонхоффер.

Ідеї соціального служіння як «позахрамової літургії» та нео-євангелізації (в значенні нового повернення до євангельських ідеалів поведінки) значною мірою були прийняті екуменічними інституціями. За зауваженнями низки дослідників та учасників екуменічного руху, внесок Православних церков у розробку саме обґрунтування соціального служіння та соціальної співпраці є найбільш визначним [249]. Питанню православного бачення соціальної дияконії було присвячено низку консультативних зустрічей та обговорень, значне місце серед яких посідають Критська (1978 р.) та Київська (1982 р.) консультації. Саме на них було запропоновано два ключових концепти розуміння екуменічної соціальної дияконії: «літургія після Літургії» (сформульована румунським православним богослова та активним діячем ВРЦ Іоном Бріа, про що йшлося вище) та «літургійна дияконія» (вчення грецького богослова Олександра Пападероса). Як наголошують автори, попри те, що таке

бачення соціальної місії християнина здається сьогодні новим та революційним, воно є міцно вкоріненим у Святому Писанні та Переданні. Новим, в даному випадку, є лише його повторне відкриття та усвідомлення [247, с. 12]. Визначаючи євхаристію як головне джерело християнської діяльності в світі, О. Пападерос виділяє два ключових рівні її реалізації: «мікродияконію» (діяльність окремої людини чи общини) та «макродияконію», що спрямована на «створення общинних зв'язків та протистоїть першопричинам несправедливості та бідності» [14]. Автор робить особливий наголос на тому факті, що таке розмежування є досить умовним, оскільки існує лише одна діяконія у двох формах: «У контексті церковного літургійного розуміння людства, світу, суспільства та історії, будь-який розподіл між вертикалізмом і горизонталізмом є не просто абсурдним, а насправді єретичним! Це так само абсурдно та єретично, як і відмінності (в сенсі розділення) між історією спасіння та світовою історією, між хрестом і воскресінням, між божественною і людською природою Христа та церквою, або між вірою і діяннями віруючих. Настав час коли ми повинні припинити грати один проти одного! Це гра, в якій Є тільки переможені!» [цит. за: 249]. Розвиток такого підходу зіграв важливу роль у спростуванні «секулярного» підходу до бачення єкуменічного руху.

Обґрунтування необхідності повернення сучасного християнства до його першовитоків шляхом актуалізації літургійного та живого євангельського досвіду знаходить відображення в працях сучасного грецького філософа та богослова Яннараса Христоса. В сучасному християнстві, як відзначає мислитель, «євхаристія перестає бути здійсненням євангельського способу існування, виявом істинного життя та перетворюється у індивідуальний обов'язок брати участь у спільній молитві» [231], що призводить до зміни ролі церковного Передання: «традиціоналізм підмінює унікальне та життєво важливе функціонування церковного Передання (передачу досвіду через типи і форми діяльності, що роблять можливим зв'язок з життям та існуванням) численними «переданнями», що відрізані від передачі спільного досвіду. Ці

«передання» розуміються як автономний «релігійний» матеріал, об'єктивізований та незмінний, що передається від покоління до покоління, як дорогоцінний родовий спадок. Цей цінний спадок має зберігатися незмінним не тому, що він стосується нашого життя і динаміки наших надій, а тому, що саме це збереження наділяє нас головним у пізнанні, дає нам ім'я відданих намісників» [231]. В даному контексті мислитель стверджує необхідність нового бачення екуменічного руху, що було б відмінним від його бачення на початку другої половини ХХ ст. Так, «екуменічна співпраця християн набуває сьогодні сенсу в тому випадку, якщо вона заново поставить питання про церковну єдність як проблему життя людей у їх цілісності, за природою та істиною способу буття людини, тобто проблему самого буття і життя, а не внутрішню проблему секуляризованих церковних організацій» [цит. за :105]. Таким чином, новим завданням екуменічного руху, за Х. Яннарасом має стати не стільки «діалог» релігій у тому форматі, в якому він бачився в 60-70-ті рр. минулого століття, скільки пошук ефективних форм практичного «зближення» християн [253].

Потребу в утвердженні більш широкого розуміння екуменічного руху відзначає і Константинопольський Патріарх Варфоломій I, зауважуючи, що «Православна церква ніколи не зводила богословський діалог та екуменічні відносини до академічних дискусій між експертами з історії релігійної думки. Це звузило б поняття примирення до способу проведення часу декількох інтелектуалів» [35, с. 153-154]. Важливими напрямками розвитку екуменізму в даному контексті є «єднання через молитву» та соціальне служіння, що передбачає виховання соціальної відповідальності християн за «зміну та перетворення всього падшого світу» [35, с. 155].

Розвиток релігійної співпраці та екуменічного діалогу, як зауважує Патріарх, займає особливе місце в православній традиції, насамперед, з огляду на превалювання у ній апофатичної зорієнтованості: «навіть розходячись в думках відносно частини істини, що невиразно нам відома про Бога, юдеї, християни та мусульмани, по суті, погоджуються в тому, що абсолютну істину

неможливо ні осягнути, ні визначити, ні вичерпати» [35, с. 304]. Пізнання Бога може бути доступним, лише в певному обмеженому об'ємі, що не може забезпечити від розходжень в його баченні. Таким чином, важливе значення в ході розвитку екуменічної співпраці та діалогу набуває дослідження питання обґрунтування свободи совісті людини, викривлення або ігнорування якої може мати фатальні наслідки: «Абсолютно неприпустимим є бажання нав'язати іншим наш образ Бога, що може бути переломленим і, навіть викривленим через призму нашої особистості та страстей, як деяку єдину та абсолютну істину про Бога. Таким «Богом» легко маніпулювати: він благословляє і фундаменталізм, і фанатизм, закликаючи хрест на боротьбу проти півмісяця» [35, с. 302].

Однак, доречно буде зауважити, що розвиток екуменічної діяконії та літургійного підходу до бачення соціальної діяльності не знімає проблеми послідовного розвитку богословського діалогу та пошуку віросповідної єдності. Ця проблема чітко усвідомлюється учасниками екуменічного руху, що прослідковується у виокремленні різних «рівнів» єдності, критерієм яких є все ж догматична згода. До прикладу, беручи участь у Стокгольмській зустрічі конференції «Життя та Діяльності» (1925 р.), Константинопольський митрополит Герман у своєму виступі вказав на існування «більш тісної» єдності тих, хто знаходиться у повному спілкуванні між собою та «єдність більш широку – «єдність всіх охрещених в ім'я Трійці, що визнають Ісуса Христа Господом та Спасителем» [99, с. 565]. На необхідність розвитку єдності на різних рівнях вказує і нинішній Патріарх Константинополя Варфоломій I, в працях та ініціативах якого прослідковується укріплення всеправославної єдності, пошук єдності християнських церков, намагання сформувавши усвідомлення єдності та взаємозалежності всього людства [207].

Інша традиція оцінки соціального служіння складається на пострадянських та постюгославських територіях. Безперечно, найбільшою церквою та такою, що задає вектор розвитку діяльності церков тут є Московська патріархія.

Питання ваги соціального служіння та меж його розвитку століттями викликало значне протистояння прихильників «стяжательства» та «нестяжательства» в межах РПЦ. Яскравим прикладом такої внутрішньої полеміки є протистояння між Нілом Сорським та Йосипом Волоцьким (XV-XVI стст.). Однак, поряд з цим, варто наголосити на значній містичній зорієнтованості Православ'я, що, як зауважує В. Єленський, хоч і призвело його до втрати «соціального динамізму, але дало йому можливість зберегти свою сутність у процесі найбільш жорстоких і безжальних до нього суспільно-політичних трансформацій» [59, с. 49].

Обмеження соціальної діяльності Православної церкви, що були накладені спочатку Петром I, а потім і радянською владою стали важливою зовнішньою причиною значної втрати досвіду християнського соціального служіння. Важливою подією в житті РПЦ став помісний собор 1917-1918 рр., ряд рішень якого був спрямований на подолання соціальної ізоляції церкви та розширення участі мирян в церковному житті, що могло б мати своїм ефектом поширення позитивних релігійних зразків поведінки мирян на суспільне життя. Як відзначає російський історик М. Шкаровський, якби рішення Собору 1917-1918 рр. були втілені в життя, РПЦ могла б займати зовсім іншу позицію в радянській державі [220, с. 356]. Однак, цього не сталося, і в радянський період соціальна відстороненість Православ'я поглибилась, за винятком тих окремих випадків, коли в такій діяльності була зацікавлена світська влада (наприклад, миротворча діяльність РПЦ). Фактично єдиною дозволеною формою релігійної діяльності стало здійснення богослужіння.

Дещо іншим чином ситуація складалась в тих країнах, де відносини церкви та держави розвивалися як «нерівноправний союз держави з церквою більшості (Румунія, Болгарія, СФРЮ) [59, с. 61]. Як відзначає український релігієзнавець В. Є. Єленський: «На відміну від радянського взірця болгарський і румунський лідери підкреслюють значення Православ'я в історії своїх народів, у підтримці масового патріотизму, і, по суті справи, роблять небезуспішні спроби до перетворення церков у продовження ідеологічного партійно-державницького



апарату» [59, с. 62]. Одним з результатів такої співпраці стало створення румунським Патріархом Юстиніаном (Маріною) (1948-1977) у 1948-1950 рр. теорії «соціального апостоляту». Це вчення становило собою своєрідний синтез духовного й соціального вчення Румунської Православної Церкви та марксистсько-ленінської соціальної доктрини. За базис для такого поєднання було взято вчення апостола Павла про «нову людину» та марксистсько-ленінську концепцію «нової комуністичної людини», що породжувало конструкції типу «християнин – це нова людина; нова людина – радянська; отже, християнин – це радянська людина».

Як відзначає румунський богослов Йоан Іка, таке «партнерство» негативно позначалося на самій церкві: «Церква заплатила високу ціну, повністю відмовляючись від своєї критичної, пророчої функції та функції свідчення, погоджуючись виконувати призначену їй комуністичною ідеологією роль «Servant Church» («Церкви-служині»). Соціальний «профетизм» перетворився на прислужницьку комуністичну пропаганду, перевдягнену в релігійні терміни, що мало катастрофічний результат з моральної, а передовсім з інтелектуальної та соціальної точок зору» [82, с. 228]. Однак, попри ці негативи важливим залишається сам факт розвитку соціальної проблематики та участі в цьому процесі церковних діячів, що дозволило церкві в подальшому більш швидко включитися в суспільне життя.

Важливим чинником розгортання як загальнохристиянського, так і внутрішньоправославного екуменічного діалогу була, й залишається досі, воля зацікавлених в розвитку діалогу політичних сил. Яскравою ілюстрацією цього факту може стати діалог між РПЦ та РПЦЗ, що були розділені головним чином з політичних причин. В Посланні Синоду РПЦЗ до пастирів та пастви РПЦ (1987 р.) було чітко сформульовано низку причин, що стоять на заваді церковної єдності, серед яких участь РПЦ в екуменічному русі (на який було накладено анафему Архієрейським Собором РПЦЗ 1983 р. [9, с. 3]), засудження «сергіанства» та відмова від радянського зразка державно-церковних відносин, канонізація царської родини. Однак, такі нездоланні, на перший погляд,

протириччя, за наявності відповідної державної підтримки, вдалося заглибити вже протягом останнього двадцятиліття, оголосивши всі раніше видані акти, що стояли на заваді єдності, недійсними, або такими, що втратили свою чинність. Значним негативним аспектом цього прикладу залишається той факт, що подолання розколу вдалося ціною ще одного розколу (вже всередині РПЦЗ), що вже перетворилося на класичну формулу.

Пострадянський період розвитку екуменічного діалогу значною мірою ускладнений тим спадком, що отримала церква з радянського часу: усталення соціальної пасивності церкви та мирян; значна орієнтація церковної ієрархії та державну владу у визначенні власної суспільної позиції; виникнення феномену «невідомого православ'я» [203, с. 350], коли масові хрещення без попередньої катехизації призвели до появи православних, що мають досить еклектичне уявлення про природу православного досвіду; антивестернізм, що проявляється в упередженому ставленні до можливості ведення відкритого діалогу з католиками та протестантами та наявність «переповнених негативістським компонентом міфологем, які сягають, без перебільшення, середньовіччя» [59, с. 7] – усе це в комплексі сприяло виробленню негативної оцінки екуменічного руху, що сприймався з виразним політичним та геополітичним підтекстом. Різко негативно, хоч і не завжди безпідставно, була прийнята соціальна компонента екуменічного руху, що сприймалася як прояв внутрішньої секуляризації екуменічних інституцій.

З початку 90-х рр. ХХ ст. з метою цілеспрямованого розвитку, активізації та підтримки соціальної співпраці у країнах Східної Європи за ініціативи Східно-європейського офісу ВРЦ (Білосток (Польща)) було створено низку Круглих столів з міжцерковної допомоги та соціальної діяконії. Так, у 1992 р. при ВЗЦЗ РПЦ було створено Круглий стіл з релігійної освіти та діяконії. Інституція становить собою екуменічний форум, що на партнерських засадах об'єднує широке коло зацікавлених в розвитку соціального служіння та співпраці релігійних та міжрелігійних організацій: ВРЦ, РПЦ (з перспективою залучення інших релігійних організацій Росії), Дияконічна служба Євангелічної

Церкви Німеччини, агенції з Церковної допомоги Данії та Фінляндія, релігійні та мирянські організації різних рівнів.

Діяльність Круглих столів спрямована, головним чином, на допомогу в методичній та координаційній сферах забезпечення соціального служіння; розвитку інформаційної, видавничої та просвітницької діяльності; реалізація навчально-дияконічних та дияконічних проектів. Аналогічні проекти підтримки розвитку соціальної діяльності було реалізовано в низці країн, в тому числі й в Україні.

Отже, соціальна співпраця релігійних організацій є важливою частиною екуменічного руху. Під впливом історичних, соціокультурних та політичних умов в межах Православ'я формуються дещо відмінні підходи до бачення місця та ролі соціального служіння мирян та їх активності, що стало причиною неоднозначного сприйняття Православними церквами тих соціальних ініціатив, що розвиваються поряд з богословським діалогом в рамках ВРЦ. Попри низку зауважень, така співпраця є важливим зовнішнім стимулом розвитку видів та форм соціального служіння всередині самого Православ'я. Значною мірою актуалізація такої співпраці обумовлена фактом необхідності розширення участі мирян в церкві, подолання номінального християнства. Розвиток соціального служіння мирян розглядається в контексті сучасного екуменічного руху як процес повернення до євангельських (першохристиянських) витоків християнства, що набуває особливої ваги в умовах переоцінки та індивідуалізації суспільної моралі.

### **3.3. Соціальна діяльність Православних церков в контексті екуменічного руху**

Новим орієнтиром християнства кінця ХХ ст. стала його повторна євангелізація. У 90-х рр. минулого століття і православні, і католики починають усвідомлювати себе як «стратегічні партнери», що мають об'єднатися заради захисту традиційних християнських цінностей та протистояння розвитку

морального релятивізму та консюмеризму. Найбільш інтенсивний розвиток такого партнерства розпочався за ініціативи католицького світу та пов'язується з обранням Бенедикта XVI, який проголосив чіткий курс на захист християнських цінностей в сучасній Європі. З цією метою з кінця уже минулого століття, як своєрідна база для екуменічної соціальної співпраці починають використовуватися європейських міжнародні інституції: ООН, Рада Європи, Організація з безпеки і співробітництва в Європі (ОБСЄ), в яких вказані Церкви намагаються вибудувати спільну лінію співпраці. Як наслідок, навколо брюссельських установ виникають представництва Православних церков: Константинопольського (1995 р.), Московського (2002 р.) та Румунського (2006 р.) патріархатів, Елладської (1998 р.), Кіпрської церков (2009 р.). У 1999 р. було створено Міжпарламентську Асамблею Православ'я, яка об'єднала навколо себе православних парламентарів із 24 європейських країн [218, с. 21].

План «нової євангелізації» Європи не є спонтанним винаходом сьогодення, однак ініціатива його реалізації першопочатково є католицькою. Ще у 2000 р. кардинал Йозеф Ратцінгер (з 2005 р. Папа Римський Бенедикт XVI), критикуючи «тривожний процес дехристиянізації» Заходу, висловлював необхідність «нової євангелізації, що здатна прорватися в цей світ, який недоступний для класичної євангелізації» [цит. за: 126]. Він виступив ініціатором створення нового органу Римської курії, що отримав назву Папська рада з нової євангелізації, завдання якої визначалося як проповідь віри у тих країнах, де почала занепадати віра в Бога, а її місце зайняли нові секулярні ідеї та цілі. Ставши 265-м намісником апостола Петра на Римській кафедрі, Бенедикт XVI розпочав послідовну підтримку та захист християнських цінностей у Європі. Однак, попри всі прогнози аналітиків, Папа не став продовжувати боротьбу з модерністськими настроями в Церкві за зразком початку ХХ ст. Як зауважує російський дослідник православно-католицьких відносин О. В. Юдін: «Фірмовий» стиль його [Бенедикта XVI – Ю. К.] понтифікату означає повернення до першопочаткових цінностей християнства через подолання небезпечного змішання мови Церкви та мови світу цього»

[229]. Розвиток консервативних тенденцій всередині РКЦ сприяв відновленню перерваного ще в 2000-му році православно-католицького діалогу, а також став основою для розгортання нового витка екуменічної діяльності. Однак, варто зауважити, що практична реалізація «нової євангелізації» на територіях пострадянських країн була оцінена Православними церквами як прозелітизм та стала однією з головних причин призупинення православно-католицького діалогу в перші роки минулого десятиліття.

Дещо менш активно та послідовно вибудовують свою позицію щодо необхідності рехристиянізації Православні церкви, наголошуючи на важливості місії повернення країнам Європи «християнської ідентичності», що була значною мірою втрачена під впливом інституційного, культурного та ідеологічного превалювання комунізму та масового атеїзму. Розпад Радянського Союзу поклав початок церковному відродженню в пострадянських державах, проте, як доводять українські релігієзнавці А. М. Колодний, Л. О. Филипович таке відродження не обов'язково супроводжується «відродженням релігійності» [103, с. 167-168], що залишає для церковних інституцій широке поле діяльності.

Свідченням подібності у баченні православними та католиками майбутніх стратегій розвитку є активізація спільної діяльності з низки суспільних проблем. Так, у червні 2006 р. за ініціативи ВЗЦЗ Московської патріархії та Папської ради з питань культури було проведено конференцію «Дати душу Європі» (Відень, Угорщина), що започаткувала розвиток співпраці у вказаному напрямі на різних рівнях діяльності церков.

Необхідність захисту християнських цінностей в країнах християнської традиції було констатовано й під час нещодавньої зустрічі Патріарха Кирила з Генеральним секретарем ВРЦ пастором Олафом Твейтом. Учасники підкреслили потребу християнства в зусиллях, які були б спрямовані на протистояння секулярним тенденціям сучасного суспільства. Розглядаючи ситуацію в Європі, церковні лідери оцінили урядові настрої в багатьох країнах як «християнофобські» та відзначили за пріоритетне завдання активізацію

спільного християнського свідчення. Як констатував голова ВЗЦЗ РПЦ митрополит Іларіон (Алфеев), «романтичний екуменізм», сьогодні має поступитися стратегічному партнерству між РКЦ та Православними церквами: «Не унія, не адміністративне злиття, не віроповчальний компроміс, а саме стратегічне партнерство», - підкреслив він [74].

Однією з перших в православному середовищі таку ініціативу підтримала Елладська Православна Церква. Початок її цілеспрямованого й послідовного розвитку поклала доповідь митрополита Керкірського та Паксонського Некторія «Реєвангелізація народу - нові витoki» [227], що була представлена перед Священним Синодом у 2006 р.

Як відзначив доповідач, необхідність нового курсу роботи Церкви обумовлюється тим фактом, що в сучасному суспільстві віра сприймається, насамперед, як частина культури народу, давня традиція, а не як частина повсякденного досвіду людини. «Нова євангелізація» передбачає розбудову християнської діяльності на кількох рівнях. Першим із них має стати підвищення рівня підготовки священнослужителів, вимоги до яких в сучасних умовах мають зрости: знання тільки з богословської сфери сьогодні є недостатніми для якісного служіння. Наступним важливим напрямом є робота з молоддю, причому, пастирська турбота визнається необхідною складовою виховання підростаючого покоління на різних етапах розвитку: від дитячого віку до вищих навчальних закладів. Важлива роль у цьому відводиться ЗМІ. І, нарешті, комплекс пропонованих ініціатив має стати початком якісної перебудови церковної общини, сприяючи її відновленню як євхаристичної общини, підвищуючи активність участі віруючих в літургійному житті Церкви.

Тема співпраці у сфері християнського виховання сучасної молоді була продовжена у грудні 2008 р. у м. Тренто (Італія), де відбувся Перший православно-католицький форум, що зібрав представників помісних Православних церков та РКЦ. Метою форуму, що пройшов під загальною темою «Сім'я - благо для людства» стали питання християнської антропології та проблеми визначення загальної християнської позиції з тих соціальних та

моральних питань, що набули критичної важливості в сучасному суспільстві: роль та значення сім'ї, її зв'язок з освітою, вихованням, проблема «девальвації материнства», «громадянський шлюб», контрацепція та аборт, одностатеві шлюби. Окрім того, як важливе завдання зустрічі, її учасники визначили взаємне поглиблення знання та розуміння моральної та соціальної традиції обох Церков, що стала б важливим кроком в напрямі подальшого розуміння та поглиблення діалогу [251].

Особливе місце в християнському соціальному діалозі займає питання захисту традиційної сім'ї та визнання чи не визнання нетрадиційних (одностатевих) сімей, що є визнаними в низці європейських держав: Данії, Норвегії, Швеції, Гренландії, Ісландії, Іспанії, Нідерландах, Франції, Бельгії, Німеччині, Фінляндії, Люксембурзі, Новій Зеландії, Великій Британії та Північній Ірландії, Чехії, Швейцарії. Послідовне протистояння ортодоксальної православно-католицької частини християнства та лібералізму переважно протестантських церков має значний вплив на розвиток екуменічної співпраці та діалогу. Девальвація традиційних сімейних цінностей різко засуджується Православними церквами, а визнання нетрадиційних сімей є однією з причин ускладнення або навіть призупинення християнських екуменічних діалогів.

Так, визнання одностатевих шлюбів, що було прийнято Синодом Англіканської Церкви у 2007 р. викликало значне занепокоєння у релігійному та світському середовищах і поставило під загрозу православно-англіканський екуменічний діалог. Попри загальноцерковне визнання, Синод залишив право прийняття остаточного рішення за діоцезіями, які могли самостійно приймати рішення щодо ратифікації або не ратифікації цього рішення. Гостра дискусія щодо цього питання триває всередині Церкви до цього часу.

У другій половині 2008 р. Англіканська Церква через гостре протистояння церковних модерністів та консерваторів фактично постала на межі нової унії. За ініціативи групи англіканських єпархій Ватикан розпочав розробку процедури прийняття англіканських антимодерністів та противників лібералізації церковного та суспільного життя в лоно РКЦ. У листопаді 2009 р. було

оприлюднено апостольську конституцію Бенедикта XVI, що дістала назву «Англiканським общинам» («Anglicanorum coetibus») [16]. Документ оголосив про створення Конгрегацією Доктрини Віри спеціальних Ординаріатів для консервативно налаштованих англiкан. Саме приєднання має відбуватися на засадах збереження канонiчної та литургiйної традиції англiкан. Допускається також поставлення тих священнослужителів, чий стан не суперечить канонiчному праву РКЦ. Неодружені клірики мають дотримуватися целібату. В окремих випадках допускається висвячення одружених священнослужителів, однак, передбачається поступове визнання целібату.

Така практика викликала досить неоднозначні оцінки з боку Православних церков, оскільки спроба пошуку єдності через унію була відкинута як форма екуменiчного діалогу, що однозначно фіксує Баламандська угода 1993 р. Роз'яснюючи ситуацію, що склалася, тогочасний голова Папської ради зі сприяння християнській єдності Вальтер Каспер зауважив, що попри відмінність між екуменiзмом і наверненням, що була чітко проведена у соборному декреті «Відновлення єдності» «Unitatis Redintegratio», ідея колективного воз'єднання розглядалася з самого початку діалогу з англiканами. Однак, він наголосив, що мова не йде про нову унію або прозелітизм. Кардинал також наголосив, що уніатство є історичним феноменом, що стосується винятково Східних Церков, у той час як англiкани слідують латинському обряду [90].

Розширення прав сексуальних меншин призвело до ускладнення не лише католицько-протестантських відносин, а і стало причиною припинення низки православно-протестантських діалогів на регіональному рівні. 26 грудня 2003 р. Священний Синод РПЦ прийняв рішення про призупинення діалогу та співпраці з Євангелiчною Церквою США. Причиною такого кроку стала посьвята в сан відвертого гомосексуаліста.

Через два роки (у 2005 р.) відносини було перервано також з Лютеранською Церквою Швеції, яка прийняла рішення про благословення одностатевих шлюбів. В постанові Синоду відзначалося: «З великим



розчаруванням та скорботою ми сприйняли звістку про те, що Лютеранська Церква Швеції не лише не заперечувала проти укладення так званих «одностатевих шлюбів», але і постановила затвердити офіційний обряд їх благословення» [68].

Перед аналогічною проблемою постав і православно-англiканський діалог, з огляду на значну та багату історію якого, за ініціативи архієпископа Кентерберійського Роуена Уільямса, було прийнято рішення виключити зі складу учасників екуменічного діалогу з православними тих представників англiканства, що визнають висвяту представників сексуальних меншин. Однак, обидві сторони визнають такий захід тимчасовим перенесенням вирішення проблеми, констатуючи фактичну кризу діалогу.

Поряд з питаннями, що стосуються захисту сім'ї, важливе місце релігійні інституції відводять питанню якості освіти та релігійної освіти, зокрема. Кожна з християнських церков, що бере участь в міжрелігійному діалозі, на будь-якому рівні, визнає сьогодні необхідність розширення традиційної релігійної освіти, шляхом інкорпорації до неї новітніх досягнень сучасної науки, принципів свободи совісті; поглиблення знання щодо різних релігійних традицій; розвиток екуменічної освіти та виховання.

Генеральний секретар Екуменічної асоціації академій та центрів мирян у Європі Вернер Зімдерфер у роботі «П'ять пропозицій для екуменічної освіти» визначив суть та завдання екуменічного навчання як процес неупередженого «відкриття» інших конфесій [71, с. 519-520], що передбачає не лише отримання об'єктивних знань про інші конфесії, а і отримання досвіду спільної діяльності християн. Екуменічна освіта повинна мати двохкомпонентну структуру: екуменічне навчання та екуменічне виховання. Обидва ці компоненти тісно пов'язані безпосередньо з екуменічною діяльністю, тобто зі втіленням екуменічних принципів та цінностей в реальному повсякденному житті віруючих. Цій меті слугує широка науково-просвітницька, соціальна та культурна діяльність екуменічних організацій. Щорічно вони виступають

організаторами низку екуменічних зустрічей та конференцій, займаються активною видавничою діяльністю, благодійністю.

Вернер Зімпфендерфер визначає за ключові три умови ефективної роботи освітніх екуменічних центрів: по-перше, особи, що здобувають таку освіту не повинні обмежуватися за віком, статтю чи віросповіданнями, головний критерій – бажання вчитися, повага до представників інших конфесій; по-друге, викладацький склад таких закладів має мати належну підготовку для того, щоб «дозволити екуменічним групам ділитися досвідом, встановлювати зв'язки, розглядати різноманітні концепції Церкви, але і поділяти єдність світу» [71, с. 521]; по-третє, серед їх учасників мають бути Церкви та церковні лідери, які бажають отримати екуменічний досвід та не бояться критичного погляду на традиційні церковні інститути [71, с. 521].

Прикладом практичного втілення ідей екуменічного навчання та виховання є головний православний екуменічний навчальний заклад – Екуменічний інститут в Шатто де Боссе (Швейцарія). З початку свого заснування (1946 р.) інститут об'єднує навколо себе представників різних релігійних традицій та культур. Інститут є важливим центром практичної екуменічної співпраці, що займається не лише освітньою, а і науково-дослідницькою, видавничою, просвітницькою та суспільнокорисною діяльністю, що дозволяє більш повно включати його випускників до екуменічного руху.

Щодо інших богословських навчальних закладів, відзначимо хоч і повільну, але активізацію інформаційно-просвітницької роботи щодо екуменізму: впровадження вивчення історії екуменічного руху та екуменічного богослов'я в межах релігійних навчальних закладів усіх рівнів. Однак, говорити про бодай спроби масового поширення екуменічної освіти сьогодні не доводиться. Як приклади її розвитку виступають одиничні навчальні заклади, на практиці ж розвиток цього питання навіть винятково в православних, а не в загальнохристиянських межах зустрічається з проблемою перетворення навчального процесу в пропаганду вчення певної конфесії.

Загалом, ідея необхідності зближення християнської освіти не є новою для Православних церков та була сформульована ще в «єкуменічній програмі» Окружного Послання «До Церков Христа повсюдно» (1920 р.) [55, с. 175], де наголошувалося на важливості ведення роботи в таких напрямках як: налагодження відносин між богословськими школами і професорами богослов'я різних церков; обмін богословськими та еклезіологічними оглядами та богословськими і релігійними працями, що публікуються представниками кожної з Церков; налагодження обміну студентами семінарій різних Церков; сприяння організації проведення загальнохристиянських конференцій та зустрічей, що мали б за мету вивчення питань, що становлять взаємний інтерес для всіх Церков; організація на базі семінарій та видавництв глибоких й неупереджених історичних досліджень тих віроповчальних та соціальних розбіжностей, що стоять на заваді єдності християнства [55, с. 175].

Однак, попри тривалу історію розвитку єкуменічних ідей в Православ'ї, його освітні єкуменічні здобутки і досі значною мірою поступаються католицьким чи протестантським, насамперед, за рівнем підтримки своєю масовістю та різноманітністю варіантів поширення. Однією з головних очевидних причин цього є загальна криза православної релігійної освіти, як вищої, так інституту недільних шкіл.

Необхідність реформи православної богословської освіти в РПЦ була поставлена на порядок денний ще Архієрейським собором 1994 р. У 1995 р. Священний Синод доручив Навчальному комітету розпочати процес розробки нової концепції духовної освіти РПЦ, її реформування у відповідності до Болонського процесу, що передбачає трансформацію як самої структури освіти (ступені освіти, їх змістове наповнення), так і методик викладання, системи перевірки якості освіти (перехід на Європейську систему перезарахування кредитів (ECTS)); трансформацію системи діяльності викладацького складу [94, с. 2].

На порядок денний було поставлено питання акредитації богослов'я як наукової спеціальності в низці країн православної традиції, у тому числі й

Україні. Відповідно до наказу № 273 Вищої атестаційної комісії України (від 15 травня 2010 р.) богослов'я було внесене до переліку спеціальностей, за якими проводиться захист дисертацій на здобуття наукових ступенів кандидата наук і доктора наук, присудження наукових ступенів і присвоєння вчених звань. «Богослов'я» як наукова спеціальність було зараховано до галузі «Філософські науки». Попри низку проблем, що виникають з реалізацією цього наказу зацентруємо увагу на його позитивному значенні для розвитку екуменічної освіти, адже таке рішення передбачає не лише підвищення наукового рівня богословів, а і розкриває більш широкі перспективи для обміну професорсько-викладацьким складом між навчальними закладами різних релігійних традицій, поглиблення об'єктивних знань про різні релігійні традиції.

Значно менше уваги сьогодні приділяється православним недільним школам, що фактично втратили своє минуле значення в суспільстві. Прагнучи підняти, початкову релігійну освіту, Церква почала претендувати на впровадження релігійних компонентів у державних школах (що за законом є світськими) тих країн, що традиційно вважалися «канонічними територіями» тих чи інших Православних церков. Такий стан речей викликав значне занепокоєння серед релігійних та світських дослідників, та є неприпустимим [64].

В сучасній Європі спостерігаються радикально різні оцінки поставленого вище питання: від активної підтримки впровадження елементів релігійного вчення окремих конфесій, до виступів проти будь-яких проявів релігії в освіті. У 2009 р. християнський світ сколихнуло рішення прийняте Європейським судом з прав людини про заборону розп'ять в італійських школах (Справа Лаутсі проти Італії) [240]. Відповідно до рішення, розп'яття мають бути вилучені зі всіх державних шкіл країни. Православні церкви спільно з РКЦ опротестували рішення, яке одразу ж спричинило значний міжнародний резонанс, свою підтримку Італії висловило низка європейських держав, вісім з них (Росія, Вірменія, Болгарія, Кіпр, Греція, Литва, Мальта та Сан-Марино) виступили на засіданні Великої палати суду в якості «третьої сторони».

Рішення про заборону розп'ять в італійських навчальних закладах не є поодиноким явищем у країнах Європи та Америки. Громадськість цих країн по-різному оцінює винесення заборон на релігійну символіку, неоднозначність такої оцінки ілюструється масовими акціями спрямованими за або проти їх введення. В контексті нашої тематики відзначимо той факт, що прийняття таких рішень стимулює церкви до об'єднання зусиль в боротьбі проти секулярних тенденцій сучасного суспільства, а отже, актуалізує пошук нових шляхів та форм соціальної діяльності, що веде, в свою чергу до активізації екуменічного діалогу.

В ході екуменічного діалогу активно розвивається екуменічна герменевтика, розвиток якої став одним з проблем пріоритетних завдань багатьох зустрічей та консультацій конференції «Віра та церковний устрій»: Сантьяго-де-Компостело (Іспанія, 1993 р.), Дублін (Ірландія, 1994 р.), Ліон (Франція, 1996 р.), Боссе (Швейцарія, 1997 р.), Фаверж (Франція, 1998 р.). Головні результати досліджень сформульовано в документі «Скарб у посудинах глиняних: керівництво з екуменічної герменевтики». Розвиток екуменічної герменевтики, як відзначає документ, має своїм завданням не лише підвищення узгодженості християн у питаннях тлумачення й застосування релігійних текстів, а і поглиблене усвідомлення та нове відкриття спільних коренів християнської віри у апостольські часи [235].

Відзначаючи важливість розвитку екуменічної герменевтики в контексті екуменічного діалогу, колишній Генеральний секретар ВРЦ Конрад Райзер підсумував: «Ми повинні мобілізувати зусилля з виробітку екуменічної герменевтики, тобто вивчити правила. Критерії та базові елементи спільної мови, достатньо пов'язаного логічно, щоб з його допомогою підтримувати спілкування та передачу інформації, утверджуючи в той же час цінність багатоманіття у вираженні євангельських істин» [172, с. 88-89].

Важливим напрямом спільної роботи християнських церков визнається розвиток взаємозв'язку віри та науки, що розглядається через призму релігійної програми руху до «справедливого суспільства». Однак, значна частина

здобутків сучасної науки сьогодні викликає шквал протестів представників християнського світу. Перш за все, мова йде про біоетику: генну інженерію, штучне регулювання народжуваності, сурогатне материнство, використання стовбурових клітин, трансплантологію, евтаназію тощо.

Фактично до 60-70-х рр. ХХ ст. позиція всіх християнських церков в питаннях захисту людського життя від зачаття до природної смерті була єдиною. Розглядаючи життя як дар Бога, вони відстоювали позицію його недоторканності. Починаючи з 70-х рр. частина протестантських церков, лібералізуючи своє соціальне вчення, розширили спектр прав людини, що викликає досить гостру дискусію та є суттєвою перешкодою для християнської співпраці.

Значний резонанс у релігійному світі викликало питання прийняття Резолюції Парламентської Асамблеї Ради Європи (ПАРЄ) № 11757 від 14 жовтня 2009 р., що могла (у листопаді 2010-го р., було прийнято рішення на користь права відмови) суттєво обмежити можливості відмови лікарів, відповідно до їх етичних, релігійних або моральних переконань, здійснювати аборти, які визнаються світськими урядами правом кожної людини. Реакцією на резолюцію в Україні став спільний заклик релігійних організацій-членів ВРЦіРО до ПАРЄ відхилити прийняття рішення.

Ще одним документом ПАРЄ, що викликав низку спільних протестів християнських церков став проект Резолюції «Дискримінація на основі сексуальної орієнтації та статевої приналежності» (підготовлений Комітетом ПАРЄ з політичних питань та прав людини). Цей проект проголошує необхідність зрівняння сім'ї з одностатевим сексуальним партнерством, незаконність обмеження прав сексуальних меншин у вільному виявленні своїх переконань у тому числі й через засоби масової інформації. Така позиція оцінюється Церквами як пропаганда нетрадиційних форм сексуальної орієнтації, та, як уже було відзначено вище, піддається однозначному осуду як православними, так і католиками.

У зв'язку з окресленими проблемами актуалізується питання розробки послідовної богословської позиції відносно ролі жінки в церкві, що і досі не є достатньо розробленою в Православ'ї. Додатковим стимулом вивчення цієї проблеми в ході екуменічного діалогу є значний розвиток богословського обґрунтування ролі жінки в протестантських церквах – партнерах православних у екуменічному діалозі. Ситуацію загострює дещо різна оцінка та ступінь участі жіноцтва у житті церкви не лише в межах різних християнських конфесій, а і в рамках різних помісних Православних церков. Ще у 1889 р. Єпископальна церква США офіційно відновила церковний чин дияконіс (який повноцінно існував у християнській церкві до XI ст.) та затвердила практику їх поставлення через єпископське рукоположення, що стимулювало розвиток дискусії про жіноче священство в протестантизмі.

Визнаючи рівність між статями, Православна церква (як і РКЦ) заперечує можливість висвяти жінок у священний сан. Однак, і сьогодні дискусійним є питання визнання жіночої дияконії, що мала місце в християнській церкві першого тисячоліття.

В РПЦ питання відновлення чину дияконіс активно підіймалося починаючи з кінця першої половини XIX ст. Причиною актуалізації питання став розвиток численних жіночих общин, що почали виникати в цей час. Окрім основних духовних завдань, що покладалися на ці общини, вони виконували і низку суспільно значимих завдань, насамперед, освітніх, благодійних, соціально-захисних. Представниці жіночих общин опікувалися найбільш соціально незахищеними та нужденними стратами суспільства: дітьми (насамперед, сиротами), хворими, особами похилого віку, безпритульними. Така соціальна активність жіночих християнських общин потребувала додаткового врегулювання. Фактично, звернення до Священного Синоду, що мали місце наприкінці XIX ст., з проектами відновлення чину дияконіс був обумовлений саме відсутністю офіційної церковної оцінки цього явища, при його реальному існуванні та широкому розвитку.

Згодом, це питання було поставлено на офіційний церковний рівень. Поступово було сформульовано дві основні моделі відновлення чину дияконіс. Відповідно до першої, дияконісами ставали жінки, що діяли при монастирях, але не приймали монаший постриг, займаючись при цьому більш активною соціальною діяльністю ніж та, що була дозволена монахиням. Прихильники іншої позиції відстоювали бачення дияконіси як помічниці пресвітера, що мала допомагати у виконанні повсякденних нужд приходу [15].

Питання ролі жінки в РПЦ було винесено на розгляд церковного Собору 1917-1918 рр. У березні 1918 р. Відділ церковної дисципліни прийняв до розгляду доповідь С. В. Троїцького «Про відновлення в Російській Православній Церкві служіння дияконіс», однак, остаточного рішення так і не було прийнято. Собор був змушений достроково завершити свою роботу зі зміною влади в країні.

На початку ХХ ст. грецький єпископ Нектарій Егенський зробив спробу відновити інститут дияконіс в Афінах та Егені, однак, вона не здобула очікуваної підтримки в суспільстві [48, с. 71]. У 1986 р. митрополит Димитриадський (що згодом став архієпископом Афінським) Христодул (Параскеваїдіс) здійснив висвяту в дияконіси ігуменю жіночого монастиря, що фактично означало визнання можливості жіночого священства.

Таким чином, як бачимо, позиція різних Православних церков у цьому питанні не є однозначною. Ситуацію ускладнює майже тисячолітня окрема історія розвитку питання в кожній з помісних церков. Усвідомлюючи необхідність вироблення спільної всеправославної відповіді на питання, його було піднято на черговій Міжправославній нараді на о. Родос (1988 р.). Тема наради: місце жінки в Православній Церкві та питання рукоположення жінок. За підсумками роботи наради, було висловлено побажання розширення участі жінок у житті Церкви та відновлення чину дияконіс. Підкреслюючи важливість жіночого служіння, документ визначав за головні напрями діяльності, що є доступними для жіноцтва наступні: освіта та християнське виховання на всіх рівнях (від церковних шкіл до вищої богословської освіти); духовний супровід



подружжя та сімей, підготовка до шлюбу, підготовка до хрещення та турбота про нужденних; церковне управління, участь в органах, що приймають рішення на рівні приходу, єпархії та національної Церкви; соціальне служіння, включаючи турботу про престарілих, хворих, пригноблених та знедолених; регенти, читці та півчі; іконографія; робота з молоддю; участь в різноманітних напрямках екуменічного руху; публікації та громадська діяльність (п. 29) [134].

Попри низку прийнятих в ході обговорення питання рішень та документів, проблема і досі залишається відкритою та є предметом активних дискусій [18] як в середині православ'я, так і на загальнохристиянському рівні, зокрема, у православно-протестантському діалозі. Як уже було відзначено вище, питання жіночого священства стало однією з причин утруднення екуменічного діалогу з протестантами (до прикладу, з Євангелічною чи Англіканською церквами). Воно також ввійшло до предметного поля заяви Всеправославної наради у Салоніках (Греція, 1998 р.), що однозначно відкидала саму можливість діалогу щодо цієї теми.

Важливим напрямом соціального розвитку ВРЦ є робота з молоддю. Найбільш відомою та значущою серед екуменічних молодіжних християнських організацій стала Християнська асоціація молодих людей (YMCA), яка виникла в середині XIX ст. у Лондоні та об'єднує нині близько 30 млн. християн з більш ніж 150 країн світу. З 1992 р. завдяки міжнародній підтримці ця організація почала відроджуватися і на території України (за даними офіційного сайту в нашій державі функціонує 21 локальна організація YMCA в 10 областях та найбільших містах України). YMCA – об'єднує у собі практикуючих віруючих традиційних християнських церков незалежно від їх національності, рівня освіти чи здібностей.

Метою організації є сприяння різносторонньому та гармонійному розвитку людини; допомага молодим людям розкривати свої здібності; налагодження співпрацю між конфесіями; сприяння втіленню в життя християнських заповідей та ідеалів. YMCA співпрацює з рядом громадських організацій, державних структур, центрів здоров'я. Її представники входять до складу

державних Координаційних рад з питань профілактики ВІЛ-СНІДу та наркоманії, гендерних питань. Серед інших напрямів роботи: організація літніх таборів, шкіл лідерства, семінарів і тренінгів, підтримка соціально значущих програм, координація волонтерської роботи.

З самого початку свого утворення, ВРЦ підтримала створення та розвиток молодіжних екуменічних організацій всередині православ'я. З 1947 р. розпочинається організація масштабного молодіжного руху, що об'єднав би молодь всіх Православних церков, за підтримки новоствореної ВРЦ. Регулярні всеправославні молодіжні конференції, ініційовані ВРЦ, згодом (у 1953 р.), переросли в офіційну організацію, що отримала назву «Сіндесмос» (Syndesmos). Членами-засновниками Сіндесмосу стала низка видатних православних богословів та мислителів, що зробили значний внесок в обґрунтування православної участі в екуменічному русі та брали в ньому активну участь: П. Євдокимов, Л. Зандер, о. І. Мейєндорф, о. О. Шмеман, митр. Георгій (Ходр), Н. Ніссіотіс. В різний час до організації входили глава Албанської Православної Церкви Анастасій (Яннулатос), Антіохійський Патріарх Ігнатій IV (Харизм), нинішній Московський Патріарх Кирило (Гундяєв).

Нині молодіжний рух ініційований Сіндесмосом об'єднує більше 120 православних організацій та навчальних закладів з більш ніж 40 країн світу та має регіональні представництва не лише у Європі, а й в Америці, Азії, Африці, на Середньому Сході. Однак, останнім часом відзначається значний спад активності руху, його діяльність сконцентрована переважно на проблемах Західної Європи та є значною мірою заполітизованою. Як відзначає український релігієзнавець О. Н. Саган, відсутність широкомасштабних програм роботи з молоддю є однією з гострих проблем сучасного Православ'я [177, с. 294], а «молодіжні рухи перебувають на периферії матеріальних і духовних ресурсів» [177, с. 295]. Фактично, православна молодь сьогодні має мінімальний вплив на життя Церков, хоча і могла б бути реальним важелем її впливу на суспільний розвиток.

Усвідомлюючи важливість та необхідність залучення молоді до екуменічного діалогу, рішенням IX-ої Генеральної асамблеї ВРЦ у 2006-му році було створено спеціальну Комісію з питань участі молоді в екуменічному русі, учасники якої поставили своїм завданням не лише активізацію окремих напрямів екуменічної соціальної співпраці (як то розвиток освіти чи комунікації), а і здобути представництво в інших комітетах ВРЦ вже на наступній Генеральній асамблеї, що відбудеться у 2013 р. (Пусан, Південна Корея).

Наступне питання – боротьба з расизмом – стало одним з найбільш суперечливих напрямів діяльності ВРЦ. Програма боротьби з расизмом викликала чимало дискусій, як всередині самої екуменічної інституції, так і серед широкого загалу. Особливістю програми є її активний наступальний характер, фактично вона ознаменувала собою перехід від смиренного християнського співчуття та ліквідації наслідків деструктивних суспільних рухів до послідовної боротьби «зі злом, що було возведено в ранг системи» [156, с. 252].

Як критично відзначають автори Програми: «Нам з сумнівом доводиться визнати, що, незважаючи на боротьбу проти расизму, яку вели Церкви, місіонерські організації та церковні ради та яка нерідко вимагала героїчних жертв, нині расизм представляє ще більшу загрозу, ніж раніше. Окрім того, - продовжується далі, - ми з жалем повинні визнати, що самі Церкви брали участь в расовій дискримінації. Багато релігійних інститутів, що знаходяться в північних країнах з білим населенням, отримали вигоду від економічних систем, що проводили експлуататорську расову політику» [156, с. 252].

Сьогодні боротьба з расизмом, яку ведуть християнські церкви та екуменічні організації, є частиною загальної боротьби проти расизму світських міжнародних організацій, зокрема, ООН. Важливу роль в організації такої боротьби стало проведення Всесвітніх конференцій проти расизму в Дурбані (ПАР): I-ї у 2001 р. та II-ї у 2009 р. В їх організації взяли участь і лідери

найбільших християнських Церков та екуменічних організацій, в тому числі й Церкви-члени ВРЦ [246].

Конференції в Дурбані значною мірою розширили традиційне бачення расизму, до якого учасники конференції відносять низку проблем: торгівля людьми, рабство; антиафриканський расизм; антисемітизм; обмеження в правах певних категорій населення: циган, кочівників, корінного населення певних територій, мігрантів, біженців, сексуальних меншин [246]. Однак таке широке бачення викликало протести з боку традиціоналістськи налаштованих церковних кіл. За їх зауваженням, головна увага учасників конференцій була звернена на проблеми, що є актуальними в державах Заходу [252]. На наш погляд, ці зауваження не є повністю справедливими. Православні значною мірою ігнорують, а подекуди навіть підтримують ті чи інші форми релігійної нетерпимості (наприклад, антисемітизм), декларативно згадуючи про боротьбу з расизмом у соціально зорієнтованих документах церков. Як уже відзначалося, для Православних церков є характерним тісний зв'язок з різними проявами національної ідентичності, в тому числі націоналізмом, шовінізмом, національним месіанством, формальної заборони для викорінення яких далеко не досить.

Небезпечною формою ксенофобії визнається антисемітизм, що актуалізує питання переоцінки значення юдейської традиції у сучасному християнстві. Витоки організаційного оформлення християнсько-юдейського діалогу, як і самого екуменічного руху досить тісно пов'язані з місіонерською діяльністю християн, зокрема з діяльністю Міжнародної місіонерської ради (ММР). Хоча ідеї перегляду засад відносин представників обох релігійних традицій та налагодження повноцінного діалогу між двома релігіями були закладені ще на амстердамській Асамблеї 1948 р.(декларація «Християнське ставлення до юдеїв»), практичні зрушення у цій справі починаються лише після офіційної відмови від місіонерського підходу до юдейських громад з боку Церков-членів ВРЦ. Затверджений Виконавчим комітетом ВРЦ, у липні 1982 р., документ «Екуменічний підхід до юдейсько-християнського діалогу» був

рекомендований для вивчення і запровадження в життя всіх християнських Церков. За словами відомого дослідника християнсько-юдейських відносин Пінхаса Полонського, саме відмова від місіонерського підходу до юдеїв та розвиток теології взаємодоповнення поклали початок можливості ведення справжнього діалогу та конструктивної співпраці [158].

Як варіант сучасного рабства церкви розглядають неоколоніалізм. Хоча вже сам факт його визначення вніс роз'єднання серед християн. Так, як форму колонізації, наприклад, розглядають захоплення Ізраїлем територій православної Палестини, що дістало негативну оцінку християнських церков (позиції церков у цьому питанні розходяться, однак, окремі протестантські церкви (Пресвітеріанська церква США, Англiканська церква, Об'єднана церква США) засудили «окупацію палестинських земель» Ізраїлем, до їх бойкоту приєдналася і ВРЦ).

Небезпечним етапом розвитку расизму в сучасному світі вважається його «інституалізація», що, як відзначила секретар ВРЦ з питань расової та гендерної рівності Марілія Шуллер, проявляється як обмеження прав певних категорій населення з боку державних або міжнародних інституцій. Яскравим прикладом такої дискримінації, до якого була прикута увага учасників конференцій в Дурбані є дискримінація каст далітів («недоторканих») [246] у Індії, що має місце і в наш час.

Окрема увага церковних та світських лідерів була присвячена розвитку економічної дискримінації. Це питання неодноразово піднімалося під час роботи комісій та комітетів ВРЦ, піддаючи критиці низку міжнародних інституцій, таких як Міжнародний Валютний Фонд та Світовий Банк, що лобіюють інтереси економічно розвинених країн, сприяючи розвитку боргового рабства країн «третього світу» [252].

Процеси глобалізації посилили міграційні процеси та гостро поставило питання необхідності захисту прав мігрантів. Мігруючі працівники мають право на справедливу оплату праці, рівні умови доступу до суспільних благ, захист від расизму та інших форм дискримінації. Документ «Розуміння расизму

сьогодні» містить ряд рекомендацій щодо вдосконалення та розширення законодавства, що посилює захист від торгівлі людьми, зокрема жінками та дітьми. Одночасно з цим, наголошується увага на необхідності врахування причин масштабних міграцій. Дослідження взаємозв'язку міграційних процесів з розвитком бідності в тому чи іншому регіоні підводить до більш широкої проблеми – зростання прірви між багатими та бідними. Класичне протистояння між Заходом і Сходом наприкінці ХХ ст. суттєво ускладнилося та доповнилося зіткненням багатого Півночі та фактично голодуючого Півдня, Центру та Периферії. Церкви вбачають витoki проблеми у знеціненні християнської моралі, що призвело до розвитку споживацького суспільства. А, отже, шлях виходу з існуючої кризи має розпочинатися з виховання свідомості та відповідальності громадян.

Під впливом глобалізації було розмито не лише національні, а і релігійні кордони, доказом чого є зростання православної діаспори в західних країнах. В контексті захисту прав мігрантів Православні церкви сьогодні активно підіймають питання захисту прав мігрантів на свободу совісті та свободу віросповідання. Загалом, питання православної діаспори та її канонічного підпорядкування є одним з ключових в ході розгляду міжправославних відносин. Питання діаспори стало одним з основних на Міжправославній нараді в Шамбезі (2009 р.), що прийняла консенсусне рішення про створення мережі єпископських асамблей православної ієрархії, що мала б стати не лише дієвим інструментом співпраці та спільного служіння Православних церков, а і сприяти украпленню внутрішньоправославної єдності.

Досвід двох світових воєн та усвідомлення загрози ядерної катастрофи, що могла б знищити все живе на планеті, активізувало пацифістські рухи в багатьох країнах світу. Необхідність захисту, збереження та укріплення миру, з самого початку організації екуменічного руху стала центральною соціальною проблемою. Зусилля учасників екуменічного руху зі збереження миру високо оцінені міжнародними інституціями, зокрема, зусилля таких відомих учасників

руху як Н. Сьодерблом (1930 р.) та Дж. Мотт (1946 р.) були відзначені Нобелівським комітетом.

Визнаючи єдиноможливою стійкою основою тривалого миру справедливість (Іс. 32:17) [19, с. 795] екуменічні лідери визнають за необхідне сприяння розбудові суспільства на засадах ідей християнської любові та ненасилля [67, с. 376]. Хоча, як слушно зауважує професор В. І. Лубський одна з найбільших проблем християнської концепції війни та миру полягає в підміні християнськими богословами соціальної проблематики міжнародних відносин моральною проблематикою [123, с. 224-225], що не вирішує на практиці тих протиріч, що призвели до порушення миру.

Наприкінці 60-80-х рр. ХХ ст. як окремий напрямок православного богослов'я, що справив суттєвий вплив на розвиток та підтримку православної екуменічної діяльності, формується православна мирологія (богослов'я миру). Головними її представниками стали визначні православні учасники екуменічного руху: В. Боровий, О. Буєвський, Л. Воронов, М. Заболотський, митр. Нікодим (Ротов).

Виходячи з ідей єдності Церкви та світу, важливості соціально значущої та миротворчої діяльності для спасіння, мирологи обґрунтовували необхідність розвитку міжхристиянської співпраці. Вони зробили значний внесок у роботу низки конференцій та організацій: Міжнародного християнського руху на захист миру, Всесвітньої конференції «Релігії та мир», однак, розвиток співпраці в цій сфері став яскравою ілюстрацією зіткнення позарелігійних (небогословських) інтересів тих держав та ідеологій, території яких представляли делегати церков-учасників ВРЦ. «Богослов'я миру» становило важливу частину зовнішньої політики Радянського Союзу, яка а пріорі вважалася «політикою миру». Так, значну критику з боку західних церков викликала православна підтримка (хоч і не завжди добровільна) радянських «миротворчих ініціатив» в Угорщині (1956 р.), Чехословаччині (1968 р.), Афганістані (1979 р.). Як влучно підсумовують автори збірника «Руська Православна Церква в радянський час (1917—1991)»: «до 1987 року так звана

«миротворча діяльність» РПЦ забезпечувала їй деяку, хоч і незначну, роль в житті Радянського Союзу. Значення цієї ролі перебільшувалося державними органами та самою Церквою до рівня «важливої в суспільному житті країни». РПЦ виступала лідером та представником всіх віросповідань в СРСР, організовувала мирні конференції та наради, що не знаходили в країні жодного відгуку, але на Заході вважалися символом прагнення до миру всіх віросповідань в СРСР та уявної їх свободи» [175, с. 62-64].

Наступним важливим напрямом соціальної співпраці християнських церков у наш час є захист навколишнього середовища, що особливо активно розвивається за особистих ініціатив Константинопольського Патріарха Варфоломія I, що уже ввійшов у історію як «Зелений Патріарх».

Початок розвитку природоохоронних ініціатив всередині Вселенського Православ'я було покладено на Всеправославній нараді у Шамбезі (Швейцарія, 1986 р.). Саме з 80-х рр. розпочинається створення цілісної теологічної інтерпретації та оцінки ставлення людини до природи, що будувалися з урахуванням ідей християнського креаціонізму, есхатології та антропології. Ідея християнської відповідальності за навколишній світ та необхідності обмеження зловживання природними ресурсами стала однією з центральних тем як міжправославних зустрічей, так засідань ВРЦ.

Так, у 1989 р. тодішній Патріарх Константинопольський Дмитро I (Пападопулос), оприлюднив першу православну енцикліку, присвячену захисту навколишнього середовища. Окрім актуалізації екологічної проблематики та заклику православних християн до відповідального ставлення до природи, Патріарх офіційно утвердив загальноцерковний день захисту навколишнього середовища (1 вересня), як день молитви за збереження природних творінь Бога. Екологічні ініціативи Дмитра I продовжив та розвинув його наступник на Константинопольському престолі – Варфоломій I (Архондоніс). Вже через місяць після свого обрання, він ініціював на о. Крит зустріч релігійних та світських лідерів, присвячену аналізу екологічної проблематики та виробленню конкретних механізмів практичної



діяльності церков щодо її покращення. Особливістю цієї зустрічі стало її принципове розширення. У порівнянні з діяльністю свого попередника Патріарх, виступив з ініціативою всезагального об'єднання над роботою з розв'язання означених проблем, успішність розв'язання яких великою мірою залежить від масовості їх підтримки.

Ідеї озвучені під час зустрічі були розвинені на подальших щорічних зустрічах та зібраннях. Активним союзником Константинополя у втіленні його екологічних ініціатив виступила Англійська церква.

Починаючи з 1994 р., було розпочато традицію проведення щорічних семінарів, присвячених різним аспектам природоохоронної діяльності релігійних організацій: розвитку релігійної освіти, поширенню християнської етики, актуалізації спільної християнської співпраці з екологічною проблематики, вироблення конкретних законодавчих ініціатив, розвитку загальної екологічної обізнаності та діяльності як християн і широкої громадськості, так і провідних богословів, екологів, вчених, державних службовців, та, особливо, молоді.

Того ж 1994 р. було створено спеціальний Науковий комітет, під головуванням митрополита Пергамського Йоана (Зізіуласа). Головним завданням Комітету стало проведення міжнародних, міждисциплінарних та міжрелігійних симпозіумів присвячених захисту навколишнього середовища та природних водойм. Константинопольському патріарху вдалося широко розгорнути екологічну діяльність, вивівши її за межі власної патріархії та використавши її як платформу соціальної співпраці не лише всередині Православних церков, а і більш широкої міжрелігійної співпраці.

Розділення та відсутність єдності серед християн стала однією з причин послаблення християнської проповіді в сучасному світі. Значна частина проповідей та звернень християнських лідерів містить занепокоєння відходу значної маси віруючих від християнства та наростання антиклерикальних та антихристиянських настроїв у тих країнах, які раніше були головним оплотом цієї релігії. Так, у спільній декларації Патріарха Варфоломія I та Бенедикта XVI об'єднання спільних зусиль проголошується частиною спільного обов'язку

перед Господом. Спільне виконання цього обов'язку визначається як значний крок на шляху до відновлення повного спілкування між обома Церквами. «Місія – «Йдіть та навчайте усі народи» (Мт. 28:19), – як відзначається в декларації, – сьогодні є як ніколи актуальною та необхідною, навіть в традиційно християнських країнах. Крім того, ми не можемо ігнорувати наростання секуляризації, релятивізму і навіть нігілізму, особливо в західному світі. Все це вимагає оновленого та потужного свідчення Євангелія, що було б адаптоване до культур нашого часу. Наші традиції – це надбання, яким ми зобов'язані ділитися, розповсюджувати і постійно підкреслювати його важливість для нашого часу. Саме тому, ми повинні укріплювати співпрацю та наше спільне свідчення перед усіма народами» (п.3) [183].

Отже, соціальна співпраця сьогодні займає одне з ключових місць в екуменічному діалозі, особливо активно така робота розвивається в контексті вирішення проблеми захисту традиційних християнських цінностей, де найбільш продуктивною є православно-католицька співпраця. Попри значні здобутки православно-протестантського діалогу, його прихильники та учасники сьогодні змушені констатувати кризу такого діалогу, що накладає значний відбиток і на весь християнський екуменічний діалог. Однією з головних причин, що призвела сьогодні до утруднення діалогу між християнськими конфесіями, є лібералізація суспільного життя, що активно підтримується низкою протестантських церков.

### **3.4. Екуменічна проблематика в реаліях сучасної України.**

Розвиток ідей християнської єдності в Україні має тривалу історію. Першою такою спробою віднайдення першопочаткової цілісності християнства стала унія, що попри позитивні наміри її учасників, значною мірою загострила релігійну ситуацію.

У 90-х рр. ХХ ст. релігійна ситуація в Україні суттєво ускладнилася виходом з вимушеного підпілля УГКЦ (1989 р.), відродженням УАПЦ (1990 р.) та православним розколом (1992 р.).

Внутрішня роз'єднаність Православ'я є суттєвою проблемою українського релігійного життя. Фактично, саме в контексті пошуків моделей подолання православного розколу в Україні розвивається екуменічна ідея створення Української помісної православної церкви, що об'єднала б у собі представників УПЦ, УПЦ КП та УАПЦ. Ця ідея певний час була активно підтримувана представниками української влади, хоча дістала досить неоднозначну оцінку громадськості та була негативно сприйнята представниками РПЦ як факт спроби «втручання» представників української держави у справи церкви. Хоча, в такій оцінці прослідковується певна практика подвійного стандарту РПЦ, яка, свого часу, позитивно оцінила державну підтримку Росії у залагодженні релігійного розколу між РПЦ та РПЦЗ (Л).

Проблема політизації Православ'я, попри засудження етнофілетизму (про що йшлося в попередньому розділі), продовжує бути однією з найбільш болючих проблем українського релігійного життя та суттєво ускладнює не лише міжправославний, а і міжхристиянський діалог загалом.

Аналізуючи особливості функціонування українських релігійних організацій в міжнародному духовно-релігійному полі, український релігієзнавець, професор В. Д. Бондаренко, звертає увагу на наступні особливості розвитку екуменічного руху: по-перше, не виправдали себе ідеї швидкого зближення християнських церков на основі подолання канонічно-догматичних розходжень; по-друге, негативний вплив на оцінку сучасного екуменічного руху домінування одних його суб'єктів над іншими; по-третє, «згубними для екуменічного руху стали політизація його роботи та намагання ряду церков-учасників обслуговувати інтереси своїх держав чи військово-політичних блоків держав, особливо у період «холодної війни» [23, с. 111].

Важливою проблемою, що має безпосередній вплив на розвиток екуменічних ідей на українських теренах, є той факт, що найчисленніші

українські церкви не мають самостійного представництва в екуменічних структурах та не є самостійними суб'єктами міжнародних відносин. Як влучно зауважує М. Ф. Маринович, вони виступають швидше «об'єктами, ніж суб'єктами екуменічного процесу» [128, с. 429]. Хоча, як відзначає професор Л. О. Филипович, юридично таке входження є можливим через посередництво ВРЦіРО: «Україна мала б зніщувати свою присутність в міжрелігійних організаціях, зокрема ВРЦ та КЄЦ. Для цього є всі юридичні підстави. Так, серед членів ВРЦ значаться не тільки певні церкви, але й міжрелігійні екуменічні ради церков окремих країн (Угорщина, Чехія, Словачія та ін.)» [201, с. 130]. Однак, така пропозиція вимагає досить виваженого ставлення з боку церков, що пов'язано, насамперед, з можливим утрудненням відносин в межах окремих конфесій через виникнення ситуації їх подвійного опосередкованого представництва та залучення до екуменічних інституцій церков з неврегульованим канонічним статусом. До прикладу, подібна константинопольська ініціатива щодо залучення до участі в екуменічних зустрічах представників Естонської Апостольсько-Православної Церкви стала однією з причин бойкотування цих зустрічей РПЦ.

Попри це, українська держава досить пасивно ставиться до ідеї підтримки включення українських релігійних інституцій до міжнародного життя, що виглядає непослідовним зі сторони держави, яка має бути зацікавлена в додатковому зовнішньому каналі інформування міжнародної спільноти про себе та свою політику.

Характерною особливістю українського екуменізму є значна практична задіяність українських релігієзнавців у сприянні розвитку екуменічного діалогу на різних рівнях, що ми умовно охарактеризували в першому розділі як прояв «релігієзнавчого екуменізму». Фактично саме за їх активного сприяння та ініціативи відбуваються низка міжрелігійних та міжхристиянських діалогів, організовується соціальна співпраця релігійних організацій.

Розвиваючи ідеї «соціального» («практичного») екуменізму, сучасні християнські церкви-учасниці екуменічного руху активно використовують як

базу для соціальної співпраці нерелігійні соціальні міжнародні та державні інституції. Прикладом такого використання в Україні є співпраця українських церков у межах створеної у 1996 р. Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій (ВРЦіРО), до якої, станом на 1 січня 2011 р., входять 19 релігійних організацій (православних, католицьких, протестантських, юдейських та мусульманських), що охоплюють близько 95 % релігійної мережі України. Хоча членство у ВРЦіРО не означає автоматичної приналежності, або включення до екуменічного руху, однак, як відзначає український релігієзнавець О. С. Кисельов: «задекларовані завдання цієї організації - «координація міжцерковного діалогу як в Україні, так і поза її межами», «обговорення актуальних питань релігійного життя», «об'єднання зусиль релігійних організацій у добродійній діяльності», «сприяння міжконфесійному взаєморозумінню та злагоді» - мають потенціал у розвитку екуменізму (причому, не лише християнського, а і міжрелігійного) [98, с. 105].

Церкви-члени ВРЦіРО сьогодні об'єднані низкою спільних проектів та соціальних ініціатив, що спрямовані на спільний розвиток благодійницької діяльності, протидію епідемії ВІЛ/СНІДу в Україні, підвищення суспільної моралі та популяризацію здорового способу життя, захист традиційних соціальних цінностей, розбудову державно-церковних відносин, сприяння реалізації права віруючих на релігійну освіту, розвиток духовної опіки віруючих у медичних та військових закладах.

Діяльність ВРЦіРО є важливою частиною релігійного життя України, однак, необхідним на сьогодні кроком є розширення та поглиблення напрямів роботи організації, шляхом врахування та використання соціального досвіду інших міжнародних релігійних, екуменічних та світських організацій. Так, слушним є зауваження українського релігієзнавця Н. С. Гаврілової щодо необхідності активізації соціальної діяльності ВРЦіРО та доцільності створення «широкої мережі багатофункціональних Центрів допомоги людям з особливими потребами» [43, с. 76]. Існування таких Центрів вимагає консолідації діяльності як релігійних організацій між собою, так і залучення

зусиль громадських і державних організацій. Значну роль в координації їх діяльності відіграло б створення спеціального відділу ВРЦіРО з питань координації соціальної діяльності релігійних організацій [43, с. 76].

Однак, нині можна говорити винятково про «екуменічний потенціал» ВРЦіРО, а не свідомий екуменічний діалог. Як слушно зауважує П. Л. Яроцький, розвиток продуктивного екуменічного діалогу в Україні є можливим лише за умови не формального членства у ВРЦіРО, комплексного підходу до екуменічної проблематики, що передбачає розбудову діалогу на кількох рівнях: по-перше, на рівні розвитку міжправославного діалогу, шляхом досягнення автокефалії, помісності, єдності; по-друге, через з'ясування правомірності й доцільності понять «Церкви-сестри», «Церкви-дочки», «Церкви-матері» та вироблення чіткої послідовної позиції у ставленні до «трьох Римів»: Апостольської Столиці, Константинополя і Московської патріархії; по-третє, розвиток православної «інкультурації», тобто, «передання євангельського посланництва, євангелізація церкви і світу у формах національної культури, що стосується також мови богослужіння» [233, с. 15]; по-четверте, сприяння проведенню «спільних акцій всіх християнських церков у сфері духовного і національного оздоровлення суспільства і подолання всіляких моральних деформацій» [233, с. 15].

Таким чином, налагодження спільної соціальної співпраці між українськими церквами має стати базою для майбутньої їх єдності. В такому контексті влучним є визначення феномену «українського екуменізму» як способу «мирного співжиття християнських церков з одним східним обрядом, майже з одними догматами, з однією, скажемо так, конституцією – Християнським символом віри. Тут, в головному, що поєднує, немає жодних протиріч» [233, с. 13].

Як уже було відзначено, жодна з українських церков (окрім Реформаторської Церкви Закарпаття) не є членом головних міжнародних екуменічних інституцій та не має в них самостійного представництва. Однак, їх делегати мають змогу брати опосередковану участь в діяльності ВРЦ та КЄЦ у

складі робочих груп та делегацій церков-членів екуменічного руху. Так, наприклад, представники УПЦ, не на постійній основі, можуть входити до складу екуменічних делегацій і груп РПЦ, УГКЦ має представництво в екуменічних делегаціях РКЦ, Німецька Євангелічно-Лютеранська Церква України бере участь в екуменічному русі за посередництва Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви.

Крім того, українські церкви беруть участь в низці регіональних екуменічних ініціатив та організацій. Прикладом такої ініціативи є Міжнародна екуменічна робоча група «Примирення», що виникла в 1974 р. за сприяння Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви та Польської Екуменічної Ради з метою налагодження міжцерковних взаємин і співпраці між Польщею та Німеччиною. У 1995 р., з приєднанням до ініціативи України та Білорусії, було створено проект «Примирення в Європі – завдання церков в Україні, Білорусії, Польщі й Німеччині», в якому беруть участь офіційні представники Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви, Руської Православної Церкви, Української Православної Церкви, Української Греко-Католицької Церкви, Білоруської Греко-Католицької Церкви, Римо-Католицької Церкви в Польщі, Німеччині, Україні й Білорусії [217].

Важливою в контексті розвитку та налагодження міжцерковних взаємин та співпраці є діяльність Українського біблійного товариства (УБТ), засновниками якого стали Українська Православна Церква Київського Патріархату, Об'єднаний Союз Євангельських Християн-Баптистів України, Всеукраїнський Союз Церков Християн Віри Євангельської П'ятидесятників та Українська Уніонна Конференція Церкви Адвентистів Сьомого Дня. Поряд з євангелізаційно-просвітницьким завданням УБТ виконує й певну екуменічну місію. Нині, створене у 1991 р. УБТ, об'єднує навколо себе 15 християнських церков України, метою діяльності яких є поширення біблійних текстів (без коментарів догматичного чи конфесійного характеру) національними мовами, здійснення благодійної та євангелізаторської діяльності.

Активну роль у розвитку екуменічних ідей виконує молодь. Серед молодіжних екуменічних організацій, в діяльності яких беруть участь представники і українських церков варто назвати Міжнародну молодіжну організацію YMCA, Міжнародну християнську екуменічну спільноту Тезе, Всесвітнє братство православних молодіжних організацій «Сіндесмос», керівні центри яких знаходяться поза Україною. Головними напрямками діяльності означених організацій є: обмін культурним та духовним досвідом, розвиток молодіжної співпраці (проведення різноманітних фестивалів та зустрічей, організація паломництв, створення та координація діяльності волонтерських служб), поширення християнської освіти та виховання (проведення курсів та тренінгів катехитичного, соціального та психологічного спрямування; організація шкіл лідерів, літніх богословських шкіл, міжнародних обмінів та стажувань соціальних працівників), розвиток міжхристиянського діалогу, участь в консультаціях, семінарах, робочих групах богословського, соціального чи екологічного спрямування.

Так, наразі в Україні провадить діяльність 19 локальних відділень організації YMCA України, що об'єднані в Міжрегіональну Спілку. З 2002 р. YMCA України входить до Європейського Альянсу YMCA, який об'єднує більше 30-ти національних відділень. Представники YMCA України беруть участь в міжнародних заходах у межах Європейського та Світового Альянсів YMCA.

Починаючи з 1995 р., «Сіндесмос» проводить конференції, семінари на території України. Важливою частиною діяльності братства є організація паломництв української молоді до православних святинь різних країн.

Українська християнська молодь бере участь у зустрічах французької Общини Тезе, яка об'єднує молодих християн з більш ніж 25-ти країн світу. XXXIII-ю різдвяну зустріч Общини, що проходила в Роттердамі (Нідерланди) з 28 грудня 2010 р. по 1 січня 2011 р. відвідало близько 1700 українських паломників. В містах України організуються також екуменічні молитовні зустрічі Тезе.



Окремо варто відзначити діяльність Мирянського руху за єдність церков в Україні, що, починаючи з травня 2005 р. щомісячно організовує спільні екуменічні молебні та прощі в низці міст як на території України, так і в діаспорі. До ініціативи створення Руху приєдналися віряни УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ, УПЦ та РКЦ. Метою Руху є сприяння налагодженню спілкування, взаєморозуміння і співпраці між мирянами різних конфесій та розвиток спільного християнського служіння. Варто зауважити, що участь у Русі є приватною ініціативою мирян та відбувається переважно без пастирського благословення очільників відповідних церков.

У 2000 р. за підтримки Східно-європейського офісу ВРЦ, з метою розвитку та поглиблення соціальної співпраці між релігійними організаціями України, було створено Координаційний Комітет з міжцерковної допомоги в Україні (ККМДУ). До складу Комітету увійшли представники Української Православної Церкви, Римо-Католицької Церкви, Німецької Євангелічно-Лютеранської Церкви України та Реформаторської Церкви Закарпаття. Важливим завданням Комітету став не лише розвиток спільних міжцерковних соціальних проектів, а і стабілізація соціальної діяльності в Україні, шляхом сприяння, підтримки та розвитку соціальних ініціатив релігійних та світських неприбуткових громадських організацій, посилення їх ролі в суспільстві, належної організаторської підготовки церковних кадрів (тренінги з організації соціальної роботи, надання допомоги при оформленні заявок на отримання гарантів).

У 2005 р. Комітет було реорганізовано у Всеукраїнський благодійний фонд «Віра. Надія. Любов.». Сьогодні діяльність фонду охоплює широкий спектр напрямів, серед яких: охорона здоров'я (створення церковних лікарень, медично-діагностичних центрів), робота з молоддю (створення оздоровчих літніх таборів, спортивних церковних шкіл), підтримка найменш соціально захищених верств населення (створення будинків милосердя, будинків престарілих, дитячих будинків, дитячих будинків сімейного типу, організація благодійних кухонь), допомога ВІЛ-інфікованим та наркозалежним, підтримка

програм протидії торгівлі людьми. Загалом, протягом п'яти років роботи (2005-2010 рр.) фонд «Віра. Надія. Любов.» реалізував близько шістдесяти соціальних церковних проектів у різних областях України.

Окрім того, Координаційний Комітет з межцерковної допомоги в Україні (ККМДУ), а нині Всеукраїнський благодійний фонд «Віра. Надія. Любов.», як його правонаступник, співпрацює з низкою церковних міжнародних та національних інституцій, таких як: Східно-європейський офіс ВРЦ, Норвезька Церковна Допомога, Дияконська служба Лютеранської Церкви Німеччини, Церковна Допомога Об'єднаних Церков Нідерландів, Шведська Церковна допомога, Синодальний відділ благодійності та соціального служіння УПЦ, Круглим столом з питань дияконії ВЗЦЗ Московської патріархії, Християнською Міжцерковною Дияконічною Радою, Круглим столом з питань дияконії Білоруського екзарха. Партнерами фонду є й українські державні інституції: Міністерство охорони здоров'я, Міністерство у справах сім'ї, молоді та спорту, Національна координаційна рада з питань протидії поширенню ВІЛ/СНІДу в Україні, Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій.

Попри позитивні зрушення, участь українських церков у діяльності міжнародних екуменічних організацій є недостатньою. Насамперед, мова йде про абсолютну невключеність до їх діяльності представників церков з нерегульованим канонічним статусом, що становлять значну частину українських вірян. Так, наприклад, УПЦ КП чисельно є однією з найбільших Православних церков світу, що за кількістю общин приблизно дорівнює Грузинській Православній Церкві, та більша за разом узяті Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський патріархати. Причому ця проблема не є винятково українською, а безпосередньо стосується значної кількості країн православної традиції. На даний час нараховується більше двох десятків невключених в екуменічних рух «неканонічних» – самопроголошених автокефальних та старостильницьких – Православних церков. Перспектива єднання з такими церквами з богословської точки зору мала б бути значно реальнішою, ніж сподівання на єдність з католиками чи протестантами. Окрім

того, відповідно до екуменічної позиції низки Православних церков, в тому числі й РПЦ, участь в екуменічному русі не означає визнання православними своєї рівності з партнерами по діалогу.

В сучасному українському суспільстві головним чином розглядаються дві екуменічні моделі, перша з яких не виходить за власне православні межі – об'єднання Православних церков Київської традиції (УПЦ КП, УПЦ, УАПЦ) та створення Української помісної православної церкви; друга – більш широка, оскільки окрім названих релігійних організацій включає УГКЦ.

Однак, реалізація цих екуменічних моделей є вкрай непослідовною та значною мірою залежить від політичних настроїв Москви, Ватикану, або Константинополя. За останнє двадцятиріччя очільники українських церков неодноразово зверталися до предстоятелів Православних церков та Константинопольського Патріарха, як вищої церковної апеляційної інституції, з проханнями розглянути ситуацію в Україні (наприклад, апеляція Патріарха Філарета (Денисенка) 1992 р.; звернення УАПЦ (2000, 2001, 2008-2011 рр.), УПЦ (2008 р.)). Однак, вони і досі залишаються без відповідей.

Попри значущість питання подолання міжправославного розколу в Україні, необхідність практики ведення продуктивного міжправославного діалогу і досі не повністю усвідомлюється в церковному середовищі. Попри те, що у вересні 2009 р. Священний Синод УПЦ прийняв рішення про відновлення діалогу з УАПЦ та початок офіційного діалогу з УПЦ КП, підсумковий протокол першої зустрічі, у жовтні 2009 р., що окреслив лише вихідні засади майбутнього діалогу (відзначення спільного попереднього досвіду співпраці, фомування робочих груп [154]), фактично став на сьогодні єдиним надбанням початого діалогу, оскільки з того часу жодного продовження перемовин не було. Більш того, ситуацію суттєво ускладнила нова орієнтація РПЦ на творення «русского мира» та концептуальні положення якого дисонують з ідентичністю УПЦ КП та УАПЦ, що поставило під сумнів можливість подальшого розгортання діалогу та стало причиною його замороження.

Різновекторна зорієнтованість українських церков є важливою причиною проблематичності розгортання українського екуменічного діалогу. Як зауважує український релігієзнавець В. Є. Єленський: «Питання, де позиція історичних церков України виявляється цілком визначеною, це проблема ідентичності. Для УГКЦ і УАПЦ (принаймні, тієї її частини, речником якої є архієпископ Ігор Ісіченко) – це беззастережна інтеграція в європейські структури; для УПЦ КП – самобутньо український шлях; для УПЦ в єдності з Московським патріархатом – збереження євразійського простору, зміцнення зв'язків зі східнослов'янськими православними народами» [59, с. 279].

Заполітизованість вичаування українського міжправославного розколу уможлиблює практику непослідовного послугоування канонічними нормами. Так, досить гостро в контексті українського міжправославного екуменічного діалогу стоїть питання прийому в лоно УПЦ осіб з інших українських Православних церков, а точніше можливість практики такого прийому через повторне хрещення. Як відзначає російський дослідник канонічного права В. Ципін, передбачається три шляхи прийому з «розкольницьких церков» та «еретичних груп», відповідно до їх відпаданя від православної істини: через хрещення (для не християн), миропомазаня та покаяння. Попри неодноразові заяви митрополита Володимира (Сабодана) [42], це питання, як свідчить проект документу «Про прийняття в лоно Церкви тих, хто навернувся з розколів» [143], і досі не є остаточно вирішеним. До прикладу, подолання розколу між РПЦ та РПЦЗ (Л), попри суттєві розходження між церквами, відбулося без повторного перехрещення.

Перспективним шляхом подалання українського православного розколу могло б стати надання автокефалії Українській Православній Церкві, однак, як справедливо зауважують українські релігієзнавці С. І. Здіорук та О. Н. Саган, такий крок мав би для Московської патріархії низку не вигідних наслідків: по-перше, необхідність визнання автентичності державницьких та духовно-культурних традицій і надбань Київської Русі; по-друге, визнання того факту, що російська духовно-культурна традиція є похідною по відношенню до

української; по-третє, визнання, відповідно до норм канонічного права, Української Православної церкви Церквою-матір'ю для РПЦ, що тягне за собою низку переваг [69, с. 141]. Більше того, таке рішення суттєво ускладнило б болюче для всього православного світу питання послідовності помісних церков у диптиху.

Гучним явищем сучасного релігійного життя стала спроба популяризації концепції «руського мира» Московського Патріарха Кирила (Гундяєва) [96], що, як уже відзначалося, значно ускладнила українські міжконфесійні відносини. Акцентуючи увагу голосним чином на світських питаннях традицій державності, мови й культури, Концепція становить собою нову геополітичну доктрину [178], що свідчить про новий виток політизації Православ'я, а отже про ускладнення екуменічного діалогу.

На необхідність відмежування політичних питань в ході екуменічного діалогу вказував у своїх працях греко-католицький митрополит Андрей Шептицький. Підсумовуючи творчу спадщину Шептицького, президент Інституту екуменічних студій о. Іван Дацько вказує на дві необхідні умови ведення відкритого екуменічного діалогу: 1) глибоке вивчення церковної історії, з метою повного всебічного дослідження стану Церкви у минулому; 2) відмова у ході діалогу від історичних аргументів, зосереджуючи головну увагу на богословській проблематиці та питаннях, що відділяють сучасні християнські церкви від Церкви I тисячоліття, що є своєрідним орієнтиром екуменічного руху [52].

Головна соціальна екуменічна ініціатива в Україні сьогодні задається Католицькою церквою, зокрема, через діяльність УГКЦ. Основні положення екуменічної позиції УГКЦ сформульовано в документі «Концепція екуменічної позиції Української греко-католицької Церкви» (2000 р.), відповідно до якого УГКЦ: по-перше, визнає можливим розвиток екуменічного руху винятково в його християнських межах (п. I.1.); по-друге, визначає кінцевою метою руху досягнення повної єдності між церквами через дотримання принципу «єдності у багатоманітті», який визначається «запорукою збереження церковної та

національно-культурної ідентичності кожного народу» (п. I.4.); по-третє, утверджує суспільний вимір екуменічного руху «екуменізм покликаний сприяти консолідації суспільства, відродженню християнської духовності та моралі, подоланню руйнівних наслідків комуністичного та інших видів тоталітаризму, утвердженню етичного виміру всіх проявів суспільного буття. Прагнучи цієї мети, не можна, проте, допускати підміни релігійної основи та мети екуменізму тимчасовими політичними чи суспільними розрахунками, які можуть втягнути Церкву у вир політичного суперництва та ворожнечі» (п. I.5.) [107]. Варто відзначити, що УГКЦ є єдиною українською церквою, що має таку концепцію.

Значним кроком до розвитку повноцінної екуменічної соціальної діяльності в Україні стало створення у 2004 р. при Українському католицькому університеті (Львів) Інституту екуменічних студій (ІЕС), завданням якого визначаються: сприяння розвитку міжконфесійного та міждисциплінарного дослідження екуменізму; розробка альтернативних шляхів примирення та нової євангелізації, в контексті кризи сучасних ідеологій; підтримка практичних ініціатив в Україні та поза її межами, консолідація християн і людей доброї волі для участі у формуванні плюралістичних та толерантних суспільств у Європі.

Важливе значення для України має інформаційно-просвітницька робота, що ведеться ІЕС. Однією, з головних проблем екуменічного руху, як відзначають сьогодні не лише його незалежні дослідники, а і безпосередні учасники є відсутність масової громадської підтримки, викривлене сприйняття екуменічного руху, розуміння його переважно як прозахідної єреси, що несе в собі завдання «знищення істинного православ'я», його асиміляцію. Сьогодні екуменізм ризикує бути перетвореним на внутрішню справу невеликої кількості християнських лідерів. Тому завдання розширення участі в екуменічному русі та популяризації екуменічних ідей є життєво важливим для руху. Як влучно відзначив М. Ф. Маринович, сучасна ситуація є такою, що або «XXI ст. буде століттям об'єднаного (тобто екуменічного) християнства, або його [християнства – Ю. К.] не буде взагалі» [128, с. 428].

Важливе значення в процесі популяризації екуменічних ідей відіграє ініційована УКУ та підтримана ВРЦ практика проведення екуменічних соціальних тижнів, що ведеться за прикладом західних країн. Така практика є широко відомою у Франції, де Соціальні тижні відбуваються щороку, починаючи ще 1904-го р. Подібні заходи традиційно організуються і в низці інших католицьких країн: Італії, Бельгії, Польщі. Для координації їх діяльності в Європі функціонує спеціальна Європейська мережа Соціальних тижнів. До участі в проведенні таких тижнів, що з часом набули в Україні всеукраїнського статусу залучаються представники не лише релігійних, а і світських як прибуткових і неприбуткових організацій, активних мирян. Першопочатково в Україні проведення Екуменічних Соціальних тижнів було розпочате ще у 1939 р. греко-католицьким митрополитом Андреем Шептицьким, однак ця практика була перервана спочатку Другою Світовою війною, а потім скасована з ліквідацією УГКЦ у 1946 р.

Основними завданнями, що ставляться перед проведенням Екуменічних соціальних тижнів є: актуалізація спільної соціальної співпраці християнських та європейських соціальних організацій на різних рівнях; одержання досвіду екуменічної соціальної співпраці міжнародних релігійних спільнот та Церков; залучення широкого загалу віруючих, представників соціальних організацій. Попри дискусійність питання ролі соціальної співпраці в екуменічному діалозі, такий досвід спільного соціального служіння та єднання навколо спільної справи може стати сприятливим середовищем для розвитку більшої особистої християнської відповідальності священнослужителів й мирян.

Важливу роль у розвитку християнської екуменічної діяльності відіграють протестантські церкви, яким і належить ініціатива організації екуменічного руху. Українські протестанти безпосередньо, або опосередковано входять до низки міжнародних екуменічних організацій різних рівнів, хоча, розмах та масовість їх екуменічної соціальної діяльності в Україні значною мірою поступається католицьким ініціативам. Окремо варто відзначити створення та функціонування в Україні внутрішньо протестантських організацій, що мають

за мету консолідацію протестантських церков та координацію їх діяльності, а отже мають певний екуменічний потенціал. До таких організацій відноситься створена у 2006 р Рада Євангельських Протестантських Церков України, до якої увійшло 9 євангельських церков (релігійних об'єднань), серед яких: Всеукраїнський Союз Церков євангельських християн-баптистів, Всеукраїнський Союз Церков християн віри євангельської – п'ятидесятників (ВСЦХВСП), Українська Уніонна конференція Церкви адвентистів сьомого дня, Українська Християнська Євангельська Церква (УХЄЦ), Союз вільних церков християн євангельської віри України, Українська Лютеранська Церква (УЛЦ), Братство незалежних церков і місій євангельських християн-баптистів, Асоціація місіонерських церков України та Об'єднання незалежних харизматичних християнських церков України (Повного Євангелія).

Крім того, як зауважує професор Л. О. Филипович, низка чисельних протестантських церков України (Всеукраїнський Союз об'єднань Євангельських християн-баптистів, Церква Християн віри євангельської) хоч і мають можливість стати самостійними повноправними учасниками екуменічного діалогу відкидають цю можливість, що негативно впливає на загальний розвиток екуменічної співпраці в Україні [201, с. 129].

Таким чином, попри значний досвід екуменічної співпраці, розвиток екуменічних ідей в Україні не є масовим та досі неоднозначно сприймається громадськістю. Важливими причинами такого стану речей є значна політизація Православ'я та пасивність українських церков, що створюють своєрідне замкнуте коло в екуменічній проблематиці. Можливими напрямками оптимізації ситуації, що склалася могли б стати проведення ефективної інформаційно-просвітницької роботи, підвищення загального рівня релігійної культури та толерантності віруючих, розширення представництва українських Православних церков у екуменічних інституціях.



### **Висновки до III розділу:**

- Все більш помітною на початку XXI ст. стає соціальна зорієнтованість екуменічного руху. Розвиваючись, головним чином, в двох основних напрямках: догматичному та соціальному, він, проте, зберігає до нашого часу тісний зв'язок з місіонерською діяльністю церков та динамічно розвивається, відповідаючи на виклики сучасності.

- Соціальна діяльність екуменічних організацій сьогодні репрезентується як частина проекту розвитку християнської ортопраксії, що спрямована на актуалізацію живого християнського досвіду євангельського (першохристиянського) служіння. Сама ж участь в екуменічному русі, в такому випадку може розглядатися як спосіб, засіб і форма соціального служіння християнських церков, що розвивається в контексті повернення сучасного християнства до його першооснов, якими визнаються літургійна практика та соціальне служіння, що були нерозривно пов'язані у ранньохристиянській церкві. Важливим внеском Православних церков у розвиток сучасного екуменічного руху є розширення та поглиблення бачення християнської екуменічної місії, що визначається сьогодні як «літургія після Літургії», та передбачає поєднання трьох основних компонентів: літургії, місії та соціальної діяльності [28, с. 429]. Всі ці елементи знаходяться в нерозривному взаємозв'язку та залежать один від одного. Соціальна співпраця в межах екуменічного руху, що так неоднозначно оцінюється сьогодні, попри всі труднощі та протиріччя все ж є важливим досвідом соціального служіння для православних, головне завдання полягає у творчому її переосмисленні у відповідності до специфіки релігійного життя помісних церков та раціональному використанні.

- Прямим наслідком розвитку соціальної компоненти екуменічного руху є розбудова стратегічного партнерства християнських церков навколо вирішення низки соціальних проблем: захисту традиційних християнських цінностей та «нової євангелізації», розвитку екуменічної освіти та поширення толерантності, збереження миру, боротьби з різними формами ксенофобії, співпраці в галузі екології. Значною перешкодою на шляху розвитку екуменічної співпраці є

підтримка частиною протестантських конфесій лібералізації церковного та суспільного життя, що призвело до припинення низки екуменічних діалогів різних рівнів. Окрім того, не втратила своєї актуальності й проблема розширення екуменічного діалогу, що імпліцитно присутня в зростанні соціального акценту в екуменічному русі. Така тенденція є загрожує розмиванням первісного фокусу руху та перетворенням його в форму горизонтального служіння світу, що позбавлена солідного богословського підґрунтя.

- Сучасний екуменічний рух фактично стоїть перед загрозою перетворення на ініціативу церковного керівництва, що підтримується лише релігійними лідерами. В цьому контексті соціальна екуменічна діяльність виступає як, амбівалентне явище, що з одного боку сприяє залученню більшого числа православних віруючих до екуменічного соціального служіння та виховання усвідомлення особистої відповідальності кожного християнина за порушення Христового імперативу єдності, а з іншого - має потенціал стати причиною його внутрішньої секуляризації.

- Екуменічний рух потенційно є важливою частиною українського релігійного сьогодення, однак значна політизація Православ'я, відносна пасивність українських церков, та відсутність самостійного їх представництва в міжнародних екуменічних організаціях, стоїть на заваді можливості розвитку українського екуменічного діалогу.

## ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено комплексне філософське дослідження соціального зрізу участі Православних церков у екуменічному русі, окреслено її детермінанти, характер, суперечності та напрями розвитку. Відповідно до поставленої мети та завдань дисертаційного дослідження зроблено наступні висновки:

- Екуменічний рух є важливою частиною соціально-релігійного життя сучасного християнства. Однак, попри його тривалу історію та значну вагу, теоретичні засади руху навіть після століття стрімкого розвитку не набули остаточних форм та перебувають у стадії становлення. Ситуація суттєво ускладнюється фактом відсутності єдиної спільної християнської позиції щодо мети руху та методів її досягнення. Узагальнюючи сучасні світські та богословські підходи до розуміння екуменічного руху, запропоновано їх класифікацію за такими критеріями: колом суб'єктів (християнський (в свою чергу поділяється на внутрішньоконфесійний і міжконфесійний) та широкий (в межах якого виокремимо аврамічний, загальнорелігійний і посттрадиційний)); площиною розгортання екуменічної діяльності (богословський та соціальний); рівнем організації (інституційний та позаінституційний) екуменізм.

- Православна оцінка екуменізму та активність Православних церков у екуменічному діалозі протягом минулого століття неодноразово суттєво змінювалася. Перші православні екуменічні ініціативи початку ХХ ст., що були задані Константинополем, залишилися значною мірою без належної відповіді та підтримки. Активізація позиції Православних церков щодо участі в екуменічному русі розпочинається всередині ХХ ст., проте участь/неучасть помісних церков у екуменічних інституціях прямо корелювалася з лінією зовнішньої політики відповідних держав, перетворюючись на канал продовження пропаганди політики та інтересів країн Східного блоку на міжнародній арені. Виразний політичний підтекст участі в екуменічному русі став причиною значної дискредитації екуменічних інституцій як інструменту

розгортання християнського «діалогу любові» та постановки під сумнів самого факту доцільності православного членства в екуменічних організаціях.

- Екуменічна позиція Православної церкви визначається православною еклезіологією, відповідно до якої саме Православна церква є власне Церквою, а не однією з церков. Превалювання конфесійного ексклюзивізму всередині Православ'я зумовлює сприйняття «інославно» християн та створених ними інститутів як таких, що відпали від повноти Істини, а відтак участь Православної церкви в екуменічному русі редукується до свідчення цієї Істини «інославно»: визначаючи за головний об'єкт екуменічних дискусій не примирення конфесій, а проблему відпадиння, що спрямовує розвиток екуменічного руху, перш за все, у богословську площину, нехтуючи його соціальною складовою. Все це в комплексі з політичною та геополітичною детермінованістю екуменічної діяльності Православних церков стоїть на заваді їх повноцінного включення в роботу екуменічних інституцій та зумовлює проблематичність самого факту участі в екуменічному діалозі.

- Попри проблематичність розвитку православного екуменізму, Православні церкви справили значний вплив на формування екуменічного руху. Цей вплив набуває двостороннього характеру: з одного боку, обумовлює (під тиском православного ультиматуму 1998-2006 рр.) якісну реорганізацію ВРЦ як головного інституційного репрезентанта екуменічного руху (розширення форм участі в русі, зміна способів прийняття рішень, паритетне представництво протестантів та православних (разом з дохалкідонітами)), з іншого – сприяє поляризації Православ'я: стає каталізатором консолідації фундаменталістських, помірковано-консервативних та ліберальних кіл.

- Характерною особливістю розгортання участі Православних церков у екуменічному русі стало становлення православного антиєкуменізму, в основі якого переплітаються традиції конфесійного ексклюзивізму та фундаменталізму. Універсалістський характер екуменічного руху був сприйнятий помісними Православними церквами, які є етнонаціональними за своєю суттю, як загроза власній національній та культурній ідентичності, що

утвердило інтерпретацію руху в категоріях етнокультурної асиміляції, релігійного синкретизму й апостазії. Геополітичне протистояння між Заходом і Сходом, що формувалося протягом багатьох століть та постало в самому центрі розвитку екуменічного діалогу, було поглиблено радянським антивестернізмом. Це стало причиною утвердження упередженого ставлення до самої можливості ведення діалогу з представниками західного християнства.

- Православна участь в екуменічному русі значною мірою ускладнюється відсутністю єдиної всеправославної екуменічної концепції. Вироблення авторитетної, офіційної, загальнообов'язкової для всіх помісних церков позиції в питанні ставлення до «інослав'я» неможливе без проведення Святого і Великого Собору Православної Церкви, рішення про скликання якого було прийнято ще півстоліття тому. Окрім проблематики, що стосується безпосередньо екуменізму, майбутній Собор покликаний вирішити низку актуальних для Православ'я питань, пов'язаних з його модернізацією, що в перспективі може мати позитивне значення для розвитку різних напрямів екуменічної співпраці.

- Відсутність швидких видимих зрушень в богословському діалозі сприяла поступовому виходу на перший план завдання розширення спільного соціального служіння та налагодження співпраці між церквами. Така переорієнтація була негативно оцінена Православними церквами та означена як процес «внутрішньої секуляризації» екуменічного руху.

- Розвиток екуменізму, головним чином, у напрямках ведення богословського діалогу та соціальних (практичних) ініціатив, висунув на порядок денний питання віднайдення та богословського обґрунтування нових відповідей на виклики сучасності. Значна роль в цьому процесі належить Православним церквам, які збагатили екуменічний рух, насамперед, літургійним баченням християнської дияконії («позахрамова літургія» (Марії Скобцової), «літургія після Літургії» (Іона Бріа), «літургійна дияконія» (Олександра Пападероса)). Концепція екуменічної дияконії, що розвивається в межах сучасного екуменічного руху, покликана утвердити розуміння

соціального служіння як «літургії після Літургії», відновлюючи взаємозв'язок соціального та богословського вимірів християнської єдності. З метою підтримки цього завдання за ініціативи ВРЦ в низці країн було створено мережу спеціальних інституцій, діяльність яких спрямована на розширення напрямів та оптимізацію форм соціальної екуменічної співпраці християнських церков. Однак, розширення соціального компоненту екуменізму імпліцитно містить у собі тенденції до розвитку широкого екуменічного діалогу, що дисонує з православним баченням руху.

- На сучасному етапі, важливими об'єктами християнської співпраці є розвиток рехристиянізації, підтримка традиційних християнських цінностей, традиційної сім'ї, спільна екологічна діяльність, розвиток екуменічної освіти, виховання толерантності та поваги до інших релігійних традицій та їх представників, миротворча діяльність, боротьба з різними формами ксенофобії. Однак, суттєвою проблемою залишається питання «нової євангелізації», зокрема сприйняття як її об'єкту пострадянських територій, що традиційно вважаються православними. Створення католицьких та протестантських місій на теренах посткомуністичних держав розцінюється Православними церквами як прозелітизм, що є ще одним чинником ускладнення розвитку екуменічного діалогу.

- Соціальна позиція кожної з церков є практичним втіленням їх догматики, а, отже, і соціальні концепції церков-учасниць екуменічного руху відрізняються майже на стільки, як і їх догматика. Так суттєвою перешкодою на шляху розвитку екуменічного діалогу стала підтримка протестантськими церквами лібералізації суспільного та церковного життя, що призвело, в свою чергу до ускладнення (а, в окремих випадках, і призупинення) окремих міжхристиянських діалогів. Проявами такої лібералізації є, до прикладу, розширення ролі жінки в церкві (в тому числі визнання жіночого священства), зрівняння в правах представників сексуальних меншин (визнання одностатевих шлюбів, допущення їх висвяти у священний сан).

- Болючим питанням в контексті розвитку екуменічного діалогу залишається унія. Розпад радянської держави уможливив вихід з підпілля греко-католицьких церков, що суттєво ускладнило православно-католицький діалог. Питання унії стало предметом низки зустрічей Змішаної комісії з богословського діалогу між Римо-Католицькою Церквою та помісними Православними Церквами, в ході яких було прийнято рішення про те, що унія не є методом досягнення єдності, що фактично означало відмову греко-католицьким церквам у праві на існування. Гострота ситуації поглибилася політичним протистоянням, що призвело до призупинення православно-католицького діалогу (2000-2006 рр.).

- Питання християнської єдності посідає важливе місце в українському сьогоденні. Однак, значна політизація екуменічного діалогу стає причиною підміни богословської проблематики діалогу соціально-політичною. Відсутність самостійного представництва в екуменічних організаціях, непослідовність та несистемність їх соціальної та міжнародної діяльності є ключовими проблемами, що стоять на заваді розгортання повноцінного екуменічного діалогу між українськими церквами.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алескерова С. Э. Роль экуменизма в процессах глобализации (на примере современной России): дисс. ... кандидата философ. наук: 09.00.13 / Алескерова Светлана Эдуардовна. — Ростов-на-Дону, 2009. — 151 с.
2. Антоний (Блум). Православное свидетельство в инославном мире [Беседа митр. Сурожского Антония с корреспондентом журнала «Церковь и время», 1998 г.] / Антоний (Блум), митр. — М.: Скарабей, 2000. — 32 с.
3. Аржаковський А. Журнал ПУТЬ (1925-1940): Покоління руських релігійозних мислителів в еміграції / Антуан Аржаковський. — К.: Фенікс, 2000. — 656 с.
4. Аржаковський А. Настав час екуменізму життя: інтерв'ю з Антуаном Аржаковським [Електронний ресурс] / Антуан Аржаковський // Режим доступу: <http://old.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/interview/article;1458/>
5. Аржаковський А. Отець Сергій Булгаков: Нариси про християнського філософа та богослова (1871-1944) / Антуан Аржаковський; [пер. з фр. І. Роговська]. - Львів: Видавництво УКУ, 2007. - 200 с.
6. Арістова А. Андрей Шептицький: на шляху до еклезіології екуменізму / Алла Арістова // Філософські й гуманітарні пошуки українства: постаті, ідеї, прозріння. — К., 2010. — Вип. 4. — С. 26-36.
7. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання / Алла Вадимівна Арістова. - К.: НТУ, 2007. - 335 с.
8. Арсеньев Н. Единый поток жизни (К проблеме единства христиан) / Николай Арсеньев. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. - 308 с.
9. Архієрейський собор 1983 г. // Православная Русь. — 1984. - №10. — С. 3-4.
10. Аугсбургское исповедание [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://beer-sheva.netfirms.com/3.0.htm>



11. Афанасьев Н. Приём в Церковь из схизматических и еретических обществ [Электронный ресурс] / Николай Афанасьев, протопр. // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch15.html>
12. Бабій М. Ю. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. – К.: Вища школа, 1994. — 86 с.
13. Базис Всемирного совета церквей [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch18.html>
14. Белопопский А. Православная диаконаия [Электронный ресурс] / Александр Белопопский // Режим доступа: [http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Belopopsky\\_ru.htm](http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Belopopsky_ru.htm)
15. Белякова Е. В. Обсуждение вопроса о диакониссах на Поместном Соборе 1917-1918 гг. [Электронный ресурс] / Е. В. Белякова, Н. А. Белякова // Режим доступа: [http://www.omophor.ru/articles/diakonissa\\_sobor.htm](http://www.omophor.ru/articles/diakonissa_sobor.htm)
16. Бенедикт XVI. Англиканским общинам (Anglicanorum Coetibus) [Электронный ресурс] / Бенедикт XVI, папа // Режим доступа: [http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=2501&Itemid=50](http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2501&Itemid=50)
17. Бер Дж. Единины во Христе: Исторический вигляд [Электронный ресурс] / Джон Бер, отец // Режим доступа: [http://www.pravoslavie.ee/docs/ediny\\_vo\\_Hriste.pdf](http://www.pravoslavie.ee/docs/ediny_vo_Hriste.pdf)
18. Бер-Сижель Э. Рукоположение женщин в Православной церкви / Элизабет Бер-Сижель, Каллист (Уэр), епископ. - М., ББИ, 2000. - 84 с.
19. Бистрицька Е. В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1879-1964 рр.) / Елла Володимирівна Бистрицька. — Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. — 416 с.
20. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. - К.: Українське Біблійне Товариство, 2005. -1376 с.
21. Богачевська І. Останні віроповчальні документи Римо-Католицької Церкви: основа міжконфесійного діалогу чи кінець епохи екуменізму? /

I. Богачевська // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. – К.: Гнозис, 2001. - С. 15-22.

22. Бондаренко В. Д. Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно- політичної ситуації в Україні: дис. ... доктора філософ. наук: 09.00.06 / Бондаренко Віктор Дмитрович. — К., 1993. — 346 с.

23. Бондаренко В. Особливості входження релігійних організацій України у міжнародне духовно-релігійне поле / Віктор Бондаренко // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. - К., 2005. - С. 111-114.

24. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность [Электронный ресурс] / Дитрих Бонхёффер // Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/bonheff/13.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/bonheff/13.php)

25. Боровой В. Об актуальности богословского наследия о. Николая Афанасьева [Электронный ресурс] / Виталий Боровой, протопр. // Режим доступа: <http://www.golubinski.ru/academia/borovoi.htm>

26. Боровой В. Русская Православная Церковь и экуменическое движение [Электронный ресурс] / Виталий Боровой, протопр.; Алексей Буевский // Режим доступа: [http://sfi.tsj.ru/lib.asp?rubr\\_id=317&art\\_id=2634](http://sfi.tsj.ru/lib.asp?rubr_id=317&art_id=2634)

27. Боровой В. Христианская диакония как проявление христианского свидетельства в жизни христиан и в благовествовании Церкви / [Электронный ресурс] / Виталий Боровой, протопр. // Режим доступа: <http://www.mospat.ru/church-and-time/217>

28. Бриа И. Литургия после Литургии / Ион Бриа // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 425-429. - (Серия: Диалог).

29. Бубнов П. Московское совещание 1948 г.: предыстория определений по экуменическому вопросу [Электронный ресурс] / Павел Бубнов // Режим доступа: <http://minds.by/article/168.html>

30. Бубнов П. Русская православная церковь и Всемирный совет церквей: 60 лет сосуществования (1948-2008) [Электронный ресурс] / Павел Бубнов // Режим доступа: [http://minds.by/academy/trudy/6/tr6\\_9.html](http://minds.by/academy/trudy/6/tr6_9.html)

31. Булатова А. Ю. Восточная политика Ватикана на примере Украины: дисс. ... кандидата политических наук: 23.00.04. / Булатова Анна Юрьевна. – М., 2008. – 162 с.
32. Булгаков С. Основания экуменизма [Электронный ресурс] / Сергей Булгаков, протоиер. // Режим доступа: <http://www.baznica.info/index.php?name=Pages&op=page&pid=4733>
33. Булгаков С. Православие: Очерк учения православной церкви / Сергей Булгаков, протоиер. – К.: Лыбидь, 1991. – 235 с.
34. Булгаков С. У кладезя Иаковля (Ин. 4, 23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах [Электронный ресурс] / Сергей Булгаков, протоиер. // Режим доступа: [http://www.reshma.nov.ru/texts/bulgakov\\_kladez\\_iakovlia.htm](http://www.reshma.nov.ru/texts/bulgakov_kladez_iakovlia.htm)
35. Варфоломей (Архондонис). Приобщение к таинству. Православие в современном мире / Варфоломей (Архондонис), патр. – М.: Эксмо, 2008. – 368 с.
36. Василий (Кривошеин). IV Всеправославное совещание / Василий (Кривошеин), архиеп. // ЖМП. — 1969. — №2. — С. 47-52.
37. Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм / Александр Сергеевич Ваторопин // Социологические исследования. - 2001. — №11. — С. 84-92.
38. Верстюк І. З-під пера філософ: До проблематики екуменічних ініціатив [Электронный ресурс] / Іван Верстюк // Режим доступа: [http://orthodoxy.org.ua/uk/pravoslavniy\\_poglyad/2007/06/07/8397.html](http://orthodoxy.org.ua/uk/pravoslavniy_poglyad/2007/06/07/8397.html)
39. Виллебрандс Й. На пути к типологии Церквей / Йоханнес Виллебрандс // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. – С. 114-116. - (Серия: Диалог).
40. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття / Жан-Поль Віллем; [пер. з фр.; наук. ред. Д. Каратєєв]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. - 331 с.

41. Вісер Т'Гоофт В. Мандат екуменічного руху / Вісер Т'Гоофт Віллем // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / [упоряд. З. Антонюк, М. Маринович]. — К.: Сфера, 1999. — С. 388-393.
42. Владимир (Сабодан). Слово при открытии заседания комиссии Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви по вопросам противодействия церковным расколам и их преодоления [Электронный ресурс] / Владимир (Сабодан), митр. // Режим доступа: <http://orthodox.org.ua/uk/node/7786>
43. Гаврілова Н. Урізноманітнення виявів соціального служіння релігійних спільнот / Гаврілова Наталія // Українське релігієзнавство. - 2008. - №48. - С.70-77.
44. Гату Дж. Призыв к мораторию (Лукаса, 1974) / Джон Гату // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 424-425. - (Серия: Диалог).
45. Гордиенко Н. С. Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX века / Николай Семенович Гордиенко, Павел Константинович Курочкин // Вопросы научного атеизма. - М.: Мысль, 1969. - С. 313-340.
46. Гордиенко Н. С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей / Николай Семенович Гордиенко. — М.: Наука, 1972. — 200 с. - (Серия: Научно-атеистическая).
47. Гордиенко Н. С. Экуменизм: его социальный смысл, идеология и цели / Николай Семенович Гордиенко // Политическое самообразование. — 1969. — №8. - 200 с. (Серия: Научно-атеистическая).
48. Григорий (Папатомаc). История Елладской (Греческой) Церкви в XX столетии / Григорий (Папатомаc), архимандрит // Православная Церковь в Восточной Европе XX век / [под. ред. К. Шайо; пер. с фр.]. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. - С. 53-79.

49. Григорий (Папатомаc). Наша пост-эксклезиологическая эпоха [Электронный ресурс] / Григорий (Папатомаc), архимандрит // Режим доступа: <http://orthodoxy.org.ua/ru/bogoslovyia/2008/02/29/14566.html>
50. Гриневич В. Минуте залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі / Вацлав Гриневич; [пер. Олег Дудич].— Л.: Свічадо, 1998. — 168 с.
51. Дамаскин (Папандреу). Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / Дамаскин (Папандреу), митр. // Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / [сост. и ред. К. Шайо]. - М.: ББИ, 2007. - С. 53-65.
52. Дацько І. Андрей Шептицький, Східні Католицькі Церкви і Радикальне Православ'я [Електронний ресурс] / Іван Дацько, отець // Режим доступа: [www2.ecumenicalstudies.org.ua/data/doc/rad\\_orth/dacko\\_ukr.doc](http://www2.ecumenicalstudies.org.ua/data/doc/rad_orth/dacko_ukr.doc)
53. Декрет об екуменизме (Unitatis Redintegratio) // В поисках христианского единства. К 40-летию принятия декларации Unitatis Redintegratio. - М.: ББИ, 2009. - С. 182-203.
54. Дикарев А. Современное состояние отношений между Русской Православной и Римско-Католической Церквями: официальный взгляд [Электронный ресурс] / Алексей Дикарев // Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/2010/02/16/news13315/>
55. До Церков Христа повсюдно. Послання Вселенського Патріархату // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквями / [упоряд. З. Антонюк, М. Маринович]. — К.: Сфера, 1999. — С. 174-176.
56. Догматическая Конституция О Церкви (Lumen Gentium) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://krotov.info/acts/20/2vatican/dcmnt063.html>
57. Допущение к Святым Таинствам Православной Церкви старообрядцев и католиков. Определение Священного Синода (1969 г.) // Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и

документи по истории отношений между государством и Церковью / [сост. Г. Штриккер]. — М.: Пропилеи, 1995. — Кн.2. — С. 81.

58. Єленський В. Діалог між християнами: труднощі й перспективи / Віктор Єленський // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / [упоряд. З. Антонюк, М. Маринович]. — К.: Сфера, 1999. — С. 462-478.

59. Єленський В. Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / Віктор Євгенович Єленський. — К.: НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2002. — 420 с.

60. За поєднання всіх... Екуменічний рух і сучасний світ [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://risu.org.ua/ukr/study/religdigest/article;12204/>

61. Заболотский Н. Служение христианина благу человеческого общества / Николай Заболотский // ЖМП. — 1977. — №3. — С. 54-58.

62. Заболотский Н. Церкви Европы призываются созидать мир / Николай Заболотский // ЖМП. — 1970. — №2. — С. 57-59.

63. Заключительный Отчет Специальной комиссии об участии православных во ВСЦ [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www2.wcc-coe.org/ccdocuments.nsf/index/gen-5-russian-ot.html>

64. Закович М. М. Релігійна освіта у соціальних концепціях християнських церков України / Микола Михайлович Закович // Наукові Записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наук. праць. - К.: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2004. - №14. - С. 81-94.

65. Закович М. М. Секуляризація релігії в контексті глобалізації / Микола Михайлович Закович // Діалог цивілізацій: протиріччя глобалізації. — К., 2003. — С. 219-222.

66. Заява Змішаної міжнародної Комісії з богословського діалогу між Римо-Католицькою та Помісними Православними Церквами (Баламанд (Ліван), 1993 р.) // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / [упоряд. З. Антонюк, М. Маринович]. — К.: Сфера, 1999. — С. 428-433.

67. Заявление о справедливости, мире и целостности творения (Сеул (Южная Корея), 1990 г.) // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. – М.: ББИ, 2000. – С. 372-378. – (Серия: Диалог).

68. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с решением, принятым 27 октября 2005 года Ассамблеей Церкви Швеции, учредить официальный обряд благословения однополых пар [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.srcc.msu.su/bib\\_roc/jmp/06/02-06/01.htm](http://www.srcc.msu.su/bib_roc/jmp/06/02-06/01.htm)

69. Здіорук С. І., Саган О. Н. Православ'я – синтез етнічності і вселенськості / Сергій Іванович Здіорук, Олександр Назарович Саган // Феномен світових релігій // Українське релігієзнавство. – 2009. – Спецвип. 2. – С. 124-142.

70. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Николай Зернов. —Париж : YMCA-PRESS, 1991. — 368 с.

71. Зимпфендерфер В. Пять предложений для экуменического образования / Вернер Зимпфендерфер // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. — С. 519-521.

72. Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / [упоряд. З. Антонюк, М. Маринович]. — К.: Сфера, 1999. — 504 с.

73. Зоргдрагер Г. Екуменізм, міжрелігійний діалог та фундаменталізму [Електронний ресурс] / Гелен Зоргдрагер // Режим доступу: <http://www.ecumenicalstudies.org.ua/data/ecum/coloquium3/Zorgdrager.doc>

74. Иларион (Алфеев). О первенстве в Православной Церкви, христианофобии и будущем экуменизма [Электронный ресурс] / Иларион (Алфеев), епископ. // Режим доступа: <http://www.orthodoxeurope.org/oeru/1/5/1/121.aspx>

75. Иоанин (Зизиулас). Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с англ. Д.М. Гзгзяна]. - М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. - 275 с.
76. Иоанн (Зизиулас). Современные дискуссии о первенстве в православном богословии / Иоанн (Зизиулас), митр. // Петрово служение. Диалог католиков и православных / [под ред. В. Каспера]. - М., ББИ, 2006. - С.257-276. - (Серия: Диалог).
77. Иоанн Павел II. «Ut Unum Sint» // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: Хрестоматия / [сост. А. Юдин; 2.изд., испр. и доп.] / Иоанн Павел II, папа. — М.: ББИ, 2005. — С. 415-486. — (Серия: Диалог).
78. Иоанн Павел II. Сотый год (Centesimus annus) [Электронный ресурс] / Иоанн Павел II, папа. // Режим доступа: <http://www.krotov.info/acts/20/voityla/centes.html>
79. Ириной (Булович). Сербская Церковь и экуменизм / Ириной (Булович), епископ. // Церковь и время. - 1998. - №4(7). - С. 56-62.
80. История и характеристика богословских диалогов с инославием [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/app-i/>
81. Иустин (Попович). Православная церковь и экуменизм / [Электронный ресурс] / Иустин (Попович), архимандрит. // Режим доступа: [http://rpczmoskva.org.ru/wp-content/uploads/iustin\\_ekum.htm](http://rpczmoskva.org.ru/wp-content/uploads/iustin_ekum.htm)
82. Іка Й. Доля соціальної доктрини в румунській православній церкві / Йоан Іка // Соціальна доктрина церкви. — Л.: Свічадо, 1998. — С. 215–247.
83. Иоанн (Зізіулас). Саморозуміння православних та їхня участь у екуменічному русі [Електронний ресурс] / Иоанн (Зізіулас), митр. // Режим доступа: [http://risu.org.ua/en/library/periodicals/lis/lis\\_2004/lis\\_04\\_2/33253/](http://risu.org.ua/en/library/periodicals/lis/lis_2004/lis_04_2/33253/)
84. Ісіченко І. Загальна церковна історія: Курс лекцій для вищих духовних шкіл / Ігор Ісіченко. — Х.: Акта, 2001. — 601с.
85. Історія релігії в Україні: в 10 т. / [ред. А. Колодний]. — К.: Український Центр духовної культури, 1996.



- Т. 2: Українське православ'я. — 1997. — 373 с.
- Т. 3: Православ'я в Україні. — 1999. — 559 с.
- Т. 10: Релігія і церква років незалежності України. — 2003. — 616 с.
86. Іщук Н. В. Соціальна адаптація православ'я: філософський аналіз: дис... кандидата філософ. наук: 09.00.03 / Наталія Василівна Іщук. — К., 2007. — 187 с.
87. Калинин Ю. А. Модернизм русского православия / Юрий Анатольевич Калинин. - К.: Политиздат Украины, 1988. -77 с.
88. Калліст (Уер). Православна церква / Калліст (Уер), митр. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. - 384 с.
89. Капустин Д. Краткие сведения по истории Греческой Церкви XX столетия [Электронный ресурс] / Дмитрий Капустин // Режим доступа: <http://www.krotov.info/history/20/kapustin.html#ref300>
90. Кардинал Каспер говорит о «путанице», спровоцированной журналистами вокруг Апостольской конституции Anglicanorum Coetibus [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.sint.ucoz.ru/news/kardinal\\_kasper\\_govorit\\_o\\_putanice\\_sprovocirovannoj\\_zhurnalistami\\_vokrug\\_apostolskoj\\_konstitucii\\_anglicanorum\\_coetibus/2009-11-16-193](http://www.sint.ucoz.ru/news/kardinal_kasper_govorit_o_putanice_sprovocirovannoj_zhurnalistami_vokrug_apostolskoj_konstitucii_anglicanorum_coetibus/2009-11-16-193)
91. Каспер В. Підручник з духовного екуменізму / Вальтер Каспер, кард.; [пер. з англ. Роман Фігас]. — Л.: Видавництво УКУ, 2007. — 80 с.
92. Каспер В. Православие и Католическая Церковь: 40 лет после обнародования Декрета II Ватиканского Собора об экуменизме «Unitatis redintegratio»/ Вальтер Каспер, кард. // В поисках христианского единства. К 40-летию принятия декларации Unitatis Redintegratio. - М.: ББИ, 2009. - С. 36-50. - (Серия: Диалог).
93. Кассіді Е. І. Православне християнство і сучасна Європа / Едвард Ідріс Кассіді, кард. // Людина і світ. - №1,2002.- С. 4-10.

94. Кирилл (Говорун). Трансформация системы духовного образования [Электронный ресурс] / Кирилл (Говорун), архимандрит. // Режим доступа: <http://www.uchkom.info/files/prezentBP.pdf>
95. Кирилл (Гундяев). Православный взгляд на проблемы современного экуменизма [Электронный ресурс] / Кирилл (Гундяев), митр. // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch45.html>
96. Кирилл (Гундяев). Речь на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира [Электронный ресурс] / Кирилл (Гундяев), митр. // Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>
97. Кирилова О. О. Образи вавилонської вежі: полілог та поліфонічність в академічному просторі постмодерну як альтернатива діалогізму / Ольга Олексіївна Кирилова // Колегія. - №5-6(18-19). - С. 287-296.
98. Кисельов О. С. Феномен екуменізму в сучасному християнстві / Олег Сергійович Кисельов. — К.: НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2009. — 133 с.
99. Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором I / Оливье Клеман. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. — 693 с.
100. Козлов В. А. Дипломатія Святого Престолу у сучасній системі міжнародних відносин: дис... кандидата політичних наук: 23.00.04 / Віктор Анатолійович Козлов. — К., 2007. — 213с.
101. Колодний А. Громадянська релігія як екуменічна перспектива / Анатолій Колодний // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України: колективна монографія / [відп. ред. - Л.Филипович]. - К., 2009 — С. 71-78.
102. Колодний А. М. Єдність в Христі — не церковне єднання / Анатолій Миколайович Колодний // Християнство і проблеми сучасності. — К., 2000. — С. 113–120.
103. Колодний А. М. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. / Анатолій Миколайович Колодний, Людмила Олександрівна Филипович. — Л.: Логос, 1996. — 182 с.

104. Колодний А. М. Християнство тільки починається / Анатолій Миколайович Колодний. // Університетські наукові записки. - 2008. - №2 (26). – С. 372-377.

105. Колымагин Б. Христос Яннарас: Истина и единство Церкви [Электронный ресурс] / Борис Колымагин // Режим доступа: [http://portal-credo.ru/site/print.php?act=tv\\_reviews&id=188](http://portal-credo.ru/site/print.php?act=tv_reviews&id=188)

106. Константелос Д. Истоки христианской православной диаконии: Христианская православная благотворительность в церковной истории [Электронный ресурс] / Деметриос Константелос // Режим доступа: [http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Constantelos\\_ru.htm](http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Constantelos_ru.htm)

107. Концепція екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis\\_2000/lis\\_00\\_07/34346/](http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_2000/lis_00_07/34346/)

108. Копаница М. М. Современные социальные концепции русского православия / Михаил Максимович Капаница. - Х.: Вища школа., Издательство ХГУ, 1988. - 148 с.

109. Кох К. Экуменические события и новые задачи. Где мы находимся сорок лет спустя Unitatis Redintegratio? / Курт Кох, кард. // В поисках христианского единства. К 40-летию принятия декларации Unitatis Redintegratio. - М.: ББИ, 2009. - С. 71-94.

110. Кочан Н. Екуменізм: до характеристики явища і поняття / Наталія Кочан // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / [упоряд. З. Антонюк, М. Маринович]. — К.: Сфера, 1999. — С. 13-18.

111. Красников Н. П. В погоне за веком (Отражение социальных процессов в богословских трудах и проповеднической деятельности православных священнослужителей) / Николай Петрович Красников. - М.: Политиздат, 1968. - 160с.

112. Крещение, Евхаристия, Священство (Лима (Перу), 1982 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа:

[http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO1982\\_111\\_ru.pdf](http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO1982_111_ru.pdf)

113. Крянев Ю. В. Практическая и теоретическая подготовка христианского экуменизма / Юрий Витальевич Крянев. // Вопросы научного атеизма. - М.: Мысль, 1969. - С. 277-309.

114. Крянев Ю. В. Экуменизм. Критический анализ социологических и теологических концепций: автореф. дисс. ... кандидата философ. наук: 09.00.06. / Юрий Витальевич Крянев. - М., 1980. - 31с.

115. Крянев Ю. В. Экуменическая глобалистика и миссиология / Юрий Витальевич Крянев // Проблемы экуменизма и миссионерской практики. Сборник научных трудов [редкол. Остапенко Г. С., Чернышова О. В.]. - М.: ИВИ РАН, 1996. - С. 15-32.

116. Кураев А. Вызов экуменизма [Электронный ресурс] / Андрей Кураев, диакон // Режим доступа: [http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_remository&Itemid=54&func=download&id=24&chk=3ca18f7d14e5aaf4db13e6b07194b827](http://kuraev.ru/index.php?option=com_remository&Itemid=54&func=download&id=24&chk=3ca18f7d14e5aaf4db13e6b07194b827)

117. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха [Электронный ресурс] / Александр Кырлежев // Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html>

118. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; [пер.с нем О.Ю. Бойцова]. — СПб.: Алетейя, 2000. — 402 с. — (Серия: Миф, религия, культура).

119. Лебедев А. П. История разделения церквей в XI, X и XI веках / Алексей Петрович Лебедев; [научн. ред. М. А. Морозов]. - СПб.: Алетия, 1999. - 309 с. - (Серия: Византийская библиотека. Исследования).

120. Лепилин А. В. Взаимодействие Русской Православной Церкви с экуменическим движением в период его зарождения и развития (1917-1961): дисс. ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Лепилин Алексей Владимирович. — Орел, 2004. — 197 с.

121. Лєвдвонь І. Винятковий характер християнства / Лєвдвонь Іриной // Релігія в сучасному світі: матеріали до курсу релігієзнавства. — Л.: Свічадо, 2007. — 504 с.
122. Ливцов В. РПЦ и экуменическая деятельность международных просоветских организаций / Виктор Ливцов // Власть. - 2008. - №01. - С. 79-82.
123. Лубський В. І. Проблеми війни і миру в контексті віроповчальних систем основних релігій світу: Дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Лубський Володимир Іонович. — К., 1997. — 389с.
124. Любомир (Гузар). Пресвята Трійця як ідеал єдності. Глава Української Греко-Католицької Церкви кардинал Любомир Гузар про віру, свободу й Боже провидіння: інтерв'ю [Електронний ресурс] / Любомир (Гузар), кард. // Режим доступу: <http://www.ut.net.ua/art/166/0/2559/>
125. Лютер М. О свободѣ християнина [Электронный ресурс] / Мартин Лютер // Режим доступу: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/protestant/lyuter/06.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/lyuter/06.php)
126. Мальцев В. Крестовый поход на Запад [Электронный ресурс] / Владислав Мальцев // Режим доступу: [http://www.religion.in.ua/zmi/foreign\\_zmi/5078-krestovyj-rohod-na-zapad.html](http://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/5078-krestovyj-rohod-na-zapad.html)
127. Маринович М. Перешкоди на шляху екуменізму в нинішній Україні: психо-соціологічний аналіз / Мирослав Маринович [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://chs.org.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=59&Itemid=29](http://chs.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=59&Itemid=29)
128. Маринович М. Українська ідея і християнство або коли гарцюють кольорові коні апокаліпсису / Мирослав Маринович. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. — 548с.
129. Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни / Мария (Скобцова), мать // Что такое церковность? - К.: QUO VADIS, 2010. - 252 с.
130. Марчишак А. Православ'я та екуменічні перспективи сучасності / Арсен Марчишак // Релігія та соціум. – 2008. – №2. - С. 57-62.

131. Мейендорф И. Об изменяемости и неизменности православного богослужения / Иоанн Мейендорф, протопр. // ЖМП. — 1998. — №8. — С. 62-68.

132. Мейендорф И. Произошла ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? [Электронный ресурс] / Иоанн Мейендорф, протопр. // Режим доступа: [http://www.krotov.info/library/13\\_m/mey/florence.html](http://www.krotov.info/library/13_m/mey/florence.html)

133. Меморандум об участии Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей (Афон (Греция), 2007 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/355452.html>

134. Место женщины в Православной Церкви и вопрос о хиротонии женщин [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/mesto-zhenshhiny-v-pravoslavnoj-cerkvi-i-vopros-o-xirotonii-zhenshhin/>

135. Мещеряков Д. А. Глобализация в религиозной сфере общественного бытия: дисс. ... кандидата философ. наук: 09.00.13 / Мещеряков Денис Анатольевич. — Омск, 2007. - 143 с.

136. Мисия и евангелизация – экуменическое заявление. Комиссия по вопросам всемирной миссии и евангелизации при ВСЦ (1982) // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 433-446. - (Серия: Диалог).

137. Михельсон О. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде [Электронный ресурс] / Ольга Михельсон // Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Article/Mih\\_IstRel.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Article/Mih_IstRel.php)

138. Нанакис А. История Вселенского Константинопольского патриархата в XX столетии / Андреас Нанакис // Православная Церковь в Восточной Европе XX век / [под. ред. Кристин Шайо; пер. с фр.]. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. - С. 25-51.

139. Ниссиотис Н. Харизматическая Церковь и теология мирянства / Ниссиотис Никос // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 510-513. - (Серия: Диалог).

140. Новиков М. П. Тупики православного модернизма: критический анализ богословия XX века / Михаил Петрович Новиков. – М.: Политиздат, 1979. - 167 с.
141. Нуруллаев А. А. Межконфессиональный диалог как фактор гуманизации межрелигиозных и межнациональных отношений [Электронный ресурс] / А. А. Нуруллаев // Режим доступа: <http://www.rusoir.ru/03print/01/06/>
142. Ньюбигин Л. Миссионерский аспект экуменического движения / Лесли Ньюбигин // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 400-405. – (Серия: Диалог).
143. О принятии в лоно Церкви обращающихся из расколов: проект документа [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1304049.html>
144. Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch44.html>
145. Обмен посланиями между Вселенской Патриархией и Святейшим правительствующим Синодом Российской Православной Церкви (1902–1905) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch2.html>
146. Основные принципы отношения РПЦ к инославию // ЖМП. — 2000. — №10. — С. 22-35.
147. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2000. — 135 с.
148. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Безопасность Евразии. – 2009. - №1. - С. 150-163.
149. Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch32.html>

150. Отрубова В. Католицизм и экуменическое движение: дисс. ... кандидата философ. наук: 09.00.06 / Отрубова Верослава. — К., 1983. — 192с.
151. Отчет Секции I: Церковь и общество; Отчет Секции V: Вселенская Церковь и мировые государства (Оксфордская конференция по вопросам Церкви, общества и государства, 1937 г.) // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. - М.: ББИ, 2000. - С. 311-322.- (Серия: Диалог).
152. Оценка новых фактов в отношениях между православием и экуменическим движением [Электронный ресурс]. // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch48.html>
153. Панков А. А. Экуменический диалог в Украине в контексте перспективы создания поместной православной церкви / А. А. Панков // Вісник Одеського національного університету: [зб. наук. пр.]. - 2008. - №3. - С. 52-64.
154. Підсумковий протокол №1 зустрічі робочих груп УПЦ і УПЦ КП [Електронний ресурс]. // Режим доступу: <http://old.cerkva.info/2009/10/02/protokol.html>
155. Пій XII. Душі смертних (Mortalium animos) / Пій XII, папа. [Електронний ресурс]. // Режим доступу: [http://www.unavoce.ru/library/mortalium\\_animos.html](http://www.unavoce.ru/library/mortalium_animos.html)
156. План экуменической программы борьбы с расизмом (Центральный комитет ВСЦ, 1969 р.) // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 252-255. - (Серия: Диалог).
157. Плекон М. Жива Традиція: соціальне вчення у співпраці з християнством: на прикладі прот. Сергія Булгакова / Майкл Плекон, отець. [Електронний ресурс]. // Режим доступу: [www2.ecumenicalstudies.org.ua/data/doc/rad\\_orth/plekon\\_ukr.doc](http://www2.ecumenicalstudies.org.ua/data/doc/rad_orth/plekon_ukr.doc)
158. Полонский П. Изменение отношения к иудаизму в христианской теологии в наше время (влияние Катастрофы и создания Государства Израиль на иудео-христианские взаимоотношения) [Электронный ресурс] / Пинхас



- Полонский. // Режим доступа: <http://www.machanaim.org/philosof/chris/changes.htm>
159. Померанц Г. Стадии глобализации [Электронный ресурс] / Григорий Померанц // Режим доступа: [http://www.igpi.ru/center/seminars/party\\_6-09\\_02/party\\_6-09-pomerants\\_full.html](http://www.igpi.ru/center/seminars/party_6-09_02/party_6-09-pomerants_full.html)
160. Послание Всеправославного совещания на о. Родосе // Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) / [сост. проф.-протоиер. Владимир Сорокин]. - СПб.: Издательство Князь-Владимирского собора, 2008.— С 40-37.
161. Послание Первой ассамблеи Всемирного Совета Церквей (Амстердам, 1948 г.) // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. – С. 24-26. - (Серия: Диалог).
162. Послание Предстоятелей Святых Православных Церквей (Фанар, 1992 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch42.html>
163. Послание Священного Синода о V Ассамблее Всемирного Совета Церквей и ее результатах // ЖМП. — 1976. — №4. — С. 7-13.
164. Пospelовский Д. В. Русская православная церковь в XX веке / Дмитрий Владимирович Пospelовский. — М.: Республика, 1995. — 509 с.
165. Пospelовский Д. Сталин и Церковь: «конкордат» 1943 г. и жизнь Церкви [Электронный ресурс] / Дмитрий Пospelовский // Континент. - 2000. — №103. — С. 220-239.
166. Поттер Ф. Отчет генерального секретаря. Шестая ассамблея ВСЦ (Ванкувер, 1993 г.) / Филип Поттер // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. – С. 60-71. – (Серия: Диалог).
167. Православие и экуменизм: документы и материалы, 1902-1998 гг. — М.: ОВЦС МП, 1999. - 495 с.

168. Православная Церковь и экуменическое движение (Шамбези (Швейцария), 1986 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch31.html>

169. Православные Церкви и Всемирный Совет Церквей (Шамбези (Швейцария), 1991 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch41.html>

170. Призваны быть единой Церковью. Призыв к Церквам возродить свое стремление к поиску единства и углубить диалог между собой (Порту-Алегри (Бразилия), 2006 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/9thAssembly\\_Statement\\_ru.pdf](http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/9thAssembly_Statement_ru.pdf)

171. Работа по подготовке Всеправославного собора, как заявил Константинопольский Патриарх Варфоломей, подходит к концу [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/news/1431924.html>

172. Райзер К. Экуменизм в поисках нового взгляда (1992) / Конрад Райзер // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 81-89.- (Серия: Диалог).

173. Ратцингер Й. Многообразие религий и единый завет / Йозеф Ратцингер. - М.: ББИ, 2007. - 130 с. - (Серия: Диалог).

174. Результативный документ консультации делегатов Православных Церквей и представителей ВСЦ (София (Болгария), 1981 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch30.html>

175. Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / [сост. Г. Штриккер]. — М.: Пропилеи, 1995. — Кн. 1.— 400 с.

176. Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / [сост. Г. Штриккер]. — М.: Пропилеи, 1995. — Кн. 2.— 400 с.

177. Саган О. Н. Православ'я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз : дис. ... доктора філософ. наук: 09.00.11 / Саган Олександр Назарович. — К., 2004. — 504 с.

178. Саган О. Н. Православна ідеологія: нові аспекти ХХІ століття [Електронний ресурс] / Олександр Назарович Саган // Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/7298-pravoslavna-ideologiya-novi-aspekti-xxi-stolittya.html>

179. Саган О. Н. Православна проблематика в дослідницьких здобутках українського релігієзнавства / Олександр Назарович Саган // Українське релігієзнавство. - 2006. - №40. - С.145-161.

180. Саган О. Н. Соціальна доктрина російського православ'я: чи буде два кроки назад? / Олександр Назарович Саган // Українське релігієзнавство. — 2002. - №23 - С. 14-24.

181. Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: дис. ... кандидата філософ. наук: 09.00.11 / Сергійко Віра Федорівна. — К., 2003. — 210 с.

182. Середкина Е. В. «Мировой этос» Г. Кюнга и современное конфуцианство в диалоге культур [Электронный ресурс] / Елена Владимировна Середкина // Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/seredkina/weltethos.html>

183. Совместная Декларация Его Святейшества Папы Бенедикта XVI и Его Святейшества Вселенского Патриарха Константинопольского Варфоломея I (2006 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=680&Itemid=68](http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=680&Itemid=68)

184. Совместное свидетельство. Объединенная рабочая группа представителей Римско-католической Церкви и ВСЦ (1982 г.) // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 447-451. - (Серия: Диалог).

185. Соловьев В. С. Догматическое развитие Церкви (в связи с вопросом о соединении церквей) / Владимир Сергеевич Соловьев. — СПб: Алетейя, 1998. - 84 с.
186. Сообщение. Всемирная христианская конференция движения «Жизнь и труд» (Стокгольм (Швеция), 1925 г.) // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 307-310. - (Серия: Диалог).
187. Спільна декларація Папи Павла VI і Патріарха Афінагора I про усунення з пам'яті та церковного життя анафеми 1054 р. (1965 р.) // Томос Агапіс. Документи про відносини Римського і Константинопольського Престолів у 1958-1984 рр. / [пер. з англ.; наук. ред. Н. І. Кочан]. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2001. - С. 130-132.
188. Сравнительная статистика религиозности в России и Польше [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://churchby.info/rus/133/>
189. Тайгачева Н. Г. Русская Православная Церковь и экуменизм: Философско-религиоведческий анализ: дисс. ... кандидата философ. наук: 09.00.13 / Тайгачева Наталья Геннадьевна. — М, 2003. — 116с.
190. Тамборра А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / [пер. с итал. П. Иосад, О. Карпова] / Анджело Тамборра. - М.: ББИ, 2007. - 631 с. - (Серия: Диалог).
191. Темпл В. Проповідь на богослужінні / Темпл Вільям // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / [упоряд. З. Антонюк, М. Маринович]. — К.: Сфера, 1999. — С. 384-387.
192. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму: дис. ... кандидата філософ. наук: 09.00.11 / Титаренко Олексій Русланович. — К., 2004. — 200 с.
193. Участие в международных христианских организациях [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/app-ii/>

194. Фалькони К. Ватиканский собор и причины его созыва. / Карло Фалькони; [пер. с итал. И. А. Энгельгарт; ред. и предисл. М. М. Шейнман]. - М.: Прогресс, 1964. - 184 с.
195. Федоров В. Межконфессиональный диалог и проблемы толерантности [Электронный ресурс] / Владимир Федоров, прот. // Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/ortodox/Article/fed\\_mejk.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/fed_mejk.php)
196. Федоров В. Православная миссия в современной России и ее экуменическая открытость [Электронный ресурс] / Владимир Федоров, прот. // Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1114/>
197. Федоров В. Ф. Христианский экуменизм как социально-религиозный феномен : дисс... кандидата философ. наук: 09.00.13 / Федоров Владимир Филиппович. — Санкт-Петербург, 2008. — 184 с.
198. Филарет (Вахромеев). Церковная миссия русской эмиграции / Филарет (Вахромеев), митр. // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи / [материалы международной конф.; под. ред. А. Кырлежева]. - М.: Христианская Россия, 2006. - С. 44-51.
199. Филипович Л. О. Міжрелігійний діалог як один із пріоритетів державно-церковної політики: світовий та український контекст / Людмила Олександрівна Филипович // Регіональні студії: [наук. зб.: матеріали міжнародної науково-практичної конф. 27 листопада 2003 р.]. - Ужгород, 2003. – Спецвип.: Держава і церква: Уроки минулого і проблеми сьогодення. - С. 18-22.
200. Филипович Л. О. Українське православ'я та діалог релігій: сучасні реалії та майбутні перспективи / Людмила Олександрівна Филипович // Університетські наукові записки. - 2007. - №3(23). - С. 324-339.
201. Филипович Л. Традиційні Церкви України в системі міжнародного міжрелігійного діалогу / Людмила Филипович // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України: колективна монографія / [відп. ред. Л.Филипович]. - К., 2009 - С. 117-131.

202. Филипович Л. Українське релігієзнавство: фантом чи реальність? / Людмила Филипович // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості. Роль релігійних та світських інтелектуальних еліт у розбудові громадянського суспільства: [матеріали XXVII міжнар. наук.-практ. конф., 21 травня 2010 р.]. — Донецьк : ІПШ «Наука і освіта», 2010. — С.29-35.
203. Филоненко А. С. Русская православная церковь в Великобритании XX века: миряне и открытость миру / Александр Семенович Филоненко // Альфа и Омега. - 1998. - №4. - С. 349-363.
204. Филонов В. И. Проблема экуменизма в контексте взаимоотношений Русской православной и Римо-католической церковей в конце 1950-х - начале 2000-х гг.: дисс. ... кандидата исторических наук.: 07.00.02. / Филонов Владимир Иванович. - Орел, 2006. - 183 с.
205. Флоровский Г. О границах Церкви [Электронный ресурс] / Георгий Флоровский, отец // Режим доступа: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=317>
206. Франк С. Л. Восточная Церковь и идея экуменизма / С. Л. Франк // Философские науки. - 2007. - №2. - С.23-29.
207. Христокин Г. Служение триединству. К 18-летию интронизации Патриарха Варфоломея [Электронный ресурс] / Геннадий Христокин // Режим доступа: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/2303-sluzhenie-triedinstvu-k-18-letiyu-intronizacii.html>
208. Христокін Г. Сучасна православна теологія: спроба характеристики [Електронний ресурс] / Геннадій Христокін // Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/407-suchasna-pravoslavna-teologiya-sproba.html>
209. Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей (Торонто (Канада), 1950 г.). // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - С. 537-543. - (Серия: Диалог).

210. Цецис Г. Значение Православного присутствия [Электронный ресурс] / Георгий Цецис // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch36.html>

211. Цыпин В. Присоединение инославных. К вопросу о границах Церкви [Электронный ресурс] / Владислав Цыпин, протоиер. // Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/ortodox/Article/Cup\\_PrInosl.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/Cup_PrInosl.php)

212. Чатри Х. Роль и значение дипломатии Римской католической церкви на современном этапе европейской интеграции: дисс. ... кандидата политических наук: 23.00.04 / Чатри Хеманандха. - СПб., 2004. - 171 с.

213. Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології [Електронний ресурс] / Юрій Чорноморець // Режим доступу: [http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/6589-zagalna-karakteristika-suchasnoyi-pravoslavnoyi-teologiyi.html](http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/6589-zagalna-karakteristika-suchasnoyi-pravoslavnoyi-teologiyi.html)

214. Что объединяет? Что разделяет? Основы экуменических знаний / [Бреннер Б., Флейшман-Бистен В., Платов М. и др.]. - М.: ББИ, 2003. - 104 с. - (Серия: Диалог).

215. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні / Микола Чубатий — Рим; Нью-Йорк: Видавництво УКУ, 1965. — (Праці Греко-Католиц. богослов. Акад.; Т. 43). - Т. 2. - Ч. 1: (1353-1458) — 1976. — 263 с.

216. Шабан І. Тиждень молитов за єдність християн. Історичний шлях [Електронний ресурс] / Ігор Шабан // Режим доступу: <http://www.ecumenism.com.ua/tizhden-molitov/141/>

217. Шабан І. У Варшаві проходить чергове робоче засідання міжнародної екуменічної групи [Електронний ресурс] / Ігор Шабан // Режим доступу: [http://www.ugcc.org.ua/news\\_single.0.html?&tx\\_ttnews\[tt\\_news\]=1872&tx\\_ttnews\[backPid\]=16&cHash=dabf37cc44](http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews[tt_news]=1872&tx_ttnews[backPid]=16&cHash=dabf37cc44)

218. Шайо К. Введение / Кристин Шайо // Православная Церковь в Восточной Европе XX век / [под. ред. К. Шайо; пер. с фр.]. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. - С. 17-24.

219. Шевченко В. В. Унійна проблематика та її полемічний дискурс в житті Русі-України середини XV - кінця XVI століття: дис. ... доктора філософ. наук: 09.00.11 / Шевченко Віталій Володимирович. — К., 2004. — 352 с.
220. Шкаровский М. Русская Православная Церковь в XX столетии / Михаил Шкаровский // Православная Церковь в Восточной Европе XX век / [под. ред. К. Шайо; пер. с фр.]. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. - С. 341-400.
221. Шмайна-Великанова А. Внехрамовая литургия матери Марии [Электронный ресурс] / Анна Шмайна-Великанова // Режим доступа: [http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr\\_id=303&art\\_id=2619](http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=303&art_id=2619)
222. Экклезиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.paoline.ru/doc/Ravenna.doc>
223. Экуменическая природа православного свидетельства (Ново-Валаамский монастырь (Финляндия), 1977 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch29.html>
224. Экуменическая Хартия. Руководство по развитию сотрудничества между Церквами в Европе [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.com.ua/dokrus/334/>
225. Экуменическое движение и Православная Церковь (Москва, 1948 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ecumenism.ru/books/book01/ch14.html>
226. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: М. Киннемон, Б. Коуп]. — М.: ББИ, 2000. - 615 с. - (Серия: Диалог).
227. Элладская церковь призывает к новой евангелизации народа [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41144.htm>
228. Ювеналий (Поярков). Доклад на экуменическо-православной консультации (София (Болгария), 1981 г.) / Ювеналий (Поярков), митр. // ЖМП. — 1981. — №9. — С. 56-62.



229. Юдин А. Диалектика постсекуляризации [Электронный ресурс] / Алексей Юдин // Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2009/139/ud23.html>

230. Языкова И. К. Экуменическое движение. Второе дыхание / Ирина Константиновна Языкова // Религия и демократия: На пути к свободе совести / [сост. А. Р. Бессмертный, С. Б. Филатов; под. общ. ред. С. Б. Филатова и Д. Е. Фурмана]. - М.: Издательская группа Прогресс-Культура, 1993. - Вып. II. - С. 122-132.

231. Яннарас Х. Подлинность православного традиционализма [Электронный ресурс] / Христос Яннарас // Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37709.php>

232. Яроцький П. Східна політика Ватикану: еклезіальні та екуменічні вияви в Україні / Петро Лаврентійович Яроцький // Українське релігієзнавство. - 2008. - №48. - С. 159-182.

233. Яроцький П.Л. Український екуменізм : історичне підґрунтя, богословські проблеми, вимоги часу / Петро Лаврентійович Яроцький // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні. - К.: Гнозис, 2001. - С. 7-15.

234. Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов / Николай Емельянович Яценко. - СПб.: Издательство «Лань», 1999. - 528с. - (Серия: Учебники для вузов. Социальная литература).

235. A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics [Electronic resource] // Mode of access: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/iv-interpretation-the-meaning-of-our-words-and-symbols/a-treasure-in-earthen-vessels-an-instrument-for-an-ecumenical-reflection-on-hermeneutics.html>

236. An Orthodox Approach to Diaconia (Crete (Greece), 1978) [Electronic resource] // Mode of access: [http://www.ecupatria.org/diaconia/chania\\_consultation1978.htm](http://www.ecupatria.org/diaconia/chania_consultation1978.htm)

237. Bartholomew I (Arhondonis). Patriarchal and Synodal Encyclical On the Sunday of Orthodoxy (February 21, 2010) [Electronic resource] / Bartholomew I (Arhondonis), patriarch // Mode of access: <http://www.patriarchate.org/documents/sunday-orthodoxy-2010>
238. Berger P. Secularization Falsified [Electronic resource] / Peter Berger // Mode of access: <http://www.scribd.com/doc/22546183/pETER-BERGER-Secularization-Falsified>
239. Bria I. Orthodoxy and mission [Electronic resource] / Ion Bria // Mode of access: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1758-6631.2000.tb00178.x/pdf>
240. ECHR - Lautsi v. Italy (Legal Memorandum). European Centre for Law and Justice [Electronic resource] // Mode of access: <http://www.eclj.org/pdf/ECLJ-MEMO-LAUTSI-ITALY-ECHR-PUPPINCK.pdf>
241. Encyclopedia of Globalization: in 9 vol. / [editors-in-chief, Roland Robertson, Jan Aart Scholte]. - New York: Routledge, 2007. - Vol. 1. - 426 p.
242. Final statement from the consultation «Ecumenism in the 21st century» (2004) [Electronic resource] // Mode of access: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/foundational-texts/final-statement-from-the-consultation-ecumenism-in-the-21st-century.html>
243. FitzGerald T. E. The Ecumenical Movement: An Introductory History / Thomas E. Fitzgerald. – Westport: Praeger, 2004. - 274 p.
244. From Inter-Church Aid to Jubilee. A brief history of ecumenical diakonia in the World Council of Churches [Edited by: Alexander Belopopsky]. - Geneva, 2002. - 24 p.
245. KOF Index of Globalization 2009 [Electronic resource] // Mode of access: <http://globalization.kof.ethz.ch/static/rawdata/globalizationIndex2009.zip>
246. Making a fresh start: the urgency of combatting racism. WCC report on its participation in the UN World Conference against Racism Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance (WCAR) (Durban (South Africa), 2001)

[Electronic resource] // Mode of access:  
<http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/2006pdfs/durbanreport.pdf>

247. Papaderos A. Our Ecumenical Diaconia - Both Large and Small  
 [Electronic resource] / Alexandros Papaderos // Mode of access:  
[http://alexandros.papaderos.org/Documents/Publications/Ecumenical\\_Diaconia.pdf](http://alexandros.papaderos.org/Documents/Publications/Ecumenical_Diaconia.pdf)

248. Paul VI. Ecclesiam Suam [Electronic resource] / Paul VI, pope // Mode  
 of access: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_en.html)

249. Raiser K. The importance of the Orthodox contribution to the WCC  
 [Electronic resource] / Konrad Raiser // Mode of access:  
<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/member-churches/special-commission-on-participation-of-orthodox-churches/orthodox-contribution-to-the-wcc.html>

250. The encyclopedia of religion: in 16 Vol. / [editor in chief Mircea Eliade].  
 – N.Y.: Macmillan Publishing Company, 1989. - Vol 5 - 580 p.

251. The Trent Agreed Statement on the Family of the First European  
 Catholic-Orthodox Forum on the theme: «The Family: A Good for Humanity»  
 (Trent, (Italy), 2008) [Electronic resource] // Mode of access:  
<http://www.ccee.ch/ressourcen/download/20081216091737.doc>

252. Understanding Racism Today: a dossier [Electronic resource] // Mode of  
 access: <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/2006pdfs/racismdossier.pdf>

253. Yannaras Ch. Towards a New Ecumenism [Electronic resource] /  
 Christos Yannaras // Mode of access:  
<http://orthodoxytoday.org/articles/YannarasEcumenism.php>

254. Zuckerman Ph. Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings  
 of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions / Phil Zuckerman //  
 Sociology Compass, 2009. - № 3/6: P. 949-971.