

досвідченого вченого сказати, що “з філософської точки зору ми збентежені, а з релігійної – в стані невизначеності” [Див.: День. -1999. – 17 серпня].

Виходячи з викликів часу, надзавданням науки стає необхідність визначити контури, орієнтири майбутнього життя людства. Напруження людської думки вчених, політиків, релігійних і суспільних діячів безумовно зможуть визначити гуманні цілі для людства. Утримуючи в суспільній свідомості такий позитивний образ майбутнього, ми відповідно зможемо йти своїм шляхом до визначеної мети. Дедалі більше сучасних філософів сходяться до думки, що раціональне завоювання і підкорення світу веде в умовах техногенної інформаційної цивілізації до катастрофічних наслідків. “Від етики сили і панування – до етики ненасильництва”, - так визначився вектор моральної трансформації інформаційної цивілізації сьогодні.

#### **4. Культура й інкультурація в контексті міжрелігійного і міжкультурного діалогу**

Донедавна Церква і культура в конфесійному розумінні не могли бути рівнозначними і рівноправними величинами. Партнерство дихотомії Церква-культура заперечувалося як першою, так і другою. Історична Церква намагалася стояти над культурою, а культура намагалася дистанціюватися від Церкви. Уявлення про культуру Церква пов'язувала лише з релігійною культурою, яка визначалася як соціально репродуктивна чи творча діяльність людей у тій сфері буття і свідомості, що пов'язувалася з вірою в надприродне. Релігійна культура завжди була конфесійно диференційованою і виражала історично досягнутий рівень розвитку релігійних течій (скажімо, секта-деномінація-церква або ж релігійна спільнота – інституалізована церковна установа). Розрізнялася релігійна культура за ознаками як матеріальна (в її основі лежав релігійний культ), так і духовна (система зразків, норм поведінки та релігійних знань, що систематично прищеплювалися, закріплювалися певною церквою, а також рівень оволодіння ними послідовниками даного віровчення).

Взагалі ж між культурою народною, тим більше світською, і церковною традиційно існували прірва і протистояння. Православна Церква в Русі-Україні завжди воювала з народною дохристиянською культурою. Не змігши подолати її впливу, змушена була піти на синкретичне співжиття з нею. Католицька Церква лише на II Ватиканському соборі (1962-1965) сформувала нове розуміння культури. Протестантизм від самого початку свого існування, особливо в Новому Світі, заявив про себе як ототожнення релігії і культури. З одного боку, антипросвітницький характер протестантизму проявився в засудженні театру, живопису, світської літератури, розваг як непродуктивної трати часу і коштів. Пізніше ці види діяльності були оправдані, якщо вони ставали джерелом доходу. З другого

боку, соціально-етичні ідеї протестантизму стали духовним вираженням нової тенденції суспільного розвитку і в такій якості дійсно відіграли важливу, хоча й не вирішальну, роль в зміцненні цих тенденцій, в їх ідейному опрацюванні та оформленні, у формуванні дисципліни і культури праці, як і, зрештою, у становленні американської нації. Нові сучасні релігійні течії (як неохристиянські, так і орієнталістські) стоять поза культурою тих народів, де вони намагаються здобути неофітів.

Спроба здолати розрив між релігією і культурою останнім часом активно здійснюється Римо-Католицькою Церквою. Католицьке розуміння і означення «культури» стосується всього, чим людина «удосконалює і розвиває всебічну здібність свого духу і тіла» [Konstytucja duszpasterska o Koscirole w swiecie wspolczesnym Sobor Watykanski II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje.- Pallottinum,1967. - S. 583]. Мається на увазі насамперед широка амплітуда розвитку культури: 1) в процесі пізнання і праці поступово і неухильно здобувати контроль над світом; 2) робити більш людським як суспільне, так і родинне життя, а також «олюднення» державної сфери шляхом прогресу звичаєвої та інституційної культури; 3) удосконалення і примноження духовності та поставлення її на службу всієї людської спільноти

Отже, культура розглядається широкоаспектно - в історичному і суспільному, соціологічному і етнологічному, теологічному і релігійному «зрізах». Культура має свою інфраструктуру, в рамках якої вона розвивається: 1) людська праця і витворені нею матеріальні, інтелектуальні й духовні блага; 2) релігійна практика і формування звичаїв та традицій; 3) розвиток науки і мистецтва, всього, що належить до сфери естетики і краси і з чого формуються передумови людського життя, різні форми укладу життєвих благ. Католицька Церква зацікавлена в розвитку всієї інфраструктури культури. Вона «вписується» в цю інфраструктуру культури і бере активну участь в її розвитку, вдосконаленні, олюдненні і наданні їй вищих вимірів духовності.

В католицькій «теології культури» великого значення надається умовам і формам розвитку культури в сучасному світі. Церква бачить свою присутність у світі, а майбутнє світу і Церкви розглядає через призму розвитку культури. Саме тому у душпастирській конституції II Ватиканського собору, майже у всіх післясоборних енцикліках, посланнях, особливо під час понтифікату Івана Павла II, феномен культури набуває чільної уваги й широкої інтерпретації. Католицька Церква вважає, що сучасну культуру характеризують такі ознаки: 1) точні науки розвивають величезний критичний потенціал; 2) новітні психологічні дослідження доходять до глибин людської активності; 3) історичні дисципліни сприяють новому розумінню подій, речей, явищ, тенденцій під кутом їх змінності і еволюції; 4) звичаї і традиції з кожним днем постійно уніфікуються; 5) індустріалізація, урбанізація та інші явища і причини технологічного розвитку, впливаючи на суспільне життя, створюють нові форми культури

(масова культура), з чого народжується новий спосіб мислення, діяльності і використання вільного часу; б) розвиток нових відносин і форм спілкування між різними етносами і конфесійними спільнотами відкриває всім і кожному зокрема доступ до багатств різних форм культури. У такий спосіб «поступово формується всезагальна, універсальна форма культури, яка тим швидше і тим краще розвиває й виражає всезагальну форму людської культури, чим краще і глибше враховує й оцінює відрубність та індивідуальність різних культур» [Там само . - S. 584].

Католицька «теологія культури» в центр культури ставить людину. По суті йдеться про зміну теологічних векторів у вимірі і розумінні культури від теоцентризму до антропоцентризму. Ідеологи «теології культури» недвозначно заявляють: «У цілому світі дедалі більше зростає почуття автономії і водночас моральної зрілості людського роду, що має величезне значення для його духовної і моральної відповідальності. Цей факт стає ще більш зрозумілим, коли усвідомлюється процес єднання світу, а також завдання, яке стоїть перед нами, щоб в правді і справедливості будувати новий світ, кращий світ. Таким чином, ми є свідками народження нового гуманізму, який характеризує людину насамперед як носія - «відповідальності щодо своїх співбратів і всієї історії» [Там само].

Виходячи із постулату інкультурації, тобто поєднання культури і Євангеліє, конкретніше, євангелізації культури, Церква намагається сприяти всім виявам культури, особливо мистецтву у «налагодженні контактів з християнською спільнотою». Разом з тим, не заперечуючи «автономних прав» до «користування упорядкованою свободою», ідеологи «теології культури» вважають незаперечним наступне: «Повинні отримати визнання Церкви нові форми мистецтва, які відповідають уподобанням і нахилам сучасної людини і узгоджуються з природними особливостями різних народів і країн. Вони повинні отримати визнання в храмах, якщо сприяють зближенню з Богом через своє відповідне вираження, згідне з вимогами літургії» [Там само].

Таким чином, Церква через «теологію культури» намагається пристосувати євангелізацію як самої Церкви, так і світу до обставин сучасності, щоб євангелізація «стала зрозумілою для людського розуму і була вщепленою в обставини сучасного життя» [Там само]. В цілому ж це передбачає досягнення таких результатів: по-перше, віруючі повинні жити в найтісніших зв'язках і порозумінні з іншими людьми, тобто віруючими інших релігій і невіруючими, щоб намагатися збагнути їх спосіб мислення і відчуття, які характерні для їхньої розумової культури; по-друге, віруючі повинні поєднувати знання, почерпнуті з нових наукових досліджень і винаходів, доктрин інших релігій, з християнськими звичаями і освітою, християнськими доктринами, щоб релігійна культура і вірний стан духу йшли в парі з науковим знанням і розвитком технічних досягнень, що дозволить віруючим оцінювати і пояснювати все в християнському дусі [Там само. - S. 591].

Нове усвідомлення культури, яке посіло у Католицькій Церкві чільне місце за роки, що минули після II Ватиканського собору, виявилось у чіткій соборній заяві про можливість різних підходів до розуміння культури як «чинників, що допомагають людині вдосконалити й розкрити багатогранність її духовних і фізичних рис» [«Saudium et Spes», § 53] Собор визнав сучасне соціологічне і етнологічне розуміння культури і також допущеність «плюралізму культур». У соборній конституції темі культури присвячено цілий розділ, квінтесенція якого полягає у тому, що Церква робить важливий крок до відкритості і гнучкості в розумінні культури. «Сучасний антропологічний підхід Ватиканського Собору до культури виявляє щось цілком відмінне від класичного елітарного розуміння культури». [Poupard P. *The Church and Culture, challenge and confrontation*. - St.Louis, 1994.- P. 5].

Концепція інкультурації, яка має на меті адаптацію літургії, всього комплексу богослужіння, зокрема церковної мови, церковного послання в національні культури, таким чином повинна сприяти тому, щоб будь-яка культура, перетворена і відроджена Євангелієм, відповідала живій народній традиції, оригінальному національному вираженню християнського послання. Діалог Церкви з національними культурами стає, таким чином, тією важливою життєвою необхідністю, від якої залежить подальша доля Церкви у Третньому тисячолітті. Виступаючи на Європейському конгресі еклезіального руху з питань культури, Іван Павло II сказав: «Віра, яка відірвана від культури, не може бути вповні сприйнятою, ретельно продуманою і правильно прожитою». [John Paul II. *Autograph Letter of Foundation of Pontifical Council for Culture*. - 20 May 1982 II *Acta Apostolicae Sedis*, 74, 1983. - P. 683-688, P. 685]. Отже йдеться про те, що «поєднання культури і віри вимагає не тільки культура, але також і віра». [The *Motu Proprio. Inde a Pontificatus*, 25 March 1993. - *Atheism and Faith*.- Vatican City. - XXVII, 2, 1993. - P. 84]. Таким чином, Католицька Церква в сучасному світі найбільшою мірою зацікавлена в культурі, яка існує для людини і виходить від людини, яка охоплює всю сукупність життя кожного народу і мотивується це тим, що втілення Христа в людську природу є водночас культурним втіленням.

Ставлення до цивілізаційно-культурних аспектів розвитку людства останнім часом посіло чільне місце у рефлексіях очільників Українського Православ'я, зокрема патріарха Філарета та інших ієрархів УПЦ Київського Патріархату. Патріарх вважає, що сучасний стан християнства і європейської цивілізації є кризовий з тієї причини, що європейська цивілізація сформувалася на засадах світського (відтак, нехристиянського) гуманізму і „передала питання віри і свободи совісті до сфери вільного волевиявлення громадян”, що сучасна секулярна культура ставить на порядок денний не віру в Бога, а мораль (причому остання має своїм підґрунтям не християнську етику, а загальнолюдські моральні надбання). Саме тому, це, як переконаний предстоятель УПЦ КП, призвело до

релігійного синкретизму, відкрило європейські двері для східних релігій, і, як наслідок, європейське „християнство програє ісламській цивілізації” [Православний церковний календар 2002 р. Видання Київської патріархії Української православної Церкви. – С.105].

Проблема “Церква – культура була в центрі обговорення на Помісному Соборі Української Православної Церкви Київського Патріархату у липні 2004 року. Проте вона набула тут есхатологічного дискурсу. Архієпископ (нині – митрополит) Переяслав-Хмельницький Дмитрій у своїй соборній доповіді „Духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу” ригористично заявив, що „розрив свого часу культури з Церквою обернеться втратою, занепадом і зрештою – смертю для культури” [Декларація Київського патріархату „Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу”, прийнята Помісним Собором Української Православної Церкви Київського Патріархату 15 липня]. Такий висновок стосовно майбутнього культури, яка „не йде в ногу з Церквою”, залишається незалежною від Церкви, зроблений на підставі християнської есхатології, яка нібито не дає історичного оптимізму для будь-якої автономної, незалежної від Церкви культури. Спираючись на апокаліптичне пророцтво апостола Петра про „наближення судного дня”, в якому „Земля і всі діла на ній згорять” [І Пет. 3: 7, 10], архієпископ вважає, що майбутнє культури вже визначено, оскільки „питання про культуру опирається в кінцеву долю людства і вимагає свого рішення перед лицем вогню” [Голос Православ'я. – 2004 р. №15]. Коментуючий цей євангельський текст апостола Петра, архієпископ Дмитрій передбачає кілька варіантів майбутнього культури у світлі обґрунтованої ним „есхатології культури”. З одного боку, як він вважає, не „все згорить, а все буде піддане вогняному випробуванню”, а з другого, – ригористично твердить архієпископ, „де і не означає того, що в майбутньому віці будуть збережені всі людські шедеври і взагалі все, що в цьому світі ми називаємо культурою” [Там само].

Прямо скажемо, що такий апокаліптичний дискурс нині вже не притаманний не лише католицькій онтології, а й пізньопротестантській есхатології. Відтак майбутнє культури, з точки зору цієї соборної візії УПЦ Київського Патріархату, песимістичне. Постановка проблеми „православ'я і культура” на Помісному Соборі УПЦ Київського Патріархату засвідчило, по-перше, що Церкву турбує нинішній стан і тенденції розвитку культури в контексті культурної глобалізації, яка витісняє культуру від Бога; по-друге, Церква остаточно не визначилася у своєму ставленні до культури як цінності; по-третє, у її підході до культури спостерігається певний релятивізм: „культура не визнається як абсолютна цінність, хоча вона є свідченням людства про певну реальність”, і водночас робиться застереження про „ідолопоклонство щодо культури”, яке, з погляду Церкви, „так само є утопічним, як її повне зречення”. Відтак, Православна Церква не

бачить своєї перспективи, ні в міжрелігійному, ні в міжкультурному діалозі, оскільки не визнає цінності сучасної національної культури.

Проблема взаємовідносин між Євангелією і культурою, вірою і культурою, як вважають ієрархи Української Греко-Католицької Церкви, була поставлена і в основному вирішена самим Ісусом Христом. Належачи за народженням до єврейського народу, вихований його культурою, сформований його релігією і пройнятий його ментальністю у мисленні і почуттях, тож Христос був у певному сенсі продуктом єврейської культури. Навіть його посланництво спасіння, було адресоване насамперед його співвітчизникам («Я посланий тільки до загублених овець дому Ізраїлевого» - Мт. 15:24). Але перед тим, як покинути землю, Христос сказав: «Тож ідіть і навчіть всі народи» (Мт. 28:19). Цим Христос хотів сказати, що трансцендентний елемент його місії повинен залишатися одним і тим же для всіх народів, тоді як єврейський елемент його посланництва повинен бути замінений на культурний елемент кожного народу. Саме така концепція поєднання релігійної віри і національної культури подається нинішніми авторитетами з ієрархії УГКЦ.

Іван Павло II сформулював концепцію інкультурації, тобто євангелізації Церкви і світу за допомогою синтезу Євангеліє і національної культури. Ця концепція виражається в наступному. «Євангеліє не протиставляється даній культурі, тобто, зустрічаючись з культурою, не має наміру позбавити її притаманного їй змісту, ані не намагається накинати їй загальних, не властивих їй форм». [Encyklika Fides et ratio Ojca Swietego Jana Pawla II do biskupow Kosciola Katolickiego o relacjach miedzy wiara a rozumem. 14.IX. 1998.- § 71. - S. 106; § 72.- S. 107]. Папа гарантує, що «зустріч Євангеліє з культурою» нічим не загрожує останній, а навпаки, - «дає культурі натхнення для подальшого розвитку». Конкретизуючи цю концепцію, автор «Fides et ratio» пояснює, що євангелізаційна місія на своєму шляху найперше зустріла грецьку філософію. Але цей факт не означає, що потрібно відкинути контакти з іншими філософськими школами і національними культурами. «Сьогодні, коли поступово Євангеліє досягає до культурних просторів, які залишаються поза сферою християнського впливу, нове завдання стоїть перед інкультурацією» [Там само. - §72.-S 108].

Про що йдеться? Насамперед Іван Павло II заявляв, що нинішні проблеми, які стоять перед Церквою, подібні до тих, які вирішувала християнська Церква перших століть. Щоб йти вперед до Третього тисячоліття, потрібно повернутися назад до початку Першого століття. Здійснюючи саме таку програму інкультурації, цей понтифік був пройнятий турботою насамперед про країни Сходу - Індію, Китай, Японію, інші народи Азії і Африки, які мають самобутню і багату культуру, власну філософію, давні релігійні традиції, свій спосіб життя, притаманний їм менталітет. Експериментальною базою інкультурації після Африки, де протягом останніх десятиріч активно впроваджується Євангеліє в національні

культури, мала стати така азіатська країна як Індія. Іван Павло II з великою пошаною ставився до цієї країни і вважав, що «індійська думка з великою духовною енергією набуває досвіду, який, визволяючи людину з обмежень часу і простору, мав би абсолютну цінність» (Там само. - § 72 - S. 108]

Оптимізм Івана Павла II щодо можливості такої інкультурації ґрунтувався на кількох критеріях. Перший з них - універсалізм людського духу, підґрунтя якого можна знайти у незмінному вигляді в розмаїтих культурах. Другий - коли християнська церква зустрічається вперше з великими культурами (китайською чи індійською або японською), то «вона не відрікається від того, що запозичила завдяки інкультурації у греко-латинської думки». Звідси в Енцикліці „Fides et ratio” формулюється, по суті, пророче завдання інкультурації насамперед для християнської, точніше Римсько-Католицької Церкви: «Цей критерій, зрештою, зобов'язує Церкву кожної епохи, також Церкву завтрашнього дня, яка стане багатшою завдяки своїм контактам з східними культурами і з цього спадку зачерпне нову вказівку, щоб встановити плідотворний діалог з культурами, які людство зможе створити і розвинути у своїй подорожі в майбутнє» [Там само].

Отже, «інкультурована Церква» завтрашнього дня, як це характеризується папськими критеріями, являтиме собою синтез великих світових культур і філософій, пристосованих до Євангелія. Якщо такий проект буде зреалізований, то людство в XXI ст. може зустрітися з новою універсальною релігією, якій поки що немає аналогу. Але це, на наш погляд, поки що дуже гіпотетично і навіть утопічно.

Останнім часом в усій своїй гостроті постає інша проблема: збереження католицької ідентичності в сучасній глобалізованій і секулярній Європі та в інших частинах світу. Оскільки понад мільярд католиків живе поруч з майже мільярдом інших християн (переважно це протестанти і, зокрема харизмати) та 1 мільярдом 300 мільйонів (а за останньою статистикою майже 1,5 мільярди) мусульман, то тенденція очевидна – католиків стає все менше у порівнянні з іншими християнами і сповідниками ісламу. Виникає проблема культурних і релігійних відмінностей, яка тисне на католиків. За таких умов збереження католицької ідентичності та історичних коренів католицизму надто проблематичне.

Католицизм (і це унікальне явище в усій його історії) “покинув” Європу через релігійну кризу, яку переживає цей континент. Натомість став поширюватися в інших частинах світу, де він у меншості і в оточенні інших культур і релігій. Демографічний спад у сучасній Європі й демографічний бум в азіатських і африканських країнах не обіцяють поліпшення ситуації. Відтак, Бенедикт XVI побоюється тієї інкультурації релігій, за яку так активно виступав його попередник Іван Павло II. Присутність ісламу у світі постійно зростає. Папа тонко відчуває цю постмодерну ситуацію як виклик для католицизму.

Католицька Церква перед лицем зазначених загроз докладає зусилля для збереження власної ідентичності. Саме тому важливим захистним

засобом є запровадження латинської меси, що має забезпечити католицизм перед розчиненням в національних культурах. Якщо однією мовою – латинською відбуватиметься богослужіння в усьому світі, то, як вважають деякі сучасні ватиканологи, Католицька Церква повернеться до відчуття своєї вселенськості й апостольської спадкоємності, яку вона зберігала упродовж минулих століть, насамперед в середньовічній Європі.

Відтак, фактична ревізія літургійної реформи, здійсненої II Ватиканським собором (1962-1965 рр.), яка сприяла інкультурації Євангеліє і всього богослужбового циклу в національній культурі і в такий спосіб зближенню національних культур з Євангелієм, принесена в жертву “збереження ідентичності” католицизму і, крім того, це була “ціна”, яку заплатив нинішній понтифік лефевристам та іншим консервативним групам, які не сприйняли соборної літургійної реформи і дотримувалися латинської мови богослужіння. Зараз лефевристам відкривається можливість повернутися під омофор Бенедикта XVI після майже півстолітнього перебування в опозиції до Апостольської Столиці.

Про це потрібно сказати, докладніше, оскільки вплив лефевризму спостерігається і на окремих теренах України в зоні діяльності УГКЦ. Отож, 21 січня 2009 р. ватиканська Конгрегація у справах єпископів оголосила про зняття ескомуніки (відлучення від Церкви) з чотирьох єпископів, яка була накладена на них 1 липня 1988 р. Після їхніх незаконних свячень, здійснених архієпископом Марселем Лефевром. Відповідний декрет зазначеної Конгрегації був виданий на основі повноважень, наданих Бенедиктом XVI. Цей акт був спрямований на відновлення зв'язків лефевровського „Братства св. Пія X” зі Святим Престолом. У декреті висловлено сподівання, що зняття ескомуніки сприятиме досягненню повної єдності „Братства св. Пія X” зі Святим Престолом.

Відтак, Бенедикт XVI зробив все від нього залежне, щоб завершити післясоборну драму Католицької Церкви, оскільки феномен лефевризму – це реакція традиційної групи, очолюваної французьким єпископом Марселем Лефевром, на курс аджорнаменто. Ухвали II Ватиканського собору прихильники традиціоналістів розцінили як „погибельну перемену”. Лефевр піддав різкій критиці модернізацію структури віровчення і соціальної доктрини Церкви. Він виступив проти виробленого собором підходу до проблем релігійної свободи і ставлення до інших релігій, проти екуменічного руху, який, як він вважав, веде до втрати католицизмом своєї винятковості й ідентичності, а також заперечував уведення богослужіння національними мовами замість традиційної латинської меси. Особливе незадоволення лефевристів викликала участь Святого Престолу у гельсинській Нараді з безпеки і співробітництва в Європі й підписання ним Заключного акту. У 1975 р. Ватикан оголосив про призупинення дії релігійних повноважень Лефевра. Але Лефевр проігнорував це рішення і продовжував свою діяльність. У 1986 р. Лефевр різко засудив Івана Павла II за організовану ним в Ассізі „ міжнародну молитву за мир”, на якій були



присутні делегації різних релігій світу. З крайньою нетерпимістю Лефевр сприйняв і відвідання Іваном Павлом II іудейської синагоги та ісламської мечеті. У 1987 р. він самотійно, без дозволу Ватикана, висвятив у сан єпископів вже зазначених чотирьох єпископів. Це був відкритий виклик Святому Престолу, який саме за це й відлучив Лефевра та його прихильників від Католицької Церкви.

Перший крок Бенедикта XVI, спрямований на зміцнення відносин довіри та стабілізацію зв'язків з лефевровським „Братством св. Пія X” був зроблений введенням латинської меси що, по суті, було істотним переглядом здійсненої II Ватиканським собором літургійної реформи, яка відкрила шлях до богослужіння національними мовами і в такий спосіб поклала початок інкультурації Євангеліє в національні культури. Відтак, Бенедикт XVI надіється покінчити з рухом традиціоналістів у сучасному католицизмі й повернути прихильників Лефевра (помер у 1993 р.) в лоно Католицької Церкви.

Наново запроваджена латинська мова, як мова літургії, повинна зміцнити підірвані інкультурацією корені вселенськості й винятковості Католицької Церкви. Це спонукало деяких ватиканологів дати таку характеристику діям нинішнього понтифіка: ”Якщо Іван Павло II був втіленням найлюдянішого католицизму, то Бенедикт XVI уособлює прагнення Церкви до збереження вселенськості та спроможності терпіти у круговерті століть і тисячоліть”(Католицький вісник.- 2008.-№11. - С.3).

Зрештою, проблема інкультурації і негативне ставлення певних кіл Апостольської Столиці до неї має довгу історію. Ще у XVI ст. було заборонено католицьким місіонерам у Китаї запровадження меси китайською мовою замість незрозумілої на той час і чужої для китайців латини. Так було втрачено шанс католицизму закоренитися на китайській землі.

Останнім часом Ватикан переглядає концепцію міжрелігійного і міжкультурного діалогу в контексті співвідношення “свободи і мультикультуралізму”. Як висловився з цього приводу Бенедикт XVI, він солідаризується з такою концепцією “міжрелігійного і міжкультурного діалогу”, в якій доводиться, що “міжрелігійний діалог – у вузькому розумінні цього слова – неможливий, у той час, як більше необхідний міжкультурний діалог”(Католицький вісник. – 2008. – №9 – С.2). Робиться висновок, що саме через релігійні відмінності з деякими релігіями, наприклад, ісламом та іудаїзмом, міжрелігійний діалог неможливий, оскільки виступає загроза “у чомусь відступитися від власної віри”, піти на бодай мінімальний компроміс з партнером (чи партнерами) діалогу. Натомість вітається готовність до такого формату діалогу, який передбачає публічне обговорення “культурних наслідків глибинних релігійних відмінностей”. Папа вважає, що міжкультурний діалог і “взаємні корегування й збагачення можливі і потрібні” з нехристиянськими релігіями.

Папський підхід до схвалення концепції міжрелігійного і міжкультурного діалогу викликав на адресу понтифіка критику, оскільки був сприйнятий як заперечення можливості взагалі будь-якого діалогу між релігіями. Це примусило кардинала Жан-Луї Торана, президента Папської ради з міжрелігійного діалогу, виступити з уточненням щодо розуміння позиції понтифіка. Кардинал пояснив, що богословський діалог між християнами й адептами інших релігій неможливий, бо “богословську віру не можна порівнювати з віруваннями”, оскільки християни і послідовники інших релігій, наприклад, азійських і африканських, вірять не в одного і того ж Бога. Навіть щодо богословського діалогу з монотеїстичними релігіями є серйозне застереження, оскільки, як виразився кардинал, “у нас різні відносини з Богом і ще більшою мірою це стосується наших священних книг”. Християни не є вірними “релігії Книги (тобто Корану), вони поклоняються Слову, тобто Ісусу, який “нічого не писав і не диктував”. Відтак, серйозний діалог, як запевнив президент Папської Ради з міжрелігійного діалогу, можна проводити з людьми інших релігій лише на такі теми, як сотворення (креаціонізм), сім'я, молитва, піст, вічне життя. Саме з цієї точки зору можна говорити про богословський діалог у широкому сенсі, як це рекомендує соборна декларація *Nostra aetate* (див.: Католицький вісник. – К., 2008. – №2 – С.2).

Відтак, віронавчальна влада Католицької Церкви має все ж таки намір вести лише міжкультурний діалог з нехристиянськими релігіями. Але він не передбачає інкультурації Євангеліє в культуру цих релігій. Натомість майбутнє інкультурованого екуменізму (тобто богословський діалог) Бенедикт XVI пов'язує з християнськими релігіями і спільнотами з надією досягти “повну єдність у вірі, таїнствах і служіннях”. На пленарній асамблеї Папської Ради сприяння єдності християн, яку очолює кардинал Вальтер Каспер, у грудні 2008 р. розглядалося питання “Сприйняття і майбутнє екуменічного діалогу”. Папа висловив задоволення “тими важливими досягненнями”, яких удалося домогтися у відносинах з православними Церквами. Водночас зберігається потреба, як зазначалося на аудієнції учасників пленарної асамблеї у Бенедикта XVI, “остерігатися великого релятивізму й індиферентизму щодо істин, явлених Богом, про які свідчить Церква та її жива Традиція”. Відтак, екуменічний діалог балансує між компромісом і недоторканністю Традиції. Папа надає великого значення останньому документу спільної католицько – православної комісії, прийнятому 13 жовтня 2007 р. у Равенні (“Равеннський документ”), який відкрив “позитивні перспективи роздумів про примат і соборність у Церкві”.

Екуменічний діалог Апостольської Столиці із західними християнськими спільнотами, які перебувають поза Католицькою Церквою, продуктивніший. Його ефективність позначається “з'ясуванням основоположних принципів єдності у вірі”. З цими церквами Католицька Церква веде чотири двохсторонні діалоги: із Всесвітньою лютеранською федерацією, Всесвітньою радою методистів, Англійською

Співдружністю, а також Всесвітнім альянсом реформатських Церков. Саме з цими Церквами Ватикану “удалося досягти порозуміння та виявлення подібних елементів”. Підсумовуючи результати досягнутого в екуменічному діалозі та передбачаючи тенденції майбутнього ужинку в цьому діалозі, Бенедикт XVI одночасно стримано оптимістично і прогностично реалістично зауважив, що постання нових спільнот і груп в сучасному християнстві, з'явлення невідомих досі тенденцій і навіть напруженості між християнськими спільнотами гальмує, але водночас вимагає продовження богословського діалогу, який стосується різних християнських Церков і спільнот.

Підсумовуючи різні підходи Апостольської Столиці у ставленні до інкультурації Євангеліє в різні культури (концепція Іван Павла II), розмежування міжрелігійного і міжкультурного діалогу (концепція Бенедикта XVI) та перспектив майбутнього екуменізму, приходимо до висновку, що нинішні очільники Ватикану, остерігаючись виявів будь – якого релятивізму й індіферентизму, намагатимуться насамперед зберігати ідентичність католицизму, щоб ефективніше стримувати наступ ісламу в самій Європі і не втрачати досягнутого у католицько – православному діалозі та діалозі з давніми східними Церквами і західними протестанськими спільнотами.

Провівши чіткий вододіл між міжкультурним і міжрелігійним діалогом, нинішній Понтифік, по суті, відійшов від концепції інкультурації Євангеліє в нехристиянські культури, зрозумівши, що така інкультурація вимагає взаємних поступок і компромісів, які насамперед загрожуватимуть ідентичності католицизму в країнах, де Католицька Церква є меншиною в оточенні нехристиянського конфесійного і культурного середовища. Відтак, мусульмани, зі свого боку, використовуватимуть інкультурацію як проникнення Корану в християнську культуру.

Такі виклики з боку ісламу християнству в Європі, в тому числі й православ'ю, серйозно сприймають й очільники Українського Православ'я. Предстоятель УПЦ МП митрополит Володимир вважає, що динамічне зростання ісламу в Європі вимагає від християнської Церкви та цивілізації в цілому „встановити сьогодні доброзичливі й партнерські стосунки з європейськими мусульманами”. Критерій ефективності відносин між європейськими християнами та мусульманами митрополит Володимир означає таким виміром: „Це залежатиме від нас, від того, чи зможемо ми сьогодні показати мусульманам, що сучасне християнство живе й діє, що воно є не лише культурною традицією, а й справжнім і живим досвідом віри, досвідом спілкування з Богом, а звідси – і певним чином життя” [Див.: „Митрополит Володимир: повернутися у вертикальне положення” // Дзеркало тижня. - 24 січня 2009 р.]. Відтак, міра релігії як способу життя вирішуватиме не тільки ефективність християнсько-мусульманського діалогу, а й життєздатність тієї чи іншої релігії. Але ж незаперечним є факт, що саме іслам є релігією надзвичайно широкого діапазону впливу і

проникнення у всі сфери особистого, суспільного і державного життя на рівні ментальності, психології, способу життя, традиції, звичаїв, культури, філософії, права, політики і держави. Таких можливостей впливу в секуляризованій Європі християнство не має, воно втратило їх і навряд чи вже поверне в майбутньому.

Точка зору православного митрополита Володимира (Сабодана) щодо можливої семіотики (виміру й означення) християнсько-мусульманського діалогу співпадає з сучасною ватиканською точкою зору щодо такого діалогу. Саме тому митрополит Володимир в унісон з папою Бенедиктом XVI заявляє: „Християнсько-мусульманський діалог не повинен протікати виключно в академічному ключі як ще один формальний богословський діалог. Він повинен бути діалогом віри, діалогом просвітлених і збагачених вірою сердець і культур” [Там само]. Відтак, все зводиться до діалогу віри і розуму, релігії і культури, а не християнської і мусульманської віри, християнства й ісламу як конфесій. Конфесійна визначеність діалогу має уступи місце цивілізаційно-культурному діалогу.

Якщо в такому змістовному форматі концепції християнсько-ісламського діалогу центральне місце посідатиме „поняття людської особистості”, на чому наполягають і митрополит Володимир і папа Бенедикт XVI, то, на наш погляд, „круглий стіл” (без конфесійних випуклостей і рогаток) для такого діалогу можливий. Але ж ісламська громада, яка бажає стати органічною частиною європейського, нині секулярного, суспільства, навряд чи погодиться, як це пропонує митрополит Володимир, „осягнути справжнє, християнське розуміння свободи особи”. Така попередня передумова діалогу не сприйматиметься ісламською ментальністю, оскільки, як це розуміє і митрополит Володимир, для багатьох мусульман сьогодні поняття свобода асоціюється винятково з цінностями секулярного суспільства. Можливо, є сенс в тому, щоб християнсько-ісламський діалог повернути в річище загальнолюдської перспективи свободи, щоб розкрити зв’язок, який існує між поняттями людської особистості й свободи, щоб це поняття однаково, ідентично розумілося і гарантувалося на теренах поширення християнства для мусульман і в широкому ісламському світі для християн. Такий аспект діалогу матиме скоріше правовий, цивілізаційний формат, ніж богословський.

Як бачимо, і міжрелігійний і міжкультурний діалог набувають сьогодні все більше культурно-цивілізаційного, ніж богословського, означення. Така філософська формація діалогу актуалізується не лише загалом для Європи, але й є актуальною і для нинішньої поліконфесійної України.