

Ukrainian philosophical thought. Instead, the work of the philosopher is still insufficiently studied and less active in solving the problems of the spiritual and moral order and determining the role of value-meaning intentions in the formation of positive outlook.

The purpose of the study is to uncover the essence of the relationship between the physical and the spiritual in the context of religious and anthropological research of P. Yurkevich, in particular on the basis of studies of the basic principles of the philosopher's teaching about the "heart".

The following **research methods** are used in the work: analytical, structural-semiotic, methods of synthesis and analogies, individualization and generalization.

Results. The article describes the "spirit", "soul" and "body" concepts relation in the context of religious and anthropological searches of P. Yurkevich. On the basis of researches, the basic principles of the doctrine of the philosopher about the "heart" are elucidated. The relation between the physical and the spiritual, the mind and the heart, the place and the role of spirituality in human life are revealed. It is established that the existence of human in the world requires such phenomena as spirit, soul, spirituality, without which the subject loses its integrity and unity.

Originality. The peculiarity of the soul and heart essential understanding is analyzed on the basis of the critical rethinking of materialistic tendencies in philosophy and the denial of views on the origin of the ideal processes from the material. It is determined that the transition from the ideal being to the existing requires not only one idea, but also a separate activity of the individual with his heart as the center of his spirituality.

Conclusion. It is established that the concept of "philosophy of the heart" by P. Yurkevich has deep origins in the national spiritual culture, and his teaching is largely a reflection of the spiritual, values, cultural and moral orientations of Ukrainian society, which were formed on the basis of the Christian tradition. It is substantiated that increasing interest in the problems of the soul causes new approaches to the interaction of science and religion, appeal to centuries-old religious and moral experience.

Key words: spirit, soul, body, mind, heart, philosophy of heart, spirituality, psyche.

Одержано редакцією 11.11.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 291.23

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-54-62

ІЩУК Наталія Василівна,

доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, біоетики
та історії медицини,

Національного медичного університету
імені О. О. Богомольця,

e-mail: ishchuknb@gmail.com

ПОНЯТТЯ ДІАЛОГУ В СУЧАСНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

Проаналізовано зміст і обсяг поняття «діалог» в сучасній християнській теології. Доведено, що під діалогом головні християнські конфесії мають на увазі широкі коло явищ, які стосуються не тільки певного типу комунікацій, а й діяльності та відносин. Лідерство в розвитку теології діалогу належить Католицькій церкві. В документах християнських церков діалогічна взаємодія позначається семантично спорідненими, але не тотожними термінами спілкування, комунікація, койнонія (κοινωνία), співпричастя тощо. Діалогічними вважаються відносини, в основі яких покладені взаємність та, з певними пересторогами, рівність сторін. За цими критеріями, під характеристики діалогічних підпадають такі взаємини: спілкування та стосунки християн з Богом й один з одним у Бозі, внутрішньо церковне, а також спілкування і відносини між Церквами, особливо, екуменічний діалог. Екуменічний діалог є найзатребуванішим у полі діалогу християнських Церков. Це закономірно, адже в умовах плюрального суспільства та ринку різноманітних ідеологій християнські Церкви є природними діалогічними партнерами. Обґрунтовано, що розвиток діалогічних стратегій Церков є наслідком плюралізації й урізноманітнення аксіосфери сучасного

суспільства й водночас засобом їхньої адаптації до сучасності.

Ключові слова: діалог, діалогізм, теологія діалогу, койнонія, екуменізм, комунікація, відносини.

Постановка проблеми. Теологія діалогу все частіше стає предметом не тільки теологічних, а й філософсько-релігієзнавчих досліджень. Це закономірно, адже для сучасних християн воно пов'язане з переживанням та осмисленням вічних істин, традиційно трансльованих християнськими Церквами світові. Сакраментальний «зміст» християнської релігії – релігії Трійці в передвічному й невинному спілкуванні Іпостасей та відкритості до кожної людини й усього людства – повинен кореспондуватися з діалогічною формою донесення істин віри. Звідси випливає нагальне завдання філософсько-релігієзнавчого осмислення теологічного дискурсу поняття «діалог» як воно розуміється сучасним християнським богослов'ям.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед наукових робіт, присвячених різним аспектам релігійного діалогізму, відзначимо розвідки вітчизняних та зарубіжних науковців І. Богачевської, І. Богдановського, І. Васильєвої, Т. Гаврилук, В. Докаша, В. Єленського, Р. Завійського, С. Здіорука, А. Колодного, І. Кондратьєвої, Г. Панкова, Р. Рупової, О. Сагана, Р. Соловія, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, С. Чурсанова, З. Швед, В. Шевченка, Л. Шугаєвої, О. Возняк, Д. Калача.

Мета статті – обґрунтувати зміст та обсяг поняття «діалог» у сучасній християнській теології з урахуванням конфесійних особливостей його застосування.

Виклад основного матеріалу. Термін «діалог» у якості референта для позначення діалогічної форми комунікативної взаємодії з'явився в християнській теології нещодавно, у другій половині ХХ століття. Поняття «діалог» є певною мірою новим для християнської теології. Як зауважує Л. Филипович, саме слово «діалог» у християнському дискурсі популяризується з 1960 р. у зв'язку з релігійними відносинами в середовищі ліберального крила католиків і протестантів та серед християн «третього світу» й однозначно легітимізується документами Другого Ватиканського Собору (1962–1965) [1, с. 229]. Безперечно, відсутність слова «діалог» у риторичі представників християнських церков не рівноцінна відсутності реального діалогічного спілкування в релігійному середовищі в попередні часи. Водночас його поява є свідченням певних якісних змін і готовності Церкви до діалогу; визнання за ним комунікативної перспективи, адекватної актуальним цілям і «викликам» постмодерного світу. В будь-якому разі до цього часу християнська теологія послуговувалася більш широким за обсягом і змістом поняттям «спілкування». Що ж сприяло становленню діалогу як повноцінної форми релігійної комунікації? Л. Филипович, розмірковуючи про специфіку міжрелігійного діалогу, відзначає, що він «до ХХ століття не міг бути рівноправним, оскільки в країнах існувала віросповідальна більшість, панівна Церква, яка визначала, диктувала правила спілкування із іншими релігіями. Її згода вести діалог з меншістю містила ризики перенавернення (прозелітизму) її послідовників» [1, с. 229]. Як відомо, діалогічна взаємодія передбачає якщо не онтологічну, то конвенційну рівність учасників діалогу, готовність сильнішого йти на компроміс. Однак, із зрозумілих причин, «сильніший» може бути не зацікавленим у діалозі, а «слабкий», не маючи поля для маневрів, може виявити неспроможність стати суб'єктом ініціативи. Ідеальною ж передумовою діалогу вважається не лише конвенційна, а й онтологічна рівність його сторін, їхня зацікавленість у співпраці. Найоптимальнішими для цього є умови плюрального суспільства з його ринком різноманітних ідеологій, коли релігійні конфесії перебувають перед необхідністю виживання у секуляризованому суспільстві, виступаючи природними партнерами одна для одної в реалізації цієї мети.

Наразі лідерство в розвитку теології діалогу належить католицькій церкві. У документах Другого Ватиканського Собору (1962–1965) та інших документах цієї церкви термін «діалог» застосовується, коли йдеться про екуменічну співпрацю, співпрацю церкви

та держави задля спільного блага суспільства, співпрацю церкви й громадянського суспільства задля евангелізації суспільства та його розвитку; братерства і солідарності людей та необхідності взаємодії між народами і країнами для усунення глобальних загроз тощо. У ХХ столітті Католицька Церква, закликаючи до розв'язання найбільш болючих суспільних проблем, наполягала на необхідності тривання «міжрелігійного діалогу», «публічного діалогу», «діалогу-співпричастя» тощо. Сьогодні еклезіологія спілкування є переважною богословською мовою Католицької Церкви, що схвалено в 1985 р. Надзвичайним синодом єпископів та відображено в 1992 р. у листі Конгрегації доктрини віри до єпископів Католицької Церкви «Про деякі аспекти Церкви, досягнутої як спілкування». У цьому листі артикульовано, що «поняття спілкування (koinonia)... добре пасує для вираження суті Таїнства Церкви, може відігравати ключову роль у відновленні католицької еклезіології» [2]. Найзатребуванішим у полі її публічної риторики є екуменічний дискурс діалогу, пов'язаний із переходом Ватикану з другої половини ХХ століття до стратегії толерантності, орієнтації на примирення, єднання та діяльнісне «зближення», чому й відповідає комунікативна практика діалогу. Підтвердженням цього став «Декрет про екуменізм» («Unitatis redintegratio»), прийнятий на II Ватиканському Соборі, який подає функціональне визначення діалогу, підпорядкованого завданням екуменічного руху. З-поміж завдань, які корелюються з діалогічною методологією Церкви, називаються такі: сприяння християнській єдності, зусилля зі скасування різних висловів, суджень і справ, що віддаляють братів один від одного; визнання Церквою важливості діалогу між «знаючими людьми»; призначення діалогу більш повно «пояснити віровчення своєї громади та чітко висловити її характерні риси», що сприяє її кращому розумінню й оцінці, а також «більш широкому співробітництву у всіх справах та сприяє загальному благу» [3].

Загальні принципи конкретизуються у розділі «Про Церкви і церковні громади, відділені від Римського Апостольського Престолу». Ці церковні організації вважаються виявами «незшитого хітону Христового» і стають на заваді поновленню кафолічності Церкви-Христа. Тональність цієї риторики засвідчує орієнтацію Ватикану на «партнерський діалог у дусі аджорнаменто» [4, с. 296], намагання зближення з іншим християнським світом. Змістовно ж це виражається кількома основними наративами: ретроспективно – акцентом на спільній історії та констатацією, але не засудженням факту розділення Церков через догматичні й історичні обставини; актуально – через визнання права кожної з Церков на власне розуміння шляху до Бога; перспективно – в надії на прийдешнє возз'єднання, що спостерігаємо у висловленні Ватиканом «особливої поваги до Східних Церков» та у визнанні «особливої родинної близькості» внаслідок спільної історії із «віддаленими Церквами і церковними громадами на Заході» [3] та у свідченні щодо присутності Церкви в інших християнських спільнотах [5, с. 84]. Головним у цьому разі виступають концептуальні настрої не лише «визнання» і «толерування», а й «сподівання» на подолання фатальних помилок розділення, що виражається у відмові від конфесійних упереджень, готовності Ватикану переглянути один із міжконфесійних «подразників» у стосунках між Східною та Західною (Католицькою) церквами – вчення про *filioque*. Наприклад, в енцикліці «*Pacem in terris*» («Мир на землі», 1963 р.), адресованій Іваном ХХІІІ і християнським, і нехристиянським релігійним спільнотам, «усім людям доброї волі». На діалозі як формі евангелізації світу наполягав Павло VI в енцикліці «*Ecclesiam suam*», знову-таки вважаючи «евангелізацією» розповсюдження досить широкого кола трансцивілізаційних цінностей, зокрема прагнення людства до миру, свободи, справедливості, культурного розвитку тощо та ранжуючи обшир діалогу суб'єктно – за принципом віддаленості від Католицької Церкви та відмінності цілей, які з цього випливають. З-посеред потенційних комунікативних партнерів він називав найбільш віддалених, але не недоступних для діалогу – атеїстів, щодо яких метою Церкви є їхнє навернення до віри; далі – монотеїстів, але не християн; християн, але не католиків, щодо яких адекватною формою взаємодії виступає екуменізм, що поновлює християнську єдність. Насамкінець, не залишаються поза увагою й відносини всередині Католицької Церкви, які на всіх її рівнях мають бути діалогічними [6, с. 88], утілюючи

парадигмальний еклезіальний діалог.

Католицька Церква окреслює такі моменти щодо діалогізму: необхідність повсюдного застосування стратегії діалогізму, від рівня релігійної громади до відносин із зовнішнім секулярним світом, що рівноцінно визнанню Церквою відповідності діалогічної парадигми власним цілям і викликам сучасності, коли навернення до віри можливе не через учительство, а через свідчення.

Протягом останніх десятиліть очільники Католицької Церкви неодноразово підкреслювали значущість і внутрішньоцерковного діалогу: між священником та парафіянами, парафіян між собою; священниками і єпископами. Не менш важливою для здорового зростання Церкви визнається узгоджена взаємодія кліру: єпископів, священників та ченців. У цьому річизі особливого значення набуває вміння єпископа дослухатися до думки священників, чернецтва та мирян. З-поміж позитивних результатів діалогічної взаємодії варто згадати її спроможність каталізувати «добру волю й діяльне милосердя, взаємодопомогу й любов і, нарешті, сопричастя в порозумінні та спільних прагненнях», тобто «сопричастя-діалог» [7, с. 362].

Щодо окремих персоналій, то досить відомою є діалогічна концепція сучасного католицького теолога Р. Паніккара. Випрацьовуючи концепцію первинності Отця стосовно Трійці, він наполягає на відсутності в Отця самостійного буття, коли його батьківство стає актуальним із народженням Сина. На погляд Р. Паніккара, народжуючи Сина, Отець, з одного боку, переступає власну абсолютність, а з іншого, – стає тим, ким Він є, набуваючи властивості батьківства. У такий спосіб «хрест Отця» передує «хресту Христа», а абсолютність буття Отця набуває діалогічного звучання, коли Христос вважається «Сином, Образом, Словом, Славою і самим буттям Отця» [8, р. 55]. Згадує теолог і про діалогічну сутність третьої іпостасі Трійці – Святого Духа, який є «не тільки Я (ego), але й Ти (te), тобто існує, оскільки друге Я говорить йому Ти» [8, р. 66]. Особливим є і його призначення – бути посередником у спілкуванні людини і Бога, адже «тільки в Дусі передбачається міжособистісне спілкування – діалог на рівних між мною, людиною, та Ним, Богом» [8, р. 54]. Бачимо, що Р. Паніккар творчо переосмислює католицьке вчення про Трійцю й відтворює модель тринітарної єдності в діалозі.

Досить помітною є увага до питання еклезіального спілкування інших впливових представників сучасної Католицької Церкви. Скажімо, Ів Конгар, убачаючи в спілкуванні саму природу Церкви, виокремлює не тільки спілкування людей з Богом та один з одним у Христі, а й комплекс структур, що підтримують це спілкування. У конвергенційному ключі, як спілкування-примирення видимих та невидимих, спільнотних і персональних аспектів у Церкві, розмірковує про койнонію компоненту еклесії Роже Тілляр [9].

Схожий підхід щодо значення діалогічного спілкування простежуємо у вченні Православної Церкви, яка, не оминаючи увагою парафіяльного виміру, так само, як і Католицька Церква, перевагу надає всецерковному (всеправославному) та екуменічному векторам діалогічної взаємодії, що бачимо, починаючи з Окружного послання Константинопольського Патріарха Іоакима від 12 червня 1902 р. [10] та Окружного послання «Церквам Христа, скрізь сущим» [11, с. 37] до документів Святого і Великого Собору Православної Церкви (2016 р.) [12]. Досить показовою є подібність риторики, яку спостерігаємо в Посланні Всеpravославного собору та в згаданих вище документах Другого Ватиканського собору. В обох випадках ідеться про звернення не тільки до представників власної Церкви, але й «до кожної людини доброї волі» [12, с. 11]. Хоча увага й зацентрована на потребі поновлення єдності «Єдиної Святої Соборної і Апостольської Церкви як Божественно-людської спільноти», уже в «Посланні» міститься згадка й про міжрелігійний діалог, який Церква підтримує з міркувань обов'язку свідчити істину і свою апостольську віру, насамперед, з неправославними християнами, завдяки чому рештою християнського світу точніше пізнаватиметься істинність Православного передання [12, с. 11]. У розділі «Стосунки з іншим християнським світом» провідне місце в сприянні відновленню єдності

християнства відводиться саме Православній Церкві, чому й мають допомагати «сучасні двосторонні богословські діалоги Православної Церкви та її участь в екуменічному русі» [12, с. 17-18].

Досить чітко визначено кінцеву мету офіційних богословських діалогів, які, хоча й мають певні труднощі, але покладаючись насамперед на провід Святого Духу, за благодаттю Господа, Який молився, «щоб усі були одно» (Ів. 17:21)» [12, с. 19], мають сприяти християнській єдності. Далі, обговорюючи процедурні засади ведення двостороннього діалогу, наголошується на необхідності уникнення виходу будь-якої Церкви з діалогового процесу, та, якщо це все-таки трапилося, на важливості його відновлення. У цьому аспекті згадуються богословські дискусії в Об'єднаних богословських комісіях, які не можна вважати достатньою підставою для одностороннього відкликання будь-якою помісною Православною Церквою своїх представників або остаточного припинення нею участі в діалозі. Справжньою ж причиною такого припинення можуть стати «серйозні еклезіологічні, канонічні, пастирські і моральні підстави» [12, с. 20], що знову-таки тотожне цілковитому розриву стосунків, але потребує обов'язкової фіксації розбіжностей з метою їх подальшого подолання. Плідний богословський діалог на всеправославному рівні повинен завершуватися ухваленням рішення про відновлення церковного сопричастя, яке має ґрунтуватися на однакості всіх помісних Православних Церков.

Що ж до екуменічного діалогу, то готовність Православної Церкви до діалогу з рештою християнського світу підтверджується з опертям на основи православної еклезіології та канонічні критерії вже сформованого церковного передання [12, с. 24], які за будь-яких обставин не можуть бути предметом дискусій. Згадується Всесвітня Рада Церков, яка виступає не інструментарієм для утворення міжцерковних союзів, а осередком встановлення «живих контактів» на основі духу християнської любові, чужого «практикам прозелітизму, уніатизму чи інших провокаційних виявів міжконфесійного антагонізму» [12, с. 24]. У цьому зв'язку підкреслюється важливість солідарної готовності усіх християн розв'язувати гострі проблеми сучасності, «спираючись на прообраз нової у Христі людини» [12, с. 25].

У цьому річищі досить показовою для нас є позиція Й. Зізіуласа, який ключ до розв'язання майже всіх внутрішньоцерковних та екуменічних питань убаचाє в койнонії, стверджуючи, що засноване на спільній вірі в Святу Трійцю вчення про койнонію, не загрожуючи православної тринітарній і христологічній вірі, сприятиме органічному поєднанню христології, пневматології, антропології, еклезіології. Завдяки ньому можливе звільнення від тенет надто інтелектуалізованого й клірикалізованого богослов'я, відстороненого та нечуттєвого до проблем звичайної людини, її екзистенційних потреб і пертурбацій повсякденності, натомість пропонуючи відкритість до проблем людей у їхньому суспільному та щоденному житті [Цит. за: 13, с. 218].

Щодо антропологічного дискурсу койнонії, то наведемо позицію Вселенського Патріарха Варфоломія, який наполягає на тому, що вираз «за образом Божим», означає також «за образом Бога-Трійці» [14, с. 226]. Інший знаний православний теолог Калліст (Уер), звертаючись до духовної спадщини св. Василя Великого, наголошує: «Бог є спілкування або спільність. Бог – соціальний або соборний; у ньому є дещо, що відповідає – хоча й на безкінечно більш високому рівню – нашому, людському досвіду соборності» [15, с. 277]. Досить активно з цього приводу висловлюються й інші представники Константинопольської Патріархії, зокрема Хр. Яннарас, Д. Станілоє, А. Папаніколау; а також російський теолог Г. Завершинський та ін.

Загалом, Православна Церква, виявляючи меншу гнучкість і готовність поступатися в питаннях догматичної традиції та вибірковість щодо партнерства у діалозі, порівняно з Католицькою Церквою, нині визнає його необхідність і відповідність запитам часу.

Щодо протестантської рецепції діалогу, то простежуємо досить широкий діапазон поглядів, детермінований різноманіттям його течій. Крім уже екуменічного контексту та досить чіткої схвальної позиції щодо співпраці з іншими християнськими і нехристиянськими конфесіями, помітно увиразнюються практичні аспекти діалогу. Маємо

на увазі те, що протестантизм унаслідок власної культурно-історичної й ідейної специфіки з самого початку розвивався як опозиція до монологізму. Варто згадати запропонований лідером протестантського руху Мартіном Лютером концепт «трьох стін», що мають бути зруйнованими для побудування Церкви Божої волі. Так, «першою стіною» він уважав деструктивну перепону між кліром та мирянами; другою – стіну розділення між секулярною і церковною владою, яка робила церковну владу вищою за світську; третьою – відокремлення мирян від Писання. Звідси й орієнтація протестантизму на спрощення церковної ієрархії й демократизацію взаємин усередині громади; діалог світського та еклезіального щодо різноманітних проблем церковного й суспільного життя; легітимізоване право «голосу», яке надається кожному з членів пастви щодо тлумачення Писання. Відтак протестантизм із моменту виникнення ідейно, структурно й процедурно намагався відтворити не церкву-ієрархію, а церкву-громаду, члени якої рівні між собою, перебувають у взаємній інтеракції та готові дослухатися до думки іншого, чому й сприяють герменевтична поліфонія та відсутність чітко виражених ієрархічних «щаблів» всередині громади.

Спільним знаменником стосовно тлумачення діалогу протестантськими конфесіями є те, що бажаним зразком спілкування християн між собою і світом «поза межами церковної огорожі» є живе спілкування. Не наставництва та повчання, а обмін досвідом і обопільне розмірковування. Підтвердженням цього є концепція Церкви як «спілкування святих», тобто «спілкування, створеного Духом», у якому «співтовариство вірян свідчить про свою єдність за допомогою чистої проповіді Слова та завдяки здійсненню Таїнств» [Цит. за: 16, р. 246], запропонована Дітріхом Бонгьоффером.

Добре відомо, що адаптаційний вектор сучасного протестантизму орієнтований на посилення цих якостей, через парадигми «прогресивного діалогу» та «модель посередника» (С. Берк, Б. Макларен, Д. Паджитт та ін.), коли у церковному спілкуванні «відводиться мало часу на проповіді, але багато на розмови, мало – на відповіді, багато – на запитання, мало на абстракції та висловлювання, багато – на оповіді та притчі, мало – щоб сказати, про що необхідно думати, багато – щоб кинути вам виклик думати самим, мало – на засудження нерелігійного, багато – на сприяння релігійному» [17, с. 279] тощо. Важливо, що ці постулати поширюються не тільки на проповідь, а й на навчання, що повинно набувати не форми наставництва, а співробітництва та навіть дискусії, коли висловлюються незгода, сумніви й припущення, але на засадах взаємного толерування; неможливості будь-якого насильства щодо особистої позиції іншої людини. Метою ж такої діалогічної проповіді стає зміщення уваги від проповідника до історії Писання [17, с. 285]. Важливо й те, що звернення до трансцендентних трансісторичних цінностей не суперечить оновленим формам їхнього донесення до пастви, які звернені не лише до розуму й серця, а й до відчуттів людини; не лише через слово, а й із залученням мистецтва і навіть мультимедіа, мультисенсорного досвіду, що чи не найповніше відтворює атмосферу зустрічі з Богом та з братами у вірі.

Висновки. Отже, сучасні християнські Церкви, висловлюючи концептуальні позиції щодо перспектив діалогічної взаємодії, переймаються праксисом діалогу, а не вивіреністю термінології. Феномен діалогічної взаємодії в сучасній християнській теології позначається семантично спорідненими, але не тотожними термінами спілкування, комунікація, койнонія (κοινωνία), співпричастя тощо. Під діалогічною взаємодією представники Церков розуміють широке коло явищ, атрибутами яких виступають взаємність і рівноправність. Окремий випадок – відносна рівноправність, коли йдеться про спілкування людини з Богом. За цими критеріями під характеристики діалогічних взаємин підпадають спілкування й стосунки християн з Богом та один з одним у Бозі; літургійне та позалітургійне спілкування; внутрішньо церковне й спілкування між Церквами та, особливо, екуменічний діалог. Феномен діалогу в тому вигляді, в якому він представлений у християнській традиції, не редукується тільки до спілкування навіть на рівні систематизації наративів щодо комунікативних універсалій. З огляду на це, християнський діалогізм визначаємо не лише через примат спілкування, а й через домінування відносин, акцентуючи увагу на їхній

універсальності – можливості феномену відносин, залучаючи в себе все, нічого не виключати натомість, не розкладаючись на окремі «атоми» віри, емоцій, спілкування, моральності, діяльності тощо, не бути редукованими до жодного з цих феноменів.

Безсумнівне лідерство в розробці християнської теології діалогу належить Католицькій церкві. Утім, кожна з християнських конфесій намагається розв'язати схожі проблеми, демонструючи відкритість до світу та послуговуючись принципами діалогізму й водночас намагаючись адаптуватися до нього за допомогою діалогічних стратегій.

Список використаної літератури:

1. Филипович Л. О. Українське православ'я та діалог релігій: сучасні реалії і майбутні перспективи / Л. О. Филипович // Університетські наукові записки. – 2007. – № 3. (23). – С. 324-339.
2. Письмо епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://agnuz.info/app/webroot/library/164/354/index.htm>.
3. Декрет про екуменізм («Unitatis redintegratio») [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page05.htm#5>.
4. Кияк С. Другий Ватиканський Собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник / С. Кияк. – Жовква: Міссіонер, 2011. – 304 с.
5. Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву «Lumen Gentium» // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Декрети, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 75-170.
6. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві / О. Кисельов. – К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2009. – 133 с.
7. Місцева Церква і комунікація – Прикінцевий документ Четвертого Синоду архидієцезії Маніла (Маніла, Філіппіни, 1979) // Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упоряд. і наук. ред. М. Перун. – Л.: Вид-во Українського Католицького Університету, 2004. – С. 359-366.
8. Panikkar Raimundo. The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon-Person-Mystery / Raimundo Panikkar. – New York: Orbis Books; London: Darton, Longman & Todd, 1973. – 82 p.
9. Congar Yves. I Believe in the Holy Spirit / Yves Congar. – New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.
10. Православие и экуменизм: документы и материалы 1902-1998. – 2-е изд., перераб. – М.: ОВЦС Московского Патриархата, 1999. – 495 с.
11. Доброер А. Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа) / А. Доброер. – Одесса: АО БАХВА, 2003. – 144 с.
12. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. – К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 112 с.
13. Кирило (Говорун). Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви / архимандрит Кирило (Говорун) [пер. з англ. Олексія Панича]. – К.: Дух і Літера, 2018. – 328 с.
14. Варфоломій, Вселенський Патріарх. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі / Вселенський Патріарх Варфоломій [пер. з англ.]. – К.: Дух і Літера, 2011. – 360 с.
15. Каллист Уэр. Троица-парадигма человеческой личности / Уэр Каллист, епископ [пер. с англ. А. Кырлежев] // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица» (Москва, 6–9 июня 2001 г.): материалы. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2002. – С. 275-288.
16. Elert Werner. Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens / Werner Elert. – Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1954. – 181 s.
17. Соловий Р. Проявляющаяся Церковь. Евангелическое християнство перед вызовом постмодернизма / Р. Соловий. – Черкасы: Коллоквиум, 2014. – 352 с.

References:

1. Fylypovych, L. O. (2007). Ukrainian Orthodoxy and the Dialogue of Religions: Current Realities and Future Perspectives. *Universitetski naukovi zapysky (University scientific notes)*, 3, 23, 324-339 (in Ukr.)
2. Letter to Bishops of Catholic Church on Certain Aspects of the Idea of the Church as Communion. *Retrieved from <http://agnuz.info/app/webroot/library/164/354/index.htm>* (in Russ.)
3. The Decree on Ecumenism ("Unitatis redintegratio"). *Retrieved from <http://agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page05.htm#5>* (in Ukr.)
4. Kiyak, S. (2011). *The Second Vatican Council and the Religious and Social Problems of Modernity: A Textbook*. Zhovkva: Missionary (in Ukr.)
5. Dogmatic Constitution of the Second Vatican Council on the Church "Lumen Gentium" (1996). *Documents of the Second Vatican Council: Constitutions, Decrees, Declarations, 75-170*. Lviv: Svichado (in Ukr.)
6. Kiselev, O. (2009). *The Phenomenon of Ecumenism in Modern Christianity*. K.: M.P. Drahomanov National Pedagogical University (in Ukr.)

7. Local Church and Communication (2004). *Church and Social Communication*, 359-366. Lviv: Ukrainian Catholic University Publishing (in Ukr.)
8. Panikkar, Raimundo (1973). *The Trinity and the Religious Experience of Man. Icon-Person-Mystery*. New York: Orbis Books; London: Darton, Longman & Todd
9. Congar, Yves (2003). *I Believe in the Holy Spirit*. New York: The Crossroad Publishing Company
10. *Orthodoxy and Ecumenism: Documents and Materials 1902-1998* (1999). Moscow: OVCS Moscow Patriarchate (in Russ.)
11. Dobroer, A. (2003). *Inter-confessional Dialogue in Modern Ukraine (experience of theological analysis)*. Odessa: SA BAHVA (in Russ.)
12. *Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. Crete, 2016*. (2016). Kyiv: Open Orthodox University of St. Sophia of Wisdom, SPIRIT AND LETTER (in Ukr.)
13. Cyril (Govorun) (2018). *Meta-ecclesiology: Chronicles of the Church's Self-awareness*. Kyiv: Spirit and Letter (in Ukr.)
14. Bartholomew, the Ecumenical Patriarch (2011). *Face to Face with the Mystery. Orthodox Christianity in the Modern World*. Kyiv: Spirit and Letter (in Ukr.)
15. Callistos, Ware (2002). The Trinity-Paradigm of the Human Person. *International Theological-Philosophical Conference "Holy Trinity" (Moscow, June 6-9, 2001): materials*, 275-288. Moscow: Synodal Theological Commission (in Russ.)
16. Elert, Werner (1954). *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus.
17. Soloviy, R. (2014). *The Emerging Church. Evangelical Christianity before the Challenge of Postmodernism*. Cherkasy: Colloquium (in Ukr.)

ISHCHUK Natalia Vasylyvna,

Doctor of Philosophical Sciences,

Associate Professor at the Department of Philosophy,

Bioethics and History of Medicine,

Bogomolets National Medical University,

e-mail: ishchuknb@gmail.com

THE CONCEPT OF A DIALOGUE IN MODERN CHRISTIAN THEOLOGY

Abstract. Introduction. *Theology of dialogue is increasingly becoming the subject not only of theological, but also of philosophical and religious studies. This is natural, because for modern Christians it has to do with the experience and comprehension of eternal truths traditionally relayed to the world by the Christian Churches. Hence there appears the urgent task to comprehend from the philosophical and religious points of view the theological discourse of the concept of "dialogue" as it is understood by modern Christian theology.*

Purpose *is to substantiate the content and scope of the concept of "dialogue" in contemporary Christian theology, taking into account the confessional features of its application.*

Methods. *The interdisciplinary nature of our research requires an appropriate methodology that combines the achievements philosophy of dialogue, communicative philosophy, hermeneutics and, of course, theology.*

Results. *Modern Christian Churches, expressing conceptual positions on the prospects of dialogical interaction, are imbued with the praxis of dialogue, not with the clarity of terminology. The phenomenon of dialogue, as it is presented in the Christian tradition, is not reduced only to communication, even at the level of systematization of narratives concerning communicative universals. In this regard, Christian dialogism is defined not only by the primacy of communication, but also by the dominance of relations, focusing on their universality – the possibility of the phenomenon of relations, involving everything, not excluding anything instead of decomposing into separate "atoms" of faith, emotions, communication, morals, activities, etc., not being reduced to any of these phenomena. We consider as dialogical those relationships that underlie reciprocity and, with some caution, the equality of the parties. According to these criteria, the characteristics of dialogues belong to the following relationships: communication and relationship of Christians with God and with one another in God, within the church, as well as communication and relations between the Churches, especially an ecumenical dialogue.*

Originality. *The content and scope of the concept of "dialogue" in modern Christian theology have been analyzed. It has been proved that the main Christian denominations understand dialogue as a wide range of phenomena that relate not only to a certain type of communication, but also to activities and*

relationships. In the documents of Christian churches, a dialogic interaction is denoted by semantically related, but not identical terms of intercourse, communication, koinonia, communion, and the like.

Conclusions. *It is substantiated that the development of the dialogical strategies of the Churches is a consequence of pluralization and diversification of the axiosphere of modern society and at the same time it is a means of their adaptation to the present time. The prospects for a further research of the problem are related to the substantiation of the specific paradigm of Christian dialogical sociality.*

Key words: *dialogue, dialogism, theology of dialogue, koinonia, ecumenism, communication, relations.*

Одержано редакцією 03.10.2019

Прийнято до публікації 04.12.2019

УДК 141.5 (045)

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-62-70

ВРАНА Анна Олександрівна,

аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: anna.vrana@ukr.net

ПАРАДИГМАЛЬНІ МОДЕЛІ ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВОЛІ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

У статті представлена спроба описати контури дебатів про свободу волі. Розглянуто такі питання: суперечливі погляди щодо варіантів вирішення проблеми сумісності детермінізму та свободи волі, а також аргументи несумісності; питання детермінізму та сучасної науки; моральної відповідальності й альтернативних можливостей; підходи до свободи та відповідальності; теорії компатибілізму та інкомпатибілізму, який включає жорсткий детермінізм та лібертаріанство, дослідження свободи волі в нейронауці; теологічний детермінізм, фаталізм та деякі нестандартні теорії. Розглянуто феномен людської свідомості як унікальну характеристику людини та її вплив на свідомий вибір. Запропоновано огляд конкуруючих точок зору стосовно сутності й ролі свідомості щодо свободи волі. Визначено проблему вибору як внутрішню передумову свободи. Наведено позиції окремих нейрофізіологів та філософів стосовно природи людської свідомості та суб'єктивності. Висвітлюються ідеї Д. Деннета, П. ван Інвагена, Р. Кейна, Дж. Кіма, Д. Перебума, Дж. Фішера та Г. Франкфурта в рамках аналітичної філософії. Стаття не містить остаточних вирішень проблеми, автор пропонує до знайомства лише аргументи на користь різних існуючих позицій прихильників чи противників свободи волі. Протиставлення та аналіз різних варіантів розгляду проблеми сприяє більш широкому її розумінню. В статті також уточнюється ряд моментів стосовно метафізичних апорій, до яких призводить розгляд проблеми свободи волі. В кінці статті автор окреслює практичні наслідки вирішення проблеми свободи волі.

Ключові слова: *свобода волі, моральна відповідальність, детермінізм, каузальність, індетермінізм, компатибілізм, інкомпатибілізм.*

Постановка проблеми. Проблематика свободи волі, вільного волевияву людини, а також пов'язаний з ним комплекс світоглядних орієнтацій людини (зокрема концепції фаталізму, предестинації, волюнтаризму тощо) пронизує всю світову філософію від античності до наших днів. Дана проблема розглядається зазвичай в онтологічному, гносеологічному, психологічному та етичному аспектах. Але вона завжди залишається проблемою людини, оскільки саме людина – спосіб (модус) і місце, простір (топос) існування свободи, в яких вона лише і може бути мислена та отримує свою завершеність. Свідомість і свобода волі, яка є похідною або епіфеноменом нашої свідомості, формується й мислиться в її межах, перестала бути предметом дослідження виключно біхевіористської психології або соціальної філософії. Є спроби поглянути на проблему більш широко. Так, нині у вирішенні питань зв'язку свідомості й мозку домінує умовно матеріалістична позиція,