

УДК 141:2-15

DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v048.2024.14>

А. О. Пальчик

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1247-1734>

кандидат філософських наук,

викладач Інституту богословських наук Непорочної Діви Марії

Кам'янець-Подільської дієцезії Римо-католицької церкви

МІЖ ПАНТЕЇЗМОМ І ПАНЕНТЕЇЗМОМ: ЕКОФЕМІНІСТИЧНА ТЕОЛОГІЯ У ПОШУКАХ ОПТИМАЛЬНОЇ КОНЦЕПЦІЇ БОГА

Постановка проблеми. Цілий комплекс екологічних проблем, що включає глобальне потепління, зміну клімату, втрату біорізноманіття, безвідповідальну експлуатацію природних ресурсів тощо, спонукав до переосмислення завдань теології, пошуків адекватних відповідей у сфері духовності. Дослідниці феміністичного напрямку побачили у проблемах, пов'язаних з навколишнім середовищем, відображення тієї ж долі, яка спіткала представниць жіночої статі: «гноблення жінки та експлуатація природи впливають з тієї ж констеляції явищ: патріархального панування, дуалістичної антропології та глобального гіперкапіталізму» [1, с. 1]. Наведена теза є аксіомою (еко)феміністичного напрямку, представленого низкою дослідниць (С. Макфейг, І. Гебарас, Н. Штанте, Х. Ітон тощо). Отже, подвійною метою екофемінізму, як пише Івон Гебарас, є 1. «фундаментальна турбота про пригноблених», надаючи їм шанс віднайти повноту життя і 2. зведення нанівець патріархату в усіх його формах [2, с. 210].

Невипадково екофемінізм пов'язаний з пошуками оптимальної для своїх цілей «нетрадиційні» моделі відношення між Богом та світом: у певному моменті постала необхідність створення такої релігійної парадигми, у якій би Бог пронизував своєю присутністю світ природи якщо не ототожнюючись з нею (як це має місце у пантеїзмі), то принаймні будучи іманентним їй, залишаючись одночасно трансцендентним, як це має місце в панентеїстичній моделі. Відмова від традиційно сформованих (класичних теїстичних) релігійних поглядів на стосунок між Богом, людиною і природою пояснюються внутрішньою логікою екофемінізму, представленою нижче. Отже, йдеться не лише про суто теоретичний блок питань (напр., відношення між Богом і світом), але й намагання створити певну світоглядну методологію для вирішення нагальних екологічних проблем, а також тих, що пов'язані з переосмисленням ролі жінки у суспільстві.

Аналіз основних досліджень. Починаючи з 80-х рр. ХХ ст., в міру розвитку самого екофеміністичного руху, дослідження за нашою темою зайняли вагому частку у філософських та богословських публікаціях. Так, К.Н. Джексон

вивчає історичний зв'язок між екологічними проблемами та пантеїстичною концепцією Бога як ефективною для їх вирішення, оскільки у цій концепції підкреслюється аксіологічний вимір природи. Далі авторка вказує проблематичність панентеїзму як альтернативи пантеїзму у подоланні екологічної кризи, оскільки природа у першому з них вже розглядається інструментально у відношенні до трансцендентного аспекту Бога. Однак, як у випадку пантеїзму, та і панентеїзму неминуче з'являється проблема зла як частини реальності, зокрема голокосту, що – у свою чергу – ускладнює розуміння сумісності Бога і світу природи. Лише трансформована панентеїстична концепція, у якій в Богові міститься більшість світу природи, а одночасно не припускається наявності злого начала у його різноманітних і жорстоких проявах, дозволяє використати її в якості методологічного фундаменту екологічної етики, зокрема феміністичної [3].

Івон Гебарас вказує на антропологічний та космологічний аспекти панентеїстичної концепції в її екофеміністичному варіанті [2]. Значна увага до панентеїстичного розуміння концепції «Бог – світ» представниками екофемінізму приділяється в статті Дж.Е. Кальпа «Панентеїзм» у Стенфордській енциклопедії філософії [4]. Стаття Д. Кербера «Panentheism in Christian Ecotheology» присвячена проблематиці розвитку панентеїстичної концепції у 2-й пол. ХХ ст., розробка якої пов'язана з досягненнями у сферах космології та екології. Серед авторів, які йшли в цьому керунку, він виділяє теологинь-екофеміністок, зокрема С. Макфейг, показує цінність їхніх ідей у міжконфесійному діалозі та спробах подолати екологічну кризу. Значною роботою також є стаття Н. Штанте, у якій авторка намагається пояснити глибинні причини виникнення екофеміністичної теології, представити її генезу і різноманітність підходів у ній самій, постійно вживаючи гендерно-бінарний термін «Бог/Богиня» [1].

Автори цих та інших публікацій (у своїй більшості – представниці екофеміністичного руху) передусім концентруються на генезі, розвитку та основних категоріях тієї чи іншої ідеї без врахування ширшого історико-філософського контек-

сту, у якому вони знаходять своє місце. Отже, постає необхідність співставлення цих ідей з альтернативними, зокрема тими, що виникли у філософії та теології процесу.

Мета статті – окреслити специфіку концепцій Бога (пантеїстичних та панентеїстичних) у межах екофеміністичної теологічної рефлексії, вжитих відповідно до її завдань, зокрема служили б підґрунтям екологічної етики та емансипації жінок.

Виклад основного матеріалу. Феміністична теологія – на думку Івон Гебарас – переживала певну еволюцію, проходячи наступні стадії: 1. Усвідомлення жінками свого пригнобленого становища упродовж історії, зокрема у біблійному наративі, теологічній рефлексії, церковних спільнотах тощо. При цьому поштовх до такого усвідомлення походив не з «патріархальних» церковних інститутів, а з секулярного феміністичного руху. Ця фаза пов'язана з переосмисленням ролі жінки в біблійній історії (на прикладах таких героїнь, як Сара, Агар, Міріам, Рут, Юдита, Богородиця Марія тощо). 2. Стадія «фемінізації теологічних принципів», коли акцент у дослідженнях переставився на пошуки «жіночого вираження Бога» у Біблії (напр., у 49 розділі Книги пророка Ісаї). Такі пошуки збігаються з отриманням голосу жінками у рішеннях, пов'язаних з церковними справами. 3. Стадія «холістичного екофемінізму», який пропонує нову антропологію та космологію, які мали б замінити традиційні патріархальні християнські концепції людини і світу [2, с. 209–210].

Окреслення даного напрямку як радикального пояснюється тим, що його прибічниця та прибічники не обмежуються спробами подолання симптомів екологічної кризи (у парі з переосмисленням ролі жінки), але наголошують на необхідності докорінної зміни мислення і серця (*метаню*), ціннісних орієнтирів, пріоритетів, якими керується людство. Передусім йдеться про подолання антропоцентризму, характерного для іудео-християнської традиції, що ставить людину понад природою як вищу ланку в ієрархії творіння, як єдину у своєму роді *imago Dei*. Таке переконання у трансцендентності людини стосовно природи – на думку екофеміністок – виправдовує експлуатацію другої першою, призводячи до зловживань у сфері екології. «Антропоцентризм – як вказують М.Е. Такер та Дж. Грім – у різних формах – релігійній, філософській, науковій та економічній – призвів, можливо ненавмисно, до домінування людей у цей сучасний період, який зараз називають антропоценом». Філософське підґрунтя для цього вони знаходять у декартовому дуалізмі матеріального і духовного («картезіанський розкол у західній філософії»), який мав вплинути на теологію християнства, іудаїзму та ісламу. Антропоцентризм, вписаний у теологію авраамічних релігій,

мав стати джерелом інструментального ставлення людини до природи [6, с. 5].

Антропоцентризм, на думку Х. Ітон, фактично нівелює планетарну солідарність, ставлячи чітке онтологічне розмежування між людиною та природою. Натомість дослідниця пропонує *землецентричну* орієнтацію як етичний примат біосфери над амбіціями людини займати пріоритетне становище у космосі. Права людства тут розуміються як права спільноти, об'єднаної навколо ідеї планетарної солідарності і відповідальності за свій спільний дім, яким є Земля [7, с. 32–33].

Екофеміністичний рух не є монолітним явищем, але передбачає низку альтернатив у пошуках оптимальної теологічної моделі, включаючи монотеїстичні, політеїстичні, пантеїстичні і панентеїстичні підходи у спробах протидіяти проявам експлуататорської та гіперспоживальницької культури. Необхідність глибинних реформ у цій сфері вимагає моральної (зокрема аксіологічної) критики сучасних індустріальних суспільств як втілення такої культури. Остання ж кваліфікується представниками екофемінізму як неетична та нераціональна у відношенні до світу природи, а отже ставиться питання про зміну парадигми в екологічному питанні, не обмежуючись лише недалекоглядними рішеннями у сфері управління і тимчасового усунення ознак кризи.

Теологічні пошуки різних екофеміністичних авторок спрямовані передусім на відкриття у світі природи божественного начала, іманентної присутності Божества у Всесвіті. Здійснюючи таку спільну мету, дослідники йдуть різними шляхами. У випадку християнства має місце пропозиція заміни христологічних концепцій з низхідної христології на христологію висхідну, яка б передбачала обожнення осіб, їхніх спільнот та природних об'єктів цього світу у процесі «дозрівання Христа». Відповідно слід переглянути методологічні основи християнської етики, яка вже не може залишатися низхідною, тобто заданою у формі надприродного одкровення, але має бути переосмислена в категоріях «зростання творчої іманентності між людьми» [8, с. 17]. Розглядається також і цінність кенотичної теорії втілення Божого Сина як «теологічно прийнятну модель для християн», у якій можна виразно побачити поєднання Божественного з природним в одній особі Христа. Перихорезис, тобто взаємопроникнення, що відбувається таким чином між Божеством і творінням, не призводить до втрати їхньої ідентичності, але включає природу у «мережу життя» (*web of life*), що відповідає християнському вченню про відновлення світу у Богіві [9, с. 47].

Інші автори намагаються відкрити іманентність Божественного у світі природи шляхом аналізу традиційних (*indigenous*) вірувань, світо-

глядною особливістю яких є переплетіння усього ества людини (включаючи її фізичний, психічний, духовний елементи) з природою/землею та іншими людьми і спільнотами людей. Людство тут виступає як рівноправний, поруч з іншими творіннями (як живими, так і неживими), учасник космічної гармонії. Такий статус не чинить з homo sapiens чогось радикально відмінного від тварин чи каміння, а навіть у певному сенсі він ототожнюється з ними [1, с. 4]. У цьому місці важко не пригадати думку Е. Дюркгайма про тотемізм як елементарну форму релігії, виражену в усвідомленні тісного зв'язку тієї чи іншої спільноти (роду, клану, племені тощо) з твариною, рослиною чи неживим предметом [10]. Більш того, сама Земля як складна система виступає живим організмом. Таким чином, на думку Штанте, «суттєва відмінність між місцевими релігіями та світовими релігіями християнства, іудаїзму та ісламу полягає не в дискусії між політеїзмом та монотеїзмом, як це мало місце в класичних релігієзнавчих і антропологічних працях 20 ст., але в різних концептуалізаціях людської природи» [1, с. 4].

Чіткий наголос на єдності світу, на тісних зв'язках людства з рештою творіння представники екофемінізму схильні вбачати у світогляді народів «глобального Півдня». Як яскравий етнографічний приклад ними наводиться феномен «пачамамізму» – «соціального руху, який став частиною політичного, філософського дискурсу та дискурсу розвитку глобального Півдня». Пачамама (мовою кечуа «Мати Земля») у корінних віруваннях деяких народів Південної Америки виступає як богиня родючості. Разом з тим вона має хтонічно-амбівалентний характер, втілюючи принцип відродження та знищення. Постать Пачамами оптимально відображає інтенції екофемінізму як такого: жіноче начало у ній зливається з природою, землею; вона має право до особливої поваги стосовно її існування і збереження, оновлення її життєвих циклів, її структури, функцій та еволюційного процесу. Невипадково такі норми стосовно Пачамами (фактично еквівалентної поняттю природи) як суб'єкта правових відносин були закріплені у Конституції Еквадору 2008 р. На думку Штанте, цей факт є підтвердженням визнання цінності космологічних уявлень корінних народів на рівні з філософськими та політичними концепціями. Однак екофеміністські автори не обмежуються визнанням рівноправності світоглядів глобальних Півдня та Півночі, вказуючи особливу цінність першого для другого у вирішенні екологічних проблем планетарного масштабу [1, с. 4–5].

Інші спроби теологічної аргументації екофемінізму підкріплюються архетипом Потрійної Богині (напр., у Стархоук) та неоязичницьких уявлень про Божество. Із сучасних вікканських віру-

вань запозичується образ дівчини (потім молоді жінки, матері), дозрівання і розвиток якої відображає цикли природи та зміну фаз місяця. Як об'єкт поклоніння Божественне у вікканстві має як чоловічу, так і жіночу форму, подібно, як і усе існуюче в світі. Воно є одразу і монотеїстичним і політеїстичним, є властивим усьому існуючому в світі – камінням, небу, річкам тощо, володіючи небесною енергією (анімістичний аспект), пронизує увесь Всесвіт, який – у свою чергу – виступає виразом Божественного (пантеїстичний аспект) [1, с. 6–7].

Однак, попри чисельні і різноманітні спроби знайти для екофеміністичних теологій пантеїстичне підґрунтя, частина авторів все ж таки залишається на позиціях панентеїзму. Так, М.-Д. Рубінштейн наполягає на тому, що іманентну присутність Божества у такого роду концепціях не можна розглядати в пантеїстичних категоріях: «Натомість разом із теологами процесу вони [представники екофемінізму – А.П.] стверджують делікатно збалансовану доктрину пан-ен-теїзму, згідно з яким “світ у Бозі, але Бог також більше, ніж світ”. Вони дотримуються онтологічної різниці між Богом і світом. Вони звертаються до “ен”, щоб забезпечити відокремлення між Богом і світом, яке уможлиблює їхні стосунки» [11, с. 4]. Разом з тим, на думку тієї ж І. Гебарас, «Бога-самого-в-собі» не можна виражати в застарілих і неадекватних патріархальних категоріях як істоту, яка сидить на троні «десь вгорі», і стосовно якої нас зобов'язує слухняність: «Це Бог, створений патріархатом». Натомість дослідниця схильна називати Його «Таємницею», «яка є більшою, ніж ми самі», а люди є лише частиною цієї Таємниці. Отже, Гебарас мислить апофатично, відкидаючи в уявленні про Бога антропоморфізми (включно з поняттям особи), аж до заперечення його буття у звичлому для нас значенні цього слова. Також усупереч традиційній християнській есхатології вона заперечує божественний суд над світом в кінці часів, віддаючи право на такий суд наступним поколінням людей [2, с. 211].

Цікавим фактом є те, що серед багатьох представників неоязичницьких рухів проявляється особлива симпатія до панентеїстичної (поруч з пантеїстичною) моделі як основи «сильної» теологічної парадигми у замлецентричному дискурсі у намаганнях скинення «жорсткого, патріархального тягаря іудео-християнських андроцентричних традицій» і зцілення «зламаних стосунків між людиною та природою» [1, с. 7]. Однак з таким звинуваченням, яке висовує неоязичниця Стархоук на адресу іудаїстичного та християнського вчень, важко погодитися, оскільки у їхніх доктринах аніскільки не закликається до безвідповідального ставлення до творіння. Так, у католицькому

віровченні дійсно констатується втрата гармонії між людиною і природою унаслідок первородного гріха, однак такий стан не є нормою, визначеною Богом, але тимчасовим явищем, яке буде подолане унаслідок відновлення «неба і землі» в кінці часів [12, с. 102, 258–259]. Це також не означає, що людина має зайняти пасивну роль у здійсненні божественних задумів: її завдання, як вказується у соціальній доктрині Церкви, – співпрацювати з Богом у справі повернення екологічного ладу.

Отже, деякі представники екофеміністичної теології, вибираючи панентеїстичну модель, відкидають християнське розуміння Бога і посиляються на релігійний досвід корінних народів (слід зазначити, що у методології панентеїстичної концепції А.Н. Вайтгеда також враховується релігійний досвід людства) [13, с. 128]. Натомість інша представниця екофемінізму, С. Макфейг категорично відмовляється від політеїстичної релігійності, вказуючи, що «екотеологічне тіло Бога» не можна осмислювати в категоріях, пов'язаних з ідолопоклонством. Будучи прибічницею панентеїстичного бачення відношення Бог-світ, вона намагається дослідити його за допомогою аналізу поняття *метафори*. Остання ж характеризується властивістю *щось* стверджувати без наведення стисло визначення, тим самим виражаючи неможливість подання ясного опису певного об'єкту або відношення між об'єктами [14, с. 34–35], що обумовлює апофатичний характер метатеологічної думки дослідниці. Проте Макфейг констатує, що на даний момент вживання метафор вже стало нормальною практикою не лише у поетичній чи богословській творчості, але й у природознавстві та суспільних науках [15, с. 207]. Більш того, свідоме застосування метафор вже мало прецеденти у філософії/теології процесу А.Н. Вайтгеда та його послідовників, на що вказує польський дослідник Ю. Жицінський: «Вайтгед помічав прірву між Богом віри та Богом метафізики. Однак він вважав, що цю прірву можна зменшити як шляхом конкретизації властивостей, які належать Богові як досконалому суццюму, так і шляхом впровадження метафоричних окреслень. Ці останні мають без деформації філософського змісту наблизити її до конкретики людської екзистенції» [13, с. 128]. Здається не випадковим той факт, що як у думці Макфейг, так і в доробку процесуалістів йдеться про панентеїстичне розуміння Бога, у якому вживання метафор виявляється необхідною методологічною умовою.

У своїй книзі «Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age» (1987) Макфейг розвиває метафоричну модель світу як *тіла Бога*, а також три метафори-моделі Бога як *матері*, *коханої особи* та *друга*. Саме здійснення власної теологічної рефлексії авторка метафорично порів-

нює з малюванням картини, уподібнюючи її до жанру художньої літератури; теолог же виступає тут почасти поетом і почасти філософом. Підставою для такої теології виступає християнська віра в особисту силу, яка стоїть «на боці життя та його здійснення» [14, с. X]. У пошуках адекватної моделі Бога, на думку Макфейг, слід відмовитися від західної класичної «монархічної» моделі, де трансцендентне Суцце розглядається як надто далеке і непричетне до світу, нав'язує ієрархічне та дуалістичне мислення, ведучи до розмежування буття на протилежності (багатий – бідний, білий – кольоровий, чоловік – жінка, християнин – нехристиянин) [16, с. 365].

Метафора світу як «тіла» Божого глибоко виражає іманентність Бога світові, його інтимне та турботливе відношення до творіння. Тут бере початок етика, у якій наголошується на необхідності турботливого та відповідального ставлення до іншого, етика, яка за своїм характером є радше «жіночою», ніж «чоловічою». Логічним наслідком такого розуміння стосунку Бога до світу є наступні три моделі: 1. метафора *матері*, на думку Макфейг, влучніше відображає турботу Бога про світ, ніж метафора батька; 2. метафора *коханця* відображає найглибші стосунки між люблячими, наголошує на цінності кожного з них; 3. метафора *друга* говорить про особливе ставлення, живої симпатії Бога до людини. Ці три моделі-метафори Бога, на переконання авторки, є особливо актуальними в епоху екологічних небезпек та ядерної загрози. Материнське лоно є нашим першим домом, а після народження годуємося нашими матерями. Отже, запитує Макфейг, чи можна знайти кращу метафору, яка б виражала наше відношення до Бога, у якому ми «живемо і рухаємося, і перебуваємо»? [14, с. 106] Остання думка містить цитату з біблійної книги Діянь апостолів (17:28), що застосовується як богословський аргумент також іншими прибічниками панентеїстичного розуміння Бога поза межами екофеміністичного дискурсу, зокрема польським представником панентеїстичного повороту Ю. Жицінським [13, с. 148].

Як зазначає С. Макфейг, подібного роду образні метафори є більш переконливими у порівнянні з умоглядними поняттями, а також ефективними у здатності впливати на поведінку людини [14, с. 38]. Але якщо метафори матері, коханої особи та друга – зауважує Дж. Рунзо – дійсно можна вважати чітко сформульованими та богословськи сильними, то у випадку метафори тіла, застосованої для світу, її думка здається «проблематичною і заплутаною» [16, с. 367]. За авторкою «Models of God...», у метафорі світу як тіла Бога виступає наступна аналогія: Бог є для Всесвіту тим же, чим і ми для наших тіл. А отже, маємо справу з наглядним панентеїстичним представ-

ленням Бога як більшої за світ реальності, і яка цей світ в собі містить. В іншому місці монографії Макфейг твердить, що «тіло» Бога «є не матерією чи духом, а матрицею, з якої розвивається все, що існує», а також, що «в певному сенсі Бог є фізичним (як і нефізичним) [буттям – А.П.]» [14, с. 111–112; 16, с. 367].

Спроба підважити маскулітність авраамічних релігій, зокрема християнства у його традиційній формі, здається виправданою лише на рівні ментальності та культури (передусім мистецтва), де закріпився відповідний образ Бога. Однак некоректно було б стверджувати щось подібне відносно офіційного вчення Церкви, яка не тільки не наполягає на маскулітному трактуванні Бога, але й заперечує його: «Називаючи Бога “Отцем”, мова віри підкреслює головно два аспекти: що Бог – первоначало всього і трансцендентний авторитет і що Він одночасно – доброта і любляче спілкування про всіх своїх дітей. Ця батьківська ніжність Бога може виражатись через образ материнства, який ще більше виражає іманентність Бога, внутрішній зв'язок між Богом і Його творінням. Мова віри таким чином черпає із людського досвіду батьків, що є до певної міри для людини першими представниками Бога... Слід, отже, нагадати, що Бог перевищує людське розрізнення статей. Він не є ні чоловіком, ні жінкою – Він є Богом, Він перевищує також людське материнство й батьківство, хоч є їхнім початком і мірою: ніхто не є батьком так, як Бог» [12, с. 67]. Отже, такий образ Бога, представлений офіційним католицьким вченням, не зводиться до якоїсь статі а також не потребує компенсації жіночого начала, яке деякі автори дошукуються у постаті Богородиці. До цієї думки можна також долучити поширену ілюстрацію двох аспектів Божої любові – батьківської та материнської – в образі отця з притчі про блудного сина, намальованого Рембрандтом: одна рука, що обіймає сина, є грубою чоловічою рукою, а друга – ніжною материнською.

У статті Н.Ф. Штанте, присвяченій проблематиці імплементації пантеїстичних ідей у (еко)феміністичній теології, не видно виразного наміру показати чітке розмежування між панентеїзмом та пантеїзмом. Обидві моделі представлено як методологічні спроби зарадити домінуванню у західній теології маскулітної дуалістичної концепції відношень між Богом, людиною і світом, а пантеїзм пропонується як наступний (після вибору панентеїзму) послідовний крок у напрямку звільнення від її диктату. Проте для Штанте проблема здійснення цього кроку прихильниками екофеміністичної теології полягає не стільки на зміні парадигми, скільки на волі до зміни самоокреслення з панентеїстичного на пантеїстичний. Власне страх перед відлученням з боку церкви чи цькуванням з боку непосвячених у тонкощі пан-

теїзму для багатьох її представників робить цей крок неможливим [1, с. 11]. Однак, здається, що насправді йдеться не стільки про якісну зміну своїх поглядів, скільки звичайну декларацію. Принциповим питанням – незалежно від пантеїстичного чи панентеїстичного окреслення – залишається відмова від патріархального традиційного антропоцентричного дуалістичного християнського погляду на відношення між Богом і світом, частиною якого є людина.

Таким чином, феміністична екологічна думка з її ключовими пантеїстичними і панентеїстичними концепціями органічно вписується в логіку *екологічної духовності*, основними елементами якої є наступні: «1. Почуття святості життя у всіх його формах, а також квазірелігійна пошана до Землі і космосу... 2. Сприйняття присутності Бога радше у світі, ніж поза світом. Цю рису можна назвати пантеїзуючою схильністю екологічної духовності... 3. Вільний стосунок до релігійних вірувань... 4. Концентрація радше на позитивній, творчій енергії, ніж на гріху, покуті... 5. Опозиція стосовно матеріалістичних аспектів сучасної західної цивілізації. Критикується у ній консумпціонізм, експлуатаційний стосунок до природи, надмірні соціальні нерівності, патріархальність, технократизм, матеріалізацію цінностей, втрату глибшого сенсу життя тощо... 6. В екологічній духовності спеціальною пошаною оточується Земля в аурі наведеного у старожитності міфу богині Геї» [17, с. 218]. Щоправда, у наведеній характеристиці екологічної духовності К. Валощик вказує на панентеїзм як на одну із «лагідних» форм пантеїзму, також притаманну духовності New Age [17, с. 218–219], не вбачаючи у ньому окремої розвинутої концепції Бога.

Висновки. У пошуках оптимальної моделі відношення «Бог – світ», яка б задовольняла завдання екофеміністичного руху, спрямованого на подолання екологічних проблем і зміцнення позиції жінки в суспільстві, представниці феміністичної екології відкидають класичну теїстичну модель (патріархальну, дуалістичну і антропоцентричну), схилившись до пантеїзму та панентеїзму як більш придатних світоглядних концепцій Бога для збудування нової екологічної парадигми. Для обох цих концепцій властивий особливий, глибокий зв'язок між Божественним та природним: Божественне у цих концепціях представлено як іманентне світові, що, у свою чергу, надзвичайно підсилює аксіологічний вимір природи. Таким чином, божественна іманентність (а отже близькість, турботливість, чуйність, часто виражені у фемінізованих окресленнях Бога) теологічно виправдовує зусилля, спрямовані на захист довкілля, що створює основу для розроблення відповідної етики солідарності з природою та відповідальності за навколишній світ.

Подальші пошуки за нашою темою можуть відбуватися у напрямку вивчення екофеміністичних концепцій Бога в контексті «панентеїстичного повороту», що розпочався у сер. ХХ ст., їх порівняння з іншими аналогами екологічної думки, дослідження релігійного досвіду корінних народів і традиційних знань, пов'язаних зі збереженням навколишнього середовища тощо.

Література

1. Štante N.F. Is There a Place for Pantheism in (Post-)Christian Ecofeminist Reconstruction of the God/Goddess – World Relationship. *Religions*, 2024; 15(1):32. P. 1–13. URL: <https://doi.org/10.3390/rel15010032>
2. Gebaras I. Ecofeminism and Panentheism / *Readings in Ecology and Feminist Theology* / Ed. M.H. MacKinnon, M. McIntyre, Kansas City : Sheed & Ward, 1995. P. 208–213.
3. Jackson C.N. On the Compatibility Between Pantheism and Fragmentation: An Experimental Ecofeminist Loosening of the “in” in Allingottlehre. / *Pantheism and Ecology. Ecology and Ethics* / Ed. L. Valera, 2023. Vol. 6, Springer, Cham, P. 331–343. URL: https://doi.org/10.1007/978-3-031-40040-7_26
4. Culp J. Panentheism / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. E.N. Zalta, Uri Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/panentheism/>.
5. Kerber G. Panentheism in Christian Ecotheology / *Pantheism and Ecology. Ecology and Ethics* / Ed. L. Valera, 2023. Vol. 6. P. 219–227.
6. Handbook of Religion and Ecology / Eds. W. Jenkis, M.E. Tucker, J. Grim. London-New York: Routledge, 2017.
7. Eaton H. An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity / *Planetary Solidarity* / Eds. G.J.-S. Kim, H.P. Koster. Minneapolis: Fortress Press, 2017. P. 19–33.
8. Singh I. Eco-feminism as a Paradigm Shift in Theology. *Indian Journal of Theology*. 2003. nr 45. P. 15–29.
9. Eppinger P.E. Christian Ecofeminism as Kenotic Ecology: Transforming Relationships away from Environmental Stewardship. *Journal for the Study of Religion* 2011. nr 24. P. 47–63.
10. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / пер. з фр. Г. Філіпчук і З. Борисюк. Київ : Юніверс, 2002. 424 с.
11. Rubenstein M.-J. Pantheologies. New York: Columbia University Press, 2018. 320 p.
12. Катехизм Католицької Церкви / Синод Української Греко-Католицької Церкви. Жовква : Місіонер, 2002. 772 с.
13. Życiński J. Teizm i filozofia analityczna. T. 2. Kraków : Znak, 1988. 262 s.
14. McFague S. Models of God : Theology for an Ecological, Nuclear Age. Philadelphia: Fortress Press, 1987. XV+224 p.
15. McFague S. Imaging a Theology of Nature: The World as God's Body. *Liberating Life : Contemporary Approaches to Ecological Theology* / Ed. Ch. Birch, W. Eakin, J. B. McDaniel. Eugene: Wipf and Stock Publishers. 2007. P. 201–227.

16. Runzo J. Sallie McFague, Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 1990. Vol. 7 : Iss. 3. Art. 13. P. 363–368. DOI: 10.5840/faithphil19907335

17. Waloszczyk K. Duchowość ekologiczna – wartości i ograniczenia. *Diametros*. 2006. nr 9. S. 212–229.

Анотація

Пальчик А. О. Між пантеїзмом і панентеїзмом: екофеміністична теологія у пошуках оптимальної концепції Бога. – Стаття.

У даній статті розглядається пошук оптимальної концепції Бога представниками екофеміністичного напрямку екологічної думки. Відповідно до своїх завдань, які охоплюють як турботу про пригноблених унаслідок експлуатації патріархальним порядком жінок і природи, так і ліквідацію цього порядку у всіх його формах, теологія екофемінізму спрямована на створення нової екологічної парадигми. Стара класична теїстична (патріархальна, дуалістична, антропоцентрична) парадигма піддається з боку представників напрямку нещадній критиці, оскільки вона утверджує монархічний образ Бога, далекого від проблем світу та людини. Натомість виникає необхідність у концепції відношень «Бог – світ (природа)», де Бог є радикально іманентним світові і може бути окресленим також у фемінізованих категоріях. Таким чином, оптимальними концепціями Бога виступають пантеїзм і панентеїзм, у яких особливо наголошується на іманентності Бога світові. Разом з тим автори пропонують велике різноманіття підходів у розробці згаданих концепцій. Прихильники пантеїстичної концепції звертаються до традиційних вірувань «Глобального Півдня» (напр., пачамамізм) або до неоязичницьких ідей (вікка). Натомість прихильники панентеїзму у власній методології звертаються до аналізу поняття метафори, намагаючись представити світ як «тіло Бога», а самого Бога – за допомогою метафори матері, коханця чи друга (С. Макфейг). Аналіз представлених концепцій Бога в екофеміністичній теології дає підставу розглядати їх як органічний і послідовний прояв екологічної духовності. Екофеміністичні варіанти пантеїзму та панентеїзму також виступають як теологічний фундамент побудови нової екологічної етики, заснованої на принципах солідарності і відповідальності за навколишнє середовище.

Ключові слова: екофемінізм, екологія, пантеїзм, панентеїзм.

Summary

Palchuk A. O. Between pantheism and panentheism: ecofeminist theology in search of an optimal concept of God. – Article.

This article examines the search for an optimal concept of God by representatives of the ecofeminist direction of ecotheological thought. In addition, the theology of all ecofeminism aims to create a new ecological paradigm in addition to its tasks, which include caring for women and nature oppressed as a result of the use of the patriarchal order, and eliminating this order in its forms. The old classical theistic (patriarchal, dualistic, anthropocentric) paradigm is subjected to merciless criticism by the

representatives of the direction, because it affirms the monarchical image of God, far from the problems of the world and humans. Instead, there is a need for the new concept of “God – world (nature)” relationship, where God is radically immanent to the world and can be delineated also in feminized categories. Thus, the optimal concepts of God are pantheism and panentheism, which especially emphasize the immanence of God in the world. At the same time, the authors offer a wide variety of approaches in the development of the mentioned concepts. Supporters of the pantheistic concept turn to traditional beliefs of the “Global South” (eg, Pachamamism) or neo-pagan ideas (Wicca). Instead, supporters of panentheism in

their own methodology turn to the analysis of the concept of metaphor, trying to present the world as “the body of God” and God himself – with the help of a metaphor of a mother, lover or friend (Sally McFague). The analysis of the presented concepts of God in ecofeminist theology gives reason to consider them as an organic and consistent manifestation of ecological spirituality. Ecofeminist versions of pantheism and panentheism also act as the theological foundation for building a new environmental ethics based on the principles of solidarity and responsibility for the environment.

Key words: ecofeminism, ecotheology, pantheism, panentheism.