

о.Іван Гаваньо

У коментарі до Концепції богословської освіти УГКЦ о. д-р Мирон Бендик зазначив, що в процесі відродження Церква проходить «етап концепцій» у визначенні свого буття.¹ Цю характерну рису ми спостерігаємо в житті й інших українських Церков Київської традиції. У цьому аспекті 2000-й ювілейний рік був особливо плідним для УПЦ МП, яка в лоні своєї Церкви-Матері, якою є для неї Російська (Русская) Православна Церква, прийняла кілька таких концепцій, затверджених Ювілейним архиєрейським Собором РПЦ в Москві в серпні 2000 р. З огляду на одну з головних тем цього тому «Богословії» - єкуменічну, проаналізуємо «визначення» згаданого Собору «Про основні принципи відношення РПЦ до інославія»².

Для нашої Церкви цей документ дуже важливий уже через те, що саме у його світлі УПЦ МП будуватиме свої міжконфесійні відносини в Україні. Ключ до розуміння документа міститься вже в самій його назві: відношення до інославія. Для пересічного читача таке формулювання виглядає досить звичним: «інославія» сприймається як термін конфесійного (деномінаційного) розмежування. Насправді ж у цьому терміні догматичну однозначність виключної істинності православ'я поєднано з дипломатичною тактовністю еклезіально-догматичного визначення позаправославного християнства. Без дипломатичних шат «інославія» означає «розкол і ересь», позначаючи тих, хто відпав від Істини, від єдності з Істиною. Усе ж, такий дипломатизм, набутий РПЦ в її єкуменічних контактах, слід щиро вітати. Це вже певний крок від фундаменталізму, який активно проповідується на духовному просторі російського православ'я.

Загрозу фундаменталізму в РПЦ констатують самі російські церковні діячі, зокрема у своїх виступах на міжнародній богословській конференції під назвою «Живе Передання», яка відбулась у Москві в жовтні 1997 року і матеріали якої вийшли друком у видавництві Свято-Філаретівської московської вищої православно-християнської школи за 1999 рік.

Як відзначив учасник конференції Анатолій Красиков, «зараз під впливом фундаменталістського крила церковних діячів РПЦ знову експлуатує образ ворога, яким вважається мало не весь світ. Церква, мовляв, як оточена фортеця, яку прагнуть повалити католики, протестанти». Автор для підтвердження цього цитує газету «Русь державная»: «В осаді ми, росіяни. Ми знову принижені й послаблені... Але основа Православ'я - незмінна і міцна. Вона не захитається ні від модних вітрів єкуменізму, ні від потоків різних віровчень»³.

Таку позицію визначають самі єрархи РПЦ. Красиков наводить красномовне висловлювання єпископа Владивостоцького і Приморського Веніаміна: «Оскуділа віра, і лукава ересь єкуменізму загрожує чистоті й неушкодженій цілісності церковного вчення. Інославні конфесії з ученням, спотвореним людським лжемудруванням, претендують на "рівночасність" зі Святою Православною Церквою, нав'язують їй згубне і святотатське

"єднання"».4

Цікаві спостереження наводить ігумен Веніамин (Нових): «Закон "Про свободу совісті і релігійні об'єднання", прийнятий 1997 року, свідчить про те, що протистояння із Заходом продовжується. Чотири релігії класифіковано за ступенем "поважності": Православ'я, іслам, буддизм, юдаїзм. Усі - східні. Мимоволі згадуються ідеї євразійців початку століття про особливість суспільно-політичного розвитку Росії, про те, що язичество, іслам і буддизм нам ближчі, ніж католицизм»5.

Ігор Виноградов наводить цікаву мотивацію новітнього російсько-православного фундаменталізму: «Православний фундаменталізм одразу ж проріс у нашій Церкві могутніми пагонами, виражаючи жагуче прагнення певної частини нашої єрархії зайняти спорожніле місце колишньої великої керівної сили нашого суспільства (читай - КПРС)»6. Документ РПЦ побудовано на принципі «дипломатичного» ексклюзивізму православ'я: фундаменталізм затушовано, але його «дихання» відчутне. Цей затаєний сенс титульного визначення «інослав'я» логічно та методологічно чітко розкривається в перших двох розділах документа.

Але ця двозначність накладає невитравну печать на весь текст і зміст документа, визначаючи його дволастовість і навіть певну апорійність. Ця апорія розкривається в одночасному підкресленні в питанні «відновлення єдності Церкви» (не поєднання Церков!) місіонерського песимізму (щодо успішності свідчення істинності православ'я перед інослав'ям) і «промислительного оптимізму» (у визнанні людської безпорадності у справі поєднання).

У цілому методологія побудови тексту богословськи правильна: відносини з християнськими конфесіями впливають з догматичного усвідомлення Церкви. Тому розділ 1 розпочинається з короткого нарису вчення про Церкву Христову з її ототожненням з історичним православ'ям. «Православна Церква є істинною Церквою Христовою, заснованою Самим Господом і Спасителем нашим, і вона є Єдина, Свята, Соборна й Апостольська Церква... Вона несе повноту... влади свідчити про "віру, раз назавжди передану святим" (Юд. 3)»{п. 1,1}.

Ось, саме остання фраза «несе повноту влади свідчити про віру» - справжній критерій у стосунках з інослав'ям. Далі цей критерій розкриється повністю. «Церква Христова - єдина і одна... Основою єдності Церкви - Тіла Христового - є те, що в неї один Глава - Господь Ісус Христос (Еф. 5, 23) і діє один Дух Святий, Який оживотворяє Тіло Церкви і поєднує всіх її членів з Христом як з Ті Головою» (п. 2).

Загальна еклезіологія - святоотцівська, навіть адекватна еклезіології *Lumen gentium*. «Єдність Церкви дана "звище" як досконалий і божественний дар» (п. 1, 3). А в цьому, здавалось би, загально-догматичному твердженні вже є підтекст. Єдність - дар Божий, цей дар втрачено в загальнохристиянському контексті, тому відновлення єдності знову можливе тільки як дар Божий (новий дар!). Саме про це йдеться в розділі 2:

«Відновлення християнської єдності у вірі і любові [ще два дари Божі - авт.] може прийти тільки згори, як дар Всемогутнього Бога» (п. 2, 3). і це твердження догматично правильне! Але ікономічно воно може сприйматися двояко: і як «єкуменічний песимізм» («Джерело єдності - в Бозі, і тому самі тільки людські зусилля для її відновлення будуть даремні» (п. 2, 13), і як церковний ексклюзивізм відкидання теорії Церков-Сестер.

Воістину, теза - на межі спокуси «нового спасіння».

Пунктом 1, 6 розпочинається висвітлення дуже важливого для свідомості православних моменту: єдність Церкви - це «повнота і неперервність благодатного життя і духовного

досвіду... В єдності благодатного життя полягає основа єдності і незмінності церковної віри».

Акцент на благодатному житті і духовному досвіді дуже важливий, а західні християни часто недооцінюють його в єкуменічному діалозі, коли в основу діалогу кладуть тільки спільність віри. Тут ще й додатковий сенс поняття «інослав'я»: не сказано ж «іновір'я»! Саме на відмінності духовного досвіду наголошують і провідні православні богослови (Мейєндорф, Шмеман, Зізіулас та інші), коли говорять про відмінність між західним та східним християнством. ,

Але ми відразу ж повинні поставити перше питання (друге - далі): чи допустиме ототожнення православного духовного досвіду з усецерковним? Чи відмінність досвіду різних традицій є об'єднанням благодатного життя Церкви Христової? А може в цій відмінності, яка поки що сприймається антагоністично, приховано потенційне (і реальне!) багатство благо-датного життя?

Здається, цю інтуїцію чудово виразив у своєму образі двох легень, якими дихає повнота Церкви, папа Іван Павло II. Чи ексклюзивність досвіду не є, розвиваючи цей образ, «підключенням» однієї легені до іншої, замість спільного «вдихання» через одну «трахею» благодатного життя?

Можемо на даному етапі констатувати, що протиставлення духовного досвіду не дозволяє реалізувати єдине благодатне життя всіх християн, виражене в євхаристійному сопричасті. Адже єдність Церкви, і це правильно зазначено в п. 1, 8, «перебуває в нерозривному зв'язку з Таїнством Євхаристії, в якому віруючі, причащаючись Єдиного Тіла Христового, ... поєднуються в єдине кафоличне тіло [кафоличний - слов'янське відчитання "католицький"]». Євхаристійне сопричастя відбувається в спільноті Церкви, а спільнота Церкви виражається в спільному Причасті. «Порушуючи канонічні зв'язки з... Церквою, християнин тим самим пошкоджує свою благодатну єдність з усім тілом церковним» (п. 1, 10).

Цей правильний вимір індивідуального сопричастя переноситься (чи правомірно?) на спільнотний рівень. «Від єдності з Православною Церквою відділювались... і цілі християнські спільноти». У першому тисячолітті, як зазначено в документі, «у відділеному стані опинились дохалкедонські церкви - Вірменська, Сирійсько-Яковитська, Ефіопська, Коптська, Асирійська, Малабарська». У другому тисячолітті «відділилась» Римська Церква (див. п. 1, 13).

Очевидно, що у визначенні розколів як відділення від Православної Церкви ітріііє міститься підхід до єдності Церкви як до повернення відпалих до православ'я. Це ще один ключ до розуміння даного документа РПЦ, який, по суті, виражає позицію всього православного християнства. Тут і початок відповідних відносин з відпалими, тобто з інослав'ям. Чіткий, ясний ексклюзивізм.

Правда, перехід до розгляду самих відносин потребує оцінки стану «відпалих» з точки зору істини православ'я. Прикінцеві пункти першого розділу дають таку оцінку. «... Спасіння можна отримати тільки в Церкві Христовій (читай - у православ'ї). Але водночас спільноти, відпалі від єдності з Православ'ям, ніколи не розглядались як повністю позбавлені благодаті Божої» (п. 1, 15).

Ні, це не суперечність із тезою про єдиноспасаюче православ'я, як могло би трактуватися визнання дії в інослав'ї благодаті Божої, яка завжди є спасаючою. Це, радше, благодать як «завдаток можливості повернення до єдності в Церкві, в кафоличну повноту...» (там само).

Які ж ознаки дії благодаті в інославі?

«...Це Слово Боже, віра в Христа як Бога і Спасителя, що прийшов у плоті, та щире благочестя» (п. 1, 16). Крім того, застережливо робиться апофатичний реверанс (не зовсім доречний, але тому, напевно, й апофатичний) перед «незвіданою дією» Промислу Божого: «Православна Церква не виносить суджень про міру збереженості чи пошкодженості благодатного життя в інославі, вважаючи це тайною Промислу і Суду Божого» (п. 1, 17).

Для порівняння із ставленням Католицької Церкви до Православних Церков зачитуємо відповідне місце з документа *Dominus iesus* Конгрегації у справах віровчення Римського Апостольського Престолу: «... існує тільки одна Церква Христова, яка перебуває в Католицькій Церкві, котрою керують Наступник св. Петра та єпископи у єдності з ним. Церкви, які, не перебуваючи в досконалому сопричасті з Католицькою Церквою, залишаються, попри те, пов'язаними з нею найтіснішими зв'язками, тобто апостольським преемством і важною Євхаристією, є правдивими Помісними (партикулярними) Церквами. Тому Церква Христова перебуває та діє також і в цих Церквах, навіть якщо вони не перебувають у повному сопричасті з Католицькою Церквою, не приймаючи католицького вчення про Примат (найвищу й загальну владу), яким, із волі Божої, силою свого уряду володіє Єпископ Римський і який він здійснює щодо всієї Церкви» (п. 17). Як бачимо, Христова Церква «перебуває» (по-латині - *subsistit in*) і діє й у Православній Церкві, У цій позиції католиків зовсім нема ексклюзивізму. Зрештою, це й не дуже важливо, бо «Православна Церква - істинна Церква, в якій неушкоджено зберігається... повнота спасительно' благодаті Божої», і вона «усвідомлює тотожність свого вчення, богослужбової структури і духовної практики з апостольським благовістям і Переданням Стародавньої Церкви» (ось образ Православ'я!) (п. 1, 18).

Який же перший підсумок такого аналізу, проведеного в розділі 1 ?

Провина відпалих - не тільки в розколі і, часто, в ересі (див. п. 1, 19), а й у тому, що стан інославі є спокусою перед обличчям нехристиянського світу. «Розділені християни, замість того, щоби бути прикладом єдності в любові за образом Пресвятої Трійці (як розділені можуть бути прикладом єдності в любові?), стали джерелом спокуси. Розділеність християн (тобто інославі, бо Православ'я - не розділене!?) стала відкритою і кровоточивою раною на Тілі Христовому. Трагедія розділень стала серйозним видимим спотворенням християнського універсалізму, перешкодою у справі свідчення світові про Христа» (п. 1, 20).

Над цим «трагічним станом» розділених християн вболівають християни нерозділені (православ'я), які й виступають з ініціативою щодо відновлення єдності, про що йдеться в розділі 2 документа. Ось це бажане відновлення єдності християн, «заповіданої Христом (їв. 17, 21)», і є «найважливішою метою відносин Православної Церкви з інославі» (п. 2, 1).

Церковний ексклюзивізм - це самодостатність, а значить - несе загрозу замкнутості, самоізоляції. Проти цієї загрози (але як ексклюзивістично!) скероване попередження: «Байдужість щодо цього завдання (відновлення єдності) або відкидання його є гріхом проти заповіді Божої про єдність» (п. 2, 2).

Але гріхом є і відхід від ексклюзивістичної теорії відновлення єдності як повернення до православ'я. Гріховними є й усі інші існуючі «теорії єдності». Насамперед - реформаторське вчення про «невидиму церкву». «Православна Церква не може прийняти тезу про те, що... глибинна єдність християн нібито не була порушена, і що

Церква співпадає з усім християнським світом..., і що розділеність церков належить виключно до недосконалого рівня людських відносин. За цією концепцією, Церква залишається єдиною, але ця єдність недостатньо виявляється у видимих формах. У такій моделі єдності завдання християн розуміється не як відновлення втраченої єдності, а як прояв єдності існуючої» (п. 2, 4). Неприйнятною є й «теорія філетизму», «яка стверджує нормальність... існування християнства у вигляді окремих "гілок"» (п. 2, 5). Відкидається і твердження про те, що «християнські розділення... можуть бути зцілені... за допомогою компромісних міжденомінаційних угод» (п. 2, 6).

Документ ще раз нагадує, що Православна Церква не може визнавати «рівноцінності деномінацій». Догматичні відмінності слід долати, а не обходити. А це означає, що «шляхом до єдності є шлях покаяння, навернення і відновлення» (п. 2, 7).

Ось і з'явилось ключове «єкуменічне» слово - навернення. Еклезіологія навернення. Еклезіологія, яка панувала (панує?) в обидвох головних традиціях християнства. Вона довго надихала багатьох українців, виражена в заклику папи Климента VIII: «Через вас, рутени, сподіваюсь навернути Схід».

II Ватиканський Собор відмовився від цієї еклезіології. Але чи не живе ідея навернення, особливо Росії (!?), ще й досі у постфатімських інспіраціях? З огляду на симфонійну специфіку російського православ'я, ідея «навернення Росії» несе в собі заклик до навернення й Російської Церкви. Отож, чи не є еклезіологія навернення цього документа РПЦ до певної міри (не повністю) оборонною контрреакцією?

Але як бути з Баламандськими угодами (1993 р.)? Адже еклезіологія навернення тотожна поняттю «уніатизм», засудженому цією угодою як невластивий метод об'єднання Церков. Складається враження, що «наївні» католики, стоячи на позиціях еклезіології Церков-Сестер, щиро відмовилися від «уніатизму», а православні - тільки щодо Римської Церкви, але не для себе! Отже, згідно з еклезіологією навернення, «Церква покликана... свідчити тим, хто покинув її, про істину» (п. 3, 2).

Істина дана в Переданні, а його «хоронителькою» є Православна Церква. [III] Свідчення інослав'ю власне й полягає у відкритті істини, вираженої в Переданні (див. п. 3, 1).

Єдиним же засобом свідчення Істини є діалог з інослав'ям, про що йдеться в розділі 4 документа. Тобто відносини з інослав'ям відбуваються в площині діалогу.

Є три види діалогу: діалог технічний, який виникає з потреби речового порозуміння; під виглядом діалогу - монолог, коли кожен із учасників, вдаючись до різноманітних словесних викрутасів, розмовляє сам із собою, маючи на меті підтвердити власну правоту, вплинути на партнера, нав'язати своє виключне бачення; і нарешті - справді діалог⁷. Справжнім діалогом є той, у якому кожен з учасників дійсно охоплює думкою іншого в його бутті і звертається з наміром встановити з ним живу єдність.

По суті справи, діалог між людьми носить sacramentalний характер. Таємниця діалогу - у взаємовідкриванні та взаємопроникненні сторін, що беруть участь у діалозі. За М. Бубером, кожен з учасників діалогу повинен досвідчити себе обмеженим іншим, при цьому не зрікаючись своїх поглядів, а вступаючи з ними до «царства», де немає абсолютизації закону поглядів.⁸

Пункт 4, здавалось би, декларує діалог третього типу: «для цього діалогу характерне поєднання догматичної принципності і братерської любові». У ставленні до інославних «повинні бути братерська готовність допомогти їм поясненнями, увага до їхніх кращих побажань, поблажливості до непорозумінь, але водночас тверде сповідання істини... Церкви». Але поступово декларація діалогу переходить у вимогу монологу:

«виключаються будь-які догматичні компроміси» (п. 4,3) і «для інослав'я шлях возз'єднання є шляхом зцілення і Преображення догматичної свідомості» (п. 4, 4). «Відкритість для спілкування, готовність до розуміння» (п. 4, 5) зводяться до розуміння проблем і слабкостей, усвідомлення умов «неповноти» інослав'я. Де ж тут відкритість для самозбагачення у діалозі, готовність до розуміння багатства духовного життя «розділеного» брата? Де «відкриті вуха» і «розширене серце» (п. 4, 5)? Готовність до розуміння зводиться до проблеми «богословської мови, розуміння та інтерпретації» {п. 4, 5}.

Ця проблема, справді, надзвичайно важлива, адже вже патристична доба показала весь тягар негативних наслідків, спричинених різними богословськими підходами та використанням різної термінології у вирішенні догматичних питань. Найпоказовішим прикладом може бути протиставлення богословствування Олександрійської та Антіохійської шкіл тріадологічної та христологічної доби історії Церкви. Таким же прикладом нерозуміння різних богословських підходів та термінологічного апарату у відносинах між Сходом і Заходом є діяльність патріарха Фотія (IX ст): однією з основних причин його антилатинської полеміки було, зокрема, незнання богослов'я св. Августина, що прекрасно розкрив у своїй докторській праці патріарх Йосиф (Сліпий).⁹ Видається, що християнська сучасність успадкувала протистояння різних методів богословствування. Треба відмітити й різний богословський підхід Сходу і Заходу до «єкуменічної проблеми». У цьому аспекті дуже важливим і найбільш богословськи вдалим є Додаток документа, а саме та його частина, де аналізується поняття «єкуменічного руху».

Насамперед, кидається у вічі твердження про те, що «Православна Церква веде діалог з єкуменічним рухом». Звідси очевидний висновок, що Православна Церква не вважає себе учасником єкуменічного руху. І таку позицію не слід сприймати тільки як вимогу еклезіологічного ексклюзивізму Православ'я! Правда, перші враження можуть схилити саме до такого розуміння цієї позиції РПЦ: «Треба ясно розрізняти поняття «єкуменізм» і «єкуменічні контакти Православної Церкви»... Найважливіша мета православної участі в єкуменічному русі завжди полягала... в тому, щоб нести свідчення про віровчення і кафеолічне передання Церкви». Ось чому «діалог Православної Церкви з єкуменічним рухом не означає визнання рівноцінності чи рівнозначності з рештою учасників руху». Зокрема, вартість і значимість однієї з найвагоміших організацій єкуменічного руху - Всесвітньої Ради Церков (ВРЦ) - «зобумовлюється готовністю і прагненням членів ВРЦ слухати і відповідати на свідчення кафеолічної істини», Правильно наголошується при цьому, що «рух за міжхристиянське об'єднання надихався саме протестантським вченням про Церкву... Однією з ключових ідей... була думка про те, що жодна з існуючих конфесій не може претендувати на те, щоб у повному сенсі йменуватися "Єдиною, Святою, Соборною і Апостольською Церквою"».

При такому підході «єкуменічна еклезіологія» зводиться до того, що християнська єдність - це певна даність. Усі християни, оскільки всі вони вірують у Христа, єдині в Христі. Єкуменічним завданням, відповідно, вважалася необхідність видимим чином виразити цю онтологічну єдність, затуманену і послаблену в ході історії. Тому перспектива відновлення єдності мислилась у напрямку міжденомінаційних угод. Для цього пропонувалося:

а) прямувати до доктринального консенсусу шляхом взаємних поступок, визнаючи відмінності друкорядною справою;

б) паралельно реалізовувати єдність на практичному рівні - в місії, соціальному служінні і т.д.

в) прагнути встановлення церковного сопричастя через спільні молитви або навіть «інтеркомуніон» - «євхаристійну гостинність», коли до участі в Євхаристії упрощуються представники інших конфесій.

Такий підхід православ'я до еклезіології ВРЦ багато в чому поділяє і Римо-Католицька Церква, Проте саме богословське розуміння єдності Церкви на Заході інше, інакший богословський підхід. У Додатку до документа робиться спроба окреслити цю відмінність, стверджуючи: «У самому виборі терміну «єкуменічний» для окреслення руху християн до єдності відображується специфічно західне... розуміння принципів кафоличності і єдності Церкви».

«Єкумена» - «Вселенна» була позначенням обжитої землі, сукупністю країн греко-латинської культури, територією Римської імперії. Прикметник «єкуменікос» (вселенський) отав визначенням і Візантійської імперії. Оскільки кордони імперії за епохи Константина Великого більш-менш співпадали з розповсюдженням Церкви, Церква теж користувалася терміном «єкуменікос». Словом «єкуменічний» позначувалося також і те, що стосувалося усієї церковної території, на відміну від того, що мало тільки «місцеве» (помісне) значення. Тому вираз «єкуменічний рух» має на увазі подолання деномінаційної «провінційності», подолання ізольованості відусього світу, відкритість до всіх інших християнських спільнот. Отож, за словами авторів документа, єдність як цілість - ось підхід західного богослов'я. Натомість східне богослов'я акцентує інший підхід до єдності. Насамперед, у православ'ї розрізняють поняття «єкуменікос», вселенськість і соборність (кафоличність). Єкуменічність - це наслідок соборності Церкви, її зовнішнє вираження. «Вселенською» номінується Церква а цілому, це поняття не застосовується до помісної Церкви. (До речі, як сприйматиметься - у світлі таких міркувань - одна із запропонованих назв УГКЦ - «Київська Католицька Церква»?)

Таким чином, для православних єкуменічність - це наслідок внутрішньої єдності християн з Істиною, внутрішньої цільності, наслідок соборності-кафоличності. Для західних християн єкуменізм є вихідною умовою єдності. Соборність визначає еклезіологію Церков-Сестер, сопричастя По- місних Церков «каф' олон» - «згідно з цілістю», а радше - «згідно з цільністю». «Цільність» виражається в єдності.

Про таку відмінність у підходах до єдності говорить відомий католицький богослов Ів Конгар: «Захід аналітично вирішує питання про еклезіальну реальність; спочатку він ставить питання про весь загал, існування помісних спільнот приймає як частину цілого. На Сході ж спочатку бачать місцеві Церкви, а вже потім виникає питання їхнього сопричастя. На Заході моляться за єдність Церкви, на Сході моляться "за добрий стан святих Божих Церков і з'єднання всіх". На Заході відокремлення сприймається більше як скандал, як своєрідна ампутація, що калічить тіло; на Сході єдність сприймається більше як ідеал, як... зібрання родини».10

Отож, різниця богословських підходів Сходу і Заходу полягає в різних акцентах: Захід у вченні II Ватиканського Собору про Церкви-Сестри акцентує універсальність, вселенськість єдиної Христової Церкви; Схід у своєму вченні про Помісні Церкви акцентує окремішність, «особливість» (від Особа) Церков. Тут проглядається певна тринітарно-богословська спадкоємність: Захід акцентував єдність Богу в житті Пресвятої Трійці, Схід - трипостасність у житті єдиного Бога. Обидва підходи - паритетні, навіть, за словами прот. Мейєндорфа, взаємодоповняльні, вони

збалансовують один одного щодо можливих «кренів»: на Сході — у бік тритеїзму (недостатнє обґрунтування єдності Бога), на Заході - в сторону савеліанства (розмиття трьохіпостасності).¹¹

Отже, підкреслення богословських відмінностей у підходах до «єкуменізму» - важливий доробок цього документа РПЦ. Але відмова від паритетності обидвох підходів, ба навіть виведення відмінностей на рівень протилежностей, свідчить про явну богословську односторонність. А це призводить вже до серйозної еклезіологічної помилки: автори документа протиставляють соборність і вселенськість. Таке протиставлення є своєрідним «еклезіологічним субординаціонізмом», чи навіть вираженням такого собі «церковного тритеїзму». Адже повнота Церкви - у діалектичному поєднанні соборності і вселенськості, відношення яких не можна вкладати в рамки звичайного логічного силогізму, як це зроблено в документі, де соборність виступає як предикат, а вселенськість - як висновок.

Таким чином, документ РПЦ «Про відношення з інослав'ям» стає богословським оправданням ідеології Розколу. Така абсолютизація відмінностей є благословлянням духовного відчуження між Сходом і Заходом.. Правильно зазначає Ів Конгар у своєму досить глибокому дослідженні мотивів Великої Схизми: «Схизма не є самим відчуженням, вона є прийняттям такого "відчуження"». ¹²

Відчуження призводить спочатку до «комплексу недовір'я», який, надихається, за словами Конгара, «нерозважливою силою інстинкту самозбереження», і служить для того, «аби виправдати свою окремішність» ¹³. Далі відчуження в комплексі недовір'я призводить до абсолютизації «місцевого та культурного елемента», логічно переходячи до постави ексклюзивізму чи навіть фундаменталізму: «Дух, вишколений на спротиві та протистоянні, не хоче, по суті, єднання: він не тільки не шукає засобів для цього і не бачить їх, але навіть і не вірить, що щось таке можливе, не хоче, щоб таке єднання відбулось» ¹⁴.

Усе ж, навіть на фоні жорсткого ексклюзивізму РПЦ, богословська свідомість спонукає до християнського оптимізму: «Через своє історичне та конкретне прийняття відчуження, схизма розпочалася ще задовго до 1054 року, і так само вона остаточно не сповнилася, поки ще існують люди, які не миряться з таким відчуженням» ¹⁵.

У Російській Церкві, як і в православ'ї в цілому, багато людей, готових до живого переосмислення вікового протистояння. Їх підхід до проблеми виражають самокритичні слова ігумена Веніамина (Новика): «Добре було б не на словах, а насправді «смирить гордыню» і тверезіше глянути на себе". Ці люди, духовенство і миряни РПЦ, зокрема, чудово розуміють небезпечну для церковної свідомості поставу фундаменталізму, добре при цьому визначаючи його сутність: «Загроза фундаменталізму - це загроза ідеологізму, загроза перетворення християнства, Церкви, догматики, літургійної практики в ідеологію... Фундаменталізм - це принципова відмова від мислення, яке є постійною реакцією людини на новий досвід, на події власного життя, на нові зустрічі, і осмислення цієї реакції» ¹⁶. Фундаменталізм є відступом від виконання завдання нової інкультурації, є спробою «захиститись від сучасного постмодерного суспільства через прийняття деяких "фундаментальних пунктів",... захиститись від складнощів сучасного світу, який розмиває стару середньовічну свідомість» ¹⁷.

Внаслідок такої постави самі ж вірні РПЦ жорстко оцінюють ситуацію у своїй Церкві: «Московський Патріархат досі не може знайти свого місця а сучасному світі, не може дати адекватної відповіді на ті процеси, що відбуваються у світі взагалі й у Росії зокрема:

Московський Патріархат виявився неспроможним осмислити сучасний світ, і тому єдине, що він може протиставити, - це фундаменталізм»¹⁸.

Документ «Про відношення з інославіям» пропонується усім вірним РПЦ як настанова до дії. Але там, у надрах «народу Божого», народжується і впевнено підноситься нове Кредо: «Ми існуємо, і чим більше буде нас» нормальних, хай слабких, грішних, недостойних, але нормальних християн, тим менше шансів залишитися у вождів "православного фундамен-талізму" перетворити Церкву в слухняне фундаменталістське стадо».¹⁹

Хочеться вірити, що така мужня постава багатьох російських християн впливатиме на поступову зміну позиції єрархії РПЦ, обнадійливу тенденцію до якої задекларував сам Патріарх Московський Алексій II у своєму виступі 1993 року в Празі на X Генеральній Асамблеї Конференції Європейських Церков: «Членство РПЦ в цій організації допомогло нам вийти з повної підневільної ізоляції від зовнішнього світу в лещатах тоталітарної атеїстичної системи... Про нас дізнавався весь християнський світ. Невже тепер ми скажемо нашим братам: сьогодні в нас у країні Церква вільна, і нічого нам більше з вами спілкуватись?»²⁰

Примітки:

1 Див. М. Бендик. Про Концепцію богословської освіти в Україні // Богословія. - 2000 - Т. 64. - С. 32.

2 Документ «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к ино-славью». Принят на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ, Москва, 13-16 августа 2000 г. (<http://www.orthodox.org.ru/s2000r13htm>). Переклад автора; місця зі Святого Письма, з методологічних міркувань, подано в перекладі з російського тексту документа.

3 А. Красиков. От екуменизма к самоизоляции // Материалы международной богословской конференции «Живое Предание». - Москва, 1999. (Далі - Красиков. От екуменизма). - С. 279. Тут і далі матеріали конференції подано в перекладі автора.

4 Там само. - С. 280.

5 Вениамин (Новик), игум. Архетипы православного сознания // Материалы... (Далі - Вениамин (Новик), игум. Архетипы). - С. 311.

6 И. Виноградов. Опасность «православного» фундаментализма И Материалы... (Далі - Виноградов. Опасность).- С. 319.

7 І. Гаваньо. Філософський аспект юдео-християнського діалогу // Богословія. - 1999. -Т. 63. - С. 202.

8 Там само.

9 Див.: Й. Сліпий. Вчення про Святу Трійцю Візантійського патріарха Фотія // Богословія. - 1997-1998. - Т. 61-62. - С. 7-78.

10 Ів Конгар. Дев'ятсот років опісля. - Львів, 2000. (Далі - Конгар. Дев'ятсот). - О. 18-19.

11 Див.: И. Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. - Нью-Йорк, 1982. - С. 242.

12 Конгар. Дев'ятсот, див, прим; 10. - С. 103.

13 Там само. - С. 35.

14 Там само. - С. 90.

15 Там само. - С. 103.

16 А. Кырлежев. Существует ли «православный фундаментализм // Материалы... (див. прим. 3). - С. 329.

17 Там само. - С. 327.

18 В. Ойвин. О связи фундаментализма и язычества. // Материалы... (див. прим. 3). - С. 348.

19 Виноградов. Опасность, див. прим. 6. - С. 321.

20 Цит. за: Красиков. От екуменизма, див. прим. 3. - С. 278-279.

Друкована версія: о.Іван Гаваньо. *Роздуми над «єкуменічною» концепцією Російської Православної Церкви* //Богословія 65 (2001) 110-121.