

протоієрей Андрій Шиманович,
кандидат філософських наук (PhD),
для сайту БФ «Академічна ініціатива»
www.academic-initiative.org.ua

Морфологія контрекуменізму: історична, соціологічна та богословсько-канонічна складові

Нещодавно спочилий у Господі д-р Пол Ладусьор¹ був, безсумнівно, одним із найбільш креативно мислячих православних богословів першої чверті ХХІ століття. Основним напрямом академічної роботи П. Ладусьора був феномен екуменізму і його осмислення всередині православної богословської традиції. Важливим внеском канадського науковця в дослідження екуменічної тематики стала стаття «Про екуменоклазм: антиекуменічне богослов'я в православ'ї»². Розвідка була опублікована 2017 року в «Свято-Володимирському богословському щоквартальнику».

Беручи до уваги назву статті, одразу слід здійснити термінологічне роз'яснення. *Екуменоклазм* – неологізм, утворений за аналогією до більш поширеного поняття *іконоклазм (іконоборство)*. В основі обох складених термінів – давньогрецьке дієслово *κλάω*, котре перекладається як «ламати», «відламати», або ж іменник *κλάσμα* – «уламок», «шматок»³. Відповідно, використаний П. Ладусьором термін *екуменоклазм* слід розуміти як *екуменоборство*, себто підозріле або й вороже ставлення до екуменізму. Йдеться чи то про пасивне несприйняття екуменічних процесів, чи то навіть про активну протидію їм.

Перед початком безпосереднього огляду статті слід лише додати, що це тільки назва розвідки Ладусьора виглядає надскладною й такою, що може радше відштовхнути, ніж привернути увагу потенційного читача. Але насправду сама стаття написана ясною й зрозумілою мовою, без надуживання вузькоспеціальних понять та зумисно ускладнених автором наукоподібних синтаксичних конструкцій.

¹ Пол Ладусьор (1944–2025) тривалий час викладав богословські та релігієзнавчі дисципліни у Православній школі богослов'я при Триніті-коледжі Торонтського університету, а також на факультеті теології та релігієзнавства Університету Лавала (Квебек, Канада).

² Paul Ladouceur, “On Ecumenoclasm: Anti-Ecumenical Theology in Orthodoxy,” *St Vladimir's Theological Quarterly* 61, no. 3 (2017): 323–355.

³ Александр Давидович Вейсман, *Греческо-русский словарь*, репринт V-го издания 1899 г. (М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006), 710.

Текст П. Ладусьора починається з панорамного огляду локусів найбільшої концентрації православних противників екуменізму, до котрих зазвичай застосовують цілу низку понять, як-от: «фундаменталісти», «ригористи», «зилоти» (або «ревнителі»), «сектанти» та «неотрадиціоналісти». Сам канадський науковець віддає перевагу послуговуватися останнім з усіх перелічених термінів, значеннєве наповнення котрого він пояснює так:

«Відправною точкою неотрадиціоналізму зазвичай є систематичне чи навіть затяте антизахідництво, що акцентує історичні, культурні, богословські та соціально-політичні чинники, які відрізняють “Схід” від “Заходу”, а також східне і західне християнство, при цьому зазвичай ігноруючи чинники, які є спільними для Сходу і Заходу, і які відрізняють “християнський світ” від нехристиянського світу»⁴.

Серед головних ідентифікаційних маркерів, які можуть безпомилково вказати на наявність у людини чи церковної спільноти неотрадиціоналістських поглядів, Ладусьор вирізняє три ознаки:

1. Викривальна риторика на адресу інославнох християн.
2. Різного штибу конспірологічні теорії про наявність на Заході планомірно втілюваних таємних замислів щодо знищення православ'я.
3. Апокаліптичні фобії, основною ідейною складовою котрих є ті гіпотетичні біди, які нібито спіткатимуть православ'я за участь в екуменічних зібраннях.

Додатковою розпізнавальною рисою, властивою неотрадиціоналістам, Ладусьор вважає ірраціональну зацикленість лише на одній галузі богослов'я – еклезіології, тоді як космологія, христологія, пневматологія, тріадологія, антропологія та інші царини богословського мислення непропорційно оминаються увагою неотрадиціоналістами. Певна річ, неотрадиціоналістська еклезіологія є хворобливо антизахідницькою та антимодерністською. Також вона принципово не визнає такими, що можуть привести людину до спасіння, усі без виключення християнські общини, які не належать до спільноти Помісних Православних Церков.

⁴ Ladouceur, “On Ecumenoclasm,” 324–325.

Далі П. Ладусьор вкрай влучно ділиться з нами своїми міркуваннями щодо кореня помилковості антиєкуменістів у їхніх судженнях про неможливість спасіння поза православ'ям. За його справедливим спостереженням, «антиєкуменісти ототожнюють наявність помилок у неправославних християнських церквах із повною відсутністю благодаті та істини, що є спрощеним редукціонізмом тонкощів людського буття та віри»⁵. Однією з точок неповернення на шляху відхилення неотрадиціоналістів у необґрунтований ригоризм є їхнє ненормативне тлумачення тези щмч. Кипріяна Карфагенського (†258), системотворчої і для еклезіології, і для сотеріології – *extra ecclesiam nulla salus* (з лат. – «поза Церквою немає спасіння»).

Автор статті наполягає, що тлумачення протоієрея Георгія Флоровського (1893–1979) є найбільш відповідним традиційній православній екзегезі цих відомих слів Карфагенського святителя. Якщо в перші століття мала місце практика прийняття без перехрещування тих християн, які долучалися до Церкви з розкольніцьких або навіть єретичних спільнот, то це саме по собі передбачає припущення про наявність благодаті за межами Церкви як чітко окресленої, емпірично осяжної соціальної інституції. «Іншими словами, – вдало роз'яснює цю ідею П. Ладусьор, – sacramентальні, харизматичні чи містичні межі Церкви не відповідають видимим канонічним кордонам Православної Церкви, а виходять далеко за її межі»⁶.

Наступний крок Ладусьора – оформлення декількох поєднаних між собою аргументів соціологічного, історичного та теологічного характеру, які мають на меті легітимізувати єкуменізм як теорію і практику, що не протирічить базовим засадам християнства:

1. Ладусьор реалістично оцінює загальну кількість охрещених і потенційно спасених православних у 150 мільйонів, а все населення планети – у 7,4 мільярди людей (пам'ятаймо, що стаття написана вісім років тому). По-перше, антиєкуменісти відмовляють у можливості отримати спасіння цілим двом мільярдам християн, які не є православними. По-друге, вчення про те, що 98% людства *a priori* можуть навіть не сподіватися на вічне буття з Богом, межує з

⁵ Ladouceur, "On Ecumenoclasm," 332.

⁶ Ibid., 333.

абсурдом і протирічить деяким фундаментальним християнським істинам, про що йтиметься далі.

2. Якщо спробувати надати богословську інтерпретацію наведеним цифрам, то вони суттєво підважують вчення Церкви про Бога як люблячого, милосердного Отця, Який бажає спасіння кожній людині (див. 1 Тим. 2:3–4). Натомість у випадку з радикально звуженою, надміру ексклюзивістською сотеріологією, ми радше стикаємося із егоїстичним, самозакоханим і мстивим «богом», який, зрештою, ніяк не корелюється із новозавітним одкровенням про Бога, Котрий є любов (див. 1 Ін. 4:8, 16).
3. Також постає питання про базові положення святоотцівської антропології, яка вчить, що «всі люди онтологічно рівні, створені за Божим образом, і що всі вони володіють свободою волі та несуть відповідальність за власну долю, співдіючи з Божим провидінням і милосердям або чинячи їм опір»⁷.
4. Антиєкуменічне вчення про ледь не гарантовану загибель неправославних фактично знаходиться на помежів'ї радикальної православної сотеріології та вчення Жана Кальвіна (1509–1564) про абсолютне подвійне напередвизначення Богом однієї категорії людей до спасіння, іншої – до вічних мук.
5. Ще один пункт стосується того, що теоретичні кабінетні розумування стосовно того, хто належить до Церкви, а хто ні, тьмяніють на тлі численних трагічних свідчень про вірність Христу аж до мучеництва з боку тих, чия ортодоксальність з догматичної та канонічної точки зору може бути й насправді сумнівною. Ладусьор ставить гостре й справедливе питання:

«Більшість християнських мучеників останніх десятиліть не є членами (Візантійської) Православної Церкви, а належать до Давніх Східних Церков, Римо-Католицької Церкви та протестантських деномінацій. Чи повинні православні відмовлятися визнавати їхнє свідчення про Христа навіть до смерті?»⁸.

Тепер декілька слів про те, чи є підстави називати єкуменізм «єрессю з єресей», як це роблять надпасіонарні ревнителі чистоти православ'я. Автор статті закликає не

⁷ Ladouceur, "On Ecumenoclasm," 334.

⁸ Ibid., 338.

квапитися з використанням понять *єресь* і *єретик*, забуваючи про автентичні смислові конотації, пов'язані з цими термінами. Отримати «почесний титул» єретика окремий вірянин або християнська спільнота можуть винятково за рішенням Церкви, а не на основі чийогось особистого, ситуативного і суб'єктивного емоційного судження:

«Для того, щоб учення вважалось єретичним, воно має бути проголошене таким Церквою, а не просто окремою особою, чи то єпископом, чи то священником, чи то монахом, який вважає, що його брат чи сестра в Церкві помиляється в тому чи іншому питанні. Таким чином, основним критерієм єресі є формальне виявлення і засудження помилкового вчення Вселенським Собором Церкви, який був сприйнятий тілом самої Церкви»⁹.

Тож пам'ятаймо, що екуменізм не був засуджений на жодному соборі Православної Церкви – ані на Вселенському, ані на Помісному. Навпаки, хай навіть його рішення й не були вповні реципіювані всіма Помісними Церквами, «Святий і Великий Собор Православної Церкви, що відбувся на Криті в червні 2016 року, рішуче підтримав подальшу участь Помісних Православних Церков у двосторонніх і багатосторонніх екуменічних заходах»¹⁰.

Далі лінія дослідницької думки автора заводить його на територію канонічного права, де Ладусьор вдається до аналізу двох постанов із «Правил святих апостолів»:

- Якщо хтось із відлученим від спілкування церковного помолиться, навіть якщо це було в домі: такий нехай буде відлучений (правило 10).
- Єпископ, або пресвітер, або диякон, що з єретиками молився тільки, нехай буде відлученим. Але якщо дозволив їм робити що-небудь як служителям Церкви, нехай буде позбавлений духовного сану (правило 45).

За поясненням канадського теолога, ці древні настанови, «як і багато інших подібних канонів, можуть бути скасовані або змінені, офіційно або неофіційно, з урахуванням зміни обставин та вимог віруючих і Церкви»¹¹. Далі Ладусьор посилається на вже майже столітню практику звершення спільних молитов з інославною як на

⁹ Ladouceur, "On Ecumenoclasm," 341.

¹⁰ Ibid., 342.

¹¹ Ibid., 345.

легітимаційний чинник. На його думку, принагідне молитовне спілкування з неправославними на сьогодні вже *de facto* є досвідом церковної ікономії, який перевірений часом, тому «протистояти цьому зараз означає йти всупереч ustalеній канонічній практиці та атакувати ієрархічні рішення і прецеденти минулого століття»¹². Відповідно, негнучке, ригористичне, пастирськи нерелевантне прочитання канонів – немовби не вони повинні сприяти користі Церкви, а Церква має благоговійно вшановувати їх ледь не як сакральні тексти – може сприяти не спокійному плину церковного життя в сучасному світі, а лише підважити та замінувати лад у Церкві. Така інтерпретація канонів здатна знову розпакувати і загострити давнє як світ протистояння між прибічниками двох полярних позицій – тими, хто стрімголов мчить уперед, забувши весь попередній досвід Церкви, і тими, хто намагається йти уперед із оберненою назад головою.

Наприкінці статті Ладусьор фокусує увагу читача на нетотожності екуменізму та прозелітизму – сукупності недоброчесних форм нав'язування вже практикуючому християнину відмінної традиції, що імпліцитно спонукає його до переходу в іншу конфесію. Утім, хоча прозелітизм офіційно засуджений і Всесвітньою радою церков, і Собором на Криті, він донині лишається незмінним способом кількісного збільшення певної конфесії, часто будучи замаскованим туманною завісою з патетичної риторики саме щодо необхідності «братерського екуменічного діалогу» та «свідчення світові про істинність християнства».

Останній, підсумковий абзац статті Ладусьора виглядає так:

«Екуменічний рух ґрунтується на свідченні, а не на прозелітизмі. Двосторонні та міжнародні екуменічні проєкти надають православним безпрецедентні можливості свідчити про двотисячолітню православну традицію в контекстах, де кожна сторона прихильно налаштована слухати і вчитися від іншої. Це свідчення в любові – любові до своєї традиції в душі любові до своїх братів і сестер у Христі, з усвідомленням того, що вони теж люблять Христа і Його Церкву»¹³.

¹² Ladouceur, "On Ecumenoclasm," 345.

¹³ Ibid., 354–355.

Що можна додати від себе стосовно низки питань, обраних Полем Ладусьором для своєї розвідки? Тема екуменізму, певна річ, невичерпна й неозора, і міркувати навколо всіх дотичних ідей можна безкінечно. Але спробую завершити цей огляд лише декількома власними тезами.

Багатьох лякає саме поняття *єкуменізм*, яке, замість позначати спілкування між християнами різних конфесій в дусі євангельської любові, перетворилося на якийсь страхітливий жупел, що нібито означає єхидне й лицемірне зібрання усіх тих підступників, які лише й шукають якнайшвидшого знищення або поглинання церковної спільноти свого співбесідника. Але Церква – не філологічний гурток, де граються словами і використовують серйозні поняття, немов транспаранти на нещодавніх першотравневих демонстраціях. Вкрай важливо навчитися розпізнавати за широковживаним (часто заялженим і спотвореним) словом *сутність* конкретного явища в житті Церкви, віднайти його історичні прецеденти, а також простежити ті практичні наслідки, до яких ці прецеденти згодом призводили. Цікаво, що фактично такий самий екуменічний підхід до вирішення гострих церковних питань ми можемо побачити вже в епоху Отців Церкви. П. Ладусьор побіжно згадує у статті про цей історичний досвід, але не буде зайвим зробити на ньому особливий акцент.

Свт. Василій Великий (†379) приймав аріан до Церкви, що трималася рішень Нікейського собору 325 року, *без* здійснення над ними таїнства Хрещення, тим самим фактично визнаючи дієвість того таїнства, яке було звершене в їхніх аріанських спільнотах. Звісно, сьогодні можна знайти різні інтерпретації цієї практики древнього святителя. Але поза сумнівом те, що це був приклад воістину пастирського мислення та далекосяжного духовного цілепокладання – не затаврувати, принизити, виключити зі свого світоглядного поля й остаточно відсікти від Церкви заблудлих братів і сестер, а хай навіть у стратегічній перспективі, але уможливити їхнє долучення до Церкви в майбутньому, вже зараз продемонструвавши євангельську турботу і утворивши належний доброзичливий контекст, який би не скасовував їхнє християнське минуле. Тож є підстави сприймати цей своєрідний «святоотцівський екуменізм», застосований на основі пастирської чуйності, як «предтечу» сучасному екуменічному руху.

У міркуваннях чи розмовах про екуменізм не слід забувати, що дружня відкритість до чогось або когось інакшого не передбачає некритичного вбирання в себе всього

нового. До того ж ця інклюзивність, готовність почути ближнього не тотожна зраді свого – рідного й дорогого. З іншого боку, чітке й недвозначне окреслення кордонів власної ідентичності не дорівнює ворожості по відношенню до чийогось відмінного досвіду богопізнання. Незгода з екуменічними ініціативами не обов'язково є сектантським фундаменталізмом. Зовсім не завжди любов до своєї духовно-інтелектуальної традиції є свідченням ретроградності, неосвіченості, зашореності та нездатності до спокійної рецепції розмаїття історичних форм християнства.

Умовний богословський лібералізм та широко декларована інклюзивність не є стовідсотковим свідченням про щире стурбованість долею світу. Можливо, ми стикнулися з банальним богословським дилетантством, байдужістю, стомленістю від церковного життя, що увінчалася повним релятивізмом, або й зі своєкорисливим підлаштуванням під світ для отримання «людських, надто людських» дивідендів. Крім того, подеколи ми можемо мати справу зі свідомою деконструкцією традиції та підготовкою ґрунту до інфільтрації в поле церковної думки модерних ідеологій. Наприклад, таким був проєкт т. зв. католицької *теології визволення* – ідейного «кентавра», в якому поєднувалося християнство і марксистська соціальна теорія. В цій чудернацькій системі ідей Христос постав у образі своєрідного «Че Гевари» епохи Другого храму, єдиним прагненням котрого була емансипація експлуатованого «пролетаріату» Галілеї, Самарії та Іудеї I століття.

Але ж варто пам'ятати, що коли ми, зраджуючи поміркованій централізованій візії, дисгармонійно пристаємо до будь-якої крайньої позиції, то ми неминуче втрачаємо якісь цінні складові на іншому полюсі, руйнуючи інтегральну цілісність християнського ставлення до світу. І ось саме екуменічні зустрічі можуть слугувати допоміжним барометром, способом дізнатися про досвід віри іншого, а також про думку іншого стосовно цінності нашого досвіду. Така реляційна відкритість, звісно, не є універсально ефективним шляхом віднайдення об'єктивної істини, але вона точно не є заздальгідь згубним, деструктивним або богопротивним ставленням до інших християн.

Крайній антиєкуменізм на межі фанатизму зазвичай убачає наявність лукавства в інославних християнах, які у своєму прагненні діалогу буцімто вмотивовані лише погано завуальованим бажанням знищити православ'я. Направду ж навіть полемічні твори багатьох католицьких і протестантських теологів дихають щирістю, глибиною,

вірою та відданістю своїй традиції без зневаги до інших. У своїх фундаментальних інтенціях екуменічний рух не передбачає, наприклад, *інституційного поглинання* одних церков іншими. Натомість він є прекрасною можливістю для різних церков зустрітися й обговорити стратегії та модуси свого *співжиття* в доглибно секуляризованому світі та подеколи, на жаль, у сусідстві з радикально секуляризованими церквами, що ми чимдалі частіше бачимо в Європі.

Досить дивно виглядають перестороги з боку православних екуменоборців, тоді як страшний розбрат, агресія та навіть практичні прояви насильства мають місце *всередині* православ'я без будь-яких попередніх поштовхів до цього з боку «підступних уніатів», «католиків-глобалістів» чи «протестантських сектантів». Проблеми є не стільки з зовнішнім екуменізмом, скільки з внутрішньою розбалансованістю в православ'ї, розбратами та покvapним перериванням Євхаристичного спілкування між Помісними Церквами з того чи того приводу, коли – і це найстрашніше – Євхаристія *інструменталізується* для ведення церковної *Realpolitik*. Звісно, насамперед ідеться про нинішню ситуацію в Україні та її очевидний вплив на стан справ у взаєминах між Помісними Православними Церквами.

Лишається висловити побажання, щоб взорування на позитивний досвід зовнішньої міжконфесійної комунікації в рамках екуменічного руху стало чинником напоумлення для українських православних – передусім для ПЦУ, але в чомусь і для УПЦ. Допоки класична категорія *спільного блага* не стане точкою консенсусу, не буде визнана усіма церквами в якості головної мети в релігійному полі країни, утилітарні корпоративні інтереси кожної з православних юрисдикцій неусувно стоятимуть на заваді єднанню Тіла Христового в Україні.