

Petro Yarotskiy

Strategy of eastern policy of Vatican in the context of Catholic-Orthodox dialogue: Rome – Constantinople, Rome – Moscow

In article explored new direction of Vatican eastern policy, initiated by Pope John Paul II. This is a shift from the traditional Catholic ecclesiastical and soteriological exclusivism to the ecumenical concept of the Catholic-Orthodox dialogue. Here reveals the role in the dialogue of Joint International Commission for Theological Dialogue of the Catholic and Orthodox churches. Revealed vector areas of Eastern policy of the Vatican: Rome – Constantinople, Rome – Moscow. Major developments in Catholic-Orthodox dialogue took place between Rome and Constantinople as a result of adopted the Catholic-Orthodox Document at Balamand (1993), Baltimore (2000), Belgrade (2006). After all, «Ravennsky document» (2007) demonstrated the important achievement: the first time Orthodox churches, which are in the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, recognized the universal level of the Catholic Church and the primacy of the Bishop of Rome in the hierarchy of the Eastern Churches in the first millennium. This paved the way for unity between Catholics and Orthodox. But stagnation, that took place in the last decade in Catholic-Orthodox dialogue, not allowed to implement this idea. Meeting Pope Francis and Patriarch Kirill of Moscow and adopted by them "Joint Declaration" (12 February 2016), in fact, started a new phase of dialogue.

Investigate new direction Vatican eastern policy, initiated by Pope John Paul II. This is a shift from the traditional Catholic ecclesiastical and soteriological exclusivism to the concept of the ecumenical Catholic-Orthodox Dialogue.

Keywords: dialogue, the Catholic Church, the Orthodox Church, the Eastern policy of Vatican Ecumenical Patriarchate, the Moscow Patriarchate, the Greek Orthodox-Catholic relations, Balamand Document, Union, Eastern Catholic Church.

Надійшла до редакції 14.08.2016 р.

УДК 261.7

© Юрий Черноморец
(Киев)

ПЕРСПЕКТИВЫ ДИАЛОГА ПРАВОСЛАВИЯ И КАТОЛИЧЕСТВА В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В статье осуществлен анализ оснований для осторожных оптимистических прогнозов относительно возможного возврата православия и католичества к единству церкви первого тысячелетия. Позитивные перспективы сближения церквей связаны с изменениями религиозной идентичности от закрытого традиционализма и фундаментализма к «открытому христианству». Общее понимание важности соборности делает возможным отказ католичества от интерпретаций власти Папы как абсолютной и поиск новых моделей сочетания примата и коллегиальности.

Ключевые слова: православие, католичество, религиозная идентичность, еkkлесиология, сопричастие.

Актуальность. Перспективы христианства в XXI веке во многом зависят от того, как будут развиваться католичество и православие. Особого внимания заслуживают позитивные тенденции, открывающие экуменическую перспективу, делающие возможным духовное обновление исторического христианства.

Состояние исследований. Сближение католичества и православия было предметом объективного анализа украинских ученых А. Доброера, П. Яроцкого, А. Колодного, Л. Филипович. В последнее время наметилась тенденция к обвинению Римо-католической

церкви в новых тоталитарных тенденциях, связанных с проектами глобализации «поватикански» (П. Павленко, М. Крокош).

Задание статьи. Принятие католиками и православными новых совместных документов о соотношении примата и соборности открывает перспективы для форсирования процессов достижения «видимого единства», а потому делают необходимым исследование оснований для осторожных оптимистических прогнозов относительно возможного возврата к единству церкви первого тысячелетия.

Изложение материала. Глубинные изменения в идентичности католицизма связаны с решениями Второго Ватиканского собора (1962-1965). Не все посеянные тогда зерна успели прорасти даже сегодня, спустя 50 лет после собора. Католическая церковь не отменяет старого, пока новое не развилось рядом и не окрепло, не закрепилось как новая традиция. При оценке Второго Ватиканского собора чаще всего обращают внимание на внешние изменения. Сокращение богослужений, введение литургий на национальных языках, окончательное решение в пользу поддержки демократии и защиты прав человека, в том числе – религиозной свободы. Все эти изменения важные, но зерна будущей идентичности католичества третьего тысячелетия в основном имеет другую природу и связаны с учением о церкви, ее сути, структуре и авторитете.

Прежде всего нужно сказать об изменении понимания того, что является источником и критерием истины для церковного учения и богословия. До Второго Ватиканского собора источниками истины признавали: Писание, Предание, Учительство Церкви. Последнее было частью Предания, преданием сегодня. Но фактически именно Учительство Церкви определяло то, как было понимаемо Писание и Предание. А само Учительство Церкви концентрировалось на фигуре Папы. Именно Папа как епископ Рима и вселенский патриарх определял, что есть истина, и критерием истины де-факто было Учительство Церкви, олицетворяемое Папой. Соответствующее учение было закреплено на Первом Ватиканском соборе (1870) как догматическое положение, не подлежащее обсуждению. Признавалась не только учительная власть Папы в церкви, но и абсолютная юридическая власть папы над церковью. Его решения не могли быть обжалованы даже Вселенским собором, тогда как папа мог признать или не признать решения Вселенского собора.

Второй Ватиканский собор радикально переосмысляет учение об источниках и критериях истины. Единственным источником и критерием истины объявлен Сам Христос. Живой Христос является и посредством Писания, и посредством Предания, и посредством учительства Церкви. Но приоритетным источником истины фактически становится Божие «Само-Откровение», то есть ясные и однозначные слова Бога в Святом Писании и явные Его чудеса в священной истории. Таким образом, открывается перспектива преодоления той ситуации, когда фактическим критерием истины был Папа. Положение осложняется тем, что католическая церковь не отменяет принятые догматы, а пытается их творчески переосмыслить, и потому христоцентрическое понимание религиозной истины лишь постепенно вытесняет папоцентрическое.

Частичное преодоление папизма в учении об источниках и критериях истины открыло возможность и для переосмысления места Папы в церкви. До постановлений Второго Ватиканского собора фактически сложилась ситуация, когда церковь основывалась не на камне-Христе, а на камне-апе. Его власть над вселенской церковью проявлялась и проявляется в благословении, разрешающем возвести на престол любого выбранного на месте (или даже назначенного самим Папой) епископа. Фактически апостольское преемство реализуется через Папу. А сама католическая церковь существует в силу апостольского преемства. Ограничение такое абсолютной власти возможно через расширение прав других епископов. И Второй Ватиканский собор всячески подчеркивал в своих постановлениях, что папа правит не единолично, а со всеми епископами, объединенными в соборы. После Второго Ватиканского собора распространилась практика совещаний Папы различными с «епископскими конференциями» и «генеральными синодами», но для полноты реализации соборности католическая церковь нуждается и в новых созывах вселенских соборов. Намерение предпринять такой шаг и созвать

Третий Ватиканский собор уже фактически созрело в епископате католической церкви. Собор нужен не столько для новых перемен, сколько для утверждения самого духа соборности.

В духе принятия экклесиологии соборности католическая церковь формулирует собственное экуменическое предложение православию. Совместная православно-католическая комиссия сформировала общее учение о церкви в «Равенском документе». Согласно с этим учением, апостольское служение епископов не является самодостаточным, а возникает и реализуется только в связи с наличием общин. Сами епископы вместе тоже составляют общины, которые возглавляются патриархами, которые управляют поместными церквями совместно с соборами епископов. И патриархи должны составлять один постоянно действующий синод (собор), который, де-факто, возглавлялся бы патриархом Запада и всей церкви – Папой Римским. Кроме представителей поместных православных церквей в этом синоде должен быть представлен и голос католического епископата. Сегодняшний Папа Франциск I составил совещательный орган – синод из восьми кардиналов, без совета с которыми он ничего не предпринимает. Этот синод является уже реальным началом для будущего общего синода единой церкви, в котором были бы представлены православные предстоятели поместных церквей, которых сегодня – четырнадцать.

Оптимизм относительно перспектив будущего возможного единства католиков и православных основывается на самой сути экуменических предложений, которые высказываются во время православно-католического диалога римо-католической стороной. Фактически предлагается вернуться к церкви первого тысячелетия, которую объединяло не организационное единство, а сопричастие. Церковь не была унифицирована и структурирована так, как во втором тысячелетии это произошло с католичеством и отчасти – с православием. Разнообразие местных традиций не мешало единству. Церковь действительно жила согласно максиме Августина: «В главном – единство, во второстепенном свобода, во всем – любовь». Сегодня разнообразие пришло уже в каждый город цивилизованного христианского мира. Уже невозможно поделить мир на «канонические территории» и жить раздельно. «Да будут все едино» становится актуальным не только для «верхов», но и для «низов».

Ради достижения совместного причастия и единства римские папы готовы не только переосмыслить католическую доктрину о церковной власти. Папа Иоанн Павел II в энциклике «Да будут едино» (1995) выразил готовность убрать из Символа веры слова о том, что Дух Святой происходит «и от Сына» («филиокве»). На совместных богослужениях Папы и православных патриархов, которые включают в себя только «литургию слова» с добавлением пения Символа веры, этот последний всегда звучит в его первоначальной, греческой редакции. Католическая церковь признает, что традиционное православное богословие о Троице так же ортодоксально, как и традиционное католическое. А для того, чтобы думать о Троице так же, как о ней мыслили Августин и Фома Аквинат, не нужно никаких добавлений в сам текст Символа веры.

Но главное изменение, делающее возможным сопричастие – это общее изменение типа идентичности с закрытого на открытый. Два типа общества – закрытый и открытый различил в своей классической работе «Два источника морали и религии» французский философ Анри Бергсон.

Закрытый тип, характерный для традиционного общества, тоталитарных режимов, примитивных племен, языческих и мусульманских народов, отличается коллективизмом, патернализмом, статичностью. Традиционное закрытое общество обеспокоено сохранением социального целого (рода, племени, народа, религиозной общины) и совершенно пренебрегает личными устремлениями отдельного индивида. Путь к сохранению целого понимается только как обеспечение постоянного и неизменяемого по сути социального порядка, внешней дисциплины, бескомпромиссная борьба со всеми отклонениями от нормы и от выполнения навязываемого обществом долга – морального, религиозного, правового. В закрытом обществе мораль и религия выполняют функцию охранительскую, и главных их предназначением является блокирование развития личных устремлений человека. Подавление личности происходит в основном через препятствование развитию индивидуальной рациональности путем навязывания различных религиозных и псевдорелигиозных мифов, дающих иррациональную ориентацию на выполнение внешнего «долга» по отношению к социальному целому.

Открытое общество как постоянная реальность стало возможным, благодаря признанию ценности личности, ее сознания, ее свободы, поставлению ценности личной духовной жизни на высоту большую, чем ценность коллектива. Тип поведения, в котором личность способна противостоять обществу целому, является душой европейской цивилизации и возник благодаря трем факторам: древнегреческая мысль, израильские пророки, христианская мистика. Личностный способ бытия формируется не только евангельской моралью, личностной по сути, но и христианской мистикой, позволяющей прочувствовать свободу человека, встречающегося лицом к Лицу с Богом. Моральная личность постоянно превосходит себя, преодолевает общечеловеческую, коллективную и свою индивидуальную ограниченность, устремляется к Бесконечности в «жизненном порыве». Традиционную и христианскую мораль (а также мистику) характеризует не только различие норм, но и то, что традиционная мораль – статична и имеет целью поддержание порядка, а христианская мораль – динамична и призвана открыть перед человеком бесконечную перспективу развития. Соответственно, главные ценности традиционной морали – порядок и послушание, главная ценность христианской морали – любовь. Эта любовь – динамична и способна преодолевать все барьеры, все ограниченности. В первую очередь эта любовь способна преодолевать индивидуальный эгоизм, задавать высокодуховный аскетический тон всей жизни, что важно в противостоянии бесконечному потребительскому духу, разрушающему человечность в человеке. Но также эта любовь способна преодолевать и коллективный эгоизм, являющийся причиной всех войн. По Бергсону открытое общество стремится изменить к лучшему весь мир через любовь и жизненный прогресс, прежде всего – духовный. Закрытое общество стремится сохранить себя неизменным, защитить собственную идентичность, противостоит всякому другому как врагу и постоянно воюет.

До Второго Ватиканского собора католическая церковь была образцом большого закрытого общества, главным устремлением которого было самосохранение. Этой цели сознательно и бессознательно подчинялась вся деятельность церкви, все идейные течения, одобряемые центром принятия решений. Внутри церкви развернулась борьба с либерализмом (достигшая апогея с 1910-х по 1950-е годы). Де-факто параллельно с протестантским фундаментализмом развивался католический фундаментализм, основанный на верности букве и духу Предания, а уже – учительства Церкви, а еще уже – учения Пап. Поворот к открытости внутри церкви был возможен потому, что католическая церковь с XIII века допустила значительное разнообразие внутри себя, легализовав «нищенствующие ордена» (этих подлинных предшественников Реформации), при условии их подчинения Папе. Также со второй половины XIX века, выступая против крайностей либерализма и коммунизма, католическая церковь защищала достоинство человеческой личности, постепенно приходя к утверждению, что только демократия, при всем ее несовершенстве, способна обеспечить сохранение достоинства и свободы человека, возможности его подлинного разностороннего развития.

Важнейшим стимулом поворота к открытости стало литургическое возрождение, инициированное Папой Пием X (1903-1910), крайним консерватором, стремившимся воскресить Средневековье как полноценную альтернативу современности. В рамках этого фундаменталистического проекта Папа Пий настаивал, что в центре жизни христианина должно находиться евхаристическое поклонение Богу. По мысли папы это избавило бы современного верующего от эгоцентризма, от увлечения своими мыслями, переживаниями, субъективным опытом. Если Карл Барт звал погруженных в культурные и либеральные фантазии верующих к совершенно Иному Богу, то Папа Пий еще до призыва швейцарского богослова звал к Неведомому Богу, являющемуся в Евхаристической Чаше. Поставив на пьедестал совершенного Иного Бога, являющегося общине во время литургии, Папа Пий низверг с этого возвышения не только индивидуальное «Я» верующего, но и папизм. Если Бог является во время Евхаристии, и это явление суть высшая достоверность и объективность, то внешний авторитет папы как гласа Божия для Церкви становится второстепенным. А начав внимательно всматриваться в Дары Евхаристии, католики постепенно пришли и к мысли, что необходимо внимательней вслушиваться в Писание, читаемое на литургии. Таким образом, появлялся видимый авторитет, высший, чем авторитет Папы.

Еще одной чертой перехода от закрытого типа общества к открытому стал отказ католической церкви от псевдорационализма, согласно с которым истину существования Бога можно доказать естественным разумом. В XX столетии произошел радикальный поворот от авторитета великих богословов и философов схоластики к авторитету Евангелия. От попыток увидеть истину изложенной в документах пап и книгах теологов к видению истины как Христа. От попыток поручить толкование христианских истин разуму к пониманию неотменяемости веры.

Долгое время, со времен Контрреформации, католическая этика была этикой закона. С XVI-го века до первой половины XIX столетия включительно это была этика казуистическая, когда католические духовники пытались предусмотреть нормы для всех случаев жизни. Со второй половины XIX века до середины XX столетия католические богословы во главе с папами пытались найти более простую и интуитивно понятную этику. Если в протестантской либеральной теологии торжествовала этика совести, то в католической теологии пытались опереться на этику высших человеческих инстинктов души. Тремя инстинктами были устремления человека к самосохранению, к созданию семьи и к общественной жизни. Чтобы свободно реализовывать эти три устремления, люди должны быть солидарны, справедливы и должны иметь готовность прийти на помощь нуждающимся (субсидарность). Эти три инстинкта или устремления рассматривались как составляющие естественного закона, вложенного в человека как существо богообразное и раскрывающиеся во время духовного развития в людях как существах, могущих стать богоподобными. Современная католическая этика отказывается от этики закона вообще. Праведность рассматривается как особый способ жизни, этос. Община как живая традиция может передавать этос новообращенному. Становление христианина – это приобретение христианского способа жизни, а не простое согласие соблюдать какие-либо законы и жить согласно с какими-либо человеческими устремлениями. Христианство – это сверхъестественный способ жизни, к которому в человеке есть предрасположенность, но жизнь в согласии с которым – плод благодати, чудо, беспричинный дар от Бога. Это – жизнь в любви, как личная, так и общественная. Соблюдение закона не является достаточным мотивом для как для индивидов, так и для общества, чтобы жить праведно. Только любовь становится достаточным мотивом для того, чтобы стремиться к праведной жизни. Итак, от людей – любовь, от Бога – благодать. И общественная жизнь в миру уже возможна только в меру причастности ее к сверхъестественной жизни в церковных общинах. Социальность естественная или мирская поддерживается энергией социальности церковной – и без этого вдохновения не может существовать полноценно.

Таким образом, современное католичество радикально приблизилось как к православной, так и к протестантской духовности – как в учении о церкви, так и во всех аспектах богословия и практики, связанных с экклесиологией. И такое приближение было плодом не специальных усилий, а результатом внутренней эволюции самого католичества, связанным с процессами внутреннего оздоровления и обновления. Аналогичные процессы происходили и в православии, но они имели собственную специфику, и о них нужно также говорить подробно, пытаясь заодно и предугадать перспективы возможного дальнейшего развития православного христианства.

Исторические изменения в православии протекают иначе, чем в католицизме, но и тут можно увидеть, что постепенное оздоровление делает церковь более христианской, и уже видна та ближайшая перспектива, в которой православие может встретиться с католицизмом. С одной стороны, объединение основного тела исторических церквей по подобию сопричастия ранней церкви похоже на горизонт: чем ближе мы к нему, тем далее он от нас. Но, с другой стороны, реальный прогресс все же наличен, и за повседневными кризисами можно увидеть и позитивные исторические возможности, которые реальны как никогда ранее.

Призыв к объединению впервые прозвучал от православной церкви в 1902 году в послании Вселенского патриарха Иоакима II. Следует отметить, что и ранее как католики, так и православные призывали к объединению, но по униональной модели. Каждый видел в собственной конфессии полноту воплощения Тела Христового, и призывал присоединиться к себе в обмен на сохранение местных обрядов и обычаев. В 1902 году, еще за 60 лет до Второго

Ватиканского собора, православная церковь первой предложила начать диалог об объединении без всяких предварительных моделей и требований заранее их признать. В 1902 году католическая церковь встретила православные предложения без энтузиазма. Но при папах, проводивших Второй Ватиканский собор – Иоанне XXIII и Павле VI – об этих предложениях вспомнили собственно католики. В результате произошел обмен посланиями и визитами с патриархом Константинопольским Афинагором. Этот процесс вошел в историю под названием «диалог любви», поскольку целью его ставилось узнавание христианской идентичности друг друга и нахождение общей идентичности, могущей реализовываться через совместное причащение, продолжающее диалог. Сопричастие в общей литургии тогда не было достигнуто, но взаимные анафемы 1054 года, ставшие символом разделения церкви на католичество и православие, были объявлены недействительными. Отмена анафем показала, что и без достижения единства в догматических взглядах можно совершать существенные шаги к сближению. И даже богословский диалог может начинаться не с достижения конфессионального и административного единства, а с обретения наново библейского языка для выражения общих христианских идей, принципов, оценок.

Снятие анафем позволило совместно молиться и слушать Писание. Уступка католиков относительно необязательности их вставки в Символ веры (об исхождении Святого Духа и от Сына) позволила вместе петь Символ веры. Достижение совместной евхаристии и единства церкви стало реальной перспективой, на пути к которой главной проблемой оказалась разобщенность самих православных церквей. Ведь чтобы возобновить даже относительное единство с католиками, самим православным необходимо внутри собственной конфессии быть гораздо более едиными и в диалоге с христианским Западом говорить единым голосом. В связи с этими экуменическими потребностями еще более актуальным заданием в 1960-е годы стало углубление общеправославного единства через проведение совместных соборов. Непосредственная подготовка к «Великому и святому всеправославному собору» началась в 1960-е годы и будущий собор мог стать аналогом Второго Ватиканского собора. Аналогом не в том смысле, что на нем были приняты такие постановления. А в том смысле, что Православная Церковь углубила бы понимание собственной христианской и православной идентичности, отделила бы изменчивое и второстепенное от важнейшего и неизменного, выработала бы общую позицию в диалоге как с внешним миром, так и с христианскими конфессиями. Очень быстро на консультациях 14 поместных православных церквей выяснилось, что существуют ряд принципиальных разногласий по не первостепенным вопросам, которые, однако, касаются самой сердцевины православной экклесиологии – учения об общении и первенстве в общении.

Патриарх Константинопольский претендовал на право управлять православной диаспорой во всем мире за пределами обычных поместных национальных церквей, на право давать (или не давать) автокефалию (полное административное самоуправление) новообразуемым национальным православным церквям. Также существовали разногласия в том, как поместным церквям следует располагаться после первенствующей Константинопольской церкви. В 1960-е годы расхождения, связанные с этими вопросами, разделили православие по линии «греческие» церкви с одной стороны, славянские церкви с другой стороны.

Славянские церкви, среди которых лидером была Московская патриархия, выступали за то, чтобы диаспоры всегда принадлежали национальным церквям, автокефалию новым церквям предоставляла та церковь, от которой новая церковь отделяется. Константинопольская патриархия ссылалась на то, что первой по чести церкви, то есть ей, принадлежат особые права. Во-первых, одним из древних канонов ей усваивалась власть над миссиями в варварских странах, но сложно толковать это как предписание иметь власть во всей современной диаспоре. Во-вторых, Константинопольскому патриарху принадлежит власть церковного апелляционного судьи во всех спорах (а, значит, и в спорах об автокефалии) в перерывах между вселенскими соборами (которых не было более тысячи лет).

Разумный компромисс в этих внутриправославных дискуссиях наметился только с избранием в феврале 2009 года патриархом Московским Кирилла (Гундяева). В результате договоренностей, воплощенных в решениях межправославной богословской комиссии, были

сформулированы проекты решения по вопросам диаспоры и автокефалии, которые должен утвердить всеправославный собор. Диаспора будет управляться конференциями православных епископов в каждой из таких стран; во главе конференции будет всегда епископ из Константинопольского патриархата; но все решения эти конференции будут принимать консенсуально. Автокефалию будет предоставлять патриарх Константинопольский; но остальные главы поместных православных церквей должны предварительно дать свое согласие. Таким образом, Константинопольский патриархат сохранил свои права первой инстанции в православной церкви, но остальные поместные церкви обрели право «вето» как в вопросах управления диаспорой, так и в вопросе о предоставлении автокефалии. В марте 2014 года было достигнуто согласие всех поместных православных церквей о том, что всеправославный собор соберется на Пятидесятницу 2016 года.

Также следует отметить, что единство православной церкви видимо реализуется не только через общее совершение литургии, но и через постоянные совещания глав поместных церквей, которые в конце XX и начале XXI века стали регулярными. Нужно сказать, что совещание глав поместных церквей в последние десятилетия сыграло большую роль в урегулировании кризисов в ряде национальных церквей, доказало жизненную силу соборного начала в православии.

Наибольшее значение во всех этих изменениях имеет тот факт, что постепенно общепризнанной становится либеральная и открытая к экуменическому диалогу позиция Константинопольского патриархата. За более осторожную и консервативную позицию чаще всего ратует только Московский патриархат. Уступки, на которые идет последний, объективно открывают перспективу для глобальных изменений как в православии, так и в отношении православных с католиками.

Но еще большее значение имеют изменения православной идентичности, которые произошли в XX веке и продолжают происходить в начале XXI столетия. Общая суть изменений – в борьбе между двумя типами религиозности: открытой и закрытой. В XX век православие вступило с двумя существенными искажениями церковной идентичности: греческие и славянские церкви были заражены духом национализма, в Константинопольском и Московском патриархатах на национализм накладывалась еще и имперская идеология. Национализм играл большую роль во время освободительной борьбы греков и славянских народов против Османской империи в XIX столетии, а церковь всячески поддерживала освободительное движение. Имперское сознание греков поддерживалось их «великой идеей» восстановления Византии – эта идея перестала быть руководством для политиков только после трагического поражения от турок в 1922 году, когда миллионы греков были вынуждены бежать из Малой Азии, в которой жили три тысячелетия, собственно в Грецию. Россия создавала свою имперскую идею от правления великого князя Василия III до царствования Петра I. В царствование Николая I созданы основные концепты имперского сознания, популярные до сих пор. Во-первых, славянофильская идея сочетания царской власти с элементами народного и элитарного правления (консервативная утопия). Во-вторых, историческая идея «естественности» предельно широких границ России, согласно с которой все новые территории, выходы к морям и тому подобные экспансионистские приобретения были необходимы для выживания России (либеральная утопия). В-третьих, сформировалась официальная имперская идея, согласно с которой для существования России необходимо сочетание самодержавия как формы правления, православия как религии, «народности» как изоляционизма от вредных влияний Запада ради чистоты «русскости». Официальная имперская идея потерпела сокрушительное поражение во время Крымской войны 1853-1856 годов, поскольку Россия проиграла Западу из-за технической отсталости своих вооруженных сил. Со времени правления Александра II (1855-1881) имперской идеологией стала модернизация России как попытка и императоров, и советских правителей догнать и перегнать Запад без превращения имперских или советских поданных в свободных индивидов. Поражение попыток модернизации привело сегодня Россию вновь к идеям времен Николая I (1825-1855), и не случайно, что в своей программной речи от 3 ноября 2009 года патриарх Кирилл заявил о существовании и сегодня российской империи в форме русского мира как особой цивилизации.

Эта виртуальная империя, разорванная государственными границами после развала СССР, является основной территорией Московского патриархата. Пытаясь сохранить свою власть на этой территории, патриарх Кирилл заявил, что и сегодня не только Россия, но и Украина, Беларусь, Молдова полностью, а остальные бывшие советские республики частично являются территорией, на которой духовной основой жизни народов являются русский тип православия, русский язык и культура, российские традиции государственности и общественной жизни (читай – авторитаризм, коллективизм, страх и раболепие перед властью).

Ограниченность и ущербность искажений православия ради имперских и национальных целей была осознана в России и стала причиной появления русской религиозной философии. Основатель этого течения православной мысли Владимир Соловьев питал определенные утопические надежды. Российский император виделся ему светским главой христианского мира, а Папа Римский – духовным. О том, что католичество и православие изменятся достаточно, чтобы сближение сделало реальным духовное единство, в ту пору говорить не приходилось, и видение Соловьева было скорее пророческим, чем аналитическим. Кроме того, и сама императорская власть в России была недостаточно универсальной, чтобы претендовать на всемирное значение, поскольку не принимала до конца правового идеала. Последователи Соловьева противопоставляли Россию Западу как особую православную цивилизацию, как возможную новую Америку. Фактически, они видели, что после реформ Александра II Россия упускает шанс на цивилизационную модернизацию. Слишком быстрое развитие капитализма, без духовного пробуждения, с одной стороны. Слишком много пережитков старой феодальной и рабовладельческой (назовем вещи своими именами) России, с другой стороны. Поиск новой социальности сопровождался мечтой о новом человеке. Не найдя выхода в «православной модернизации», соответствующие устремления нашли свое искаженное проявление в революции. И мыслители русской религиозной философии в несостоявшейся духовной реформации видели главную причину трагических событий, приведших к торжеству большевизма.

Крах надежд на православную модернизацию России и любой другой православной страны произошел в окопах Первой мировой войны, еще до большевистской революции. Бессилие традиционного христианства во всех его формах породило неоортодоксию не только в протестантизме (Карл Барт), но и в католичестве (новая теология А. де Любака и др.) и в православии – в форме неопатристики, основанной отцом Георгием Флоровским. Возврат к Евангелию, к теологии ранней церкви – общее устремление неоортодоксии, созвучное реформаторскому проекту. Борьба за чистоту теологии от влияния внешних либеральных или фундаменталистских, философских или утопических идей – также общее стремление неоортодоксии, в том числе и православной.

Главным событием, определяющим православную идентичность, становится богословский поворот к евхаристической экклесиологии. Вместо опоры на государство, на народ, на проекты – впервые теологически обосновывается опора только на церковь. Не является случайным, что этот поворот совершается в эмиграции, возможно, потому, что исповедничество в СССР не имело богословского измерения. Однако, чувство подлинного открытия было и тут соизмеримым с лютеровским «только Писание» и «только вера». Открытие, что верующие спасаются лишь церковью как евхаристической общиной, и означало православный поворот к новой идентичности. «Только Церковь» и «только благодать» – как явление Царства и Славы Божией, единственно имеющей смысл.

Впервые церковь оказалась в центре православной идентичности – как во времена раннего христианства. При чем церковь как конкретная община, прославляющая Бога. Основатель православной евхаристической экклесиологии отец Николай Афанасьев считал полноценным явлением тут и теперь Тела Христова любую общину, во главе со священником совершающую евхаристию. Его ученик митрополит Иоанн Зизиулас считает полноценной явленностью Церкви как нового способа бытия евхаристическую общину, возглавляемую епископом. Отец Александр Шмеман в общине, совершающей евхаристию, видит явленность эсхатологического Царства Божия, преодолевающего разрыв между временем и вечностью, людьми и Богом, историей и смыслом истории. Евхаристические хлеб и вино становятся символом победы христианского

реализма над всякой идеологией и фантазией: Логос становится плотью не только в яслях Вифлеема, но и здесь, и теперь – во время службы прославления. Мы сами становимся Его плотью – здесь и теперь. Все это снисхождение Бога в собираемую тут общину должно быть прожито как обретение избытка Жизни в сердцевине нашей обыкновенной личной и общинной жизни. Митрополит Антоний Сурожский завершает общую картину евхаристической экклесиологии, подчеркивая, что церковь есть место встречи Бога и человека – лицом к лицу, сердцем к сердцу. Без живой встречи – все бессмысленно и эфемерно, с ней – все реально. Бог Писания есть Бог своего народа. Бог, который вновь и вновь выходит навстречу своему народу. Бог стучит в двери своей церкви а не только личного сердца человека как члена (действительного или потенциального) этой церкви. Бог желает быть полнотой нашей жизни, быть «всем во всем». Естественно, что такое видение церкви требовало возрождения древней практики всеобщего постоянного причащения. Ритуальный подход нового времени, требовавший от человека особого очищения через подготовку постом и молитвой к причастию, становится невозможным. Человек слишком бессилён в этом мире войн и кризисов, депрессий и «пост»-историчности, чтобы выживать без явной помощи благодати. Переход к практике частого причащения, реальной жизни в постоянном присутствии Бога избавляет православие от всего наносного, возвращает его к чистоте церковности. Избавляет в том числе от церковного быта, от рабства формализма книжников и саддукеев, от излишнего увлечения священством и его авторитетом. Евхаристическая экклесиология наново открывает православную каноническую норму, согласно с которой евхаристия не служит, если нет народа. Священник – служитель для царского священства мирян, составляющих тело общины. Епископ, священник, учитель, диакон – все это только служения, возникающие из потребностей общины. Видение предыдущих эпох – что Церковь есть в первую очередь иерархия – исчезает. Иерархия есть церковь, и апостольская преемственность – нужна. Но все это – лишь служебная функция для того, чтобы Тело Христово могло быть явлено в живой общине мирян, в живом собрании народа Божьего.

Распространение новой идентичности из эмиграции на национальные церкви началось еще до падения коммунизма, но стало полноценной реальностью только в последние 25 лет. И в национальных церквях, и в диаспоре «шмеманизм» распространяется стремительно, и удержать его не могут никакие другие идеологии. Один из консерваторов сравнивает торжество евхаристической экклесиологии с распространением рака и необратимым перерождением клеток организма, другой – с лесным пожаром. В действительности же новая идентичность побеждает незаметно – как дуновение ветра, меняющее облик и суть православия, возвращающее эту древнюю церковь к христианству не через возврат к Писанию или действию Духа Святого, а через обретение церковью своей собственной церковности. Там, где обновление удастся остановить, православие превращается в секту по своему типу идентичности – и так мы можем увидеть секты «почаевские», «зарубежнические», «чаплинизм», а также главную конкурирующую идентичность: беспринципный конформизм.

Причина распространения евхаристической экклесиологии не только в том, что для православия это есть «здоровое учение»: то, что сакраментальная экклесиология вполне выводима из Писаний Нового Завета наряду с другими моделями, признавал Дж. Данн («Единство и многообразие в Новом Завете»), и в евангельских корнях этого учения сомневаться не приходится. Но кроме истинности (пускай и не абсолютной), в деле распространения евхаристической экклесиологии играет роль важнейший фактор так называемого столетнего утверждения обычая. В православии то, что является нормативным, обычно объявляется таковым, если сто лет подряд является всеобщим обычаем и уже всем представляется, что все так верили и прославляли везде и всегда. Еще двадцать лет назад можно было сомневаться, что практика частого причащения победит, но она де-факто стала нормативной, и вернуться назад, к редкому причастию – уже невозможно. То, что меньше, чем сто лет назад начиналось с богословского движения, стало всеобщим учением и практикой, самым способом жизни и самоосуществления православия. Современное православие во многом определяется богословием. А православное богословие является все больше евхаристической экклесиологией.

Все остальные попытки богословствовать – от неопаламизма до чаплинизма постепенно увядают и маргинализируются во всех поместных церквях.

Принятие евхаристической экклесиологии как нормативного учения и практики стало внутренней Пятидесятницей для православия. И сегодня православная церковь жива как связь живых общин в национальных поместных объединениях и в диаспоре. Православие вновь похоже на раннюю церковь до-Константиновской эпохи. Все попытки зацепиться и удержать строй иерархического диктата и связи с национальными государствами – терпят системный кризис. Будучи внизу – на уровне общины – живой и действенной – православная церковь задыхается на уровне национальном и поместном: не хватает вселенского измерения, не хватает вселенских соборов и соборности, не хватает универсализма (который, безусловно, есть в католичестве).

2016 год оказался временем противоречивых тенденций в развитии православно-католических отношений. 12 февраля состоялась первая в истории встреча Папы Римского и патриарха Кирилла, результатом которой стало весьма прогрессивное «Совместное заявление», в котором Московская патриархия признала все результаты богословского диалога католиков и православных, в том числе признала положения Баламандского документа об унии, согласно с которыми уния как метод объединения в прошлом осуждается, но право униатских церквей на существование безусловно признается.

Московская патриархия незадолго до Всеправославного собора отказалась в нем участвовать, что позволило на соборе осудить религиозный фундаментализм, в том числе и православный. Ведущие богословы Константинопольского патриархата не скрывают, что такое осуждение направлено против современного московского православия «закрытого типа». Не приняв участия в соборе, РПЦ не осудила его документов и сам собор, что дает определенную надежду на возможное оздоровление русского православия в будущем.

21 сентября 2016 года в городе Кьети (Италия) завершила свою работу [XIV пленарная сессия Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью](#). После необходимых поправок и дополнений пленарная сессия Смешанной комиссии одобрила совместный документ «Соборность и первенство в первом тысячелетии: на пути к общему пониманию для служения единству Церкви». В документе де-факто принято православное понимание первенства Папы Римского в первом тысячелетии, что открывает перспективы для формулирования общего понимания соотношения первенства и соборности в современности.

Выводы. Позитивные перспективы сближения церквей связаны с изменениями религиозной идентичности от закрытого традиционализма и фундаментализма к «открытому христианству». Общее понимание важности соборности делает возможным отказ католичества от интерпретаций власти Папы как абсолютной и поиск новых моделей сочетания примата и коллегиальности.

Литература

1. Synodality and Primacy during the first millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church (Chieti, 21 September 2016), available at: <http://www.ecupatria.org/synodality-and-primacy-during-the-first-millennium-towards-a-common-understanding-in-service-to-the-unity-of-the-church/>.
2. Communiqué (Balamand school of theology, June 17-24, 1993), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_leb_anon_en.html.
3. Ecclesial communion, conciliarity and authority (Ravenna, 13 October 2007), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html.
4. The sacrament of order in the sacramental structure of the Church with particular reference to the importance of apostolic succession for the sanctification and unity of the people of God (New Valamo, June 19-27, 1988), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19880626_finland_en.html.
5. Faith, sacraments and the unity of the Church (Bari, June 9-16, 1987), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19870616_bari_en.html.

6. The mystery of the Church and of the Eucharist in the light of the mystery of the Holy Trinity (Munich, June 30 to July 6, 1982), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_en.html.

Literatura

1. Synodality and Primacy during the first millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church (Chieti, 21 September 2016), available at: <http://www.ecupatria.org/synodality-and-primacy-during-the-first-millennium-towards-a-common-understanding-in-service-to-the-unity-of-the-church/>.
2. Communiqué (Balamand school of theology, June 17-24, 1993), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html.
3. Ecclesial communion, conciliarity and authority (Ravenna, 13 October 2007), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html.
4. The sacrament of order in the sacramental structure of the Church with particular reference to the importance of apostolic succession for the sanctification and unity of the people of God (New Valamo, June 19-27, 1988), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19880626_finland_en.html.
5. Faith, sacraments and the unity of the Church (Bari, June 9-16, 1987), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19870616_bari_en.html.
6. The mystery of the Church and of the Eucharist in the light of the mystery of the Holy Trinity (Munich, June 30 to July 6, 1982), available at: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_en.html.

Yuriy Chernomorets

Prospects dialogue Orthodoxy and Catholicism at the beginning of the XXI century

The article analyzes the reasons for cautious optimistic forecasts about the possible return of Orthodoxy and Catholicism to the unity of the Church of the first millennium. Prospects of Christianity in the XXI century is largely dependent on how you will develop Catholicism and Orthodoxy. Particularly noteworthy are the positive trends that open ecumenical perspective, making possible the spiritual renewal of historic Christianity. The adoption of the new Catholic-Orthodox joint documents the relationship between primacy and catholicity offers the prospect of speeding up the processes to achieve "visible unity" and therefore make it necessary to study the grounds for convicts optimistic about a possible return to the unity of the Church of the first millennium. Positive prospects for rapprochement between the churches associated with changes in religious identity from closed traditionalism and fundamentalism to the "Open Christianity". The general understanding of the importance of collegiality enables rejection of Catholicism interpretations authority of the pope as absolute and search for new models a combination of primacy and collegiality.

Open Society as a permanent reality made possible by the recognition of the value of personality, its consciousness, its freedom posed by the value of personal spiritual life to a height greater than the value of the team. Type of behavior in which a person is able to withstand a wide public, is the soul of European civilization arose due to three factors: the ancient Greek thought, the Israeli prophets, Christian mysticism. The personal way of being formed not only the evangelical morality, personality in fact, but also Christian mysticism, which allows to feel the freedom of man, face to face with God. Moral personality is constantly transcending itself, overcomes common to all mankind, the collective and its individual limitations, tend to infinity in the "elan vital".

Keywords: Orthodoxy, Catholicism, religious identity ecclesiology of communion.

Юрій Чорноморець

Перспективи діалогу православ'я і католицизму на початку XXI століття

У статті здійснено аналіз підстав для обережних оптимістичних прогнозів щодо можливого повернення православ'я і католицизму до єдності церкви першого тисячоліття. Позитивні перспективи зближення церков пов'язані зі змінами релігійної ідентичності від закритого традиціоналізму і фундаменталізму до «відкритого християнства». Загальне розуміння важливості соборності уможливорює відмову католицизму від інтерпретацій влади папи як абсолютної і пошук нових моделей поєднання примата і колегіальності.

Ключові слова: православ'я, католицизм, релігійна ідентичність, еклезиологія, сопричастя.

Надійшла до редакції 23.05.2016 р.

УДК 130.2 (043.3)

© Євгенія Більченко
(Київ)

«РЕЛІГІЙНИЙ КІТЧ» ЯК МЕХАНІЗМ СТВОРЕННЯ ГЕРОЯ В ДИСКУРСІ ПОСТТОТАЛІТАРНОЇ КОНФЛІКТНОСТІ: МІЩАНИН VERSUS ФАНАТИК

*«... все, що порушує кітч, викидається із життя:
будь-який вияв індивідуалізму (бо всяка відмінність – плювок,
заліплений в обличчя усміхненого братства)»*

М. Кундера

У статті на основі методологічного синтезу феноменології, герменевтики, постструктуралізму введено неологізм «релігійний кітч» для позначення еkleктичної сукупності ідеологічних концептів, які відтворюють сакральні архетипи і служать засобами інформаційної війни. Ядром культурологічного аналізу посттоталітарності є категорія «повстання мас», яку автор проектує на сучасну ситуацію, а тому здійснено спробу відтворити специфіку еволюції масовості від премодерну через модерн до постмодерну та неомодерну з урахуванням концепції «трьох хвиль» та спробою окреслити риси четвертої «хвилі». Доведено, що «четвертою хвилею» після аграрної, індустріальної та постіндустріальної стає неомодерн як цивілізаційна модель, заснована на популістському елітаризмі – героїзації маси, представники якої (міщани, середній клас) перетворюються на фанатиків.

Ключові слова: посттоталітаризм, релігійний кітч, повстання мас, неомодерн, біовлада, популістський елітаризм, традиціоналізм, гіперреальність, глобальне село.

Актуальність теми дослідження. Суспільство XXI століття вступило у нову фазу свого розвитку – фазу відродження тоталітаризму. Феномен посттоталітарності, яка приходить на зміну радикальної релятивізації постмодерну, являє собою реконструкцію на новому витку одного із найяскравіших явищ класичного філософського модерну – патетичного синдрому, позначеного у свій час у соціологічному контексті Х. Ортега-і-Гасетом як «повстання мас» [1]. М. Кундера ідентифікував це явище як «імперію тоталітарного кітчу» [2, с. 279]. У дискурсі посттоталітарності не передбачається плюралізму, і Всесвіт вибудовується за класичною дуальною схемою «свої – чужі», ґрунтуючись на тих самих архетипах, що і тоталітарні культури, але з більшим ступенем формальності, що є наслідком консервації первинного харизматичного революційного духу: гомогенізація життєсвіту, однопартійність, етнорелігійні чистки, цензура, бюрократичний апарат, пропаганда мілітаризму, масовість, монологічність, редуційні стереотипи, відсутність дистинкцій, репресування Іншого як Чужого тощо.