ВАТИКАН — ПОЛЬША — МОСКВА:
современные проблемы экуменизма

Ханна Ковальска-Стус (*Hanna Kowalska-Stus*)

В истории русского православия экуменизм появился на рубеже XIX и XX вв., вместе с переговорами с англиканами, старокатоликами и дохалкидонитами. Известны также ответы Святейшего Правительствующего Синода на экуменические послания Константинопольского Патриарха Иоакима (от 1902 и 1904 гг.).

В 1910 г. была создана комиссия по подготовке Всемирной конференции по вопросам «Веры и церковного устройства»[1*] В 1920 г. в Женеве состоялась первая конференция «Вера и церковное устройство», в которой участвовали представители Православных Церквей: Константинополя, Александрии, России, Сербии, Румынии, Болгарии и Греции. От имени Русской Православной Церкви участвовал архиепископ Евлогий (Георгиевский, 1868–1946)[2*]. Уже с 1914 г. велась переписка комиссии с русскими богословами: Н.Н. Глубоковским, С.В. Троицким, Н.М. Лодыженским, В. Экземплярским.

С самого начала важную роль в истории экуменического движения среди русских богословов заняли архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий) и профессор Московской духовной академии архимандрит Иларион Троицкий. На экуменической конференции архиепископ Антоний высказал мнение, что вне православной Церкви нет благодати. Считал, что соединять вероисповедания, скрывая основные догматы каждого, — это Сизифова работа. Однако он был убежден, что православная делегация должна начать богословский диалог с конференцией. Архиепископа Антония поддержал архимандрит Иларион Троицкий. Это не было официальной позицией Русской Церкви и ее Синода. Этих взглядов не разделяли проф. В.И. Экземплярский, проф. С.В. Троицкий, проф. Н.Н. Глубоковский, митрополит Петроградский Вениамин и архиепископ Тихон (Белавин)[3].

В 1920 г. было отправлено окружное послание Вселенской Патриархии ко всем христианским Церквам с предложением создания лиги всех христианских церквей для достижения единства.

В работах организованных позднее конференций участвовали представители всех православных Церквей. Православную Россию и русское богословие представляли зарубежные русские богословы и мыслители: митрополит Евлогий, о. Сергий (Булгаков), Н.А. Бердяев, проф. Н.Н. Глубоковский, о. Василий (Зеньковский), о. Георгий (Флоровский), проф. Н.С. Арсеньев, проф. Н. Алексеев, проф. В.А. Карташев, проф. В. Вышеславцев, Н.М. Зернов, проф. Г.П. Федотов, Л.А. Зандер, митрополит Антоний (Блюм), владыка Кассиан (Безобразов), архиепископ Василий (Кривошейн), проф. Л.П. Карсавин, протопресвитер А. Шмеман, о. Иоанн (Мейендорф), о. Алексей (Князев), проф. Н.А. Струве, проф. В.Н. Лосский, архимандрит Киприан (Керн), о. Всеволод (Палашковский); мать Мария (Скобцова), о. Александр (Туринцев).

Экуменические вопросы волновали русское общество задолго до образования экуменического движения. Многие тогдашние высказывания легли в основу позднейших переговоров. Проблемой, подлежащей рассуждениям, был вопрос о действительности таинств, совершаемых в инославных сообществах. Здесь выделялись два подхода. Одни исключали возможность совершения таинств в неправославной Церкви и соответственно рассматривали все таинства инославных, за исключением крещения как безблагодатные. Такого мнения придерживались: святитель Игнатий (Брянчанинов), А.С. Хомяков, архиепископ Иларион (Троицкий), митрополит Елевферий (Богоявленский), митрополит Антоний (Храповицкий). Близкую к этой позицию занимал архиепископ Серафим (Собо-

---

[1*] Епископ Чарльз Брент, епископ Чикаго К. П. Андерсон и Роберт Гардинер — основатели и лидеры движения.

[2*] В 1921 г. назначенный Святейшим Патриархом Тихоном управляющим русскими приходами в Западной Европе.

[3] Вера и разум. 1915, 1916; Богословский вестник. 1917. Январь; Церковные ведомости. 1915. № 14–15.

лев), который, признавая важность таких таинств как миропомазание или священство, отказывался признавать их спасительность. К идее соединения всех христиан в единой Церкви вполне благосклонно отнесся Святейший Патриарх Тихон и целый ряд иерархов и богословов за рубежом.

Следовательно, русская церковная эмиграция по вопросу участия Русской Православной Церкви в экуменическом движении не имела единого мнения. Синод Русской Зарубежной Церкви занял непримиримую позицию по вопросу отношения к экуменизму во всех его формах. В то же время часть Русской Церкви в Западной Европе, находившаяся под омофором митрополита Евлогия (Георгиевского), достаточно активно участвовала в экуменическом движении.

Особой страницей в православно-католических отношениях стала отмена взаимных отлучений 1054 г. папскими легатами и Константинопольским патриархом Михаилом Керуларием 7 декабря 1965 г. благодаря инициативе Константинопольского патриарха Афинагора I и Римского епископа Павла VI.

Это подтверждало единство в вере и восстановление прерванного общения, стало началом диалога между Фанаром и Римом, получившего наименование «диалога любви». В 1980–1982 гг. Международной смешанной богословской комиссией диалога между Православной и Католической Церквами был разработан документ *Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы* (Мюнхен, 1982). Фундаментальной богословской категорией признано было понятие общины-общения (*communion*, соответствующее греческому *koinonia*), понимаемому в зависимости от контекста как единство, соединение или общение. Церковное общение находит свой источник и образ в общении лиц Святой Троицы. Общение в Церкви является даром. Дар этот приходит свыше как бесценный дар Духа Святого, собирающего воедино Тело Христово, т.е. Церковь. Это «причастие Святого Духа» охватывает и пронизывает всю жизнь Церкви: в пространстве и во времени. Это общение должно охватывать также единство в вере, надежде, любви, общении в вере и таинствах, благовестии, служении и свидетельстве.

Уже в Мюнхене была предложена тема «*Вера, таинства и единство Церкви*». В 1987 г. в Бари был принят документ под тем же названием. В этом документе означены были критерии, позволяющие отличить закономерный процесс развития богословских, литургических и дисциплинарных практик от возможно неправильного развития. Участники диалога призвали к следованию нормативной древнехристианской модели совершения таинств (в последовательности: крещение — миропомазание — Евхаристия). В Бари была предложена тема «*Таинство священства в структуре таинств Церкви*».

Затем состоялись встречи в Новом Валааме (1988), во Фрайзинге (1990), Арриче (1991) и в Баламане (1993). Тогда на первый план вышла проблема униатства. Во время пленарной сессии в Новом Валааме (1988) была создана специальная подкомиссия для изучения вопроса о прозелитизме и униатстве. Очередной кризис во время встречи во Фрайзинге (1990) четко обнажил необходимость углубления экклезиологии Церквей-сестер и извлечения из нее конкретных выводов. Важным шагом на пути примирения Церквей-сестер стал документ Международной смешанной богословской комиссии, принятый в Баламане в 1993 г. В нем ясно говорилось, что частичные унии не смогли вернуть единство восточной и западной Церквами, а только лишь заострили существующие между этими Церквами противоречия. Униатство как форма «миссионерского апостолата» (т.е. возвращения в лоно Католической Церкви), была отвергнута авторами документа. Тем самым, однако, не было перечеркнуто право восточных Католических Церквей на существование. Более того, была отмечена необходимость того, чтобы «эти Церкви, как на местном, так и на вселенском уровне включились в диалог любви в духе взаимного уважения и вновь обретенного взаимного доверия».

Одним из наиболее важных и существенных элементов желанного церковного единства является общение в таинствах (прежде всего, евхаристическое общение). Несмотря на существующие различия в некоторых вероучительных вопросах, а также в воззрениях на структуру Церкви, Православная и Католическая Церкви всегда имели одинаковое учение о Святых Таинствах[4*].

[4*] Именно поэтому Священный Синод Русской Православной Церкви 16 декабря 1969 г. принял определение о допущении к Святым Таинствам Православной Церкви старообрядцев и католиков. Председателем Отдела внешних церковных сношений Московского патриархата митрополитом Никодимом 17 марта 1970 г. было дано разъяснение этому определению, где оговорены были случаи, предполагающие такое общение в таинствах.

В истории экуменического движения и особенно во взаимоотношении Православной и Римо-Католической Церквей всегда огромное влияние имели поляки и русские. Славянский облик христианства имеет свои индивидуальные черты. Славяне обязаны во многом святым учителям — Кириллу и Мефодию. 31 декабря 1980 г. Папа Иоанн Павел II в апостольском послании *Egregiae virtutis* провозгласил солунских братьев сопокровителями Европы наряду со святым Бенедиктом Нурсийским. Тем самым Папа напомнил о духовном единстве всей Европы. Он писал об этом еще тогда, когда Европа была разделена берлинской стеной. В энциклике *Slavorum Apostoli* (2 июня 1985 г.) Иоанн Павел II назвал святых Кирилла и Мефодия «подлинными предшественниками экуменизма», признал актуальность их дела для культуры Европы и стать основой ее духовного обновления. Святые Кирилл и Мефодий соединяли Восток и Запад.

В жизни всех христиан России и в первую очередь православных особое значение имело празднование 1000-летия Крещения Руси. Этому событию Папа Иоанн Павел II посвятил Апостольское послание *Euntes in mundum* (25 января 1988 г.). В этом документе, воздавая благодарение Духу «за это великое распространение христианского достояния» и за послушание, оказанное народами Богу Живому, Папа сосредотачивается на спасительной тайне самого крещения. Он отмечает как особый дар то, что «полнота времени для крещения народа Руси наступила [...] тогда, когда Церковь еще пребывала неразделенной» (с. 4). Это событие имело колоссальное значение как для развития восточной части Европы и Вселенской Церкви, так и для будущего самобытной византийско-славянской культуры. Достаточно много места в послании посвящено анализу духовности восточных славян, которой в документе дана высокая оценка. Иоанн Павел II вновь подчеркнул мысль, к которой часто возвращался в своих посланиях и выступлениях: западная и восточная традиции Вселенской Церкви «дополняют друг друга, как два “легких” единого организма» (ЕМ. С. 12).

Для сближения христианского Востока с христианским Западом существенное значение имеет апостольское послание Папы Иоанна Павла II *Orientale Lumen* (*Свет Востока*, от 2 мая 1995 г. В этом послании Папа призывает епископов, духовенство и всех верующих обратиться к духовным ценностям христианского Востока, познавать восточное христианство. Причем познание это должно стать «опытом веры». Хотя в некоторых православных кругах послание *Orientale Lumen* было встречено неодобрительно (в частности за то, что в нем подчеркивается унионистская модель усвоения опыта веры христианского Востока), этот документ весьма важен для истории развития православно-католических отношений, в частности для славян средней и восточной Европы.

Окружное послание Папы Иоанна Павла II *Ut unum sint* (*Да будут все едино*) — это первая экуменическая энциклика. Папа пишет, что «за пределами католической общины нет церковной пустоты» (с. 18). Экуменизм, по мнению Папы, это не «приложение» к традиционной деятельности Церкви, а императив христианской совести. В энциклике много места отведено вопросам диалога с другими христианами, в том числе и православными.

С точки зрения упреков в адрес римской экклезиологии со стороны православия эта енциклика содержит очень важную мысль Иоанна Павла II о значении епископа Рима в служении единству. Осознавая, что служение Римского епископа «составляет существенную трудность для большинства христиан, в памяти которых запечатлены некоторые болезненные воспоминания», Папа от лица Церкви и Римского епископа «умоляет простить за то, в чем католики оказались виноваты перед другими христианами» (UU. C. 88). В документе Папа призывает также к рассуждению проблемы роли епископа Рима в Церкви. Смягчает проблему догмы о непогрешимости Папы.

Официальная позиция Московской патриархии по отношению к проблеме воссоединения Церкви была высказана в мае 2006 г.[5*]. Признавая и постоянно напоминая инославным, что главной экуменической проблемой является разделение, а не единство, Поместные Православные Церкви приняли решение участвовать в экуменическом движении и экуменических организациях и занять конструктивно критическую позицию. Православные подчеркивают, что в экуменическом движении

[5*] Участие в международных христианских организациях и диалогах с так называемым экуменическим движением. См.: http://www.mospat.ru/index.php?mid=206

присутствует как искреннее стремление к единству, так и ряд заблуждений, проявившихся в ходе христианской истории. Неоднократно задавался вопрос: является ли экуменическое движение подходящим средством православного свидетельства? Не было ли бы лучше сохранять дистанцию и подчеркивать несовместимость основополагающих предпосылок? Принимая участие в экуменическом движении православные заявляют, что они не разделяют инославное видение экуменизма. Для православных важно не то, что представляет собой экуменическое движение в настоящее время, а то, чем экуменическое движение могло бы быть при мудром действии в нем «закваски» православного свидетельства.

На фоне истории диалога между Римом и православным миром выдающую роль сыграли русские и польские богословы. Среди них видное место занял прот. Георгий (Флоровский), прот. Сергей (Булгаков), епископ Григорий (Граббе) а с польской стороны кс. проф. Вацлав Гриневич.

Отец Георгий писал, что раскол в Церкви есть всегда нечто противоречивое и противоестественное, парадокс и загадка. Ибо Церковь есть единство. И все бытие ее в этом единстве и единении, о Христе и во Христе. И прообраз этого единства есть Троическое Единосущие. Мера этого единства есть кафоличность (или соборность), когда непроницаемость личных сознаний смягчается и даже снимается в совершенном единомыслии и единодушии и у множества верующих бывает единое сердце и одна душа (ср.: Деян. 4, 32)[6].

Канонический разрыв не означает сразу же мистического опустошения и оскудения. «Икономия» противопоставляется «акривии» как некое смягчение церковной дисциплины, все действование должно быть «икономическим», т.е. пастырским, сораспинающимся, любовным. Но тем более требуется при этом полная искренность и прямота. И не только в области догматов требуется эта недвусмысленная точность, строгость и ясность, т.е. именно «акривия», ибо как иначе достигнуть единомыслия. Точность и ясность необходимы прежде всего в мистическом диагнозе. Речь идет не столько о «признании», сколько именно о диагнозе, — нужно именно узнать или распознать.

Протоиерей Сергий (Булгаков) замечает, что церковная истина есть прежде всего жизнь в истине. Истина есть норма бытия и лишь потому — норма сознания[7]. Надо преодолеть здесь абстрактно рассудочное понятие об истине как предмете и норме познания. Можно сказать, что авторитетность догматического суждения более зависит от святости, нежели от сана, и святые подвижники имеют большее значение, нежели рядовые епископы. Догматические определения имеют прежде всего не теоретически-познавательный, но религиозно-практический характер, не знают общеобязательной богословской доктрины, где православие имеет лишь богословские мнения или же благочестивую практику, католичество представляет готовые догматы или во всяком случае официально установленные доктрины (например, учение о загробном мире и разных его областях, об индульгенциях, о Богоматери и др.).

Внимания заслуживает факт, что епископ Григорий (Граббе) критиковал экуменизм и предупреждал, что волны экуменизма могут угрожать и Православию, поскольку Православные Церкви вошли в экуменическое движение. Он цитировал также слова владыки Митрополита Филарета: «Вера в обновление всего человечества в новой всеобъединяющей Церкви дает экуменизму и характер хилиастической ереси. В экуменических попытках всех объединить без различия истины и заблуждения и в устремленности к созданию не только новой Церкви, но и нового мира, — хилиазм проявляется все более ясно»[8].

Однако внимания заслуживают его слова, относящиеся к сути существования Церкви в эсхотологическом пространстве, которые отвечают богословскому духу современного диалога между двумя Церквами. Протопресвитер замечает, что заботой должно быть не создание подчиненных Церкви мирских учреждений, а создание быта, в котором мы жили бы по законам и началам Церкви, хотя бы и окруженные ее врагами: «То, что мы называли Св. Русью, было создано больше всего не

[6] См.: *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви. См.: www.onechurch.narod.ru/txt/flor_unity.htm

[7] См.: *Булгаков С., прот.* О внешнем непогрешительном авторитете в Церкви. См.: www.webcenter.ru/żeleny/sbulg02.txt

[8] Церковная жизнь. 1972. № 1–6. С. 25.

нарочитой организацией по плану, а именно бытом, молитвенным подвигом святых и подражанием им в миру на разных уровнях общества»[9]. Победа Церкви определяется не в материальном плане, а в том, что всегда будут чада Церкви. В основе всех заблуждений лежит утрата живой веры в богочеловеческую природу всей Церкви не только на небе, но и на земле и в решении проблем церковной жизни вне ощущения этого единства.

Кроме догматических различий, существенные разногласия между православными и римо-католиками касаются экклезиологии. Их ставил во время дискуссий на форуме Всемирного Совета Церквей о. Георгий (Флоровский), когда замечал, что не существует видимая и невидимая Церковь. Найболее ярко эта позиция выразилась в тексте анафематствования экуменического движения как ереси против догмата о единстве Церкви Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви 1983 г. (Церковная жизнь. № 1–2. 1984. С. 11). Многие представитали зарубежной Церкви ставили в упрек большинству официальных представителей Поместных Православных Церквей, что вступили в экуменическое движение, объясняя этот шаг необходимостью давать православное свидетельство.

Девяностые годы, с одной стороны, открыли перед экуменическим диалогом после падения коммунизма новые надежды и перспективы, но — с другой были чреваты нарастающим конфликтом по поводу возрождения униатской Церкви на Украине и миссионерской деятельности Ватикана на канонической территории Российской Федерации. Эти последние события породили кризис двусторонних переговоров[10*]. Главными героями сцены конфликта были, с одной стороны, Первый в истории Церкви славянский Папа, римо-католические иерархи, священники и монахи, которые строили структуры Римской Церкви в России, а с другой — Московская Патриархия. Это было время, когда Польша перешла в другой политический лагерь и одновременно первоиерархом Рима был поляк. Начала кровоточить незажившаяся рана брестской унии, заданная Речью Посполитой русскому православию в конце XVI столетия. В России появились многочисленные издания, посвященные этой проблеме, в том числе бесценные документы. В Польше такого типа деятельность приобрела более скромный характер и проявилась в публикациях, представляющих сугубо римскую позицию, или более объективный — Антуана Жобэрта. В 1996 г. многие научные центры отпраздновали годовщину унии — состоялись конференции, были напечатаны сборники статей, в которых обсуждались прежде всего исторические подробности тогдашних событий.

Средства массовой информации включались периодически в дискуссию и давали политическую оценку происходящим за последние годы событиям. Одинаковый вес приобретал в них «мясной» конфликт и события, связанные с запретом въезда в Российскую Федерацию епископа Григория Мазура, тогда апостольского администратора Восточной Сибири[11*].

Отсутствие объективизма в польских рассуждениях было основано на исторической памяти периода разделов, договора Молотова–Риббентропа и послевоенного периода. Русская сторона вспоминала смуту. Осложняло всю эту ситуацию отсутствие более глубоких знаний специфики духовности противоположной стороны почти всех высказывающихся как историков, так и журналистов. На этом фоне слабо выделялись голоса посвященных в дело богословов. Тем более на специалистах по истории славянских культур лежит обязанность представить эти голоса, которые, исходя из позиции своей Церкви, способны увидеть богатство духовной

[9] *Граббе Г., протопресв.* Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом. Джорданвиль, 1961. С. 108. Рим он упрекал между прочим в реформаторсте, которое замечал также в Русской Церкви периода коммунизма, а также в Греции и Американской Церкви, и в клире Антиохийской Церкви. Экуменизм РПЦ послевоенного периода определял как службу мировой революции, хилиастическую проповедь Царствия Божия на земле с помощью насаждения коммунистического социализма. С этих позиций РПЦ понимала экуменизм как общечеловеческое единство реализующее Царство Божие на земле.

[10*] На конференции в Баламанде в 1993 г. был подписан документ, в котором говорилось об униатстве как ложной дороге к воссоединению Церкви. Документ не был подписан главами Церквей, он являлся лишь документом рабочих комиссий и нуждается в ратификации, см. russian-othodox-church.org.ru/ecr; Уже в 1987 г. Иоанн Павел II вместе с патриархом Афинагором заявили, что не приемлют никакой формы прозелитизма. См.: russian-othodox-church.org.ru/ecr

[11*] Еженедельник “Tygodnik Powszechny” описал тогда все неприятные случаи, которые имели место с неправославными священниками на территории Российского государства. См.: www.tygodnik.com.pl/numer/275618/strzalka.html

традиции противоположной стороны, необходимое для обогащения христианской жизни[12].

Римо-Католическую Церковь в заседаниях Двусторонней комиссии долгие годы представлял польский иеромонах, заведующий кафедрой Православного Богословия Католического университета в Люблине, профессор Вацлав Гриневич[13]. Иеромонах справедливо заметил, что все христианские Церкви являются жертвами исторических конфликтов и обретение единства не может быть успешным без ощущения сопереживания. Самым важным является экуменизм сердца, изучение христианами друг друга. Человеческие грехи не могут разрушить реальность, которая исходит от Бога и которая поддерживается Богом.

Кроме недоступных широкой публике выступлений отца Вацлава на заседаниях Комиссии, мы можем познакомиться с его многими книгами, посвященными трудному возвращению к единству.

Наиболее представительной для взглядов иеромонаха является изданная в 2004 г. книга под названием «*Церковь едина* (*Kościół jest jeden*)». Автор заканчивает ее тем, что для единения Церквей нет альтернативы, если на действительность смотреть с точки зрения эсхатологического реализма. Особую роль на этом пути должны сыграть славяне, перед которыми встала задача внести в Европу славянскую теплоту христианской традиции (с. 392). Но этого нельзя достигнуть, оставаясь разъединенными. В своей книге Гриневич ставит ряд существенных экклезиологических предпосылок, которые можно прочесть в контексте магистральных экуменических вопросов, поставленных раньше отцом Георгием (Флоровским). Гриневич исходит из позиции современных условий, чтобы потом указать их эсхатологическую перспективу.

Он обращает внимание на то, что в документах Второго Ватиканского Собора определения, касающиеся униатов, имеют провизорный характер, что выражает мысль о сиюминутной позиции Греко-Католической Церкви по отношению к Церкви Православной.

Гриневич главную проблему видит в отсутствии евхаристического общения между Римом и Православной Церковью. Это свидетельствует об оскудении и болезни. Касается греко-католиков, отделенных от общения с материнскими Церквами. Существование Греко-Католической Церкви связано с решением проблемы прозелитизма. Исходя из того, что, с одной стороны, прозелитизм отвергается обеими сторонами, а, с другой — трудно отрицать факт исторического существования униатов, перед униатами встает одна цель: оставаясь в единении с Римом, поддерживать диалог с Православием. Гриневич подчеркивает необходимость учитывать претензии Московской Патриархии, предъявляемые по поводу прозелитизма. Сегодня Ватикан поощряет к этому греко-католиков. Осложняют эту задачу раскол в лоне Православной Церкви и неприязнь между униатами и православными, а также между униатами и католиками на Украине. Гриневич замечает, что смутным для диалога фактом было пастырское письмо Папы Иоанна Павла II, адресованное униатам в связи с 4000-летием Брестской унии. Документ славит героическую преданность униатов Папскому престолу и с этой позиции видит их роль в сближении Церквей. Это противоречит православной экклезиологии. Униатизм под вопросом ставил спасительный и экклезиологический статус православия, от которого отлучились униаты. Они поставили тем самым под сомнение присутствие благодати и правды в Православной Церкви. Потому Православная Церковь в униатстве усматривает попытку экклезиологической деградации. Установление Римом параллельных епископов на Востоке свидетельствовало об отрицании благодатности православной иерархии. Гриневич подчеркивает, что это было справедливо воспринято православными как акт недоверия. Православные не признают централизации церковных структур вокруг епископа Рима. Экуменический патриарх Бартоломей I неоднократно критиковал римское понимание примата, подчеркивая роль Христа и синода епископов.

Для всех уже очевидно, что униатизм, пишет Гриневич, является плодом эксклюзивной экклезиологии и попытки обращения в «свою веру».

---

[12] *Kowalska-Stus H.* Георгий Флоровский и экуменизм // Картина мира и человека в литературе и мысли русской эмиграции / red. A. Dudek. Kraków, 2003. S. 203–216; *Она же.* Współczesna rosyjska krytyka ekumenizmu // Kultura tworzona w dialogu cywilizacji Europy / red. L. Rożek, Sz. Jabłoński OSPPE, Prace interdyscyplinarne. T. 3. Częstochowa, 2003. S. 255–265.

[13] Короткая информация о его взглядах опубликована в России, см.: *Степанова Е.А.* Экуменический процесс в современной Европе: политико-мировоззренческое измерение — интернет доступ: http://politex.info/content/view/229/40/

Он является главным источником прозелитизма и иллюзии обращения России в католичество.

В Польше первым на путь согласия вступил Михаил Клингер, православный, сын православного священника и богослова Григория Клингера. Он просил прощения униатов за то, что, отрицая унию как таковую, православные отвергли самих униатов[14]. Отрицая униатство как метод единения, он дает униатам как таковым уникальную возможность заново раскрыть свои корни, стать внутри Римской Церкви провозгласителями православной традиции, — пишет Гриневич. Униатам необходимо вернуться к подлинной традиции, особенно там, где она была вытеснена латинством (с. 350). Характерно то, что когда в апреле 2000 г. во время заседания Двусторонней комиссии в Балтиморе, Гриневич дал интервью журналисту Женевского бюллетеня "Ecumenical News Intrnational Bulletin" на тему униатизма[15], протестам со стороны униатов не было конца. Они упрекали Гриневича в содействии православной провокации.

Гриневич искренне высказывает свое мнение на тему судьбы и статуса Греко-Католической Церкви. Униаты никогда не приобрели статуса равноправной Церкви в римской юрисдикции. Потеряв каноническую связь с Православием, они лишились своих корней, что способствовало приспособлению к латинству в области культуры, а потом также и богословия. Знаменательна в этом плане переписка униатского митрополита Шептицкого с митрополитом Антонием (Храповицким). Она свидетельствует, как неимоверно важна верность духовной традиции, она гарантирует тождественность порядка жизни и порядка мысли. Современный украинский историк, ректор Львовского Католического университета — Борис Гудзяк высказал мнение, что, даже если среди православных епископов на Украине воцарилась искренняя жажда воссоединения с Римом, то Рим принял их как раскольников[16].

Иеромонах Вацлав считает, что проблема униатства будет преодолена тогда, когда появится возможность решения на пути диалога проблемы примата римской юрисдикции и непогрешимости Папы. Польский православный богослов Генрик Папроцкий утверждает тоже, что обе экклезиологические системы противоречивы[17]. Проблема первенства Рима — это одна из существенных проблем, без решения которой трудно представить себе дальнейший прогресс диалога. Намекал на это Иоанн Павел II в энциклике Ut unum sint.

Отец Гриневич критически относится к польскому экуменизму. Он отмечал, что пастырское послание Иоанна Павла II Ut unum sint не встретилось в польском епископате с откликом, не вызвало угрызений совести, готовности к покаянию. Гриневич обвиняет в этом польских иерархов и священников, занятых реализацией многих других программ. Упрекает поляков в неумении разрешать конфликты на религиозной почве. Экуменическая программа в духовных семинарах чисто формальна, не дает возможности ознакомиться с православной духовностью. В церковной жизни в Польше и польском богословии отсутствует желание узнать точку зрения православных. В Польше христианство и экуменизм играют менее важную роль, чем мы это сами представляем — констатирует он (с. 388). Энциклика Папы выражает более желание на эту тему, чем описывает факты. Поляки страдают эгоизмом, надменностью, предрассудками, проявляющимися в повседневной приходской жизни. Священники отказывают крестить ребенка в случае, когда крестным отцом родители пригласили быть православного. Епископы поддерживают право на свободу действия пресвитеров. Они объясняют свои решения конфессиональной чистотой семьи, защитой веры, хотя должны руководствоваться экуменическими директивами Рима от 1993 г.[18]. Каноны Римской Церкви говорят, что в смешанных браках надо уважать религиозную свободу и совесть супруга, стараться сохранить семейную коинонию. Документ обращает внимание на благодатную роль совместной молитвы в таких семьях, которая расширяет экуменическое пространство.

Иеромонах Вацлав утверждает, что православно-католические семьи способны внести существен-

---

[14] *Klinger M.* Bracia wybaczcie! // Gazeta Wyborcza. 1990. 17 stycznia. S. 6.

[15] Catholic theologian calls for major rethink on issuue Greek Catholic Churches // Ecumenical News Intrnational Bulletin. № 7. 2000. 19 april. S. 10–11.

[16] *Гудзяк Б.* Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський Патріархат і генеза Берестейської унії . Львів, 2000.

[17] *Paprocki H.* Co zrobic z historią? // Więź. 1996. № 8. S. 136–137.

[18] Dyrektorium // Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998. Lublin, 2000. S. 67.

ный вклад в сближение церквей, если церковные власти окажут им нужную духовную помощь. Он отмечает, однако, что в Польше эта проблема полностью заброшена.

Все отмеченные вопросы как постулаты найдут свое место в Экуменической Хартии (Charta Oecumenica), над редакцией которой работает специальная комиссия европейских Церквей. Ее членом является также Гриневич. Хартия отличается от других экуменических документов. Она не содержит постулатов, только свидетельствует о том, что Церкви взяли на себя моральное личное обязательство по единению христиан. Хартия не будет иметь силы доктринального и юридического документа, ее значение зависит от авторитета Церквей, подписавших его. Проект был разослан по всей Европе, а Комиссия получила 160 ответов. Отозвались многие критические голоса со стороны Православных Церквей: России, Сербии, Греции. Само слово «экуменизм» имеет для них отрицательное значение, близкое к ереси.

Московская Патриархия выразила многие сомнения по отношению к содержанию Хартии. В постулатах появились требования большего реализма, прозрачности и конкретности. Гриневич подчеркивает, что больше всего разногласий касается экклесиологии. На это как главную причину трудностей в экуменическом диалоге, обращал внимание о. Георгий (Флоровский) уже в 30-е гг. Московская Патриархия заметила, что формулировки хартии внушают убеждение, что якобы существовало невидимое единство церквей и потому конфессии должны признать различия друг у друга. По этой причине редакторы вычеркнули все, что касалось экклезиологии, и вместо этого вписали начало Символа Веры. Впоследствии была исключена также обязанность признания единства крещения. Москва не хотела также дать согласия на совместную молитву. С оговорками были восприняты тезисы о правах и свободах человека как характерные для идеологии секуляризованного либерального общества. Москва заметила, что эти причины повлияли на холодный прием хартии среди православных в постсоветском пространстве. С энтузиазмом к ней отнеслись только католики. Московская Патриархия заметила также, что Ватикан поступил вопреки второй главе второго пункта Хартии и расширил свои церковные структуры без консультации с Московским патриархом.

Большая трудность в работе над Хартией возникла, во-первых, в связи с публикацией Ватиканом документа Dominus Jesus, в котором апостольское преемство и присутствие благодати признается только Римской и Православной Церквами. Другой причиной было обвинение Московской Патриархии, предъявленное Ватикану и протестантам в прозелитизме. Однако православные Церкви высказались за продолжение работы над Хартией.

В связи с созданием Хартии Гриневич делает горькое замечание, касающееся взаимоотношений Рима и Православия. «Нас разъединяет уже не только прошлое но, к сожалению, и настоящее. Довлеют над нами односторонние решения. Я сожалею о том, что забота о собственной структуре преобладает над согласием между церквами»[19].

Гриневич возлагает большие надежды на дружеские отношения между верующими, принадлежавшими ко всем христианским деноминациям. Часто их судьба отражает драму разделения. Пусть примером послужит биография известного краковского художника Григория Новосельского (р. 1923), профессора Краковской академии художеств, выдающегося художника и иконописца[20*]. Он был крещен в униатской Церкви, будучи уже взрослым, стал православным[21]. В опубликованном интервью старается доказать, что Христос не является собственностью никакой Церкви. Каждой из них только кажется, что она Им обладает, а на самом деле это Христос усваивает Церкви. Христос является живым опытом в исторических и духовных бедствиях христианских народов и отдельных людей. Христос — это веха на пути к воскресению вселенной. Оно сбудется лишь силой Христовой любви — утверждает Новосельский[22].

Наиболее ярким моментом в книге Гриневича являются слова Новосельского, обращающие внимание на то, что из дневника св. Фаустины (Ковальской) исчезли безвозвратно страницы, на которых она описала тайны Божиего милосердия переданные ей Христом во время видения.

[19] Wacław Hryniewicz OMI // Kościół jest jeden. Op. Cit. S. 417–418, пер. Н. К.–S.

[20*] В 2001 г. его работы были на выставке в Москве в связи с Днями польской культуры.

[21] *Podgórzec Z.* Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Białystok, 1993.

[22] Ibid. S. 17, 71.

(По всей вероятности эти странички уничтожил кс. Михаил Сопотько). Этот факт считает Новосельский символичным, как для римской, так и православной Церквей, которые боятся явить миру всю правду Божиего милосердия. Церковь приняла ложную роль воспитателя грешного человечества, роль моралиста. Хочет привести его к почитанию добродетели и потому суть милосердия держит втайне. Церковь скрывает Христову Правду по таким же причинам, как Великий Инквизитор в романе Достоевского[23]. Евангелие описывает факт, что когда Христос умирал на Кресте, занавес в Храме разорвался — тайна раскрылась. Церковь повесила новый занавес. Эта болезнь пожирает человеческое сознание. Человек должен умереть, чтобы узнать правду Божиего милосердия. Гриневич замечает, что католический культ Божиего милосердия основан на убеждении, что милосердие помогает в земной жизни грешного человека. Православные опираются на пасхальное слово Иоанна Златоуста.

По опыту собственных исследований могу сказать, что все разногласия между Римом и православным миром это сугубо эсхатологическая проблема, подход к которой глубоко различает латинскую и греческую христианские традиции[24]. Греки сумели свою космическую метафизику переосмыслить и преобразить в космическую эсхатологию. С этим связано понимание человека: для древних греков он был частью космоса, христианство изменило только метафизику космоса — космос стал творением Бога. Истина перестала быть результатом научных исследований. Истина вытекала из любви Бога к своему творению. У латинской культуры не было такого опыта. Она христианскую идею развивала в контексте этики, между небом и адом. Византийский ренессанс повлиял на появление на Западе интереса к проблемам эпистемологии, что выразилось в богословии св. Фомы Аквинского и его последователей. Чисто метафизический опыт монашества, который на Востоке был источником богословия обожания, на Западе стал основой морального богословия и такого понимания аскетики. Этой проблемы не коснулись ни Георгий (Флоровский), ни Вацлав Гриневич. В истории экуменических дискуссий не была еще затронута фундаментальная тема различного понимания человека в греческой и латинской традиции. Эта разница имеет огромное значение во взаимопонимании славянских народов. Их христианство, по сравнению с греческим и латинским молодое. Оно более связано с жизнью народа, тесно сплетается с трудными моментами взаимных исторических контактов. Искренняя привязанность к привитой норме данной традиции, отождествление с ней, вели к бескомпромиссной защите. Надежду внушает то, что некоторые влиятельные представители польского духовенства, в том числе Иоанн Павел II, считали опыт православного богословия, необходимым для собственного духовного развития.

© Ковальска-Стус Х. (Kowalska-Stus H.), 2009

[23] Ibid. S. 80.

[24] Ср.: *Kowalska H.* Kultura staroruska XI–XVI wiek: Tradycja i zmiana. Kraków, 1998; *Kowalska-Stus H.* Kultura i eschatologia, Moskwa XVII wieku. Kraków, 2007.