

здійснити тільки в єдності. Нікуди подітися, нам усім – православним, католикам, протестантам – треба відповідати на ці виклики часу, на ці запити розгубленої сучасної людини, яка гине від індивідуалізму, егоїзму, що роз'єднують її зі всіма. Така людина, якщо вона стає на шлях духовного пошуку, не може бачити Церкви розділеної в самій собі. Вона не піде туди, де наявне внутрішнє роз'єднання. Саме це роз'єднання може виявитися для неї перепорою, що загороджує дорогу до вічності, до спасіння»³¹.

Відтак ідея єдності сучасного християнства мусить розумітися не як єдність доктринальна між різними гілками християнства, а як єдність, що ґрунтуються на співпраці між конфесіями, співпраці на міжцерковному, а то й навіть на позацерковному ґрунті. У цьому контексті проблема єдності християнства не потребує втручання у цей процес держави. Це буде тільки загострювати об'єднавчі процеси. Таке розуміння ідеї єдності не буде загострювати міжконфесійні чвари щодо визначення, хто є найістиннішим, а хто – ні, хто є вірним, а хто – єретик. Більше того, воно передбачає поважливе ставлення до інакомислячих християн, до іншої християнської доктрини, до іншої Церкви. Зараз, як ніколи до цього, актуальною постає виконання всіма християнами заповіді Христової про любов, згідно з якою любов передбачає й любов до ворога. Час розкидання каміння минув і настає ера «збирання каміння».

3. Православ'я в перспективах світового екуменізму

Спроба спрогнозувати перспективи будь-якого розвитку і в той спосіб підняти завісу над невідомістю ніколи не вважалася вдячним заняттям. Коли ж мовиться про ідеальну перспективу світового екуменічного руху, що має на меті досягнення міжцерковного зближення та єдності в глобальному масштабі, то певне тільки Богу відомо, коли подібне може статися (якщо таким засягам взагалі суджено коли-небудь здійснитися!). Бо ні минуле, ні сьогодення у цьому сенсі особливого оптимізму не навіюють. Тому навіть в постановочній частині екуменічні ініціативи сучасності в їх православній оцінці та перспективі потребують пильного й всебічного вивчення як з огляду на багатий історичний досвід вирішення проблеми міжцерковної єдності в межах християнства, так і ті богословські апробації, що нерідко характеризувалися спільністю бажань, однак врешті-решт до остаточного зняття догматико-канонічних суперечностей так і не призвели. При цьому маємо бути свідомі, що поняття «екуменізм» та його похідні утворення (екуменічний світ, екуменічні собори, екуменічний синод, екуменічний рух, екуменічні ініціативи, екуменічне богослів'я, екуменічні відносини, екуменічна

³¹ Арсеній (Соколов), ієромонах. Християнство сьогодні. Взгляд из Испании: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://foryou.kherson.ua/slovo.1011.1.html>

еклезіологія, біблійний екуменізм...)³² має широке смислове поле, стосуючись всіх, хто причетний до цього руху, або чії дії (=діяльність) узгоджуються з логікою його цілей. Хоча за всієї порізненості та смислової багатогранності терміну «екumenізм» зрозуміло, що йдеться про рух, який концептуально правомірно розглядати в двох вимірах – широкому й вузькому. «Широкий екуменізм, – зауважує американський дослідник П. Фен, – розуміється як офіційний рух, який залучає християн до діалогу з віруючими інших релігій – іудеями, мусульманами, буддистами, індуїстами, зороастрійцями, даосами, конфуціанцями, джайністами, сикхами, синтоїстами, послідовниками племінних (африканських) релігій та таких нових релігійних рухів, як Церква уніфікації тощо».³³ Тоді як звужене трактування екуменізму, попри розмаїтість форм його вияву, зводиться до міжхристиянського зближення, а в ідеалі – й до єдності між християнами різних конфесій та деномінацій, чим традиційно упродовж сторіч чи не найбільше опікувалися та й продовжують перейматися представники Римо-Католицької Церкви.

В цьому сенсі ненастанне дбання впливових екуменічних організацій (передусім Всесвітньої Ради Церков³⁴, Всесвітньої конференції руху «Віра та устрій» та Католицької Ради Єпископів!) про православно-католицьке примирення здається органічним і невіддільним аспектом екуменічного руху, довкола якого об'єднано понад 350 релігійних структур з більш ніж 100 країн світу і який в кількісному вираженні нараховує біля 550 мільйонів послідовників. Хоча в розрізі нашої теми не менш важливо знати й виходити з того, що йдеться передусім про протестантський рух як за домінуючим числом представництв у Всесвітній Раді Церков³⁵, так і за релігійними цілепокладаннями³⁶. То ж, кажучи про перспективу Православ'я у світовому екуменічному русі, ми, вочевидь, мали б виходити з теоретичної максими – членства в його головному керівному органі, яким є Всесвітня Рада Церков, «вселенської» повноти, а коли так не є, то констатувати реальний стан речей, виходячи з якого, скажімо, Грузинська Православна Церква 1997 року припинила в ній своє членство, а окремі Православні Церкви (зокрема, Єрусалимська Православна Церква) є лише її номінальними членами або

³² Яроцький П. Екуменізм: стан, проблеми сучасного розвитку // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – К., 2006. – № 6. – С. 41.

³³ Цит. за кн: Кисельов О.С. Феномен екуменізму в сучасному християнстві. – К., 2009. – С. 9.

³⁴ Всесвітня Рада Церков була створена 1948 року внаслідок об'єднання Міжнародної місіонерської ради, що постала з ініціативи протестантів на Всесвітній місіонерській конференції (Единбург, 1910) з протестантськими організаціями «Віра й порядок» та «Життя й діяльність».

³⁵ До Всесвітньої Ради Церков входить значне число протестантських конфесій та деномінацій (у тому числі Лютеранська, Англійська та Кальвіністська Церкви, Всеафриканська конференція церков, Всесвітня студентська християнська федерація тощо)

³⁶ Овсиенко Ф. Г. Екуменізм // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М., 2006. – С. 122.

схиляються до перегляду засад діяльності Всесвітньої Ради Церков (Російська та Болгарська Православні Церкви). Під цим же оглядом слід розрізняти екуменічні покликання Римо-Католицької Церкви, яка, не будучи членом жодної з поймаєних організацій (але маючи в них своїх уповноважених представників!), розвиває, як на те вказує А. Юраш, «екуменічні контакти паралельного рівня з православними, лютеранами тощо, підкреслюючи таким чином свою виключну позицію у світовому християнстві»³⁷. Принциповим уявляється й те, що до середини ХХ сторіччя, а властиво до кінця тривалого понтифікату Римського Папи Пія XII (1939-1959), єдність християн уявлялася можливою тільки в лоні Римо-Католицької Церкви, тоді як із прийняттям екуменічного декрету «Unitatis redintegratio» («Сприяючи єдності»), що дістав вищу санкцію на II Ватиканському соборі 1964 року, означений підхід зазнав суттєвих корекцій.

Знайшли вони відображення та подальший розвиток і в численних енцикліках, а також повчаннях римських пап, із яких витікає, що повнотою всіх засобів до спасіння володіє Римо-Католицька Церква. Проте при цьому й іншим християнським (і не тільки!) Церквам не відмовляється в благодатності (нехай частковій!) ними звершуваних таїнств. Власне твердження, виходячи з якого всі хрещені в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа є християнами, а відтак і членами єдиної християнської Церкви, стало найвагомішою еклезіологічною підставою для розгортання екуменічного руху.

Знаковими під цим оглядом постають окремі положення енцикліки Римського Папи Павла VI «Ecclesiam Suam» («Його Церква», 1964), в якій, зокрема, виділяється чотири «світоглядні кола» за ступенем їх духовної близькості до Католицької Церкви... Перше, найширше і найвіддаленіше коло – атеїсти. Мета діалогу – протистояння розповсюдженню атеїзму через переконання «безбожників». Друге коло – всі люди, котрі вірують в єдиного Бога, але не є християнами (іудеї, мусульмани і «послідовники великих афро-азійських релігій»)... Третє коло – християни, які не належать до Католицької Церкви. Такий діалог понтифік називав екуменічним... І останнє коло – самі католики, які відносять всередині Католицької Церкви усвідомлюють також у формі діалогу»³⁸.

А це означає, що сама спроба спрогнозувати теоретичну ймовірність екуменічного поступу, а в нашому конкретному випадку – передбачити майбутнє православ'я у світовій екуменічній перспективі, з необхідністю включатиме не тільки вирозумлення на історичній проблематиці православно-католицьких взаємин та їх поточному стані, але й урахування того, що коло учасників екуменічного руху є доволі широким і в ідеальній заданості мало б включати «вселенську» повноту його 14 автокефальних Православних Церков. Адже кожна з них, попри відсутність віронавчальних розходжень, має власний історичний досвід та неоднозначне розуміння перспектив екуменічного руху.

³⁷ Юраш А. Українські Церкви: в центр чи на узбіччя світових екуменічних процесів? // Людина і світ. – 1999. – № 10. – С. 7.

³⁸ Там само. – С. 49.

Крім того, ідеологи екуменізму свідомі, що в християнському світі існує чимало уніатських Церков, серед яких Мелхітська, Малабарська східно-сирійського обряду, Маланкарська західно-сирійського обряду (Індія), Халдейська (Ірак), Маронітська (Ліван), а також їхні вірменська, румунська, ефіопська, закарпатська, чеська, югославська та інші посестри, тобто ціла мережа Церков, які постали на різних материках та континентах земної кулі³⁹. До цієї ж когорти належить також Українська Греко-Католицька Церква, що, нараховуючи близько 5 мільйонів віруючих, займає чільне місце на церковно-релігійній карті сучасної України та світу.

А що відродження уніатських Церков на межі 80-90-х років ХХ сторіччя стало своєрідною перевіркою екуменічного руху на адаптивну здатність та життєву придатність, доводити зайве. Принаймні богословські обґрунтування самого феномену їхнього постання були й залишаються на диво строкатими і зазвичай характеризуються полярністю підходів, неминуче позначаючись як на оцінках, так і баченні перспектив розвитку. Реакція чоловічих представників Православних Церков і, насамперед, Російської, Болгарської, Румунської, Сербської та Грецької Церков на обставини відродження і правову легалізацію діяльності уніатських церков, що стали можливими з розпадом СРСР та країн соціалістичного табору, в цьому сенсі може вважатися показовою. Згадати б, зокрема, еклезіологічні та праксеологічні аспекти невдоволень, які висловлювалися в православних колах з приводу відібрання віруючими уніатських церков Румунії, України, Чехії та ін. тих храмів, які раніше належали їм і повернення яких вважалося останніми звичайним актом відновлення історичної справедливості. Уже належним чином висвітлені у відповідній літературі, в тому числі й тими науковцями та богословами, що стали учасниками Міжнародного симпозіуму з нагоди 400-річчя Берестейської унії в голландському Неймегені, вони являють собою строкату гаму рефлексій, домінуючими з яких виступають осудливі настановлення.

Як приклад, вкажемо на окремі положення статті Б. Груна «Троянський кінь і дар данайців», в якій зосереджено виняткову увагу на грецькому сприйнятті й оцінці великого уніатського пробудження, а саме висловлюваннях деяких грецьких богословів, деклараціях окремих грецьких інституцій та заявах церковних ієрархів Грецької Церкви з приводу унії й уніатизму в доволі широкому контексті їхнього усвідомлення:

- «...уніатство і особливо Берестейська унія, – зауважує ординарний професор історії богослів'я Афіського університету, – жахливе явище, це п'ята колона, концепція, що небезпечна для християнської єдності»;⁴⁰ «Уніати або мають цілком поглинутися римським католицизмом і зовсім латинізуватися, або повернутися в

³⁹ Макара Николай, протоиерей. Православное понимание церковной унии. // Христианская мысль. – 2007/2008. – №4. – С. 212-214.

⁴⁰ Цит. за: Грун Б. Троянский конь и дар данайцев // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996). Критическая переоценка. Сборник материалов. – Неймеген, 1998. – С. 97.

Православ'я»⁴¹; «Ватикан сприяє розкольніцьким тенденціям всередині Православ'я та експлуатує наявні в ньому антируські настрої задля експансії уніатства»;⁴²

- «Уніатство, – наслідуює свого попередника ад'юнкт-професор церковної історії Афіньського університету Дімітріос Гоніс, – хамелеонська стратегія і троянський кінь Західної Церкви»;⁴³
- «Уніатські церкви, – заявляє професор церковної історії Афіньського університету Власіос Фейдас, – є чужорідним тілом та першою перешкодою на шляху до єдності церков»⁴⁴.

Виявом колективної солідарності протестного типу стали також Афіньська та Фессалонікійська декларації, обидві з яких датовані 1992 роком. У першій з них, між іншим, зазначається, що «здобутки позитивних ініціатив діалога любові та офіційного богословського діалогу між двома (тобто Грецькою та Римо-Католицькою Церквами. – *В.Ш.*) знищено»⁴⁵, тоді як в другій декларації з жалем констатується:

«... Ватикан зволікає з приєднанням до крокуючого дорогою любові християнського світу, тому що завжди керувався власними інтересами. Тепер він поспішає нашкодити єдності і знову розділити християнський світ за допомогою прозелітизму та уніатства, замість того, щоб братськи допомогти збагненим кров'ю церквам Східної Європи та Балкан, які іще зазнають страждань мучеників»⁴⁶.

Не бракувало подібних заяв і на вищому церковному рівні, що, нехай частково, можуть розглядатися як реакція на заклик Московського Патріархату до православних Церков-сестер із проханням долучитися до осуду «актів насилля», що ніби мали місце у Західній Україні з боку уніатів. Як відомо, така солідарність була виявлена й очільниками Грецької Церкви: спершу з приводу «провокаційних дій уніатів» від імені Священного Синоду Грецької Православної Церкви виступив архієпископ Афіньський Серафим, а згодом відповідну заяву оприлюднив Константинопольський патріарх Димитрій I, поставивши позицію Ватикану в пряму залежність від успіху налагодження православно-католицьких відносин та співпраці.

У цьому ж контексті маємо зауважити, що особливою критичністю щодо унії та самого факту існування уніатських Церков позначені також підходи Єрусалимської Церкви, яка фактично не бере участі в офіційному православно-католицькому діалозі, а також Сербської Православної Церкви, позиція якої яскраво репрезентована резонансною книгою преподобного Юстина (Поповича) «Православна Церква і екуменізм». Не маючи можливості та й виняткової потреби детально зупинятися на висловлених в ній

⁴¹ Там само. – С. 97.

⁴² Там само. – С. 97.

⁴³ Там само. – С. 98.

⁴⁴ Там само. – С. 99.

⁴⁵ Там само. – С. 102.

⁴⁶ Там само. – С. 103.

положеннях, вважаємо за необхідне навести лише уривок, щоб відчуті її пафос та пересвідчитися в однозначно негативній оцінці її автором екуменічного руху. «Екуменізм, – заявляє преп. Юстин, – це спільна назва всіх видів псевдохристиянства та всіх псевдоцерков Західної Європи. В ньому відображена сутність всіх типів гуманізму з папізмом начолі. Всі ці різновиди псевдохристиянства і всі ці псевдоцеркви є не що інше, як одна ересь біля іншої. Їх спільне євангельське найменування – всеересь. Чому? Тому що упродовж всієї історії різні ересі заперечували чи спотворювали окремі властивості Боголюдини, Господа Ісуса Христа, а ці європейські ересі відсторонюють Боголюдину, а на її місце ставлять європейську людину. Тут немає суттєвої різниці між папізмом, протестантизмом, екуменізмом та іншими сектами, ім'я яким легіон... За такого стану справ папістсько-протестантський екуменізм з усією псевдоцерквою та всім псевдохристиянством не має виходу з тупика своїх мук та смертей без щирого покаяння перед Боголюдиною, Господом нашим Ісусом Христом, та Його Православною Церквою»⁴⁷. Російськомовний переклад цієї книги, яка вийшла в Москві з благословення архієпископа Тернопільського і Кременецького Сергія, не зайвий раз засвідчує поширеність цих ідей і на теренах України, де доволі жорстка позиція Російської Православної Церкви в ставленні до уніатських церков є добре званою.

Хоча при цьому не варто нехтувати певної еволюції в поглядах РПЦ на екуменізм: якщо в 90-х роках ХХ сторіччя патріарх Московський і всієї Русі Алексій запевняв, що православний не збиратиме гриби в одному лісі з католиком, то нині спостерігається значний прогрес в плані науково-богословського усвідомлення екуменізму та пом'якшення ригоризму з цього приводу. Підтвердженням сказаному може бути книга диякона Андрія Кураєва «Вызов экуменизма», якій властивий багатоплановий підхід до розуміння поняття «екюменізм» (зокрема, пропонується аж 10 способів його прочитання) та обґрунтування цілої низки пов'язаних із ним проблем. Зокрема, засуджуючи «повзучий екуменізм»⁴⁸ у формі масової свідомості, тобто його спрощено-примітивне розуміння, автор не залишає сумнівів у тому, що: екуменічні настрої породжені банальною байдужістю до релігійної тематики та самою вульгарною всеядністю; в релігіях закладена реальна суперечливість та взаємна несумісність, які є нездоланими; екуменічна відкритість є шкідливою, позаяк використовується для впливу на християнський світ іудаїзму, східних шкіл та окультизму; екуменізм – це, насамперед, втрата Імені; екуменічна пропаганда перешкоджає самопізнанню людини; примирення релігій означало б визнання рівноцінної достовірності релігійного досвіду, який для православного мислення є екзистенційно достовірним та ексклюзивним; «людині, яка не забула навіщо в неї на плечах голова, слід уникати того гріха, який отець Сергій Булгаков назвав «гріхом еклектичної

⁴⁷ Иустин (Попович), преп. Православная Церковь и экуменизм. Пер. с серб. – М., 2006. – С. 194.

⁴⁸ Тут і далі висловлювання диякона Андрія Кураєва наводяться за Інтернет ресурсом.

прекраснодушності»; торжество екуменізму стало б знаком перебудови християнської Церкви за земними потребами.

При цьому цей ревнитель православ'я не приховує, що особисто є противником екуменізму, позаяк питання «Православна Церква і екуменізм» ставить його перед вибором: «радість Паски чи екуменічне реформаторство. Христове причастя чи будні «екуменічних контактів». Хоча загалом дякону Андрію (Кураєву) важко відмовити в інтелектуальній звірливості та належній проникливості в сутність висвітлюваної проблематики: будучи неофіційним глашатаєм позиції РПЦ, він здало розважає над позитивними й негативними аспектами екуменізму і в той спосіб значною мірою відображає умонастрої її ієрархії та духовенства, з-поміж яких немало й конструктивних положень. У кожному разі такими нам здаються твердження зразка:

- «Я за діалог релігій, за те, щоб Російська Православна Церква брала в ньому участь. Але для цього вона має бути собою – російською православною Христовою Церквою»;
- «Відкритість не означає тотожності, здатність засвоювати інше не означає ідентичності двох взаємодіючих тіл»;
- екуменічні контакти сприяють взаєморозумінню, запозиченню наукових, богословських, естетичних та місіонерських надбань, а також виробленню терпеливого ставлення до віруючих інших переконань;
- у нашій Церкві подостатком доморощених богословів, які впевнені, що говорити можна тільки буквальними цитатами з давніх книг і що найменша обрядова зміна є зрадою сутності православ'я.

У перегуці зі смисловими конотаціями подібного стибу знаходяться також висловлювання речників Української Православної Церкви Московського Патріархату, висновкові положення яких принагідно воліли б підтвердити судженнями протоієрея Миколая Макара: «... католицька сторона не змінила свого ставлення до проблеми уніатства, в якому спотворена справжня ідея унії між Східною і Західною Церквами»⁴⁹. «Для Православної Церкви, – наголошується цим же достойником, – існує тільки один шлях відновлення єдності – віднайдення того, що було втрачено, тобто повернення до єдності Церков Сходу і Заходу, яка існувала в епоху Вселенських соборів у першому тисячолітті»⁵⁰.

При цьому намагання віднайти богословський стрижень українських відповідей на уніональний виклик з необхідністю має враховувати й ширший ареал православних розмірковувань. Відгадуються вони і в дослідженні І. Назарова «Церква й цивілізація: перетини та відштовхування», в якому декларується:

- «... саме крізь двері апостасійного Заходу ввійшли у світ нові, сутнісно неоязичницькі, правила змагання народів – не за вертикальними молитовно-благодатними надбаннями, а за

⁴⁹ Макар Николай, протоиер. Православное понимание церковной унии. – С. 214.

⁵⁰ Там само.

горизонталлю тупикових «забігів по ширині» в економічній, культурній, військовій та іншій площинах історії»⁵¹;

- апостасійним світом нам нав'язана дилема: прийняти його правила і втриматися «на плаву» історії, ризикуючи про цьому порушити вірність Христові, чи ж бути розчавленими важкою історичною ходою вітхого Адама, але зберегти віру»⁵²;
- «Нинішня апостасійна динаміка стану справ у світі вимагає духовної пильності наших пастирів, бо саме їхніми вустами Церква буде зобов'язана сказати вірним про день і час їх великого й останнього виходу з цивілізації в пустиню»⁵³;
- «... ми маємо до останньої можливості захищати православний світ, з волі Божої збудований нашими пращурами, визнаючи його безумовною цінністю та історичним досягненням, щоб не казали нам «євроінтегратори» та «євроатлантисти»⁵⁴;
- «... де б ми не перебували, ми не маємо права сліпо копіювати догідливо пропонований нам секонд-хенд, хай би то була Болонська система освіти чи «сексуальна революція». Ми маємо захищати наш православний спосіб життя: за письмовим столом і комп'ютером, в податковій інспекції й кабіні літака-винищувача, за університетською кафедрою чи за плугом ми повинні старатися нести свій життєвий хрест задля Христа, не зрікаючись Його ні в ім'я «світлого» майбутнього, ні в ім'я України у складі об'єднаної Європи, ні в ім'я Великої Росії, ні в ім'я чого б ще не було. Ми, наскільки це можливо, маємо намагатися адаптувати західні форми до православного імперативу, а якщо це неможливо – непохитно відкидати їх як несумісні зі Спасінням у Христі, якою б історичною поразкою це не загрожувало»⁵⁵;
- «... кожний новий наш крок необхідно перевіряти досвідом Церкви, яка має давати духовну оцінку сумісності нав'язаних нам світом дій зі Спасінням у Христі»⁵⁶.
- Щоправда, висловлювання щойно цитованих речників УПЦ Московського Патріархату не вичерпують семантичної амплітуди богословських рефлексій з приводу унійної проблематики та екуменічних перспектив на українських теренах і в дещо ширшому контексті можуть бути представлені розмірковуваннями доктора філософських наук Ю. Чорноморця, який, наперекір поширеній

⁵¹ Назаров И. В. Церковь и цивилизация: пересечения и отталкивания // Христианская мысль. – 2007/2008. – №4. – С. 208.

⁵² Там само. – С. 209.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само.

⁵⁵ Там само. – С. 210.

⁵⁶ Там само.

думці про те, що богословам значно легше між собою домовитися, аніж християнам реалізувати в житті екуменічні настанови, зазначає:

- «Християни розділені й усвідомлюють, що потрапили в ситуацію теоретичної богословської антиномії, подолання якої можливе тільки на практиці»⁵⁷;
- єдність християн слід розуміти «не як інституційну та юридичну, а такою, якою вона є – як єдність євхаристійну, ... для якої вимагається спільне сповідання символу віри»⁵⁸, а отже наявність віри в єдиного Бога та справжньої християнської любові;
- набута у взаємному причасті єдність «призведе до тієї єдності різноманіття, коли християнський Схід та Захід будуть двома «легенями Європи за висловом Івана Павла II. І навіть легенями всього світу»⁵⁹;
- «Діалог з інослав'ям, – засвідчує архімандрит Авакум, – це діалог з сучасним світом та суспільством. Він лише збагатить наше духовне мислення, нашу релігійну філософію, вкаже на їхній приклад, як бути незалежнішими від швидкоплинної влади і як виживати та жити в зовсім інших, нових історичних умовах, без будь-яких державних підпорок та послуг»⁶⁰.

З того, між іншим, бачимо, що як у негативних, так і позитивних конотаціях екуменічна ідеологія, виразниками якої є українські православні богослови чи ж наближені до церковних кіл дослідники, глибини її загальнопроблематичного дискурсу не сягає. У кожному разі вона є значно дистанційованою від порядку денного тих переговорів, що провадяться на різних рівнях православно-католицької взаємодії. Ця обставина, перш за все, може пояснюватися, як на те, зокрема вказує львівський науковець А. Юраш, тим, що «жодна з українських християнських Церков не представлена як повноправний і самостійний учасник у жодній з авторитетних світових екуменічних організацій»⁶¹.

Не слід, звичайно, нехтувати й того, що головною проблемою православно-католицького діалогу було і залишається з'ясування конкретних підстав для відновлення міжцерковної єдності, що з необхідністю передбачає вирозумілість на їм передуючих розколах та поділах, хронологічний відлік яких правомірно починати з пори віросповідного становлення християнства, тобто відтоді, коли раз-по-раз виникали більші-менші конфлікти, які волею-

⁵⁷ Черноморець Ю. Память и надежда // Память и надежда: горизонты и пути осмысления. – К., 2010. – С. 530.

⁵⁸ Там само. – С. 530-531.

⁵⁹ Там само. – С. 531.

⁶⁰ Цит. за: Авакум, архим. Послесловие к миссионерскому съезду: Дискуссия-монолог // Релігійна панорама. – 2011. – № 6. – С. 48.

⁶¹ Юраш А. Українські Церкви: в центр чи на узбіччя світових екуменічних процесів? // Людина і світ. – 1999. – № 10. – С. 7.

неволею ставали на перешкоді до повноцінного міжцерковного спілкування та вироблення спільних рішень в тоді ще єдиній християнській Церкві.

Зрозуміло, що, стисло окреслюючи позицію Православних Церков та щодо унійної проблематики, ми не мали на меті і не могли охопити всю мозаїку тієї реакції, повнота якої передбачала б висліди достойниками різної презентативної значущості і стриманих⁶², і позитивних оцінок подій, пов'язаних з відродженням їхньої діяльності⁶³. Нам принагідно лише важило наголосити ту тенденцію, яка згубним чином позначилася на динаміці розгортання екуменічного руху й, зокрема, призвела до тих апорій, в контексті яких правомірно було б говорити про перервання православно-католицького діалогу. При цьому слід обов'язково враховувати, що на його офіційному рівні була виявлена неабияка завбачливість та належна виrozumілість, дарма що ні та чутливість прогностичного характеру, яка була засвідчена Змішаною міжнародною комісією з богословського діалогу на засіданнях у Барі (1987 р.) та Новому Валаамі (1988 р.), ні ті зусилля, які були вжиті вже по «гарячих слідах» відродження уніатських церков, взаємною узгодженістю прийнятих рішень вінчані не були. Принаймні ухвали всеправославних синаксисів (Стамбул, грудень 1990 р.; Стамбул, березень 1992 р.), позиція православних Церков на засіданнях Віденської підкомісії, де спеціально обговорювалося уніатське питання, бойкотування окремими православними Церквами Особливого синоду єпископів (листопад-грудень 1991 р.), як і однозначно негативна реакція грецьких засобів масової інформації на пов'язані з діяльністю уніатських Церков події, красномовно засвідчили, що досягти консенсусу з унійного питання ближчим часом заледве чи вдасться. Більше того, ригоризм, яким супроводжувався переговорний процес в подальшому, дозволяє припустити, що аргументативна база опонуючих сторін швидше сприяла ескалації міжцерковного напруження, ніж порозумінню, на яке, самозрозуміло, були розраховані і конференція Всесвітньої Ради Церков, що проходила в Женеві з 30 червня по 6 липня 1992 року, і зустріч Константинопольського патріарха Варфоломія з Римським Папою Іваном Павлом II трьома роками пізніше.

Щоправда ухвали Фрайзингської (Німеччина, червень 1990 р.) та Баламандської (Ліван, червень 1993 р.) сесій Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу все-таки дозволяють говорити про досягнення певного прориву у вирішенні унійного питання, а відтак і про той обережний оптимізм, який вони навіюють.

⁶² Небажання найбільших протестантських Церков України, якими є Союз євангельських християн-баптистів та Церква християн віри євангельської, бути долученими до світового екуменічного руху (як то було, до речі, за часів існування СРСР!), в нашому контексті важливе тим, що дозволяє говорити про значно ширшу амплітуду стриманого чи ж критичного ставлення віруючих громадян сучасної України до екуменізму.

⁶³ В юрисдикційному підпорядкуванні Грецької Церкви перебувають також православні церкви в США, Канаді, на Кіпрі, країнах Близького Сходу тощо.

Так, у підсумковому документі Фрайзингської сесії православна і католицька сторони переговорного процесу дійшли спільної згоди й урочисто заявили: «... ми заперечуємо уніатство як метод пошуку єдності, оскільки воно суперечить спільній традиції наших Церков»⁶⁴. Що ж до Баламандської декларації, то її прогрес, кажучи словами Б. Груна, полягав у тому, що: «З одного боку, як і у Фрайзингу, римо-католицькі делегати визнали, що уніатство як метод досягнення церковної єдності має бути відкинтий і що вони більше не визнають греко-католицькі Церкви зразком такої єдності. З другого – православні делегати визнали факт існування Греко-Католицьких Церков та визнали за ними право здійснювати власне пастирське служіння. Понад те, Православна і Римо-Католицька Церкви визнали одна одну Церквами-сестрами».⁶⁵ Однак відразу ж маємо застерегтися, що цей успіх досить швидко був затьмарений хвилею невдоволення, обурень та протестів, які мали як монастирських адресатів (особливо чернечого проводу гори Афон!), так і уповноважених представників окремих Православних Церков! А що критика була потужною свідчить бодай той факт, що під її тиском 30 листопада 1995 року патріарх Варфоломій був змушений надіслати листа керівникові Папської ради з християнської єдності та співглаві Змішаної міжнародної комісії кардиналу Едварду Кессіді, в якому, крім іншого, вказав на спротив та сумніви деяких Православних Церков щодо діалогу та висловив жаль, що у зв'язку з зазначеним проблему уніатства не можна вважати остаточно вирішеною. Такою, зрештою, вона залишається й дотепер, незважаючи на те, що 2001 року проблема уніатства знову розглядалася на спеціальній сесії Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Римо-Католицькою та помісними Православними Церквами (Балтимор, 9-19 липня 2001 р.) з уваги на «переслідування православних греко-католиками в Західній Україні» та насильницьке «навернення» православних в католицизм на цій нібито канонічній території Московського Патріархату»⁶⁶.

Проте уявляти характер православно-католицьких дискусій в щойно окреслених проблемно-тематичних межах було б свідомим спрощенням їхнього розуміння. Принаймні, теоретико-богословські напрацювання, що вже знайшли своє вираження у вигляді цілісних моделей православно-католицького примирення під цим оглядом здаються надзвичайно важливою складовою діяльності екуменічного руху. Названі й стисло проаналізовані в статті А. Хаутепена «Уніатство та моделі єдності в екуменічному русі», вони, як на наш погляд, засвідчують значний прогрес у порівнянні з тими унійними спробами, що, зокрема, мали місце на Ліонському (1274), Ферраро-Флорентійському (1439) вселенських та Берестейському (1596) помісному соборах і відомі під назвами «органічна єдність» (organic unity) (1960-1961), соборна співдружність (conciliar fellowship) (1973-1975), примирене різноманіття (reconciled diversity) (1974-1978), легітимне різноманіття (legitimate

⁶⁴ Цит. за: Грун Б. Троянский конь и дар данайцев. – С. 110.

⁶⁵ Там само. – С. 114-115.

⁶⁶ Яроцький П. Екуменізм: стан, проблеми сучасного розвитку. – С. 41.

diverity) (1991) та зростаюча койнонія (growing koinonia) (1993). До того ж, кожна з цих моделей, попри власні причини постання та специфікації, в еклезіологічному сенсі є взаємодоповнювальною, являючи собою плід нелегкої співпраці Всесвітньої Ради Церков, Всесвітньої конференції руху «Віра та устрій» та інших впливових екуменічних організацій, а відтак здатна прислужитися благу православно-католицького примирення та єдності.

Прикметно, що, не входячи в організаційні структури міжнародного християнського екуменізму, Римо-Католицька Церква також всіляко заохочує своїх вірних та духовенство до участі в екуменічному русі, виходячи з того, як на те, зокрема, вказував Римський Папа Іван Павло II, що «поняття православний та католик не протиставні, а взаємодоповнюючі, бо ж всі католики є православні за вірою, а православні – католиками за любов'ю»⁶⁷. У цьому сенсі правомірно говорити про існування альтернативної й системно обґрунтованої екуменічної теорії, цілісна ідеологія якої вже знайшла доволі широке розповсюдження.

Підтвердженням цьому може стати видання «Довідника застосування принципів і норм екуменізму», що вийшов у березні 1993 р. з ініціативи Папської Ради зі сприяння християнській єдності й цілком справедливо може вважатися знаковим, позаяк у ньому системно й цілісно викладено увесь спектр питань, пов'язаних з екуменічною проблематикою сучасності. А вона, крім властиво богословських аспектів, включає політичні, соціокультурні, етнічні, географічні та інші складові, а також передбачає підготовку фахових екуменістів, наявність екуменічної програми дій, відповідного штату з чітко прописаними посадовими обов'язками та організаційною структурою⁶⁸.

Зрозуміло, що на цьому позитивному базисі й належало б розглядати кращі перспективи світового екуменічного руху, виняткова важливість якого для України може пояснюватися як її геополітичним становищем, так і з наявністю юрисдикційно поділених УПЦ МП та УПЦ КП, а конче тим, що в Україні існує 5-мільйонна паства УГКЦ, яка має особливі зацікавлення до проблематики, пов'язаної з екуменічним рухом і, як засвідчують публікації, готова стати активним учасником міжнародних екуменічних дискусій, щоб у той спосіб «змінити богословське сприйняття сучасних подій в Україні»⁶⁹. Але поки що з різних причин УГКЦ, як частина католицької ойкумени, а УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ з уваги на позицію Російської Православної Церкви (з причини того, що перша є юрисдикційно підпорядкована Московській Патріархії, а дві наступні не мають канонічного визнання) – українські християнські Церкви такої можливості позбавлені. Під таким поглядом

⁶⁷ Цит. за: Грищенко Ю. Концепція екуменічного руху Католицької Церкви // Релігієзнавчі студії. – Л., 2002. – Вип. I. – С.110.

⁶⁸ Яроцький П. Український екуменізм: історичне підґрунтя, богословські проблеми, вимоги часу / П. Яроцький // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / За ред. А. Колодного, П. Яроцького та О. Сагана. – К., 2001. – С. 7.

⁶⁹ Буцьора Ярослав, отець. До діалогу між Церквами // Наша віра. – 2011. – № 11. – С. 2.

«Проект концепції екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви», що був оприлюднений у липні 2001 р. вважається нами заледве чи не першою конструктивною українською відповіддю на унійний «виклик» сучасності, в ставленні до якого певний прогрес спостерігається і з боку Російської Православної Церкви, як то, зокрема, можна вивести з «Основних принципів ставлення Російської Православної Церкви до інославія». Але, як нам здається, про принципову зміну ставлення РПЦ до уніатських Церков (та й Римо-Католицької) говорити передчасно.

Так, зокрема, та умова для зустрічі з Папою Римським, яку Патріарх РПЦ Кирило нині висуває Апостольській Столиці, не тільки відтерміновує його зустріч з Понтифіком, а й передбачає практично у свій спосіб знищення УГКЦ. Відомо, що з 1946 року, після славнозвісного Львівського собору Московська Церква перебрала собі всю матеріальну базу греко-католиків, насамперед їхні храми в Західних областях України. Проте вони були повернуті Греко-Католицькою Церквою собі після легалізації її діяльності в незалежній Україні. І ось тепер патріарх Кирило у своєму інтерв'ю сербській газеті «Вечірні новини» 29 січня 2012 року заявляє: «Я, як і раніше, вважаю, що для успіху нашої зустрічі необхідно більш енергійно вирішувати конфліктні питання». Тут він має на оці необхідність повернення греко-католиками Церкві Московської Патріархії нібито її храмів. Зрозуміло, що Римо-Католицька Церква не може задовольнити ці забаганки московського владики, а тому й зустрічі з ним Папи Римського відкладаються на невизначений час. Створена ще в 2004 році змішана група з розгляду проблем у відносинах між Російською Православною і Римо-Католицькою Церквами постійно зіткається з різними вигаданими Москвою мотивами безрезультатності її роботи (Нова Зоря. – 2012. - №2. – С.1).

Пам'ятаючи, що екуменічний рух може розгортатися і відповідно розглядатися на конфесійно-міжцерковному, богословсько-віросповідному та повсякденному рівнях з доволі широкою палітрою богословських трактацій та практичної реалізації, ми водночас не можемо оминати бодай короткою увагою й ті замішання та антагонізм на соціальному зрізі життя, що їх викликали кардинальні церковно-релігійні перетворення кінця ХХ – початку ХХІ сторіччя. При цьому, залишаючи на совісті самих інформаторів достовірність свідчень про невимовні жахи й неподобства, до яких ніби вдавалися уніати і від яких надзвичайно потерпали православні, маємо визнати, що вони є (принаймні, виходячи з українських реалій!), перебільшеними, а відтак не роблять честі пропагаторам домислів. Хоча, що там приховувати, конфесіоналізуючись, суспільний загал проявляв ту міру егоїзму, яку обумовлювали, уможливлювали чи ж диктували як історичні, так і поточні обставини в кожному конкретному випадку. А вони для одних справді склалися на користь, вкрай вдало, були сприятливими й бажаними, інших же частково, а нерідко й зовсім не влаштовували. Були й такі (і немало!), хто став заручником спекуляцій та інтриг майстрів від релігії, тобто тих, хто роздмухував вогнище міжконфесійних суперечностей чи, навпаки, впадав в

істерію, займаючись самонавіюванням. Не дивно, що інстинктивно, стаючи в обороні «свого» й «рідного», великі світу цього досить швидко віднайшли в церковно-релігійній сфері ті опертя, які різною мірою адаптивної здатності були препаровані до політико-ідеологічних потреб, а конче до тих стратегій, специфіку яких зазвичай визначають відживаюче «старе» та смислова привабливість «нового» в неповторній сукупності проблем постмодерної реальності.

У кожному разі, ставши хронічним питанням порядку денного Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу, її больовою точкою, «уніатський» фактор повсякчас вражає солідаризаційністю православних порухів протестного типу, в контексті яких гнівні нарікання не стільки звучать на адресу конкретних винуватців, скільки звернені до церковного проводу Апостольської Столиці, якому, насамперед, інкримінується потурання уніатським злодіянням. А що екуменізм як феномен має своїх радикальних інтерпретаторів і в середовищі РПЦ, сумніватися не доводиться.

У цьому сенсі вражає критичним запалом книга анонімого автора, що вийшла без зазначення року видання в Почаївській лаврі під назвою «Где истинная Церков? Сведения о ересях и сектах». Так, вважаючи Православну Церкву «стовпом і утвердженням Істини» (І Тим. 3:15), невідомий ревнитель православ'я, зокрема, заявляє: «Екуменізм є ерессю ересей, тому що дотепер кожна окрема ересь в історії Церкви прагнула сама стати на місце істинної Церкви, а екуменічний рух, об'єднавши всі ересі, запрошує їх усіх разом вважати себе єдиною істинною Церквою»⁷⁰. На доказ сказаному в книзі наголошується на п'яти неправдах екуменізму, які стосуються твердження:

1. про «історичне розділення церков»⁷¹, яке насправді є відпадінням «західноєвропейських конфесій від Єдиної Святої Соборної і Апостольської Церкви»;⁷²
2. «... про те, що кожна з поділених Церков зберігає свою частину Божественної Істини, і ніхто не може претендувати на володіння Її повнотою»;⁷³
3. що моральним засновком екуменізму є любов, яка між тим немає нічого спільного з чистотою «Божественних заповідей»;⁷⁴
4. що екуменізм є внутрішньорелігійним та аполітичним явищем, оскільки його мету становлять мондіалістичні прагнення, які своєю чергою поєднуються з ідеєю «неминучості майбутнього об'єднання людства в єдину наддержаву на чолі з єдиним світовим урядом»⁷⁵;

⁷⁰ Где истинная Церков? Сведения о ересях и сектах. – Б. м.: Типография Почаевской Лавры, Б.г. – С. 56.

⁷¹ Там само. – С. 57.

⁷² Там само.

⁷³ Там само.

⁷⁴ Там само. – С. 58.

⁷⁵ Там само. – С. 58.

5. що окремі члени Православної Церкви підтримують екуменічний рух для того, щоб, «розкрити інославним істини Православ'я»⁷⁶, його благодатну повноту та Богоодкровенне вчення, чистоту віри й апостольську наступність.

У зв'язку з зазначеним варто, крім іншого, усвідомлювати та виходити з того, що екуменічний рух є надзвичайно чутливим до історичного чинника. Згадати б окремі епізоди з історії його виникнення та розвитку, які можуть прочитуватися по-різному і, зокрема, розглядатися як один із засобів запобігання прозелітизму на теренах колоніально залежних країн або вважатися спробою конкретно історичної відповіді його ідеологів та натхненників на запити й виклики християнству. У кожному разі їх релігійні підтексти були та й зараз здаються не такими вже й беззастережними і аж ніяк не можуть ігноруватися всіма реальними чи ж потенційними учасниками екуменічного руху.

А щоб в тому переконатися, вдумаємося в деякі аргументації, що ними пояснюється виникнення екуменічного руху та специфіка його подальшого розвитку і які, зокрема, впливають із констатацій А. Хаутепена, викладених ним у статті «Уніатство та моделі єдності в екуменічному русі»:

- «У ХІХ сторіччі, – зазначає дослідник, – деякі європейські місіонерські товариства уже дійшли згоди щодо «взаємної поваги», пов'язаної з розподілом фінансових ресурсів та колоніальних привілеїв»;
- «В Единбурзі йшлося про проблему «місії навхрест» (overlapping missions) та про необхідність співпраці з огляду на «незаймані землі»;
- «...1920 року на підготовчій конференції руху «Віра та устрій» в Женеві усунення прозелітизму та співпрацю в справі місії було віднесено до першочергових питань порядку денного»;
- «На Стокгольмській конференції руху «Життя та діяльність» 1925 року Миколою Глибоковським був висловлений рішучий протест проти римсько-католицького «фарисейського прозелітизму»;
- «У 1956 році спеціальна комісія ... Центрального комітету Всесвітньої Ради Церков в Евастоні опублікувала доповідь «Християнське свідчення, прозелітизм та релігійна свобода», що згодом у доопрацьованому вигляді була схвалена на асамблеї ВРЦ в Нью-Делі 1961 року»;
- «Після II Ватиканського собору ця проблема була знову порушена Змішаною робочою групою Римо-католицької церкви та Всесвітньої Ради Церков, яка 1970 року опублікувала доповідь «Спільне свідчення і прозелітизм», а 1980 року – «Спільне свідчення»;

⁷⁶ Там само. – С. 58.

- «Положення цих доповідей були підтверджені у добре відомій заяві V Всесвітньої конференції комісії «Віра і розум» в Сант-Яго де Компостелла 1993 року»⁷⁷.

Отже, як те можна було б вивести зі сказаного А. Хаутепеном, центр всього, чим жив і що живило екуменічний рух ХХ сторіччя, становила, передусім, проблема адаптації вихідних екуменічних завдань до спершу відверто експансіоністської політики Європейського Заходу, а згодом – до меркантильних потреб фінансового характеру. Що ж до проблеми прозелітизму, то вона була і, як мали можливість переконатися, залишається основним пунктом звинувачень, які фактично не піддаються мінімізації. Проте викладене аж ніяк не означає, що екуменічна діяльність є вузько препарованою та зводиться до обміркування проблем, пов'язаних із запобіганням прозелітизму. Радше йдеться про один із безперечно провідних аспектів в контексті православно-католицького діалогу як магістральної стратегії екуменічної діяльності⁷⁸. А вона постає нерозривним ланцюгом вистражданої й багатообіцяючої перспективи, потужним відрухом якої стало зняття взаємних анафем за святительства Константинопольського патріарха Афінагора I та Римського Папи Павла VI у 1964 році, тобто зняття того тягара, що нуртував сумління християн майже тисячу років, означуючи пору остаточного розколу християнства на Західну (римо-католицьку) та Східну (греко-православну) Церкви, і без чого не було можливим започаткування офіційного православно-католицького діалогу на островах Патмос і Родос 1980 року.

А він, як відомо, виникав та розвивався не на порожньому місці. Через те в розрізі нашої теми не можна ігнорувати значного й значущого внеску, яким збагатили екуменічний рух російські богослови та релігійні філософи першої половини – середини ХХ сторіччя. Опинившись у вимушеній еміграції внаслідок революційних потрясінь 1905 та 1917 років, вони не тільки спромоглися гідно досвідчувати православну правду західному світові, зорганізувавши для цього такі потужні православні осередки, як Свято-Сергієвський богословський інститут в Парижі та Свято-Володимирську духовну академію в Нью-Йорку, а й доклали чимало духовних, моральних та інтелектуальних зусиль, аби прислужитися благу міжхристиянського примирення⁷⁹.

Згадати тут варто заслуги о. Сергія Булгакова, який обстоював ідею відновлення евхаристійного спілкування між християнами різних конфесій і

⁷⁷ Хаутепен А. Униатство и модели единства в экуменическом движении // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996). Критическая переоценка. Сборник материалов. – С. 125-126.

⁷⁸ Див. кн.: Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / Сост. М. Киннемон., Б. Коуп. – М., 2002. – 615 с.

⁷⁹ Шмалый Владимир, свящ. Тема экуменизма в богословии и религиозной философии русской эмиграции. // Православное богословие и Запад в ХХ веке. История встречи. – М., 2005. – С. 147-164.

справедливо вважається передвісником богослів'я майбутнього, що дістало теоретичне завершення в працях К. Ранера⁸⁰; ревні дбання М. Бердяєва, який надзвичайно опікувався донесенням вселенського значення та універсальної місії Православ'я до виразників католицької та протестантської традицій (в тому числі Жака Марітена, Габрієля Марселя, Етьєна Жільсона, Марка Боньєра)⁸¹; конфесійні вболівання о.Георгія Флоровського, перед яким екуменічна проблема постала в усій своїй складності та парадоксальному напруженні, чи ж палке обстоювання істинності православного віровчення М. Арсеньєвим, яке, однак, не стало на заваді високого поцінування ним значення й потенціалу екуменічного діалогу⁸². Останній же, як уже зазначалося, мав різний формат свого вияву, включаючи й участь видатної плеяди російських мислителів на представницьких форумах руху «Віра і церковний устрій» (Лозанна, 1927), стокгольмській конференції «Життя й діяльність» (1925), Оксфордській та Единбургській всесвітніх конференціях 1937 року.

Під цим же оглядом мають розглядатися й активні та багатообіцяючі контакти ієрархії РПЦ з Англійською Церквою, а також старокатоликами, які у своїй сукупності неабияк наснажують нинішніх пропагаторів екуменічного руху. Католицький провід у цьому сенсі винятку не становить. Принаймні, свідомий труднощів, які утворилися на офіційному рівні провадження екуменічного діалогу, один з сучасних очільників Римо-Католицької Церкви кардинал В. Каспер, не втрачає надії на подальший і неодмінно успішний розвиток екуменічного діалогу. Це, зокрема, впливає з його слів: «Екуменізм розвивається переважно не через документи та дії, але завдяки дружбі, яка долає конфесійні бар'єри. З огляду на єдине хрещення, спільну належність до єдиного Христового тіла, до життя, що виходить зі Святого Духа, ця дружба переростає прості людські симпатії і створює, насамперед, той клімат довір'я та взаємної поваги, який забезпечує істотний прогрес богословського діалогу»⁸³. Але очевидно й інше: доктринальні засади Православ'я, як і той стан, в якому воно зараз перебуває, не дозволяють плекати рожеві мрії щодо його світлих екуменічних перспектив. Тому, підсумовуючи сказане, можемо виснувати:

- екуменізм є історичною даністю сучасності і являє собою доволі складний організаційний та духовний феномен;
- передбачаючи примирення та досягнення єдності у світовому масштабі, екуменічний рух включає необхідність налагодження православно-католицького діалогу та співпраці як одного з

⁸⁰ Жак Любомир. Актуальность богословия С. Булгакова // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. – М., 2005. – С. 145.

⁸¹ Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1998. – М., 1999. – С. 134.

⁸² Арсеньев Н. С. Лозаннская конференция // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1998. – М., 1999. – С. 82.

⁸³ Kasper W. La spiritualita ekumenika // II Regno-dokumenti. 21 [2003]. – P. 658.

найважливіших напрямків діяльності, що не уявляється можливим без зняття історично зумовлених догматико-канонічних розбіжностей;

- православно-католицькі відносини на їх офіційному рівні, початок яким було покладено 1980 року, мають коротку історію екуменічного здійснення і фактично знаходяться на етапі свого становлення;
- внаслідок кардинальних зрушень, що стали можливими з розвалом СРСР, а також постмодерних змін, які характеризуються посиленням глобалізаційних тенденцій, у світі склалися далеко не кращі умови для успішного розгортання екуменічного руху;
- не всі Православні Церкви є членами впливових екуменічних організацій, а ті, що входять до них, далеко не завжди поділяють ухвалені ними рішення;
- екуменічний діалог «вселенського» православ'я позначений суперечливістю підходів та розуміння його кінцевої доцільності на внутрішньоцерковному та міжцерковному рівнях;
- як переконливо засвідчують поточні реалії уніональна проблематика з огляду на її неперехідну еклезіологічну, психоемоційну та соціальну значущість посідає в сучасному православно-католицькому діалозі центральне місце;
- перспективи православно-католицьких відносин значною, коли не виключною мірою, будуть залежати не тільки від успішності розв'язання сучасних проблем, але й від подолання догматико-канонічних суперечностей, тобто тих багатовікових упереджень, що вже склалися на певну типологію конфесійного мислення віруючих обох Церков;
- у кожній із автокефальних православних Церков як складному за виявами організмі наявні виразники різних екуменічних настроїв та переконань, у т. ч. й ті, що є палкими прихильниками екуменічного руху та його рішучими заперечниками;
- на перешкоді до активного включення православних Церков у світовий екуменічний рух стоять основоположні засади православного віровчення і, передусім, твердження про те, що «Православ'я є непошкодженою істиною», «не спотвореним і спасительним вченням», тоді як інші християни хоча й «сповідують Ісуса Христа, вивчають Священне Писання, моляться, звершують добрі діла, – але в них немає повноти істини, бо у їхньому вченні та практиці життя поруч з істиною є людські мудрування, які її спотворюють»;⁸⁴
- відсутність українських християнських Церков у впливових міжнародних екуменічних організаціях з різних причин (УПЦ МП як складової частини Російської Православної Церкви, УАПЦ та

⁸⁴ Філарет, патріарх. Православ'я зберегло українську націю // Голос Православ'я. – 2011. – №23 (311). – С. 2.

УПЦ КП через канонічну невизнаність, УГКЦ з уваги на устроєву специфіку Римо-Католицької Церкви, українських п'ятидесятників та баптистів – з волі їхнього проводу) переконливо засвідчує: європейська стратегія розвитку України і церковно-релігійні пріоритети її громадян далеко не завжди перетинаються в духовній точці екуменічних координат;

- уніатське «середостіння» нині нерідко видається найголовнішою перешкодою православно-католицького примирення, яку ніби належало б усунути (як того іноді домагаються представники окремих Православних Церков), однак не слід забувати, що уніатські церкви стали історичним наслідком кращих відповідей на об'єднавчі інтенції попередніх епох, досвідченням того ступеню християнської зрілості, що передбачала адекватне вираження чулості на Ісусовий поклик: «Щоб усі були одно» та його унійні санкціонування (в тому числі на Ліонські (1274 р.) й Ферраро-Флорентійські (1439 р.) «вселенські» ухвали та/або постанови Берестейського помісного собору 1596);
- як показало останнє двадцятиріччя богословські спроби реального поглиблення й розширення православно-католицького діалогу й співпраці в їх екуменічному форматі наражаються на рішучий спротив та палку критику;
- за сторіччя свого існування екуменічний рух накопичив багатий і повчальний досвід успішної співпраці, однак складність уніональної проблематики, яка спричинила фактичне згортання православно-католицького діалогу на офіційному рівні, показує, що плекати оптимістичні надії на його успішну екуменічну перспективу не доводиться;
- широке трактування екуменізму, яке передбачало б досягнення міжрелігійного консенсусу у всесвітньому масштабі, як і осягнення перспектив розвитку екуменічного діалогу між виразниками релігій авраамічного кореня на іудео-християнському та християнсько-мусульманському рівнях, не становило нашого дослідницького завдання, однак така постановка питання не залишає жодних сумнівів у тому, що перспектива його успішного розв'язання виглядає ще примарнішою за ту, якою характеризуються православно-католицькі відносини на їх сучасному етапі.