

**Олександр Миколайович БУРЦЕВ,**  
аспірант кафедри філософії Дрогобицького  
державного педагогічного університету ім. Івана Франка

## **ЕКУМЕНІЧНИЙ РУХ: ІДЕОЛОГІЯ, СУТНІСТЬ, ПЕРСПЕКТИВИ**

Процеси глобалізації, які полягають у формуванні єдиного світового політичного, економічного, правового, інформаційного та культурного простору, закономірно призвели до виникнення єкуменічного руху. Він ставить за мету сприяння єднанню різних релігійних традицій шляхом їх діалогу. Але факти свідчать про інше. *Єкуменічне спілкування, яке, за задумами його ініціаторів, повинно встановлювати мир та злагоду між людьми, само стало приводом для конфліктів.* Так, питання про участь у єкуменічному діалозі стало суттєвою перешкодою воз'єднанню двох гілок російського православ'я – Закордонна Церква визнає єкуменізм ерессю та вважає єкуменічну діяльність Московського Патріархату доказом її сервілізму; більш того, у самій РПЦ МП давно вже визріває конфлікт між єкуменічно налаштованими модерністами та прихильниками традиції. Аналогічні конфлікти вже призвели до виходу з єкуменічного руху Ієрусалимської, Грузинської та Сербської Православних Церков; серед католиків та протестантів також існують антиєкуменічні настрої. Ставлення православних традиціоналістів до єкуменічного діалогу яскраво демонструє Послання до Глав Помісних Автокефальних Православних Церков Ієрусалимського Патріарха Діодора 11, у якому він свідчить, що “Православна Церква не потребує богословських співбесід з інославною, які самі можуть вивчити Православну віру та, якщо побажають, жити за нею. ...рішенням нашої синодальної ради є припинення діалогу з усіма інославною...” [8, 3].

Зі сторони часто здається, що вся справа у консерватизмі та закосвітості традиції. Що, наприклад, заважає РПЦ МП перейти на новий календарний стиль? Але конвенційний підхід до вимірювання часу для віруючих абсолютно неприйнятний – вони живуть у міфологічному сакральному часі (Великдень для них, наприклад,

маркований щорічним чудом сходження благодатного вогню до Храму Гроба Господнього в Ієрусалимі). Річний цикл у свідомості віруючих безпосередньо співвідноситься з подіями Священної Історії. *Перехід від сакрального режиму сприйняття часу до профанного суттєво збіднить психологічну насиченість життя православних християн* (тому й греко-католики не поспішають зі зміною церковного календаря). Дослідники звертають увагу, що “церковна служба є спілкуванням з Богом, а не з людиною,” і, відповідно, єдино важливим бачиться об’єктивний смисл сакральної події, принципово абстрагований від її сприйняття. У традиційних релігіях “ясно виявляється неконвенційне ставлення до знака, характерне для традиційної культури... переживання знака як чогось безумовного, не нами поставленого, від нас незалежного” [13, 504; 506].

Якщо ми вважаємо священні тексти одкровенням трансісторичного абсолюту, який являє себе в історії, логічно припустити, що звернення абсолюту до людини має досконалу форму, тобто форма висловлювання повністю прозора для змісту. *Єдиною перешкодою на шляху проникнення у зміст буде у цьому випадку власна гріховність читача. Навпаки, якщо ми прагнемо знайти керігму, ми знаходимося у діалогічній парадигмі. Адже нас цікавить, що скаже нам текст у нашій конкретній ситуації* – смислородження визначається контекстом. Для традиційної релігійної свідомості такий підхід неминуче виявляється хибним, бо припускає, що наші предки не могли знайти у тексті тих смислів, що знаходимо ми; розміщення тексту у історії для неї неприйнятне.

Біблія, а з нею і все християнство сьогодні повинно відповідати на виклик часу. Але для сучасної людини неприйнятне догматичне вирішення складних соціальних та культурних проблем (абортів, обмеження народжуваності, гомосексуалізму), тому воно й опинилось у складній ситуації. *Роздоріжжя, на якому опинилися сучасна технологічна цивілізація, багатьма культурологами сприймається як тотальна криза іудеохристиянської культури.* На неї численні психологи, соціологи та філософи покладають провину за гонку озброєнь, демографічні проблеми, політичну нестабільність та екологічну кризу. Теренс Маккена навіть називає всю

іудеохристиянську традицію “патологічним монотеїзмом”, що “став носієм моделі панування, аполонічної солярної моделі “я”, довершеної у своєму чоловічому вираженні... Монотеїзм в усіх своїх проявах був і залишається єдиною найстійкішою силою, що чинить опір розумінню пріоритету природи” [7, 100].

Відкидаючи ці звинувачення, християни-єкуменісти розвивають концепцію “етики у часі”, прихильники якої вважають, що етиці властива історична динаміка; ієрархія імперативів, що спрямовують людську поведінку на індивідуальному та колективному рівнях, змінюється під впливом часу. *Але традиційна свідомість не сприймає конвенційний підхід до освячених авторитетом релігій цінностей*; тому ми спостерігаємо жорстку реакцію з її боку. *Традиція виключає суперечку про конвенції, вона замкнена на себе та самодостатня*. Її формували, безперечно, апробовані віками духовні практики – будь-яка *ортодоксія починається з ортопраксії*. Ось чому концепція радикального релігійного плюралізму, що приділяє найбільшу увагу змістовній, догматичній стороні релігії, здається не зовсім переконливою. *Серйозна традиція протягом віків знайшла свій специфічний набір духовних (а поряд з ними й фізичних) вправ, апіорі припускаючи, що цей психофізичний тренінг має бути безперервним* [14]. *Людина, що втягнута у інтенсивний духовний процес, нездатна до скільки-небудь осмисленого діалогу з людьми, що не практикують цей вид тренінгу. Діалог відбувається там, де сторони використовують поняття, що вироблені у процесі теоретичного дискурсу; поняття, які вживає традиція, виявляються суто операціональними, інструментальними термінами, що концептуалізують певні аспекти внутрішнього досвіду або маркірують окремі етапи проходження духовного процесу*. Так, уявлення про серце як орган духовного розуму самоочевидне для практикуючого “умное делание”, в той час як ніякої раціональної аргументації на його користь не навести. *Техніки себе не дискутують, та ніхто над ними не рефлектує – їх наслідують*.

В цьому сенсі будь-який традиційний текст виявляється абсолютно герметичним та езотеричним (водночас він і тоталітарний, тому що нав'язує віруючому певні практики та стратегії поведінки).

З цього приводу, характеризуючи еклезіологічні студії О.С. Хом'якова, дослідник зазначає їх парадоксальну природу: "...перед нами текст, що містить у собі знаки власної герметичності, що формулює зрозуміле лише для "посвячених", в той самий час апелюючи до "непосвячених, відпалих та заблудлих" [15, 470]. Яка можлива дискусія з людьми, подібними до О.С. Хом'якова, якщо головним аргументом на власну правоту служить для них вказівка на "божественну інспірованість"? Непогодження з їх думкою вони розглядають як результат "плотського мудрування" та життя за "мирськими стихіями". Тому варто прислухатися до міркувань Ю.М.Лотмана та Б.А. Успенського: "...міфологічна свідомість принципово *не перекладається* на іншу мову опису, у собі замкнена – і, виходить, зрозуміла лише зсередини, а не ззовні ... сама можливість опису міфу носієм сучасної свідомості була б досить сумнівною, якби не гетерогенність мислення, що зберігає в собі певні пласти, що ізоморфні міфологічній мові" [14, 442-443].

Враховуючи цю гетерогенність, Ю.М. Лотман проводить принципове розмежування між релігією та магією. Звичайно, воно має скоріше теоретичну, ніж практичну цінність, адже не існує "чистої" магії та "чистої" релігії – є лише системи, в яких переважає частка того чи іншого компонента. Діалогічна парадигма реалізується якраз у магічному способі контакту людини з Богом. Аналізуючи найархаїчніші соціокультурні моделі, ми можемо виділити, зокрема, дві, що являють особливий інтерес у світлі їхньої подальшої трансформації в історії культури (мова, звичайно, йде не про які-небудь реальні культури, а про типологічні принципи). "Магічна система характеризується: 1) Взаємністю. Це означає, що обидва агенти, що беруть участь у цих стосунках, однаково активні. Однібічні дії в системі магії не існують... 2) Примусовістю. Це означає, що певні дії з одного боку зумовлюють обов'язкові і точно передбачені дії з іншої сторони. 3) Еквівалентністю. Відносини контрагентів у системі магії мають характер еквівалентного обміну і можуть бути уподібнені до обміну конвенційними знаками. 4) Договірністю. Взаємодіючі сторони вступають у певного роду договір. Договір цей може мати зовнішнє оформлення або бути неявною конвенцією" [6, 357-358]. В основі релігійного акту лежить не обмін, а

беззастережне *вручення себе* у владу. Відносини цього типу характеризуються: "1) однобічністю: вони мають односпрямований характер; відсутність нагороди не може служити підставою для розриву відносин; 2) відсутністю примусовості у відносинах: одна сторона віддає все, а інша може дати або не має, що дати, так само як вона може відмовити гідному і віддати дарунок тому, хто його не вартий; 3) ці відношення не мають характеру еквівалентності: вони виключають психологію обміну і не припускають думки про умовно-конвенційний характер основних цінностей (тому засобами комунікації є в цьому випадку не знаки, а символи); 4) відношення цього типу мають характер не договору, а безумовного дарунка" [6, 358-359].

За Ю.М. Лотманом, соціокультурна розбіжність між двома типами релігійної свідомості має серйозні соціополітичні наслідки. Західна культура успадкувала від магічних, шаманістських офіційних культів Римської Імперії магічну договірну свідомість, яка була успішно інтегрована до складу католицької версії християнства. Православні народи, навпаки, сприймають відносини між людиною та вищим началом як незабезпечені (Богові не ставлять умов). *Правова свідомість веде, як бачимо, своє походження від магічного ставлення до світу; суто релігійне світосприйняття не відчуває самої ідеї договору, її священний характер.* Відповідно, це дає психологічне підґрунтя, з якого виростає нехтування законом та правами інших людей. Релігія римлянина не суперечила його розвинутому та укоріненому в самих глибинах культурної психології юридичному мисленню та структурі розвинутої правової держави. *Християнство, з позиції римлянина, було антидержавною течією, оскільки являло собою релігію в самому точному значенні цього слова і, отже, виключало формально-юридичну, договірно-правову свідомість.* Поганські культури на Русі мали шаманістський, тобто магічний характер. *Збіг прийняття християнства Руссю і виникнення кївської державності спричинило ряд істотних наслідків* – якщо на Заході договірна свідомість, магічна за своєю далекою основою, була оточена авторитетом римської державної традиції, то на Русі воно усвідомлювалось як поганське за своєю природою [6, 360-379].

Зазначимо, що існують також суто доктринальні моменти, що заважали (і сьогодні заважають) прийняттю православними демократичних – західних цінностей. Отці Церкви вчили, що “на землі не може бути справжньої несвободи, а бувають лише – при тому в усіх людей без винятку – обмеження, що влаштовуються для них промислом Божим, який тим самим спонукає людей до виконання “обставинних чеснот”... або наша свобода існує тільки в земному, і тоді людині, щоб не зрівнятися з безсловесними тварями, істотно, необхідно її захищати “правами людини” та іншими досягненнями гуманістичної цивілізації; або, як вчить Церква, свобода людини настільки велика, що прямо відчиняє їй Царство Небесне, – але тоді є і вічність мук, і багато обмежень свободи, а в православної державі все будується на примусі, що пом’якшується лише самим Православ’ям, а зовсім не гарантіями прав особистості” [10, 171]. Інститути західної цивілізації, включно з “Декларацією прав людини”, не мають безумовної позитивної цінності для християнина (і навпаки – в якій мірі вони для нього важливі, може служити показником секуляризації його свідомості).

Як вказує Пауль Тілліх, у концепції діалогу релігій “передбачається, що обидва учасники діалогу визнають цінність релігійних основ іншої сторони (бо вони побудовані в кінцевому рахунку на одкровенні), так що вони визнають тим самим важливість діалогу” [11, 425]. Звичайно, у гуманістичній перспективі цінність анасакті-йоги Махатми Ганді важко взяти під сумнів, але ж визнається у цьому разі лише його соціальне вчення. Але чи повинен християнин, визнаючи благородство прагнень та моральну стійкість Ганді, також визнавати істинність кармічної філософії – обґрунтування етики ненасильницьких дій? Адже добре відомо, що “Ганді був проти відкриття лікарень, говорячи, що лікарні і добродійність відтягують сплату боргів, що не варто допомагати тим, хто страждає, вони повинні страждати в розплату за гріхи, а допомога затримує розплату” [2, 363]. Характерно, що сам Тілліх, говорячи про можливість діалогу між християнством та буддизмом, нічого не говорить про те, які цінності буддистської традиції мають значення для християн

та чому. Діалог двох світових релігій зводиться у його викладі до спільного обговорення соціальних проблем людства [11, 421-431].

Разом з тим, безперечно, у кожній релігійній традиції існують елементи, що наближають її до всіх інших, родові ознаки, бо інакше ми були б не в змозі називати різні явища одним терміном "релігія". Екуменізму властиве уявлення про якусь загальнолюдську природу, котра виявляється в кожній з релігійних традицій з урахуванням специфічних природних, історичних та соціальних умов. Саме критика абстрактної людини становить одну з дійсно сильних сторін марксистської філософії. Але *загальнолюдські цінності насправді відбивають універсальні умови людського існування - народження, смерть, родинні стосунки, необхідність для людини підтримки колективу для її виживання, а зовсім не властивості людської природи.* Релігійна традиція зацікавлена у підтримці гомеостазу, а не в деградації соціуму та пов'язаній з нею деградації індивіда. Релігії зберігають всю різноманітність стратегій поведінки, що виробило людство протягом тисячоліть; безумовно, у цій скарбниці сховані безцінні скарби, що знадобляться ще при розробці нових глобальних орієнтацій планетарної цивілізації. Але чи є правила самозбереження сутністю традиції чи лише знаряддям підтримки стабільності суспільства? З іншого боку, співставлення словосполучень "діалог релігій" та "діалог культур" дає підстави бачити у цьому феномені явище радше культурного, ніж релігійного життя. **В екуменічних концепціях мірою Божественного є людина, що повністю неприйнятне для традиційної релігійної свідомості.**

Додамо до того ж, що екуменізм носить на собі всі прикмети модерністського проекту. Це ще одна спроба створити загальноприйнятну ідеологію, мрія про універсальність. Тому доля екуменізму збігається з долею цього проекту. Існуючі церкви – такі ж полюси тяжіння, як і національні держави, партії, профспілки, і так само, як вони, сьогодні втрачають свою привабливість для громадян. І не схоже, що вони її знов набудуть, принаймні, у тому масштабі, який вони мали колись. Ототожнення з великим минулим та його спадщиною стає сьогодні все тяжчим.

*Людина хоче мати свій власний містичний досвід – без ніякого посередництва. Коли між нею та предметом її віри*

*постає якась інституція, ця інституція починає претендувати на монополію щодо тлумачення цього досвіду та врешті-решт і на сам цей досвід. Сучасна гностична духовність негативно ставиться до самої ідеї релігійної організації, церкви: "Організована релігія є груповою діяльністю з власним статутом, що відбувається у встановленому місці (у храмі або церкві) і включає систему призначених служителів, і тут не має значення, мали вони особисті переживання духовних реальностей чи ні. Релігійна ієрархія, побоюючись, що її члени здобудуть незалежність і їх стане неможливо контролювати, прагне активно засуджувати та придушувати їхні духовні переживання"* [4, 225-226].

*Ідеологія неконтрольованого містичного досвіду відкидає саму ідею жорсткої інституції. Вона набирає силу, в той час як традиційні конфесії все більше перетворюються на маргінальні групи, що користуються все меншим впливом. Церква насправді не відіграє якоїсь помітної ролі у суспільних процесах; протилежна думка базується не на фактах, а на концепції, що церква сьогодні відіграє значну роль у суспільстві. Нав'язливе підкреслювання цієї ролі (обов'язково позитивної) відбиває лише потребу влади у надлегітимації, її потребу у встановленні зв'язку з історичною традицією й апеляцію до габітусу населення.*

*З іншого боку, традиційні релігії так чи інакше не вписуються у парадигму нерепресивної культури. Реальну холістичну альтернативу екуменізму являє собою нова глобальна орієнтація людства, яку, за відсутністю кращого визначення, можна було б назвати неошаманізмом, адже "в усій своїй повноті шаманізм не просто релігія, а динамічне входження у зв'язок із усім живим на планеті" [7, 96]. Справді, магічні практики шаманістського гатунку найкраще відповідають установкам сучасної культури. Шаманізм ніколи не піддавався спробам інституалізації – тому він стає моделлю справжнього релігійного плюралізму. У ньому вирішальними характеристиками є глибина містичного досвіду та особиста сила людини.*

Концепція консенсусу втрачає актуальність та привабливість у сучасному світі. *Розмаїття стилів життя реалізується лише за умови визнання принципової гетерогенності мовних ігор, однією*

з яких є релігія. Не існує метааргументів, які б змушували віддати перевагу конкретній формі організації релігійного життя. Отже, толерантність може затверджуватися у житті і поза рамками екуменічних інституцій. *Ідея екуменізму, таким чином, суперечить основним тенденціям розвитку суспільства*, адже “у світі, що неухильно рухається до всесвітньої єдності... можна передбачати розвиток нового протиріччя – протиріччя між індивідуальним та загальним... не між *груповим* і загальним, тому що *часткове* має на увазі інтереси соціальної групи, прошарку, класу, нарешті, але не *окремої особистості*” [9, 380].

Звичайно, людська природа вимагає ресакралізації життя, але сподіватися на те, що її можна досягти шляхом гальванізації традиційних конфесій, наївно. Психологічне підґрунтя поширення неогностичної редакції шаманізму у сучасному суспільстві те ж саме, що й для гностицизму часів пізнього еллінізму – з одного боку він “приховував у собі нагоду зняти з людини тягар самотності через досягнення іншого бачення речей, зняти пригніченість умовами навколишнього світу; з іншого боку, ідея самопізнання була співзвучна пізній античності як епосі перехідній, епосі широких культурних контактів. Ці контакти викликали в людях потребу визначити себе у порівнянні з іншими культурними традиціями та сприяли цьому” [1, 169]. Гностицизм (у його шаманістській версії) має глибокі коріння й у сьогоднішній соціокультурній ситуації. Ю.М. Лотман приходить до парадоксального висновку: “міфологічні ритуали й інші дієства, що зливають архаїчні колективи в певні моменти ніби в єдиний організм та забезпечують членів цих колективів відчуттям єдності емоцій та загостреним почуттям причетності, функціонально подібні до метамовних і метакультурних структур індивідуалістичного суспільства”. У цьому контексті “поширення екстатичних танців і стимулюючої музики в ХХ сторіччі – явище абсолютно закономірне... Стихійні спалахи пристрастей, екстатичні переживання мистецтва, руйнівні бунти виступають у цих випадках як терапевтичний засіб” [6, 95-96]. *До числа сучасних парарелігійних практик шаманського ґатунку можна віднести змагання, карнавальні заходи, різноманітні видовища, які нібито сприяють інтеграції архетипів зла* [4, 125-127], а також “релігію *bodybuilding*’у”. Культурист

заново перебирає та пересотворює кожну кістку та кожен м'яз свого тіла – так само, як у процесі шаманської ініціації духи роблять це з тілом шамана [3, 141-142].

Досягнутий поза межами будь-яких релігійних інституцій, персональний містичний досвід не вимагає його погодження з досвідом інших людей, не потребує ніякого консенсусу. Більш того, у *рамках "революції Архаїчного" сама ідея консенсусу виявляється глибоко реакційною – консенсус припускає, що врешті-решт Бог єдиний, тому й містичний досвід всіх людей у глибині тотожний.* Для шамана духовний світ має багато вимірів, тому містичний досвід різних людей співпадати не може, та й не повинен. *Справжній плюралізм знімає саму проблему консенсусу, замінюючи консенсус паралогією дослідників нових містичних просторів.*

1. Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. – М.: Мысль, 1989. – 336 с.
2. Борхес Хорхе Луис. Сочинения в трех томах. Т. 3. – Рига: Полярис, 1994. – 591 с.
3. Гольдштейн Александр. Расставание с Нарциссом. Опыт поминальной риторики. – М.: Новое литературное обозрение, 1997.– 448 с.
4. Гроф Станислав. Космическая игра. – М.: Издательство Трансперсонального Института, 1997. – 256 с.
5. Лиотар Жан-Франсуа. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
6. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера-история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
7. Маккена Теренс. Пища богов. В поисках первоначального древа познания.– М.: Издательство Трансперсонального Института, 1995. – 379 с.
8. Послание Патриарха Иерусалимского Диодора 11 Главам Поместных Автокефальных Православных Церквей // Русский вестник.–1992. –№ 30-31.–С. 3
9. Пятигорский А.М. Избранные труды. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1996. – 590 с.
10. Святой Григорий Нисский. Об устройении человека // Пер., прим. и послесловие В.М. Лурье. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.
11. Тиллих Пауль. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
12. Успенский Б.А. Избранные труды. Том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1996. – 608 с.
13. Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – 480 с.

14. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3, – С. 35-118.

**Олександр Бурцев. Екуменічний рух: ідеологія, сутність, перспективи.** У статті аналізується екуменізм як пошук консенсусу між релігійними традиціями на основі конвенційного підходу до сакрального знака. Зупиняючись на несприйнятті традицією цього руху, стаття пропонує альтернативний підхід до досягнення толерантності та міжрелігійного миру, що базується на поширенні слабо інституалізованих духовних практик, зростанні значення власного духовного досвіду.

**Александр Бурцев. Экуменическое движение: идеология, сущность, перспективы.** В статье анализируется экуменизм как поиск консенсуса между религиозными традициями на основе конвенционального подхода к сакральному знаку. Остановившаяся на невосприимчивости традиции к этому движению, статья предлагает альтернативный подход к достижению толерантности и межрелигиозного мира, базирующийся на распространении слабо институализированных духовных практик, возрастании значения личного духовного опыта.

**Alexander Burtsev. Ecumenic movement: ideology, essence, prospect.** Ecumenism is analysed as a search of consensus between religious traditions on the basis of the conventional approach to the sacral signs. Considering the immunity of tradition to this movement, the article offers the alternative approach to the achievement of tolerance and interreligious peace based on the spreading of weakly instutalized spiritual practics and the increase of importance of personal spiritual experience.