



Михайло Димид

# ХЕРСОНЕСЬКЕ ТАЇНСТВО СВОБОДИ



*Еклезіологія*  
Т. 1

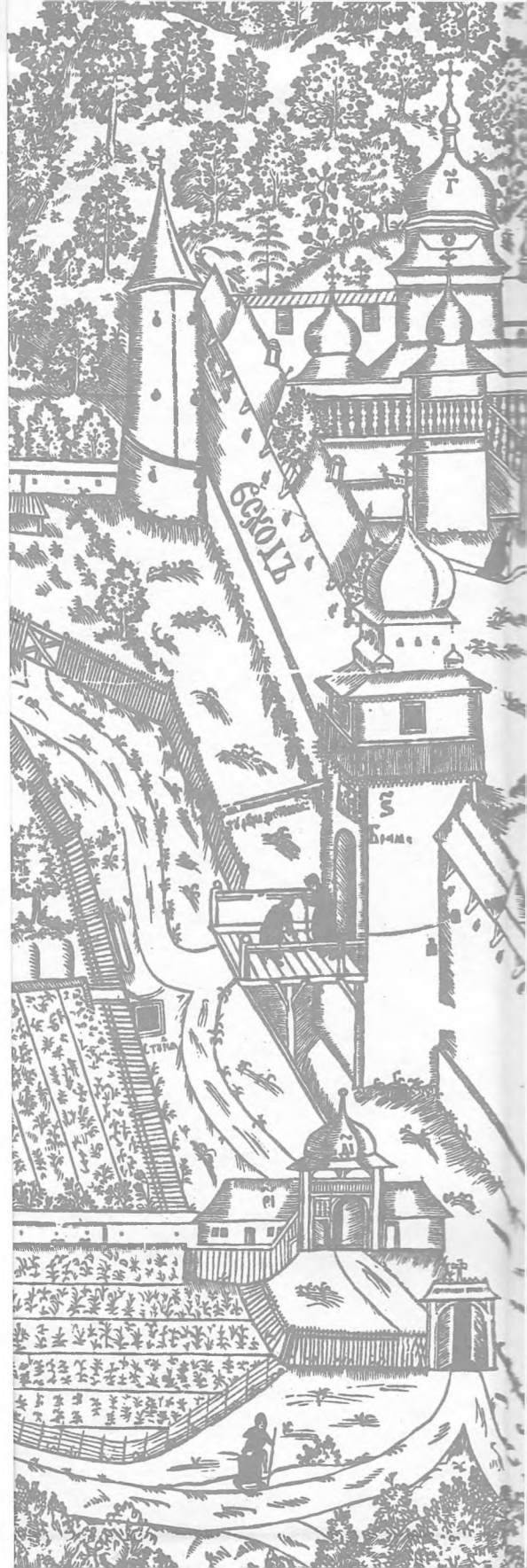


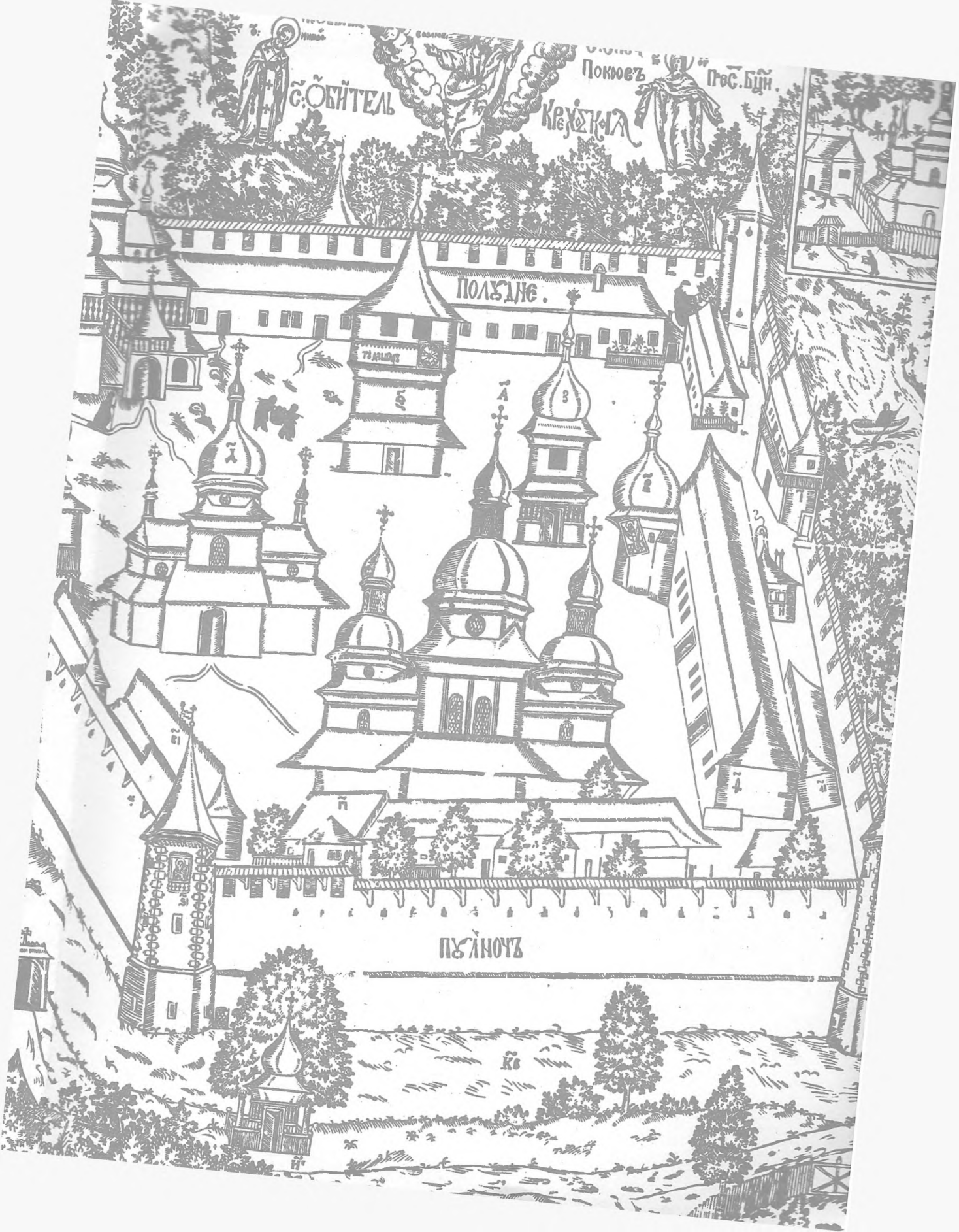


**ІНСТИТУТ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА  
ім. свщмч. АНДРІЯ ІЩАКА**

Інститут Церковного Права заснований 2000 р. Б. в Українському Католицькому Університеті. Він має завдання зібрати в одну колекцію всі важні джерела права Київської Церкви, а зокрема соборів і синодів, та їх проаналізувати. Інститут носить ім'я Андрія Іщака, священномученика ХХ ст., викладача церковного права Львівської Богословської Академії.

Український Католицький Університет, це навчальний заклад Української Греко-Католицької Церкви, початок якого датується 1929 р. із заснуванням Львівської Богословської Академії митр. Андрея (Шептицького). Нині налічує кілька факультетів та дослідницьких інститутів.





С. ОБИТЕЛЬ

Покровъ

Грѣс. Бѣн.

ПОЛЪДНЕ.

ПЪЛНОУЪ

NIHIL OBSTAT  
митр. прот. Петро Паньків  
Архиепархіальний Цензор  
Реєстр. № 656

11 вересня 2004 р. Б. Львів-Україна



IMPRIMATUR  
† Любомир (Гузар)  
Верховний Архiepіскоп  
Прот. № Р 2005 / 49

10 лютого 2005 р. Б. Львів-Україна





*Дітям Божим усього світу  
присвячую.*

*Автор*



ІНСТИТУТ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ім. свщмч. Андрія Ішака  
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Михайло Димид

**ХЕРСОНЕСЬКЕ  
ТАЇНСТВО  
СВОБОДИ**

*Еклезіологія*

Т. 1

ББК 86.3-4  
УДК 25  
Д 46

### Офіційні рецензенти:

еп. д-р Софрон (Мудрий), *Івано-Франківськ*  
митр. прот. д-р Іван Дацько, *Мюнхен, Львів*  
ієрей д-р Святослав Шевчук, *Львів*  
ієром. д-р Марко Бляза, *ТІ, Краків*  
ієром. ліц. Матей Гаврилів, *ЧСВВ, Рим*  
ієром. ліц. Ігор Гарасим, *ЧСВВ, Варшава*  
докторант Василь Тучапєць, *Івано-Франківськ, Рим*  
протоієрей Яков Кротов, *Москва*

Димид Михайло

Д 46. Херсонеське таїнство свободи. Львів: Свічадо, 2007. – с. 320  
ISBN 978-966-395-123-2

Завдання цієї книжки полягає у формуванні знань майбутніх спеціалістів – богословів чи гуманітаріїв (як і ширшого кола зацікавлених осіб) – про таїнство Церкви, її місце і роль у Всесвіті.

Означена ділянка є складовою частиною богослов'я, логічно і тематично пов'язаною з такими нормативними дисциплінами, як тріядологія, христологія, пневматологія, маріологія, історія Церкви.

Структурна й тематична будова книги підпорядкована поєднанню двох головних засад: необхідності, з одного боку, показати містагогійний характер Церкви (яка, сама будучи таїнством, уводить і своїх членів у таїнства), а з іншого – розкрити перед людьми її суспільне значення, виняткову роль в історії спасіння.

Книга поділена на частини, кожна з яких розкриває суть вчення про Церкву в певний історичний період, показує динаміку розвитку цієї галузі богословського мислення.

Така структура цієї праці ґрунтується на уважному й критичному осмисленні фактів історії Церкви та її документів. Особливу увагу присвячено київській еклезіологічній думці, яка сьогодні наново відкриває свої первісні джерела й утверджує своє буття в історичній перспективі.

ББК 86.3-4

© Михайло Димид, 2007

ISBN 978-966-395-123-2

...Вимагаючи від людей послуху для тієї інституції, мусів справу так поставити, щоб послух не зводив людей на бездоріжжя помилок і ложі в ніяких обставинах; людська інституція, що мала стати школою Божого об'явлення, мусіла бути посередницею між людьми і Богом, бути Боголюдською інституцією. І в дійсності така є Божа Церква, і то не тільки як школа, себто навчаюча Церква, але і як збір усіх вірних, як людство, ведене Богом до освячення, і з якого мало бути побудоване Боже Царство.

*Митрополит Андрей*

У час, коли щораз більше визнається основне право кожного народу висловлюватися згідно з власним надбанням культури й мислення, досвід окремих Церков Сходу служить прикладом вдалої інкультурації. Цей приклад учить нас, що коли ми хочемо уникнути відродження партикуляризмів чи крайніх націоналізмів, мусимо зрозуміти, що звіщення Євангелія повинне бути разом глибоко вкорінене в культурні особливості і відкрите на злиття у вселенськість, що є засобом взаємообміну і спільного збагачення.

*Іван Павло II. «Світло Сходу»*

Церква є Тілом Христовим, як причетність до божественного життя у Св. Трійці сущого Бога, життя у Христі, котрий перебуває в нерозривній єдності з усією Св. Трійцею, життя в Дусі Святому, котрий усиновлює нас Отцеві, взиває в серцях наших: «Авва, Отче!» – і являє нам Христа, який живе в нас.

*Прот. Сергій Булаков*



## СЛОВО БЛАГОСЛОВЕННЯ

Радісним і надихаючим фактом духовно-еклезіального життя в незалежній Україні є повсюдне зведення храмів як традиційними Церквами, так і новими спільнотами, репрезентованими сьогодні в нашій державі. Важливо, щоб у наш час, час постмодернізму з його безкраїми океанами інформації, постійними небезпечними хвилями науково-технічного прогресу, людина завжди могла знайти острівець спасіння і затишшя серед бушуючих ураганів суспільства. І таким острівцем для нас є храм.

Але, хоч би скільки храмів будувалося, духовний стан людства радикально не поліпшиться, якщо в цих храмах і довкруги них не буде систематично і на належному рівні підноситися християнська духовність, не розвиватиметься правдива богословська наука. Тому іншим радісним і надихаючим фактом є впровадження і піднесення в Україні богословських досліджень та залучення до них молодих науковців-богословів, які мають належну освіту та відповідні наукові ступені. Одним із таких фахівців, які належно себе репрезентували в богослов'ї, є пресвітер Михайло Димид, котрий сьогодні посідає чільну посаду в духовній адміністрації Верховного Архієпископа УГКЦ, Патріярха і Кардинала Любомира Гузара, на Святоюрській горі у Львові. Протоієрей Михайло Димид має відповідну кваліфікацію, досвід викладацької праці в духовних навчальних закладах, досвід адміністративної роботи, а найголовніше – досвід роздумування над питомими, сутнісними питаннями богослов'я і висловлення цих роздумів у статтях, публікаціях, книгах.

Його нова праця, яку маємо нагоду представити шановному читачеві, називається «Еклезіологія», тобто наука Церкви про саму Церкву. Як переконається сам читач, є вона фундаментальним доробком, фундаментальним не лише за обсягом, але й за глибоким змістом, що вкладений у цей обсяг. Сенс і цінність, а також новизна праці пресв. Михайла Димида полягає, насамперед, у поданні універсального нарисувчення про Церкву від апостоль-

ських часів і аж до нашого часу, причому український матеріал органічно вплетено у вселенське еклезіологічне вчення. До того ж, український аспект є значущою частиною всієї праці. Із 14-ти розділів цієї монографії шість присвячено розглядові актуальних для УГКЦ науково-церковних проблем: «Еклезіологічні аспекти праць Митрополита Андрея», «Подальше самоусвідомлення Римо-Католицької Церкви», «II Ватиканський Собор», «Еклезіологія Патріярха Йосифа», «Специфіка православної еклезіології», «Київська еклезіологічна думка». Хоча автор викладає матеріал з позиції католицької еклезіології, він не оминає висвітлення еклезіології ні Православної, ні протестантських Церков. Працю пресв. д-ра Михайла Димида можна розглядати як науково-богословську монографію, а також як цінний посібник для тих, хто навчається в семінаріях, богословських академіях, університетах. Тому є добрі підстави благословити її вихід у світ і представити увазі українських читачів.



*Софрон Мудрий*

Владика д-р Софрон Мудрий, ЧСВВ

правлячий єпископ Івано-Франківської єпархії УГКЦ

## ЗМІСТ

Слово благословення .....	6
Зміст .....	8
Передмова .....	13
Деякі вжиті скорочення .....	20
Вступ. Вірую в єдину, святу, соборну й апостольську Церкву .....	21
1. Найменування й образи Церкви .....	23
2. Походження і границі Церкви .....	24
3. Церква – Тіло Христове і храм Святого Духа .....	25
4. Церква – Божий народ .....	26
5. Таїнство Церкви .....	26
6. Римський Архидиєакон і колегія єпископів .....	27
7. Миряни: проблема терміна і церковності .....	28
8. Монашество (чернецтво) .....	30
9. Як твориться догмат? .....	31
10. Завдання книги .....	32
Розділ I. Святе Письмо і Церква .....	37
I. 1. Святе Письмо і початок Церкви .....	39
I. 2. Новозавітня еклезіологія .....	41
I. 2. 1. Синоптичні Євангелія .....	41
I. 2. 2. Євангеліє від Марка .....	41
I. 2. 3. Євангеліє від Матея .....	42
I. 2. 4. Погляд Луки .....	44
I. 2. 5. Йоанове Євангеліє .....	45
I. 2. 6. Діяння Апостолів .....	46
I. 3. Святопавлівська еклезіологія .....	46
I. 3. 1. Церква – народ Божий .....	47
I. 3. 2. Церква як Тіло Христове .....	49
I. 3. 3. Церква як предмет Божого плану .....	50
I. 3. 4. Благодатність Церкви .....	51
I. 4. Основні риси Церкви у Святому Письмі .....	52
I. 4. 1. Есхатологічність .....	52
I. 4. 2. Надприродна життєвість .....	53
I. 4. 3. Єдність зовнішнього і внутрішнього .....	53
I. 4. 4. Святість .....	54
I. 4. 5. Універсальність – соборність .....	55
I. 4. 6. Тяглість від апостолів до їхніх наступників .....	56

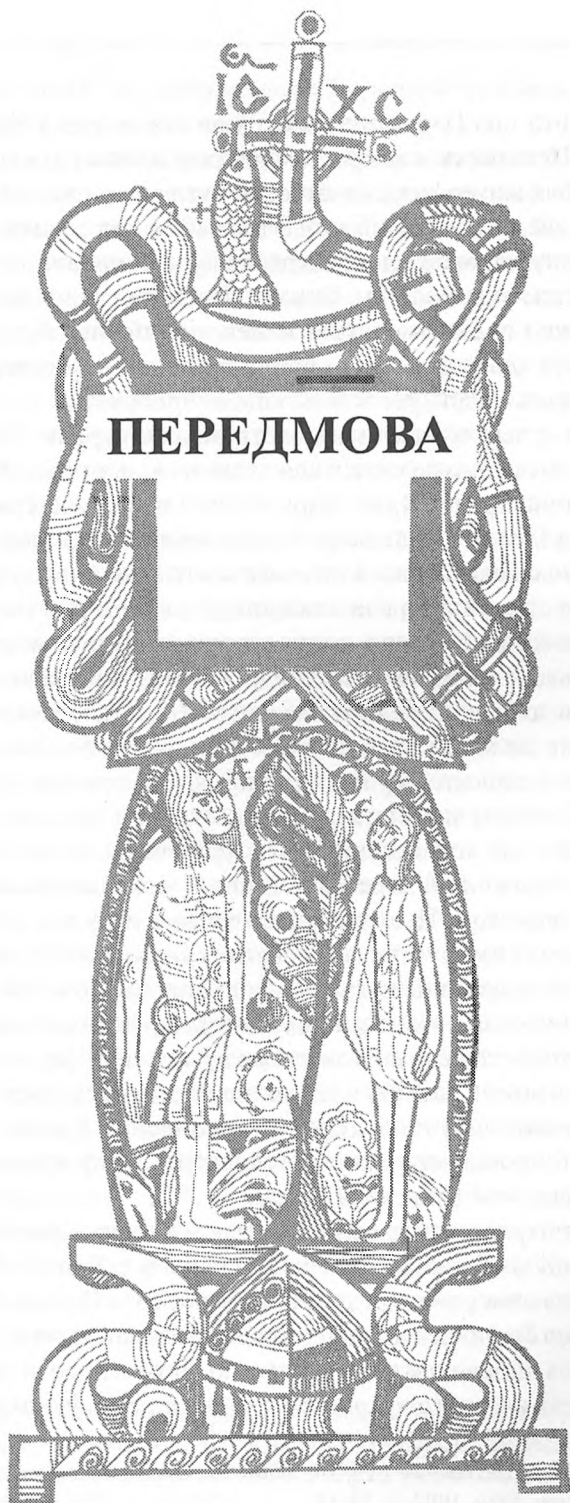
Розділ II. Бачення Церкви в поапостольську добу .....	59
II. 1. Церква у II столітті .....	61
II. 1. 1. Св. Климент Римський († бл. 97) .....	61
II. 1. 2. «Дідахе» (перша пол. II століття) .....	62
II. 1. 3. Св. Ігнатій Богоносець з Антіохії († бл. 110) .....	63
II. 1. 4. Св. Полікарп зі Смирни († 156) .....	63
II. 1. 5. Монтаністи .....	64
II. 1. 6. «Пастир» Германи (140-ві рр.) .....	64
II. 1. 7. Гностицизм .....	65
II. 1. 8. Маркіон .....	65
II. 1. 9. Св. Іринея Ліонський († 180/190-ті рр. II ст.) .....	66
II. 2. Церква у III столітті .....	68
II. 2. 1. Св. Климент Александрійський († перед 215) .....	68
II. 2. 2. Оріген († 253/254) .....	69
II. 2. 3. Св. Кипріяні († 258) .....	70
II. 3. Першість єпископа Риму в творах Отців Церкви I-III століть .....	71
II. 3. 1. Св. Климент Римський († бл. 97) .....	71
II. 3. 2. Св. Ігнатій Богоносець з Антіохії († бл. 110) .....	72
II. 3. 3. Тертуліян (бл. 160 – після 220) .....	72
II. 3. 4. Св. Іринея Ліонський († 180/190-ті рр.) .....	73
Розділ III. Еклезіологічні погляди Отців Церкви III-VIII століть ...	75
III. 1. Отці Церкви IV століття .....	77
III. 1. 1. Св. Атанасій Великий (295-373) .....	77
III. 1. 2. Св. Кирило Єрусалимський († 386) .....	78
III. 1. 3. Св. Василій Великий (бл. 330-379) .....	79
III. 1. 4. Св. Григорій Богослов (329/330 – бл. 390) .....	80
III. 1. 5. Св. Амвросій Медиоланський († 397) .....	80
III. 1. 6. Св. Єфрем Сирин († 373) .....	81
III. 2. Отці Церкви IV-V століть .....	82
III. 2. 1. Св. Йоан Золотоустий († 407) .....	82
III. 2. 2. Св. Руфін Аквілейський († 410) .....	83
III. 2. 3. Св. Августин (354-430) .....	83
III. 2. 4. Св. Кирило Александрійський († 444) .....	84
III. 3. Отці Церкви VI-VIII століть .....	85
III. 3. 1. Св. Григорій Двоєслов (бл. 540-604) .....	85
III. 3. 2. Св. Максим Исповідник (бл. 580-662) .....	86
III. 4. Св. Симеон Новий Богослов (949-1022) .....	88
Розділ IV. Антропологічна еклезіологія .....	91
IV. 1. Еклезіологія мучеництва .....	93
IV. 1. 1. Престол або вівтар .....	95
IV. 2. Еклезіологія храму та Літургії .....	97



IV. 3. Еклезіологічний сенс іконостасу .....	100
IV. 3. 1. «Старозавітня Трійця», або ж «Аврамова гостина» .....	102
IV. 3. 2. «Свята Трійця» Рубльова .....	102
IV. 3. 3. «Зішестя Святого Духа» .....	103
IV. 3. 4. «Софія – Премудрість Бога» .....	105
IV. 3. 5. Ікона – мода? .....	107
<b>Розділ V. На шляху до великої церковної схизми</b> .....	109
V. 1. Церковний собор 879-880 рр. ....	116
V. 1. 1. Контекст собору .....	116
V. 1. 2. Історичне тло собору .....	122
V. 2. Ретроспективний погляд на життя Церкви у I тисячолітті .....	126
<b>Розділ VI. Розвиток еклезіологічних ідей у II тисячолітті</b> .....	133
VI. 1. Еклезіологія Заходу .....	135
VI. 2. Богословський розвиток західної еклезіології .....	140
VI. 2. 1. Св. Тома Аквінський (1226-1274) .....	140
VI. 2. 2. Ферраро-Флорентійський собор (1438-1439) .....	142
VI. 2. 3. Тридентський собор (1545-1563) .....	151
VI. 3. Еклезіологія Сходу .....	153
VI. 4. Еклезіологія Київської Церкви .....	158
VI. 4. 1. Еклезіологічні ідеї на Русі в XI столітті .....	159
VI. 4. 2. Еклезіологія Київської Церкви Берестейських домовленостей .....	161
VI. 4. 3. Уніятизм як явище .....	171
<b>Розділ VII. Специфіка протестантської еклезіології</b> .....	175
VII. 1. Реформа Мартіна Лютера .....	177
VII. 2. До причин Реформації .....	179
VII. 3. Еклезіологія протестантів .....	180
VII. 3. 1. Еклезіологія Мартіна Лютера .....	180
VII. 3. 2. Еклезіологія реформатів .....	182
VII. 3. 3. Еклезіологія інших течій протестантизму .....	183
<b>Розділ VIII. I Ватиканський собор</b> .....	187
VIII. 1. Історичний контекст собору .....	189
VIII. 2. Конституція «Pastor Aeternus» .....	191
VIII. 3. Вплив собору .....	193
<b>Розділ IX. Еклезіологічні аспекти праць Митрополита Андрія</b> ....	197
IX. 1. Церква – це Дім Божий .....	200
IX. 2. Церква – це збір запрошених .....	201

IX. 3. Церква як продовження П'ятдесятниці .....	202
IX. 4. Церква – Боголюдська інституція .....	205
IX. 5. Церква – непомильна .....	208
IX. 5. 1. Учителі Церкви .....	210
IX. 5. 2. Інквізиція .....	210
IX. 5. 3. Релігійні війни .....	211
IX. 6. Церква – це суспільна установа .....	211
IX. 7. Церква незалежна від людських установ .....	214
IX. 7. 1. Зв'язок Церкви з державою .....	214
IX. 7. 2. Співпраця Церкви з державою .....	215
IX. 8. Значення еклезіологічного вчення Митрополита Андрея .....	216
<b>Розділ X. Подальше самоусвідомлення Римо-Католицької Церкви .....</b>	<b>217</b>
X. 1. Розвиток еклезіологічної думки – θεολογούμενα .....	219
X. 2. Нові рухи в Римо-Католицькій Церкві .....	220
X. 3. Поворот у римо-католицькій еклезіології .....	222
<b>Розділ XI. II Ватиканський собор .....</b>	<b>225</b>
XI. 1. Істота Церкви .....	227
XI. 1. 1. Церква – це таїнство .....	227
XI. 1. 2. Церква – Божий народ .....	228
XI. 1. 3. Пресвята Богородиця – взірець і образ Церкви .....	228
XI. 2. Атрибути Церкви .....	228
XI. 2. 1. Церква є сопричастя .....	228
XI. 2. 2. Церква єднає людей .....	231
XI. 2. 3. Центральність Слова .....	231
XI. 3. Літургія як співдія всього Божого народу .....	233
XI. 4. Плоди собору .....	234
XI. 4. 1. Колегіальність .....	234
XI. 4. 2. Гуманізм Церкви .....	235
XI. 4. 3. Екуменізм .....	236
XI. 5. Східні Католицькі Церкви .....	238
XI. 6. Сприйняття собору Українською Греко-Католицькою Церквою .....	240
<b>Розділ XII. Еклезіологія Патріарха Йосифа .....</b>	<b>245</b>
XII. 1. «Погляд на основи Греко-Католицької Церкви в Україні» .....	247
XII. 1. 1. Початок Церкви .....	248
XII. 1. 2. Св. апостол Петро і Церква .....	248
XII. 1. 3. Людина та її покликаність .....	250
XII. 1. 4. Історичні докази першости Петрового наступника .....	251
XII. 1. 5. Апологетичний характер твору .....	252
XII. 2. Повнота еклезіологічної думки Патріарха Йосифа .....	253

XII. 2. 1. Поєднання Петрового служіння із синодальним устроєм Східної Церкви .....	253
XII. 2. 2. Розуміння Христової Церкви в Літургії .....	254
XII. 3. Київське розуміння Вселенської Церкви .....	255
<b>Розділ XIII. Специфіка православної еkleзіології .....</b>	<b>257</b>
XIII. 1. Схоластична еkleзіологія .....	260
XIII. 2. Пневматологічна еkleзіологія .....	261
XIII. 3. Софіологічна еkleзіологія .....	262
XIII. 4. Євхаристійна еkleзіологія .....	264
<b>Розділ XIV. Київська еkleзіологічна думка .....</b>	<b>269</b>
XIV. 1. Історичний розвиток еkleзіологічної думки .....	271
XIV. 2. Митрополит Андрей – ревнитель київської еkleзіологічної думки ....	273
XIV. 3. Плекання київської еkleзіологічної думки Патріярхом Йосифом ....	274
XIV. 3. 1. Патріярхат – кульмінація помісности Церкви .....	275
XIV. 3. 2. Відносини Київської Церкви з Римським Апостольським Престолом .....	276
XIV. 4. Патріярх Мирослав Іван і київська еkleзіологічна думка .....	278
XIV. 4. 1. Помісність – інкультурація .....	278
XIV. 4. 2. Сопричастя і примат Папи Римського .....	280
<b>Післямова .....</b>	<b>283</b>
<b>Іменний покажчик .....</b>	<b>287</b>
<b>Бібліографія .....</b>	<b>309</b>
<b>Про Автора .....</b>	<b>317</b>





Нині говорити про Церкву не легше й не важче, ніж у будь-який інший період її історії. Пояснюється це просто: глибинне знання Церкви і слово про неї можливе тоді, коли живеш нею, намагаєшся бути відкритим до Божої благодаті<sup>1</sup> й пережити свій досвід – поділений із громадою – як серцем, так і розумом.

Було б природно, якби ця монографія була написана не каноністом, а радше спеціалістом-еклезіологом. Одначе, поділяючи переконання, що думку про Церкву може і повинен плекати кожен вірний, тим більше – свідомий нестачі належних здобутків у цій царині, я, маючи намір заохотити до подальших серйозних студій, усе ж наважився спробувати.

Книга ця не є пересічним еклезіологічним екскурсом. З одного боку, у прискіпливого читача може скластися враження, що праці бракує системності – у розумінні традиційних підручників з чіткою логічною зв'язністю матеріялу (яка в ідеалі доходить до такої замкнутої самодостатності, що, немов за теоремою Геделя, вже й не може нести нової інформації). Проте, з іншого боку, ця спроба є прагненням подати еклезіологічні схеми якраз системніше, ніж ми це бачимо в раніше писаних підручниках з цієї галузі. Якщо ж хтось захоче, забігаючи наперед, спитати, чому ті чи інші теми, які зазвичай входять до дисципліни «еклезіологія» (ієрархія, екуменізм тощо), не порушено або не до кінця розглянуто в цій книзі, хочу запевнити такого читача, що вона є лишень першою частиною планованої трилогії, і, сподіваюся, у майбутньому побачать світ дві наступні її частини.

XX століття – час народження мого покоління – стало для Київської Церкви добою очищення й переосмислення її покликання серед власного народу і перед людством. Цьому сприяли чотири потужні еклезіяльні чинники: ісповідництво і мучеництво, послаблення уніфікуючих структур, ширення Церкви світом, визрівання патріярхату. Відтак початок XXI століття вніс додаткову новизну, а саме – кінець поняття територіяльності як географічної константи; прикмета єдності виявляється в ієрархічній Церкві як зв'язок, що може творитися в різний спосіб і в різних місцях людьми, наділеними одним Духом. Цьому допомогли глобалізація й поширення Церкви всіма континентами, мудрий провід великих Митрополитів і Патріярхів, якими Бог у новітню добу обдарував Київську Церкву.

Питання патріярхату стало стимулом для наукових – еклезіологічних та канонічних – пошуків багатьох моїх сестер і братів у Христі. Шукаючи точніших штрихів для опису свого розуміння й пережиття Церкви, вони завжди з великою пошаною ставилися до інших традицій та ієрархічних центрів. Така позиція дозволяла випрацювати еклезіологію, відкриту до всіх, але таку, що визнає церковність власного духовного життя лише на фундаменті історич-

<sup>1</sup> Див.: J.-M.-R. Tillard. *Chair de l'Église, chair du Christ: Aux sources de l'ecclésiologie de communion*. Paris 1992, с. 18-19.

них благодатних подій, що відбувалися в Херсонесі та Києві у I тисячолітті після народження Господа нашого Ісуса Христа.

То був справді великий дар і небувале щастя – змога особисто пережити такий церковтворчий момент, як одноставне проголошення Церкви патріаршою цілим собором у липні 2002 р. Б.<sup>2</sup>; оце її патріарше достоїнство набуло не пропагандово-зовнішнього характеру, а стало зрілим самоусвідомленням. Засада територіальності в глобалізованому світі мусить діяти в інший спосіб; Церква переживає свою вселенськість у кожному куточку, де християнське сопричастя є реальністю. Патріархат – це допомога власному християнському народові, така допомога, яка йде через цілісне розуміння його потреб як церковної родини; це намагання ширити благодать, яка день у день зростає й шириться в кожній громаді внаслідок мучеництва її попередників; це не тільки справа статусу – це справа, яка пов'язується з прагненням ділитися харизмами, притаманними цій громаді, з усіма Церквами. В історичному бутті Вселенської Церкви проявляються нові тенденції – і якщо вони спричинені дією Святого Духа, годі стримати їх розвиток. Знаки часу нам потрібно лише намагатися передавати своїм ближнім – незалежно від того місця в Божому народі, яке ми і наші ближні посідаємо.

Якби виокремити одного вчителя з-посеред численних, у яких я мав змогу черпати приклад повсякчас позитивного розуміння Церкви, то назвав би Патріярха Йосифа (Сліпого). Він не був моїм учителем у класичному розумінні. Я потребував часу, щоб уповні дозріти до розуміння діл Патріярха; та й власне його доглибне відчуття Церкви прийшло до мене завдяки його подвижництву і молитвам – як і багатьох інших праведників. Покоління, до якого я належу, потребувало не тільки проповідників, а й пророків, – і таким був Патріярх Йосиф. Знаменно, що народ гуртувався довкола нього у відчутті всеохопної вселенськості, у якій можуть співіснувати всі компоненти традиційних європейських церковних схем – Рим і Царгород, Київ і Москва.

Відкрита церковність, яка переступає нав'язані юрисдикційні обмеження, яка існує не на противагу комусь і яка може існувати як еклезіяльно плідний чинник у всіх народах, незалежно від старих світових поділів і кордонів, що втратили сенс у трансформаційних процесах другої половини XX століття, – ось внесок Української Греко-Католицької Церкви у Вселенську.

Патріярх Йосиф формував моє покликання так, щоб я міг стати незалежним шукачем шляхів виходу із застарілих церковних схем. Коли йдеться про незалежність, то маю на увазі таку свободу вислову, що не боїться заперечень тому, що думки, висловлені мною, властиво, не мої – вони народжу-

<sup>2</sup> Звернення делегатів III сесії Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви до Синоду Єпископів та Блаженнішого Патріярха Любомира, Глави і Батька УГКЦ // *Документи Патріаршого Собору УГКЦ: Третя сесія* [Львів, 30 червня – 4 липня 2002]. Львів 2002, с. 222-223.

ються як спільний плід Церкви, а отже, їм не загрожує загибель. Справжня незалежність криється в живій укоріненості в церковній громаді. А щодо тих застарілих схем, то вони в самій своїй суті антихристиянські (як і мислення, яке вони формують), антиеклезіяльні: адже так багато християн звертає їх проти інших християнських громад – заперечуючи церковність інших чи намагаючись утягнути їх у свою. Тим-то саму можливість такої церковної структури, яка була б не територіяльна за характером і, на додаток, жила б рівночасним сопричастям із Заходом і Сходом, багато хто не сприймає, заперечує; але цю вистраждану ідею мого християнського народу я із спокійним серцем передаю до вселенсько-церковної скарбниці мислі і дії.

Творення й поступове втілювання в життя нових ідей стало для мене можливим також завдяки тій безмежній довірі, яку живив до мене мій святий – Патріарх Мирослав Іван (Любачівський). Він благословив відродження Львівської Богословської Академії; довкола цього проекту згуртувалися свіжі сили, що прагнули по-новому вслухатися в Боже Слово й осмислювати його – для творення справді свідомого християнського народу з пригнічених рабським духом спадкоємців кирило-методіївської родини. Мова тут не про структуру, яка теж надзвичайно важлива і яка набиратиме різних обрисів залежно від поколінь та державних систем, а про усвідомлення спільної дії, потреби не нарікати на усілякі *-ації*, а самим згуртовано творити нове. Згодом це нове отримає відповідне церковне чи державне юридичне оформлення, адже не форми творять життя. Так і сталося: згуртовані любов'ю до Христової Церкви переважно молоді люди повірили в творення вищої школи богослов'я у своїй Помісній Церкві і на базі досвіду попередників це підтвердили, прагнучи до практичного сопричастя поміж різними Церквами на основі духовного та інтелектуального пережиття Божого Слова.

Я став діяльним учасником цих животворних процесів, відколи 1992 р. був покликаний владикою-ректором Юліаном (Вороновським) та протоієреєм Іваном Терлецьким викладати еkleзіологію у Львівській Архиепархіяльній Семінарії. У передмові до першого видання мого перекладу «Еклезіології» проф. прот. Івана Водопівця владика Юліян писав: «Нехай ця праця буде початком розвитку сучасної української еkleзіологічної думки, нехай прислужаться глибшому пізнанню правдивої суті єдиної Христової Церкви – католицької і православної». У такому дусі, відколи я здобув підтримку в молитвах та відгуках семінаристів, світських студентів, у виступах на синодах і соборах, зустрічах із представниками українських Церков, а також у спілкуванні через пресу з численною, ідеологічно строкатою публікою, у мене витворилося ясніше розуміння різних церковних процесів сьогодення та бачення їхньої історичної динаміки. Часом мені вдавалося – за участю друзів – синтезувати такі життєві моменти на письмі, однак це лише почасти дає змогу висловити те, що можна хіба пережити і якоюсь мірою відчутти, але збагнути до кінця неможливо.

Церква – це таїнство, і її можна повніше відчутти не так розумом, як через благодать, що породжує любов, – ось найбільше відкриття, яке я для себе зумів зробити і яке хотів би передати моїм студентам та читачам.

Гурток однодумців із Львівської Богословської Академії та Львівської Архиепархіальної Семінарії був, задля любови до Церкви, відкритим до всякої правди, без боязні, що вона може зашкодити чи принизити особисту гідність. Це нове творче середовище відчувало ту справжню свободу, яку давала Церква, відкрита до Бога, позбавлена страху супроти будь-яких сміливих думок, бо скріплена еклезіологією мучеників. А з чуттям свободи визрівало розуміння, що поділи зникають там, де закінчуються людські системи, – зникають від подиху смерти, яка приводить людину до вічного перебування перед обличчям її Бога, і там вона теж залишається членом Церкви, але вже єдиною. У живій уцерковленості, у відкритості на правду почали втілюватися ці думки – для відкриття інших шляхів сопричастя, які доповняють усе те добре, що ми успадкували з минулого.

Крім ширшого грона слухачів та читачів, які допомогли мені конкретизувати мої думки, що лягли в основу книги, були ще люди, які допомагали мені їх писати, а це: Олег Дудич, ієрей Ігор Пецюх, Василь Тучапець. Текст опрацьовували в різні роки мої колеги, а саме: Доната Бобрик, протоієрей Іван Гаваньо, Олег Гриб, Тарас Гринчишин, Рената Кивелюк, ієрей Сергій Ковальчук, д-р Микола Крокош, ієрей Сергій Стесенко, Ірина Холонюк, протопсалт Андрій Шкраб'юк. Душа, розум і перо кожного з них присутні в цих рядках, поданих насамперед для студента богослов'я в традиційному розумінні цього слова. Проте коли справа дійшла до конкретного опрацювання скриптів, стало зрозуміло, що шукачем правди про природу Церкви є кожен, хто готовий богословити, споглядаючи істину – Бога і Його Церкву – так, як це визначив сам Ісус Христос; тоді з підручника для студентів виріс путівник відважних думок, що можуть бути джерелом розмислу для християнського люду.

Дякую Богові за трепет шукання істини, відкриття якої завше таке несподіване, трепет, що не дозволяв задовольнитися рутиною, що не знесилив, а навпаки – зміцнив мою впевненість у доцільності існуючих структур, які творять Церкву, хоч би якими невідповідними вони були завжди актуальній еклезіологічній перспективі Херсонського Хрещення, котре знаменувало таїнство свободи на добро всім уцерковленим дітям рівноапостольного Володимира.

Назва книги – «Херсонське Таїнство Свободи» – походить від подиву-гідного духу свободи, який можна відчутти в Херсонесі Таврійському, звідки походить екуменічний дух апостола Андрія, Климента й Мартина – Пап Римських, Кирила і Методія – покровителів Європи. Спадкоємці херсонського християнства не зрікалися свого покликання впродовж століть, не мирилися з еклезіологією, яка поділяє, яка визначає повноцінні і «частково



благодатні» Церкви. Різні науковці окреслювали становище цих Церков словами «між Сходом і Заходом» (Г. Лужницький<sup>3</sup>, Я. Пелікан<sup>4</sup>, І. Шевченко<sup>5</sup>). По-іншому його окреслив богослов Сергій Булгаков у своїх діалогах, що мають назву «Під стінами Херсонесу»<sup>6</sup>. Таку концепцію Церкви хотів я передати своїм сестрам та братам, які розсіяні по всіх Церквах і з якими не можу не бути в сопричасті – у єдиній, святій і соборній Церкві.

Врешті, я хотів би висловити глибоке переконання, що не міг би так любити Церкву, так її відчувати й так про неї говорити, якби сам не був у ній любленим сином. Цю любов я відчував уже з лона своєї матері, коли був уцерковлений молитвами батьків, Димитрія та Розалії, які не могли уявити мене людиною без приналежності до християнської громади – до Церкви. Хрещення, Миропомазання, Євхаристія – усі ці таїнства християнського втаємничення були в мене закладені всією громадою вірних, яку провадив митрофорний протоієрей Іван Кіт. Упродовж десятиліть я не розумів достоту, що Господь вів мене тими дорогами, на яких я зможу допомогти своєму ближньому, завдяки початкам уцерковлення, коли я повсякчас почувався немовби в купелі благодаті, чувся як дитина, яку батьки плекають незалежно від її свідомости чи навіть опору. Ще одна особа, яка допомогла цьому неусвідомленому чуттю перебування в купелі благодаті, – монахиня бенедиктинського уставу Марія від Євхаристії, в миру – Павлина Зубик із села Стрептова на Львівщині. Вона десятки років молилася за мене у своїй келії в парохіяльному домі скитальців у шахтарському містечку Шарлеруа в Бельгії. Я виростав у тому домі, і коли згодом мої батьки переїхали, то недалеко від храму та парохіяльного дому, бо вважали цей контакт для себе животворним. Перебуваючи в полі їхнього впливу, я поїхав до Риму, де над моїм усвідомленням власного християнського коріння працювали отці салезіяни. Їхня праця принесла плід, і так мій життєвий шлях остаточно був позначений певністю, що людина не може досягти розквіту поза Божими дорогами. Звідси походить і моє покликання до пресвітерства, що вело мене як студента й спрямувало до Патріархів Йосифа та Мирослава Івана, котрі, кожен по-своєму, разом із своїми світлими співпрацівниками, вкладали в моє серце й ум свідомість приналежності до неподільної Церкви, не скутої межами усталених церковних юрисдикцій. Папський Східний Інститут із тими цікавими особистостями, що їх я в ньому зустрів, також мав на мене вплив: ще студентом я характеризував себе як «православного в сопричасті з Римським Престолом», і це, з одного боку, ламало усталені схеми, а з іншого –

<sup>3</sup> Г. Лужницький. *Українська Церква між Сходом і Заходом*. Філядельфія 1954.

<sup>4</sup> Я. Пелікан. *Ісповідник віри між Сходом і Заходом*. Київ 1994.

<sup>5</sup> І. Шевченко. *Україна між Сходом і Заходом*. Львів 2001.

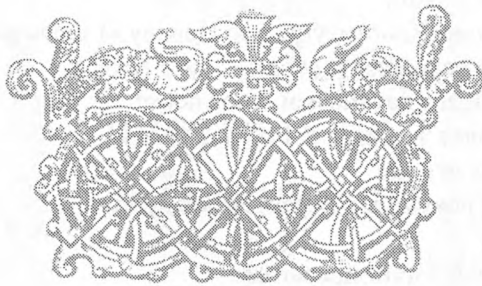
<sup>6</sup> S. Boulgakov. *Sous les remparts de Chersonèse*. Genève 1999.

було чимось неухильним. З таким переконанням моя дорога йшла через Брюссель до Львова, де в лютому 1990 р., на запрошення архієпископа Володимира (Стернюка), у храмі Преображення Господнього я викладав східне канонічне право для кількох десятків ієреїв – випускників підпільної семінарії УГКЦ. У Львові я одружився з Іванкою Крип'якевич, дочкою Романа Крип'якевича та Олександри Цегельської – із заслужених пресвітерських родів.

Тут, у Львові, з братом у Христі Борисом Гудзяком, велінням долі ми – наймолодші сини Патріярха Йосифа в Римі – розпочали небуденну й нелегку справу, яка нині називається Українським Католицьким Університетом. Згодом, будучи вже батьком родини, я прийняв ієрейські свячення.

В Україні я далі відчуваю ту безмежну любов, яку дарує мені моя Церква як своєму синові, любов, що допомагає жити справді творчо всіма дарами Божими. І нехай любов Бога буде мені не для себе, а від нас для нас, бо я не можу дати нічого, чого не отримав би від Бога через ближніх, і нічого не маю свого – хіба Боже.

За всі ці дари, отримані через близьких мені людей, хай буде благословенне Ім'я Господнє! Амінь.



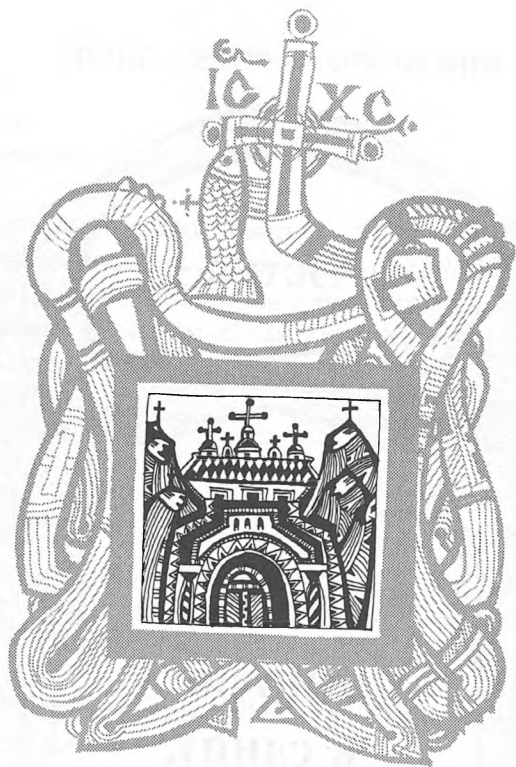
## ДЕЯКІ ВЖИТІ СКОРОЧЕННЯ

ап.	апостол
архиеп.	архиепископ
гл.	глава
гр.	у перекладі з грецької / грецьке
ДА	Декрет про апостольство мирян « <i>Apostolicam actuositatem</i> » («Апостольську діяльність»)
ДЕ	Декрет про екуменізм « <i>Unitatis redintegratio</i> » («Реінтеграція єдності»)
еп.	єпископ
ієрм.	ієромонах
імп.	імператор
к.	канон
кард.	кардинал
ККСЦ	Кодекс канонів Східних Церков
КЛ	Конституція про Святу Літургію « <i>Sacrosanctum Concilium</i> » («Священний Собор»)
кн.	книга
КО	Догматична конституція про Боже Об'явлення « <i>Dei Verbum</i> » («Боже Слово»)
КЦ	Догматична Конституція про Церкву « <i>Lumen gentium</i> » («Світло народів»)
лат.	у перекладі з латинської / латинське
митр.	митрополит
н. ст.	за новим стилем
ОДБУ	Основні документи Берестейської унії
патр.	патріярх
прот.	протоієрей / протопресвітер
репр.	репринт / репринтне видання
рівноап.	рівноапостольний / рівноапостольна
с. ст.	за старим стилем
СЦ	Декрет про Східні католицькі Церкви « <i>Orientalium Ecclesiarum</i> » («Східні Церкви»)
фр.	у перекладі з французької / французьке
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedes</i>
ОСР	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
РА	« <i>Pastor Aeternus</i> » («Предвічний Пастир»)
РГ	<i>Patrologia Graeca</i> (Грецька Патрологія)
РЛ	<i>Patrologia Latina</i> (Латинська Патрологія)



## Вступ

**Вірую  
в єдину,  
святую, соборну  
й апостольську  
Церкву**



## 1. Найменування й образи Церкви

Термін «Церква» походить од грецького слова *κυριακή*<sup>1</sup> й означає «та, що належить Господеві», «Господня». Інше вживане на означення Церкви грецьке слово – *ἐκκλησία*<sup>2</sup> – є своєрідним віддзеркаленням у грецькій термінології єврейського *קהל* (*кагал*), що означає «грумада», «спільнота», «зібрання (в т. ч. молитовне) народу»; безпосередньо «кагал» означав ту спільноту, що утворилася під час мандрів євреїв по пустелі після Виходу з Єгипту. У Второзаконні, приміром, Бог повеліває Мойсеєві: «Збери Мені люд сей, і Я проголошу їм Свої слова, щоб вони навчилися Мене боятися» (4:10); «Ви приступили тоді та й поставали під горою» (4:11). Трохи далі агіограф, говорячи про час, коли Господь дав заповіді Своему народові через Мойсея, називає його «Днем Зборів» (9:10)<sup>3</sup>.

У Святому Письмі, творах Отців Церкви, давніх та сучасних богословів, у церковних соборних документах існують різні найменування та образи Церкви: Невіста Христова<sup>4</sup>; Матір; оброблений ґрунт; живлений Христом виноградник, у якому розвивається людина; кошара, до якої єдиними і необхідними дверима є Христос<sup>5</sup>. Церква зображається теж як стадо, що його Пастирем провів сам Бог, Христос – Добрий Пастир, який безустанно виводить на пашу й годує Своїх овець, хоч вони й залишаються під проводом людських пастирів (Іс. 40:11, Єз. 34:11)<sup>6</sup>. Образ Церкви як «Невісти Агнця» тісно пов'язується з поняттям союзу; Наречена-Невіста в людському розумінні безперечно асоціюється з найглибшою любов'ю й жертовністю<sup>7</sup>.

«І сотворив Бог людину на Свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх», – говорить нам креатологія книги Буття (1:27), – «і стануть вони одним тілом» (2:24). Ось де бере свій початок поняття «союзу» в розумінні стародавнього Ізраїля, а згодом і Нового Ізраїля – всієї Церкви Христової. Союз Бога з обраним народом зображається в символах подружньої єдності, які червоною ниткою пробігають почерез увесь

<sup>1</sup> Від. *Κυριακή* – «Господній».

<sup>2</sup> Гр. *ἐκκλησία*; у стародавніх Атенах – зібрання всього загалу повноправних громадян, найвищий орган державної влади полісу, що визначав зовнішню і внутрішню політику міста-держави; у Старому Завіті – зібрання всіх жителів, особливо з нагоди святкових обрядів. Пох. від *ἐκκαλέω* «викликаю (когось із дому на вулицю, площу тощо)».

<sup>3</sup> Пор.: К. Корчагін. *Тайнство Церкви*. Книга перша. Івано-Франківськ 1997, с. 9.

<sup>4</sup> Прот. С. Будгаков. *Православие*. Киев 1991, с. 3-4.

<sup>5</sup> Див.: А. де Любак. *Мысли о Церкви*. Милан – Москва 1994.

<sup>6</sup> Пор.: К. Корчагін. *Тайнство Церкви*, кн. 1, с. 13.

<sup>7</sup> Там само, с. 51.

Старий Завіт та з надзвичайною інтенсивністю поширюються в Новому. Союз Господній з Ізраїлем – це насамперед шлюбний союз. Безумовно, цей шлюб досконаліший, тісніший, живіший, справді нерозлучний – і цим відрізняється від людських аналогів. Бог сам готує для Себе Наречену, коли творить людину<sup>8</sup>.

## 2. Походження і границі Церкви

Протоієрей Сергій Булгаков пише про походження Церкви, що вона, з одного боку, не виникає часово, оскільки посідає вічність Божу, однак з іншого – вплетена у становлення творіння, оскільки об'являється в історичному часі<sup>9</sup>. Тільки в момент, коли Ісус Христос, воплощений Син Божий, розпочав на землі Своє діло спасіння, Церква досягла сенсу свого буття. Вона є основою сотворіння і предвічною його ціллю. Бог сотворив усе заради Церкви, і в цьому сенсі «сотворена вона перед усім, і для неї сотворений світ»<sup>10</sup>.

Церква, заснована Христом Богочоловіком, має вочевидь боголюдську природу і будову. Однак вона ще не є такою досконалою і святою, як сам Христос, її Глава й Засновник. Людське в Церкві Христовій внутрішньо пов'язане з Божественним, але далеко не в усьому Йому відповідає<sup>11</sup>. Церква свята й божественна через освячення Кров'ю Агнця – Христа та через дари Святого Духа. І те, що походить із божественної основи, – святе, непорочне й незмінне; людські ж справи, як слушно зауважував Владімір Соловйов, хоча й заради Церкви чинені, – щось відносно й далеко не досконале<sup>12</sup>. Однак тільки в єдності божественного і людського, видимого і невидимого, проявляється в Церкві істинна її природа.

Онтологічні границі Церкви збігаються з П'ятдесятницею<sup>13</sup>, коли на послідовників Христа – апостолів – зійшов Святий Дух, і від цього моменту спільнота стала первинною Церквою<sup>14</sup>. Життя християнської спільноти в перші роки після її заснування описано в Діяннях апостолів. З тих часів Церква живе на основі свідчень Святого Письма і Передання та завдяки дії Святого Духа, який у ній перебуває. Одна і та сама – єдина, свята, соборна, апостоль-

<sup>8</sup> Пор.: К. Корчагін. *Таїнство Церкви*, кн. 1, с. 52-53.

<sup>9</sup> Прот. С. Булгаков. *Православие*, с. 3-4.

<sup>10</sup> Ἐρμιας, ἄγιος. *Ποιτὴν* (Pastor) [Пастир] I. Візія II, 4 // PG 2, 899-900. Тут і далі, якщо не зазначено іншого, переклад чужомовних цитат виконав автор.

<sup>11</sup> Пор.: В. Соловйов. *Про Вселенську Церкву*. Нью-Йорк – Київ 2000, с. 66.

<sup>12</sup> Там само, с. 66.

<sup>13</sup> Тобто Церква не має границь, як не мають границь П'ятдесятниця і Боговоплочення. До Церкви як Тіла Христового належить усе людство, весь світоустрій, весь «космічний лик». Див.: С. Булгаков. *Невеста Агнца*. Париж 1945, ч. III, с. 274.

<sup>14</sup> Пор.: Прот. В. Глиндский. *Основы Христианской Православной Веры*. Сан-Франциско 1965, с. 179-185.



ська Церква існує до сьогодні і закликає до себе всіх людей, і «пекельні ворота її не подолають» (Мт. 16:18)<sup>15</sup>.

### 3. Церква – Тіло Христове і храм Святого Духа

Апостол Павло у своєму Посланні до Ефесян (1:22-23) наголошує, що Церква є «Тілом» свого Засновника і найвищого Керманіча і «повнотою Того, що виповнює все в усіх», тобто Духа Святого, який є джерелом життя Церкви. Цей текст дуже важливий для розуміння того, що дві Божі Особи сповняють те саме завдання – вони творять Церкву, у якій вивершується єдність із Богом. Ту саму думку розвиває св. Іриней, якому належить фраза: «Де Дух – там Церква» (*Ubi Spiritus – ibi Ecclesia*)<sup>16</sup>, а ще перед ним св. Ігнатій Богоносець сказав: «Де Ісус Христос, там католицька Церква»<sup>17</sup>.

Часто побутує хибне розуміння Церкви як лишень обряду або культу, як певного «середовища відправ». Хоч літургійний культ і є невід’ємним елементом, без якого Церква не може існувати, істинна природа Церкви – це нове життя людини у Христі. Життя Церкви полягає в тому, що вона виявляє себе як Христове Тіло<sup>18</sup>, щоб подати спасіння вірним. Владімір Соловйов пише: «Це Тіло Христове, що спершу було малим зачатком у формі нечисленної громади перших християн, помалу росте й розвивається, щоб у кінці часів обійняти Собою все людство і всю природу в одному вселенському боголюдському організмі»<sup>19</sup>. Виходячи з розуміння Церкви як Тіла Христового у сенсі метафізичної формули, В. Соловйов наголошує, що ми повинні пам’ятати і зважати на те, що тіло у розвитку змінюється і вдосконалюється; і тепер Церква ще не є вповні обоженим та прославленим Тілом Христовим. Теперішній стан Церкви можна порівняти радше з тілом Ісуса в час Його земного життя: хоч воно й містить у собі чудодійні властивості, здатні проявлятися в окремих випадках, але назагал залишається крихким, немічним, – аж до моменту повного одухотворення<sup>20</sup>.

Церква, що має, звичайно ж, видимі, людські аспекти, які багато хто сприймає як узагалі визначальні для неї, має також і невидимі виміри. Вона є

<sup>15</sup> Пор.: J.-M.-R. Tillard. *Chiesa di Chiesa: L'ecclesiologia di comunione*. Brescia 1989, с. 13-14.

<sup>16</sup> Εἰρηναῖος Λουγδούνων. *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses) [Проти Єресей] III, 24, 1 // PG 7, 966C.

<sup>17</sup> Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος. *Ἐπιστολὴ πρὸς Σμυρναίους* (Epistola ad Smyrnaeos) [Послання до Смирнян] VIII // PG 5, 714.

<sup>18</sup> Див.: Догматична Конституція про Церкву [Lumen gentium («Світло народів»), 7 // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду II/2-4* (Кастельгандольфо 1966) 62.

<sup>19</sup> В. Соловйов. *Про Вселенську Церкву*, с. 59.

<sup>20</sup> Пор.: Там само, с. 60.

Церквою і святих, і ангелів, і живих, і померлих. Тайнство «різновимірності» Церкви окреслюється власне її боголюдою природою: Тіло Слова і храм Святого Духа ми творимо собою вже тут і тепер, у всій нашій недовершеності і слабкості, проте вже можемо «світлити Троїчною єдністю священнотайно»<sup>21</sup>.

#### 4. Церква – Божий народ

Ніхто сам себе не може спасти. Ми як спільнота – і кожен зокрема, як член спільноти, – знаходимо спасіння в Церкві. Стати народом Божим покликані всі люди. Увійти до нього вони можуть через віру і Хрещення<sup>22</sup>. Божий народ гуртується довкола тайнства Євхаристії, де через причастність одному і тому ж Тілу, одній і тій самій Крові Христовій творить одну родину, одну Церкву. Церква, що становить організм, є постійним чудом євхаристійного життя. Це – місце особистої зустрічі з живим Богом, це єдине можливе місце нашого обоження.

У цьому світі життя Церкви сповнене напруги і драматизму. Тим-то й покликання до того, щоб бути народом Божим пов'язується з повагою до людського вибору, до свободи, якою обдарував людину Бог. Феномен новозавітної спільноти, хоч до неї покликані всі люди (себто її характеризує універсалізм), неможливий без оцього поняття людського вільного вибору. Людина покликана увійти до Церкви – але увійти вільно, не з примусу чи якогось розрахунку. Вона має право зробити й інший вибір – зостатися поза Церквою. Крім того, Божий народ характеризує також внутрішня єдність. Усякі явні чи приховані відходи від цієї єдності, що ставалися впродовж віків, – наприклад, прірва між кліром і мирянським загалом у Церкві, – повинні бути подолані й вилікувані.

#### 5. Тайнство Церкви

На зразок божественного життя Святої Трійці, Церква є одночасно єдністю і різноманітністю<sup>23</sup>. Вона об'єднує всіх людей, зберігаючи при цьому питомі особливості кожної особи. У Христовій Церкві не повинно траплятися конфліктів між свободою та підпорядкуванням; має існувати єднотуність, а не диктатура, – і те, що такі конфлікти впродовж віків у Церкві траплялися вельми часто, є одним із найбільш болючих досвідів для серця, яке відчуває справжню її істоту. Дар Святого Духа був даний кожному: «Всі вони сповнилися Святим Духом» (Ді. 2:4). Аналогічно і дар єдності: «Всі вони були вкупі на тім самім місці» (Ді. 2:1). А також дар різноманітності: «І з'явилися їм поділені язика, мов вогонь, і осів на кожному з них» (Ді. 2:3).

Кожна людина, що живе на землі, прагне тієї цілі, про яку сама може навіть не здогадуватися, – осягнення спасіння. У Церкві через тайнства,

<sup>21</sup> Перший антифон степенної 4-го гласу.

<sup>22</sup> КЦ, 9-17.

<sup>23</sup> Пор.: Прот. С. Булгаков. *Православие*, с. 5-7.

осередям яких є Євхаристія, ми можемо бути спасенні. Євхаристійна літургія – ось Церква у повному значенні слова. Вона єднає всі Церкви як локального, так і вселенського виміру: місцева Церква – це спільнота вірних, зібраних довкола єпископа чи його представника для відправи Євхаристії<sup>24</sup>. Помісна Церква – це громада єпархій, які через спільність богочитання і богословської традиції злилися історично в один Божий народ, який користується свободою у вирішенні всіх унутрішніх питань під проводом свого Глави і Батька (помісна Церква є автокефальною). Вселенська Церква – це сопричастя всіх помісних Церков, кожна з яких є носієм повноти апостольської спадщини, а всі вони об'єднані через тотожність своєї віри та свого свідчення.

Церква є також і загальним таїнством спасіння, оскільки вона являє нам Христа – головне таїнство спасіння – і робить це через навчання, служіння, через свою непомильність і святість, гарантовану Главою – Христом – і Душею – Святим Духом<sup>25</sup>. Вона є таїнством спасіння, оскільки містить у собі всі засоби освячення, що їх мав Христос: «Дана Мені всяка влада на небі й на землі. Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи: хрестячи їх в Ім'я Отця і Сина і Святого Духа; навчаючи їх берегти все, що Я вам заповідав. Отож Я з вами по всі дні аж до кінця віку» (Мт. 28:18-20).

### **6. Римський Архиєрей і колегія єпископів**

Кожен із членів Божого народу отримує благодаті Божої стільки, скільки здатен, як говорить Письмо, «вмістити» – себто сприйняти це і жити цим автентично й відповідально. Так вирішується питання про особисте місце кожного в ієрархії, яка є Божою установою. Тут ідеться про різні ступені «дияконату», тобто «служіння». Бог уповні дарує Себе всім, а творіння є співчасними Йому залежно від можливостей кожного. Спасіння даровано кожному: дитині та дорослому, багатому та вбогому, хворому та здоровому, чоловікові та жінці. Воно залежить не від власних «заслуг», а від задіяності в літургійній єдності, учасництва в церковній ієрархії. Що вища посада, то більші обов'язок і відповідальність перед Богом. Усі не можуть служити однаковою мірою – через різноманіття Божих дарів існують різні способи і форми служіння, – але кожна особа однаково покликана до спасіння. Апостол Павло наголошує, що Церква – це Тіло Христове, яке складається з різних членів; вартість їх однакова, але вони різняться один від одного своїми завданнями: «Є і між дарами різниця, але Дух той самий; різниця теж і між служінням, але Господь той самий. Різниця є і між ділами, але Бог той самий, який усе в усіх робить. Кожному дається виявлення Духа на спільну користь» (1 Кор. 12:4-7).

<sup>24</sup> Кодекс Канонів Східних Церков. Рим 1993, к. 177 §1, с. 125.

<sup>25</sup> Див.: К. Корчагін. *Таїнство Церкви*, кн. 1, с. 79.

Христос довірив апостолам та їхнім наступникам – єпископам – обов'язок навчати, освячувати і керувати. Однак кожен член Божого люду бере на себе частку відповідальності в цій місії<sup>26</sup>.

Христос, настановляючи Дванадцятьох Апостолів, установив їх сталою групою, тобто колегією, на чолі якої поставив одного з них – Кифу-Петра<sup>27</sup>. Петро й Апостоли творять одне тіло і не можуть існувати та діяти від імені Церкви нарізно. Подібним чином з'єдинені між собою Римський Архієрей – Петрів наступник, патріярхи та єпископи – наступники апостолів<sup>28</sup>. Сьогодні наступник Петра – єпископ Риму – є видимим служителем єдності Церкви, і це його найвідповідальніша місія на землі.

Оскільки синод чи собор єпископів окремої Церкви не може діяти без свого голови-патріярха (іноді – митрополита чи верховного архієпископа), остільки всі єпископи Вселенської Церкви не можуть діяти без першого з-поміж них – єпископа Риму.

Для того, щоб стати єпископом, необхідно отримати хіротонію і бути прийнятим до єпископської колегії. Для допомоги в уділенні святих таїнств і провадженні Божого люду єпископ делегує певну владу пресвітерам (ієреям). Ця влада полягає в служінні, навчанні, увазі та любові, у відданості народові Божому. Служительське священство складається із трьох ступенів: єпископства, ієрейства та дияконства. Існують також нижчі ступені: піддиякон, співець, читець та свічоносець<sup>29</sup>.

### 7. Миряни: проблема терміна і церковности

Традиційно стверджується, що миряни більше задіяні у справі світу, ніж пресвітери та монахи, у цьому – їхня особливість, вони покликані в усіх життєвих справах бути свідками Христа<sup>30</sup>. Помазані Духом Святим, вони шукають засобів для реального проникнення християнської свідомості в родинне, суспільне, політичне, економічне життя людей нашої планети. Як і інші члени Божого народу, миряни не зможуть сповнити цю відповідальну еван-

<sup>26</sup> Див.: Декрет про апостольство мирян [Apostolicam actuositatem («Апостольську діяльність»)], 2 // *Благовісник Верховного Архієпископа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду III/1-2* (Кастельгандольфо 1967) 18.

<sup>27</sup> Пор.: Прот. С. Булгаков. *Православие*, с. 68-73.

<sup>28</sup> Див.: ККСЦ, к. 42.

<sup>29</sup> Сьогодні проблема в Церкві з цими ступенями полягає в тому, що їх трактують як суто «проміжні», «прохідні» ланки; особа, що йде до дияконату та ієрейства, недовго затримується на цих нижчих ступенях, трактує їх переважно чисто символічно, формально, не вглиблюючись у їх значення. Мабуть, варто переосмислити ці «нижчі» ступені, наново відкрити в Церкві харизми, пов'язані з ними, ставитися до них із більшою повагою та уважністю, більше і в ширшому засягу довіряти їх мирянам.

<sup>30</sup> Пор.: В. Соловйов. *Про Вселенську Церкву*, с. 72-74.

гелізаційну місію проповідування Христа, свідчення словом і життям, якщо не братимуть регулярної участі в євхаристійному житті Церкви<sup>31</sup>.

Однак не можна не помітити серйозної проблеми, яка криється у фактичному поділі Церкви на «зовнішню» (сфера мирян) і «внутрішню» (царина ієрархії). Цей поділ виник унаслідок несприятливих для Церкви історичних обставин як на Заході, так і на Сході; звісно, його ніде й ніколи не декларують, але безсумнівно часто відчують: миряни відчують себе немовби «другосортною» Церквою. Це призводить до сумних фактів недоуцерковленості мирян, недовіри з боку кліру до їхніх харизм та ініціатив, а отже, – до зростання антиклерикалізму. Часто-густо замість більшої уваги до мирян бачимо творення в Церкві штучних бар'єрів (а часто – просто прірв) серед Божого люду.

Зрештою, саме слово «мирянин» – вадливе, не відповідає духові Церкви. Оскільки утворене воно від слов'янського «міръ» («світ»), то, властиво, цим поняттям більшість Божого люду немовби екстраполюється в нецерковну (недоуцерковлену) сферу й утверджується фальшива дихотомія: справжня Церква – духовенство / «недоцерква» – миряни<sup>32</sup>. Тут західноєвропейські мови трохи щасливіші, бо переважно наявний у них термін «лаїк» (звідси ж – «лаїкат»), хоч також пов'язується з певними вторинними негативними конотаціями, походить від грецького *λαϊκός* – «той, хто належить до (Божого) народу»<sup>33</sup>.

У християнському письменстві поняття «мирянин» уперше зустрічається в Климента Римського – дослівно як «мирська людина» (ὁ λαϊκός ἄνθρωπος), – у «Посланні до Коринтян»<sup>34</sup>. Однак зрозуміло, що Климент уживає його радше в старозавітному контексті (здаючи порядок первосвящеників та левітів). Загалом можна ствердити, що в інших ранніх церковних письменників воно зустрічається зрідка. Допіру з III століття його починають стало використовувати Климент Александрійський, Тертуліян, Кипріяні чи Оріген.

У самому Новому Завіті не знаходимо слова «мирянин», натомість неодноразово зустрічаємо інші відповідні окреслення, набагато автентичніші для християнства. Вірні християни зветься тут покликаними, вибраними, святыми, а зокрема – братами<sup>35</sup>. У Посланні до Ефесян апостол Павло пише: «Отже ж

<sup>31</sup> КЦ, 33.

<sup>32</sup> Подібним неадекватним терміном є слово «прихожанин»: фактично воно означає, що людина тільки час від часу «приходить» до Церкви, а не є її справжнім членом.

<sup>33</sup> Див.: Прот. А. Шмеман. Авторитет и свобода в Церкви // *Православная община* 46 (1988) [[http://www.krotov.info/libr\\_min/sh/schememan/schemem08.html](http://www.krotov.info/libr_min/sh/schememan/schemem08.html) (сторінку переглянуто 15. X. 05)]; Прот. А. Шмеман. *Евхаристия: Таинство Царства*. Париж 1984; Прот. А. Шмеман. *Святая святых: Заметки об Исповеди и Причастии Святых Таин*. Москва 2004.

<sup>34</sup> Κλήμης ἐπίσκοπος Ῥώμης. *Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους* (Epistola ad Corinthios) [Послання до Коринтян] 1, XL // PG 1, 290A.

<sup>35</sup> Там само.

ви більше не чужинці і не приходні, а співгромадяни святих і домашні Божі, побудовані на підвалині апостолів і пророків, де наріжним каменем – сам Ісус Христос. На Ньому вся будівля, міцно споена, росте святим храмом у Господі; на Ньому ви теж будетеся разом на житло Бога в Дусі» (Еф. 2:19-22).

Доктор богослов'я ієрм. Климентій (Корчагін), говорячи про особливості етимологічно-історичного розвитку поняття «мирянин», зазначає відмінність розуміння цього терміну в ту чи іншу історичну епоху. У часи переслідувань і гонінь різниця між кліром і мирянами частково нівелювалася, і Церква більше відчувала себе як єдине ціле, як виконавиця Божого завдання серед світу. Поважне число богословів ранньої Церкви були мирянами. Становище змінилося в епоху константинівської свободи, коли християнство було урівняне в правах з іншими релігіями (фактично ж – упривілейоване), а згодом стало державною релігією імперії. Поступово відбувалося зближення Церкви зі світом, але водночас зростала різниця та – на жаль – віддаль між кліром і мирянами. Ієрм. Климентій указує на певні симптоматичні зовнішні ознаки цього процесу: від 430 р. пресвітери та монахи починають носити відмінний од мирян одяг, а від 500 р. починають вистригати тонзуру<sup>36</sup>.

Отож, варто вертати оті автентичніші окреслення, особливо новозавітні, а термін «мирянин» залишити історії. Адже не йдеться про якийсь «антиклерикальний» чи пасивний, недоуцерковлений елемент. Християни, що не належать до служительського священства, помазані Духом Святим через Хрещення на священство царське й покликані приносити духовні жертви Богові у злуці з Христом. І такими жертвами є приклад життя, їхні діла, ініціативи, вияви харизм<sup>37</sup>.

### **8. Монашество (чернецтво)**

Звичайний погляд на монашество вбачає в ньому певний «особливіший спосіб» ведення євангельського життя. Чоловіки й жінки, які посвячують своє життя Богові у чернецтві, прагнуть у всьому жити за Христовими заповідями, їхнє життя керується свого роду євангельським максималізмом. Це, зрештою, максималізм виконання найголовнішої заповіді – любові до Бога й до ближнього. «Усе, що ви зробили одному з Моїх братів найменших – ви Мені зробили» (Мт. 25:40). Отож людина, що бажає досконалости, вступає до відповідної громади (а часто й сама може утворити нову громаду, яку затверджує Церква), де вірні – дією Святого Духа – посвячуються Богові й ведуть життя за євангельськими заповідями й радами, віддзеркаленими в різних, витворених упродовж віків, уставах і правилах. Мала чернеча схема («ангельський образ»), яка безпосередньо вводить особу в монаше життя, –

<sup>36</sup> Див.: К. Корчагін. *Таїнство Церкви*, кн. 2, с. 336.

<sup>37</sup> КЦ, 35.

це обіти послуху, чистоти й убогости, зроблені перед присутнім Божим народом, це нове життєве підтвердження обітниць Святого Хрещення. Монах – таємниця, пророк, істинновидець, виклик для світу (а часто, як це бувало в історії, – і для схильних до стагнації церковних структур), він являє собою знак щонайглибшої правди християнства, революційності євангельського заклику до глибинної зміни життя.

Треба зазначити – і це тепер сприймають як парадокс – що перші монахи, які віддалялися від світу в пустиню, не бажали, властиво, чогось особливішого. Вони трактували свій шлях як неухильне сповняння заклику Євангелія, скерованого до всіх християн. Монашество, по суті, виникло як мирянський рух<sup>38</sup> в епоху, коли Церква, здавалося, тріумфувала свою перемогу над Імперією. Люди, для яких євангельський ідеал життя був найдорожчим, не бажали в цьому сумнівному тріумфі втратити того Мартиноного «одного, що потрібно» (Лк. 10:42). І ще один парадокс: монахи стали провідниками справжньої свободи; люди, що віддалилися в убогість, стали непіддатними тискові імперських структур; тим-то таку роль відіграло чернецтво у захисті основоположних догматичних істин чи іконічного богочитання.

### 9. Як твориться догмат?

Це питання логічно не вписується в контекст нашого вступу, проте без його розгляду неможливо переходити безпосередньо до еклезіології, адже всі утворені спільноти або цілі релігії мають уже готові системи засад та законів (хай то будуть догмати або щось інше, що виконує подібну функцію), за якими живуть<sup>39</sup>. Нова релігія у своїй основі спочатку покладається на досвід свого засновника, а цей досвід у скорому часі обростає інтегральним досвідом послідовників<sup>40</sup>. І для нас надзвичайно вагомо й необхідно зрозуміти, що ж таке догмат, проаналізувати процес його творення. Поняття «догмат» може викликаті в сучасної людини відчуття обмеження її особистої релігійної свободи<sup>41</sup>. Таке відчуття існує через іноді неправильне розуміння свободи й місця особи в житті Церкви. У глибшому християнському відчутті догмат є діаметральною протилежністю зневолення чи духовного рабства: він-бо якраз служить істинній християнській свободі, оберігає унікальність євангельського вчення.

Отже, як твориться догмат, цей фундамент віри Церкви? Процес його творення можна поділити на кілька етапів:

<sup>38</sup> І симптоматично, що дуже багато святих отців-монахів усіляко уникали свячень, ухилялися навіть від ігуменства. Також вони завжди наголошували, що їхній шлях цілком доступний і для мирян, які перебувають в одруженому стані.

<sup>39</sup> Див.: С. Булгаков. Очерки учения о Церкви // *Путь* 1(1925) 53-78; С. Булгаков. Догмат и догматика // *Живое предание; Православие в современности*. Москва 1997, с. 8-25.

<sup>40</sup> Див.: С. Булгаков. *Свет Невечерний*. Москва 2001, с. 97.

<sup>41</sup> Пор.: Прот. С. Булгаков. *Православие*, с. 100-101.



1. Джерелом і основою догмату є Слово Святого Письма, яке переживається в Церкві, у Літургії, через святі таїнства.

2. Згодом виникають «теологумени» (τὰ θεολογούμενα) богословів, тобто певні богословські побудови, що віддзеркалюють духовний, молитовний, церковний досвід того чи іншого богослова. Теологумени не повинні входити в суперечність із тим, що дане в Біблії. Ці думки (чи комплекси ідей) можуть бути дуже різні, впливати з різних досвідів та інтуїцій; з ними можна рахуватися, хоч вони не є зобов'язальними для віри.

3. Якщо ці думки викладені в логічній послідовності, якщо їх приймає весь церковний загал<sup>42</sup>, то Слово і Традиція починають жити.

4. Єпископи, зібрані на соборі, з допомогою і свідією Святого Духа, проголошують: так, ця думка є розвитком того догмату, який завжди був для нас істиною віри; вона походить від учення Ісуса Христа, хоч ми її не знали й отепер приймаємо як догмат.

Догмат – незмінний знак віри, який дається всім вірним на благо і на збудування всієї Церкви<sup>43</sup>.

Щодо історично-церковного контексту творення догматів у I-V століттях, тут важливо згадати, що вони виникали як відповідь Церкви на серйозні виклики світу, зокрема – могутніх філософських та релігійних течій елліністичної епохи. Молоді паростки християнства, що вийшли з культурних узбереж того елліністичного світу, зіткнулися з уже виробленими, витонченими пізньоантичними філософсько-релігійними конструкціями, такими, як стоїцизм, скептицизм, згодом – неоплатонізм та ін. (додаймо ще схильність пізньої античності до релігійного еклектизму). Християнство було вельми привабливим для багатьох adeptів тих пізньоантичних систем, але привабливим лише настільки, щоб абсорбувати його елементи у свої вже розбудовані уявлення, а не щоб змінити своє життя за Христовим покликом. Молода Церква творчо сприйняла чимало античних здобутків, що виникли в середземноморській Ойкумені, однак поставила у своїх догматах *limes*<sup>44</sup> проникненню в Церкву таких учень, які могли б загрожувати інтегральності істин, що їх вона благовістила світові.

## 10. Завдання книги

Еклезіологія – богослов'я Церкви. Кожному християнину й кожній громаді християн, тобто Церкві, потрібно завжди ставити перед собою

<sup>42</sup> Грецьке поняття τὸ δόγμα означає «думка», «твердження», «постулат». Згодом воно набуло розширеного значення: «постанова», «рішення», ухвалене всім загалом.

<sup>43</sup> Пор.: J. O'Donnell. *Introduzione alla Teologia Dogmatica*. Bologna 1933, с. 15-34.

<sup>44</sup> *Limes* (лат.): у стародавньому Римі – кордони держави, укріплені валами, камінними мурами чи сторожовими вежами; переносно – укріплені границі.



1. Джерелом і основою догмату є Слово Святого Письма, яке переживається в Церкві, у Літургії, через святі таїнства.

2. Згодом виникають «теологумени» (τὰ θεολογούμενα) богословів, тобто певні богословські побудови, що віддзеркалюють духовний, молитовний, церковний досвід того чи іншого богослова. Теологумени не повинні входити в суперечність із тим, що дане в Біблії. Ці думки (чи комплекси ідей) можуть бути дуже різні, впливати з різних досвідів та інтуїцій; з ними можна рахуватися, хоч вони не є зобов'язальними для віри.

3. Якщо ці думки викладені в логічній послідовності, якщо їх приймає весь церковний загал<sup>42</sup>, то Слово і Традиція починають жити.

4. Єпископи, зібрані на соборі, з допомогою і співдією Святого Духа, проголошують: так, ця думка є розвитком того догмату, який завжди був для нас істиною віри; вона походить від учення Ісуса Христа, хоч ми її не знали й тепер приймаємо як догмат.

Догмат – незмінний знак віри, який дається всім вірним на благо і на збудування всієї Церкви<sup>43</sup>.

Щодо історично-церковного контексту творення догматів у I-V століттях, тут важливо згадати, що вони виникали як відповідь Церкви на серйозні виклики світу, зокрема – могутніх філософських та релігійних течій елліністичної епохи. Молоді паростки християнства, що вийшли з культурних узбереж того елліністичного світу, зіткнулися з уже виробленими, витонченими пізньоантичними філософсько-релігійними конструкціями, такими, як стоїцизм, скептицизм, згодом – неоплатонізм та ін. (додаймо ще схильність пізньої античності до релігійного еklektизму). Християнство було вельми привабливим для багатьох adeptів тих пізньоантичних систем, але привабливим лише настільки, щоб абсорбувати його елементи у свої вже розбудовані уявлення, а не щоб змінити своє життя за Христовим покликком. Молода Церква творчо сприйняла чимало античних здобутків, що виникли в середземноморській Ойкумені, однак поставила у своїх догматах limes<sup>44</sup> проникненню в Церкву таких учень, які могли б загрожувати інтегральності істин, що їх вона благовістила світові.

## 10. Завдання книги

Еклезіологія – богослов'я Церкви. Кожному християнинові й кожній громаді християн, тобто Церкві, потрібно завжди ставити перед собою

<sup>42</sup> Грецьке поняття τὸ δόγμα означає «думка», «твердження», «постулат». Згодом воно набуло розширеного значення: «постанова», «рішення», ухвалене всім загалом.

<sup>43</sup> Пор.: J. O'Donnell. *Introduzione alla Teologia Dogmatica*. Bologna 1933, с. 15-34.

<sup>44</sup> Limes (лат.): у стародавньому Римі – кордони держави, укріплені валами, камінними мурами чи сторожовими вежами; переносно – укріплені границі.

питання про ціль свого існування на цій землі. А ця потреба вимагає поглибленої еклезіологічної рефлексії. Це пошук відповіді на питання, як Церква бачить себе в обличчі свого Бога, які образи вона випромінює своїм вірним, а також – яке її відношення до всесвіту і людини в ньому.

Існують еклезіології, так би мовити, ексклюзивістського типу, що представляють лишень один образ Церкви – або тільки Західної, або тільки Східної – як єдиної, у якій для людини можливе спасіння. Добре приглянувшись до наслідків таких ексклюзивізмів (ба навіть, пізнавши їх на собі), ми наше завдання окреслимо в зовсім іншій площині. Ми прагнемо окреслити еклезіологію і цим відповісти на життєву потребу спадкоємців Володимирівського Хрещення, які в Київській Митрополії жили своїм церковним життям між Сходом і Заходом. Будучи однією з могутніх течій християнства, вони, згуртовані в церковне життя під «стінами Херсонесу», впродовж історії пронесли богословську думку про Церкву, відкриту до невідомого промислу Божого, який дозволяє бачити благодать серед інших народів та в різноманітних іпостасях. Це і є те, що ми намагатимемося відкрити разом: автор і читач.

Реальні спроби дотримання Христового наказу «щоб усі були одно» мали своє місце в Київській Церкві та принесли світлі плоди, хоч водночас – багато труднощів і скорбот. Берестейські домовленості 1592–1596 рр. стали причиною появи писемних творів, що несли в собі певне еклезіологічне послання. Необхідно було заартикулювати християнські підвалини об'єднання частини єпископів Київської митрополичої Церкви з Римським Престолом. Відомими тогочасними творами богословсько-екклезіологічного змісту були: «Унія» (1596 р.) та «Антирриси» (1599 р.) Іпатія (Потія); «Поважна провина» (1621 р.), «Меморіал» (1624 р.) та «Заповіт» (1637 р.) Йосифа Веляміна (Рутського); «Relatio de Moscovia» (1621 р.) Григорія (Корсака); «Лист до Льва Сапіги» (1622 р.) Йосафата (Кунцевича); «Про труди з'єдинених» (1664 р.) та «Інформація про Митрополію» (1664 р.) Якова (Суші); «Тренос» (1610 р.), «Паренесис» (1628 р.) та «Апологія» (1628 р.) Мелетія (Смотрицького).

Першим, хто доволі систематично розпочав богословствувати за схоластичними західними критеріями в Київській Митрополії і критично оцінював Берестейські домовленості, був митрополит Петро (Могила). Його розуміння Церкви представлене у витягах із «Катехизму», а також у листі до Римського Архієрея «Точка зору одного польського шляхтича грецького визнання»<sup>45</sup>. Доктор богослов'я пресв. Роман Василів зазначає: «Митрополит Петро Могила бачив, що папа підпорядковував собі Київську Церкву в сенсі юрисдикції, тому веде переговори про єдність, але не в сенсі приєднання, а в розумінні дійсного з'єднання із збереженням повноти східного обряду. Тим

<sup>45</sup> Див.: В. Гриневич. *Минуле залишити Богові*. Львів 1998, с. 88-99.

самим Петро Могила виявив далекоглядність, тому що II Ватиканський собор об'явив про те, що зміна обряду по римських зразках ставить під загрозу саму природу Католицької і Апостольської Церкви»<sup>46</sup>.

У XX столітті знаходимо продовження київської еклезіологічної думки у працях Митрополита Андрея (Шептицького), Патріархів Йосифа (Сліпого) та Мирослава Івана (Любачівського). Запізнання з працями цих визначних мужів Церкви допоможе усвідомити еклезіальну потребу Київської Церкви в співпраці з Римським Престолом та висвітлити пошуки шляхів до подвійного сопричастя.

Щоб знайти розв'язки заплутаних еклезіологічних питань у Київській Церкві, що постала із Хрещення Володимира Великого в Херсонесі, нам належить глибше вчитуватися в Боже Слово<sup>47</sup> та переосмислювати власну християнську традицію, створювати умови для кращого усвідомлення широким церковним загалом, що Церква покликана бути єдністю всіх людей. Від часу прийняття Руссю-Україною християнства були написані лише окремі богословські тексти, і вони не містили систематичної еклезіологічної ідеї, на підставі якої у подальшому творилося б сильне богослов'я Церкви.

А щоб витворити в людей правильне розуміння Церкви і допомагати їм відшукувати через неї шляхи Господні, найперше нам самим слід усвідомити істину церковности – як і «всяку істину», на яку наставляє Дух Святий. І краще, коли ми зрозуміємо цю істину насамперед почерез досвід наших попередників, а відтак – через призму інших Церков і культур. Добре робити це в душі своєї історії, своїх традицій, через засоби і таланти, які були дані нашій землі, які є нашими кровними. Є й інша причина, чому будемо звертатися до творів наших попередників; адже маємо благий обов'язок – пам'ятати наставників наших, як говорить Апостол, пов'язуючи пам'ять із таїнством воцоловічення: «Ісус Христос учора й сьогодні – той самий навіки» (Євр. 13:8).

Догматична Конституція про Церкву «Світло Народів» у 8-й главі наголошує, що «суспільна споруда Церкви служить Христовому Духові, що її оживлює на зріст тіла»<sup>48</sup>. Думка, висловлена II Ватиканським собором, тісно об'єднує три чинники, що співдіють в одному процесі: Церкву, Христа і Духа Святого<sup>49</sup>. Потрібно сказати радше навпаки: Дух Святий, Христос і Церква. Ця думка була представлена в 60-х роках XX століття як революційна новизна в богослов'ї Церкви. Вона означала, що інституція Церкви вже не

<sup>46</sup> Р. Василів. *Концепція Церкви у київського Митрополита Петра Могили*. Івано-Франківськ 2004, с. 147.

<sup>47</sup> Щораз краще пізнавати його. Варто звернути увагу, що грецький термін, яким окреслюється літургійне читання Євангелія (наприклад, у виголосах «Від (ім'я) святого Євангелія читання»), – ἀνάγνωσμα, що дослівно перекладається як «пізнавання».

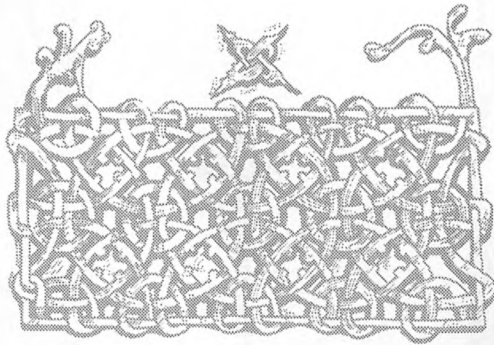
<sup>48</sup> КЦ, 8.

<sup>49</sup> КЦ, 4.

повинна уявлятися (і мислитися) ексклюзивістично, а ще менше переживатися лишень як ієрархійна структура, побудована на Римському Архиєреї, патріархові, єпископах і т. д. Пошук треба поглиблювати, треба віднаходити автентичнішу церковну доктрину, той справжній фундамент, який був би не лише людським, на чому свого часу надмірно наголошував I Ватиканський собор з його баченням Церкви як *par excellence* інституції<sup>50</sup> (детальніше про нього див. у розд. 8).

Другий Ватиканський собор у своєму вченні старався відновити рівновагу, збалансувати богословське осмислення обидвох частин істоти Церкви: внутрішньої – невидимої і зовнішньої – видимої. Іманентно існує видима її істота – зовнішня структура (Римський Архиєрей, патріархи, єпископи і т. д.), трансцендентно – невидима, що представляє Бога – Отця, який замислив Церкву, Бога – Сина Ісуса Христа, який її заснував, та Бога – Духа Святого, який її остаточно розвинув і надав їй живильного поштовху до внутрішнього життя. Нині, говорячи з людьми, життєво пройнятими сучасним ученням Церкви, часто можна почути про нове бачення її ролі; інші люди, до яких не промовляє це вчення (можливо, через незнання, лише побіжне ознайомлення з ним, страх розлуки зі звичними ідеями), репрезентують старі моделі концепції Церкви, зберігають старі акценти. Тому ціль нашої книги – показати якраз нове бачення ролі Церкви, глибше впроваджуючи читача в царину еклезіології.

У різноголосі численних богословських ідей сьогодення наше завдання – живий пошук того шляху, який поведе до істини тільки через любов до всіх.



<sup>50</sup> Критичні роздуми на цю тему див., зокрема, в: G. Hasenhüttl. *Charisma: Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg 1969.

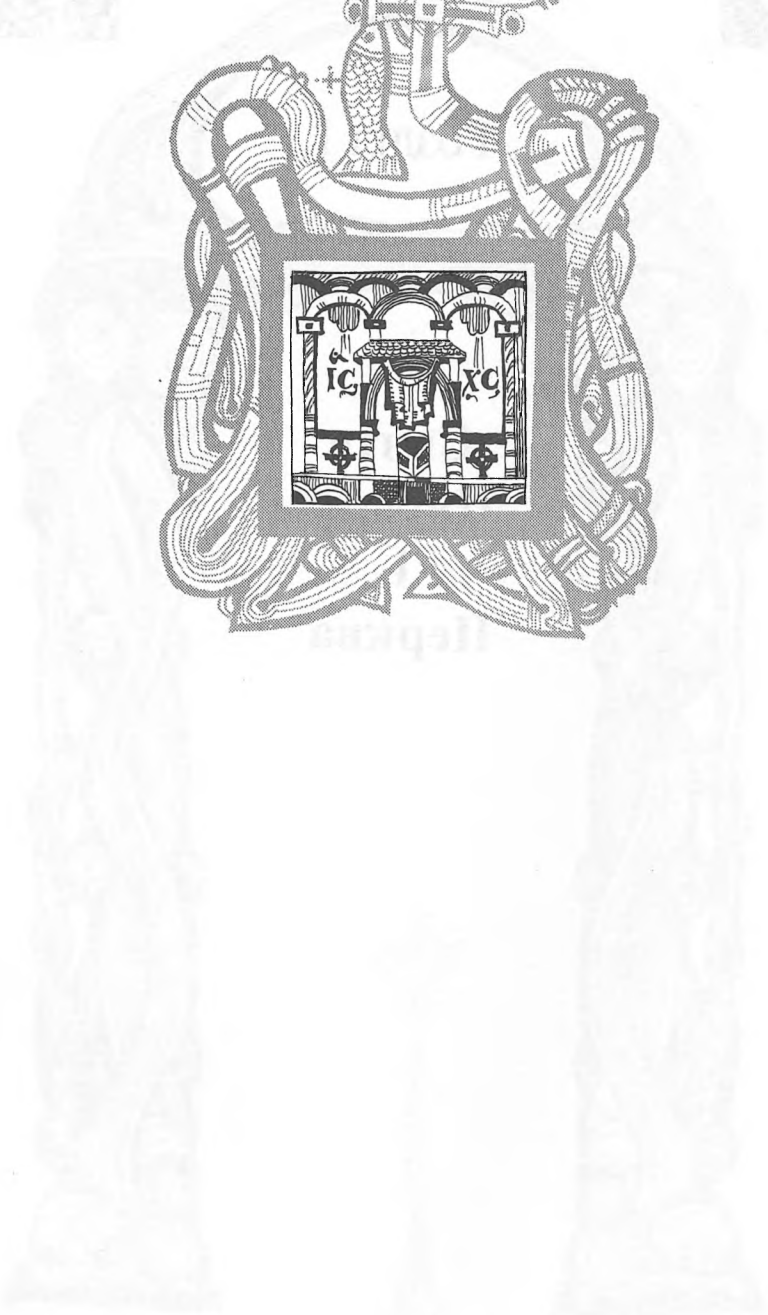
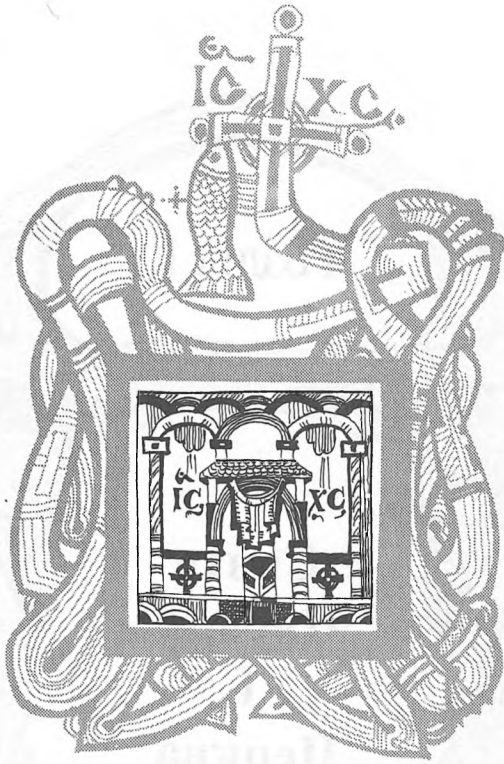




# Розділ I

## Святе Письмо і Церква





## I. 1. Святе Письмо і початок Церкви



Божі Дія і Слово розкриваються світові через Святе Письмо, згідно з Господнім планом та Його педагогікою. У певний момент історії Боже Слово воплотилося та з'явилося як Особа – Ісус Христос. Прихід Христа стався не випадково, бо ще у Старому Завіті було передвіщено Божий план: з'явиться Месія, який буде злиттям усієї Дії Бога – минулої і майбутньої, тобто Старого і Нового Завітів<sup>1</sup>. Христос є знаком Божої Дії у справі відновлення світу, Він є сповненням давніх пророцтв. Часто в Новому Завіті зустрічаємо вислів «...як було написано в Писаннях». Цей вислів водночас пов'язує в одне ціле і виявляє нам усю історію спасіння. Без Старого Завіту, без Закону, Пророків і Писань (תורה – *Tanáh*<sup>2</sup>) годі було б нам досягнути, зрозуміти вповні Боже діяння, Божу мету, яка пересягає межі часу і простору.

Дія Ісуса Христа має соціально-комунікативний характер. Христос приходить у людський світ для того, щоб проповідувати Царство Боже. Яким чином Він представляє це Царство людям? Ісус використовує мову образів, Він виявляє суть Царства Божого за допомогою притч. Саме притчі дають можливість усвідомити значення спільного, товариського життя. У них мова йде про прості, всім відомі справи та речі: про бенкет, кошару, будівлю, виноградник, жнива. Проте в устах Христа ці образи несуть у собі значно глибший зміст, зміст таїнственный, який розкриває людям суть Благої Вісти, суть Царства Божого. Та й сама мова Христа, мова Його проповіді була надзвичайно афористичною, повною яскравих словосполучень, гри образів та сентенцій (у стилі єврейського משל – *mašál*, короткої яскравої приповідки, часто у формі двовірша або тривірша); у той час, коли книжка була рідкістю, така мова добре залишалася в пам'яті слухачів Слова.

Царство Боже не є індивідуальною справою чи проблемою особи, його не можна сприймати як щось приватно-персональне. Проповідь Христа про Царство Боже – це проповідь до всіх і про всіх для спасіння всього світу. Проте Боже Царство ставить певні вимоги, воно очікує від людства очищення, любови та братерства, воно вимагає перетворення людських сердець, вимагає Нового Завіту, нового союзу. Ці теми існували в Старому Завіті, але вони потребували оновлення, більшого розголосу та поширення в серцях людей. Старий Завіт – це старий союз ізраїльського народу, який знав про

<sup>1</sup> І. Водопівець. *Еклезіологія: Церква Христова*. Рим – Львів 1994, с. 126.

<sup>2</sup> Єврейське скорочення, що означає «Закон, Пророки і Писання» – תורה נביאים כתובים (Тора, Невіїм, Кетувім).



Божі вимоги, але через своїх духовних провідників мав схильність обертати живоносну і пророчу – властиво, месіянську, спрямовану в майбутнє – силу цього союзу в комплекс ригористичних правил-установ, часто в душі дріб'язковості, національно-релігійної винятковості, внутрішньої закритості на те Нове, що принесе Бог<sup>3</sup>. Визрів час – кайрós – нового союзу з Новим Ізраїлем, який міг би розвивати укладений завіт. Союз Авраама, союз Мойсея, союз Давида – усі вони провадили до цього нового союзу з Тим, Хто гряде. «Ось прийдуть дні, – слово Господнє, – і Я створю з домом Ізраїля та з домом Юди новий завіт» (Єр. 31:31). Це пророцтво сповнилося при трапезі на Тайній Вечері: «Се є Кров Моя Нового Завіту» (Мт. 26:28; пор. 1 Кор. 11:25).

Новий Завіт, укладений з новим Божим людом, з новим Ізраїлем, здатним умістити в себе всі народи світу, був уже залежний не від крові, а від Духа. Члени нового народу вже є не лише синами Авраама, але дітьми усиновлення Божого, про що ми читаємо в ап. Павла: «Бо ви не прийняли дух рабства, щоб знову підлягати боязні, але прийняли дух усиновлення, яким кличемо: “Авва! – Отче!”» (Рим. 8:15). Цей процес відбувається незалежно від часу, незалежно від простору, незалежно від раси. Кожна людина покликана до оновлення, до відродження в Христі – не з крові, не з тілесного зв'язку, не з волі якоїсь іншої людини, але з води і Духа Святого, з насіння, засіяного Божим Словом. Із Нового Завіту народжуються нові люди – месіянський народ, покликаний проповідувати перед усім людством. Цей люд Нового Завіту – початок Божого Царства, яке має розвиватися і вдосконалюватися. Поняття Царства ми знаходимо в євангелиста Марка: «Ісус прийшов у Галилею і проповідував там Божу Євангелію, кажучи: “Сповнився час, і Царство Боже близько; покайтеся і вірте в Євангелію”» (Мр. 1:14-15).

Притчі є образами того Божого Царства, яке Господь для нас приготував. Царство також уособлюється в самому Ісусі Христі, який є світлом світу та його спасінням. Ісус присутній у цьому Царстві постійно, проте Він доручає проповідування Євангелія Царства апостолам, обіцяючи Свою присутність посеред них до кінця світу.

Народ, який діє для Царства, названий родиною Бога (по-єврейськи *בְּרִית* – *кага́л*, Септуагінта перекладає це словом *ἐκκλησία* – Церква<sup>4</sup>). Поняття Церкви не було новим<sup>5</sup>. У Новому Завіті воно лише отримало нове значення – вищий зміст та більшу силу – завдяки дії Ісуса Христа, який говорить уже

<sup>3</sup> Не можна тут замовчати того факту, що всі подібні тенденції проявлятимуться згодом серед багатьох членів – та й в ієрархії – новозавітних Церков...

<sup>4</sup> Детальніше див. прим. 2 на с. 23.

<sup>5</sup> До вже сказаного у вступі додаймо, що грецькі письменники-класики (Протагор, Платон та ін.) вживали цей термін на означення правочинно скликаних зборів (на протилежність самовільному зборищу людей) або на означення спільноти осіб із визначеними правами.

про Свою Церкву, «нову Церкву», новий Божий народ. Ця спільнота відкрита для всіх.

Церква, що з'являється в Новому Завіті, – це «тіло», добре згуртоване й оживлюване самим Христом, який Себе ототожнює з цим Тілом. Це живий організм, у якому стає реальністю Боже Царство і який прямує до вічності<sup>6</sup>.

## I. 2. Новозавітня еклезіологія



### I. 2. 1. Синоптичні Євангелія

Синоптичні Євангелія показують Церкву на зорі її існування<sup>7</sup>. З післяпасхальної перспективи вони дивляться назад на передпасхального Христа, тобто їхній погляд спрямований на час, коли Церква ще не була явлена, і тому вона не є їхньою безпосередньою темою. Однак у час редагування Євангелій Церква щойно поставала, тому новонароджені громади були виставлені на світло та критику Ісусової проповіді. Слова Христа, що мають еклезіологічне значення, заторкують тему Церкви лише опосередковано.

### I. 2. 2. Євангеліє від Марка

У Євангелії від Марка еклезіологічна тематика з'являється тоді, коли характеризуються учні Ісуса Христа. Церква – це спільнота тих, хто Його наслідує<sup>8</sup>. Те, що після Воскресіння стосуватиметься всіх, саме в учнях знайшло першу зразкову реалізацію та стало видиме для інших. За винятком Симона-Петра та деяких деталей в описах покликання, апостоли зображені не стільки як конкретні історичні постаті, скільки радше як певні узагальнені типи. Тому в центрі уваги перебуває не доля поодиноких учнів, а насамперед загальне питання: «Завдяки чому учень стає учнем?» З тих відповідей, які дає євангелист, новонароджена Церква може багато чого довідатися про себе: учні – це ті, що йдуть за Ісусом, ставлять Йому питання, отримують детальні відповіді та поучення, роблять поступ у вірі; та передовсім вони зображені як такі, що, докладаючи великих зусиль, тільки почасти розуміють Ісусову проповідь, а зокрема – хто Він є та який Його шлях. Вони можуть проявляти нерозуміння та черствість, вони перелякані перспективою хреста й покидають Ісуса в час Його страждань. Вони всі без винятку прагнуть бути втаємничені у Його наслідування і, врешті, після їхньої зради на Голготі, будуть прийняті назад та обдаровані Христовою благодаттю. Таке чітке

<sup>6</sup> Див.: A.-L. Descamps. *L'origine de l'institution ecclésiastique selon le Nouveau Testament // L'Eglise: Institution et foi*. Bruxelles 1984, с. 91-138.

<sup>7</sup> Див.: M. Simonetti, E. Prinzivalli. *Storia della letteratura cristiana antica*. Bologna 1999, с. 21-25.

<sup>8</sup> Див.: C. S. Bartnik. *Dogmatyka Katolicka*. Lublin 2003, с. 10.

зображення учнів було зроблене з метою дати читачеві немовби дзеркало в руки, щоб той, хто прагне віри, міг у тих учнях розпізнати себе самого: у їхніх поразках – свої власні недосконалості, у їхніх злетах – свою перспективу. Чим за життя Ісуса були Його учні, тим зараз є Церква<sup>9</sup>.

У різних місцях цього Євангелія знаходимо епізоди, коли Ісус спершу є зі своїми учнями в якомусь велелюдному місці, а відтак збирає їх навколо Себе в якомусь домі. Цей дім міг би вказувати на свого роду рабинську школу. Ісус – новий Учитель, що приймає до Своєї школи. Зібрання в домах може бути віддзеркаленням досвіду ранньохристиянських домашніх Церков. У Римі – місті, яке було, найімовірніше, середовищем написання Євангелія від Марка, – від початків мусили існувати такі домашні спільноти. Християнська спільнота явлена тут як антипод старого патріархального дому.

Згідно з Марковим Євангелієм, серед учнів існує інституція Дванадцятьох. Покликання їх відбулося в урочистий спосіб, їх розсилає Ісус, вони займають перші місця там, де діється щось важливе. Марко не називає їх апостолами. Їхнє становище визначається терміном «були при Ньому» (3:14). Водночас вони отримують здатність і повноваження чинити те, що чинив Ісус: проповідувати, закликати до покаяння, виганяти демонів та оздоровляти недужих (6:7,13). Вони зберігають тяглість між історичним Ісусом і Церквою. Після прославлення Христа вони продовжують Його справу та проповідь Його вчення. Ця думка знайде своє продовження в Луки. У покликанні Дванадцятьох та в дорученні їм певних повноважень і влади ми можемо побачити фундаментальний взірець церковного ministerium: насамперед ідеться про неперервне зберігання та переказ християнського Передання, утримуючи нерозривний зв'язок із тим, що сказав сам Христос. Завдання учнів – вірно продовжувати Ісусову справу і проповідь. У гроні Дванадцятьох Петро, як провідний учень, відіграє дуже важливу роль. На його плечах лежить відповідальність за збереження цієї неперервності і послідовності. Елементи Маркової еклезіології пересягають рівень місцевої громади і говорять про Церкву як про універсальну реальність.

### I. 2. 3. Євангеліє від Маттея

Матеева *ἐκκλησία* долає будь-який етнічно-релігійний партикуляризм; відбувається відхід від Ізраїля і звернення до нового істинного люду Божого. У жодному іншому Євангелії дискусія із Синагогою<sup>10</sup> не набирає такого завзятого характеру. Громади, які спершу прагнули здобути визнання з боку Ізраїля, тепер висувають на його адресу серйозні звинувачу-

<sup>9</sup> Див.: М. Simonetti, E. Prinzivalli. *Storia...* с. 21-25.

<sup>10</sup> Варто зазначити, що на мовному рівні в івриті терміни «Синагога» – «Церква» дуже близькі: *בית כנסת бет-кнєсет* – Синагога, *לְכֵסֶת* кнєсія – Церква.

чення<sup>11</sup>. Ясно стверджується, що Ізраїль утратив *виключне* право вважатися Богообраним народом і тепер таким народом стає Церква, Божий народ, зібраний з-поміж поган. «Віднімється від вас Царство Боже й дасться народові, що буде приносити плоди його» (21:43). Це слід розуміти не в тому сенсі, що відтепер усе єврейство стає «безблагодатним»; віднімається від нього *ексклюзивна участь* в Божій ікономії спасіння. Відбулася зміна епох. Новим Ізраїлем є тепер Церква<sup>12</sup>. Але, як спадкоємиця Обітниці, вона теж у небезпеці. Громади середовища Матея досвідчували зло й у власних лавах. Притчі про весільний бенкет (22:1-14) та про кукіль на полі (13:24-30) – це спроби зрозуміти присутність гріха в молодій Церкві.

Внутрішній устрій громади визначається принципом загального братерства. Про те, якою повинна бути Церква, навчає – крім, звичайно ж, Нагірної Проповіді – також 18 розділ. Розпочинається він питанням: «Хто найбільший у Небеснім Царстві?» Опісля Ісус ставить у центр дитину, а далі з'являється пересторога перед спокушанням «малих», притча про заблукану вівцю та форма братнього напіннення у спільноті. Яко діти одного Отця, усі християни суть брати і сестри – і відповідно до цього повинні жити. «Ви ж не давайте себе звати: Учителю, – один-бо ваш Учитель, ви ж усі брати» (23:8). «Найбільший з вас хай буде вам слугою. Хто себе вивищить, той буде понижений, а хто себе понизить, той буде вивищений» (23:11-12). На той час уже, без сумніву, існує ієрархія та її ступені (постійні служіння); Матей їх не відкидає, але перестерігає перед спокусою очікування почестей від інших. У його Євангелії можна відчутти легку антиклерикальну тенденцію, яка завжди приносила плоди в різного роду «реформаторських» рухах як у минулому, так і сьогодні.

У Матеевому Благовістуванні термін *ἐκκλησία* з'являється двічі. По суті, це єдині згадки про нього в цілій синоптичній традиції:

Мт. 18:17 – принцип братнього напіннення. До Церкви слід звертатися в останню чергу, як до найвищої інстанції. Як спільнота учнів, вона має владу відпускати гріхи.

Мт. 16:18 – потвердження особливої ролі Кифи-Петра в цій спільноті. Але Петрова функція представлена в контексті загальних настанов про братерство. Так само, як служіння інших учнів, Петрове служіння як «скелі» чи «ключника» може бути лише нагадуванням про Ісусів заклик до покори.

<sup>11</sup> Як таке звинувачення часто подають слова народу, присутнього на Пилатовому судилищі над Ісусом: «Кров Його на нас і на наших дітях!» (Мт. 27:25). Однак трактувати ці слова як мало не «офіційний вияв» Боговідступництва євреїв – щонайменше небезпечно. Наведена фраза була кодифікованою юридичною формулою в юдейському законодавстві. Мішна зазначає, що якщо покази свідка призводять до страти звинуваченої особи, то свідок тим самим «бере на себе кров цієї людини» (*Санхедрин*, IV, 5).

<sup>12</sup> Pop.: M. Simonetti, E. Prinzivalli. *Storia...* с. 21-25.

Як окремі служіння чи чини Матей перераховує пророків, мудреців та книжників. Мудреці та книжники – це, ймовірно, учителі та катехити (на зразок тих, що існували в громадах при синагогах). До християнських пророків у Матея можна відчутти певну прохолоду<sup>13</sup>.

#### 1. 2. 4. Погляд Луки

Лука бачить Церкву в її історичному зв'язку з Ізраїлем<sup>14</sup>. До питання бо-гообраності єврейського народу він підходить позитивніше, ніж Матей. Церква сформувалася в Єрусалимі, тож слово християнських місіонерів було ске-роване в першу чергу до євреїв<sup>15</sup>. Павло йде проповідувати Євангеліє спер-шу до синагоги: «Тоді Павло й Варнава, набравшись сміливості, сказали: “Для вас треба було наперед промовляти слово Боже; та коли ви його відки-дасте [...] ось ми звернемося до поган”» (Ді. 13:46). Божий народ, сформо-ваний із поган, відходить від євреїв, але не відкидає їх. Виглядає на те, що в Євангелії від Луки провідна думка Ісуса – наново зібрати розсіяних синів Із-раїля. Церква – це Ізраїль, зібраний Месією і ведений назустріч грядущому Царству.

У Луки еклезіологія набирає чіткіших обрисів, адже його думка продов-жується і розвивається в Діяннях Апостолів, де описано зародження перших громад. Особливе місце займають апостоли, бо з їхньою проповіддю пов'я-зане істинне Передання. Спільнота Дванадцятьох, які знали історичного Ісуса, після Воскресіння отримує назву Дванадцятьох Апостолів<sup>16</sup>. Вони були в одному товаристві «весь той час, коли Господь Ісус жив з нами, почавши від хрещення Йоана» (Ді. 1:21). Павла тут не названо апостолом. У вступі до Євангелія автор пише, що триматиметься передання тих, «що були від початку наочними свідками й слугами Слова» (Лк. 1:2). Християнська традиція – це апостольське Передання; Церква будується на проповіді апостолів. Вони є мостом, який гарантує тяглість та преємство від історич-ного Ісуса<sup>17</sup>. У ситуації, коли з'являються еретичні науки, апостоли є запо-рукою істинного вчення (Ді. 2:42; 20:28-30).

У громадах, описаних Лукою, виразніше, ніж у Марка чи Матея, видно ієрархійний устрій. Кожен, хто приймає Хрещення, отримує і Духа Святого. Але серед спільних для всіх охрещених дарів Духа є ще й спеціальні завдання та функції, що їх виконують пресвітери та єпископи. Пресвітерська структура

<sup>13</sup> Натяк на це відчувається в словах: «Багато Мені того дня скажуть: Господи, Господи! Хіба ми не Твоїм Ім'ям пророкували?...» (Мт 7:22).

<sup>14</sup> Див.: M. Simonetti, E. Prinzi Valli. *Storia...* с. 21-25.

<sup>15</sup> Пор.: Д. Гарри. *Введение в Новый Завет*. Санкт-Петербург 1996, с. 74-75.

<sup>16</sup> Див.: С. S. Bartnik. *Dogmatyka...* с. 11-12.

<sup>17</sup> Пор.: M. Simonetti, E. Prinzi Valli. *Storia...* с. 21-25.

мала свій зразок у єврейських синагогальних громадах, а термін «єпископ» уперше з'являється в елліно-християнських громадах ап. Павла. Терміни «пресвітер» (πρεσβύτερος)<sup>18</sup> та «єпископ» (ἐπίσκοπος)<sup>19</sup> означають ту саму функцію. У Діяннях 20:17 згадують «пресвітерів» («старших»), а в 20:28 та ж таки група буде названа «єпископами». Згідно з Діяннями 14:23, у малоазійських громадах Павло та Варнава поставили пресвітерів, котрих «передали Господеві» через молитву та піст. Групу сімох мужів апостоли поставляють через накладання рук. Новопоставлені дякони зобов'язані зберігати апостольське передання. Їхнє служіння обмежується до опіки над потребуючими. У Діяннях 21:8 Филипа названо «євангелистом», а Стефанові в 7-й главі Діань приписується проповідницька діяльність.

Євангеліє від Луки особливий акцент робить на прийманні до спільноти учнів людей із тогочасного суспільного «аутсайду»: вбогих, безбатченків, погорджуваних та жінок<sup>20</sup>. Постійним старанням християнських громад має бути турбота про суспільну справедливість, боротьбу зі стражданням, злиднями та експлуатацією. Лука бачить ідеальну реалізацію цього в Єрусалимі – колиці Церкви (Ді. 2:42-47; 4:32-35). Він переконаний в тому, що про правду Євангелія свідчить насамперед однозгідне життя громади за Христовим зразком.

### 1. 2. 5. Йоанове Євангеліє

У Йоановому Євангелії терміна ἐκκλῆσία ми не знаходимо, тут не говориться про Церкву як таку. І все ж вона в Євангелії присутня як спільнота життя з Ісусом – Дванадцять Апостолів. Ідея життя з Ісусом пронизує ціле Йоанове Євангеліє<sup>21</sup>. Тут Церква бачиться в громаді віруючих, тобто тих, хто через віру з'єднався з Христом (1:12). Це – діти Божі. У Євангелії вони протиставляються тим, які, хоч і бачили Ісуса, за Ним не пішли. Віра розуміється тут як злука з Христом, як перебування в Ньому та приношення плоду: все це творить Церкву – спільноту віруючих. Але є й такі, що, хоч і вірять, – не приєднуються до Нього як учні (4:39-42); отже, спільнота учнів є відкритою.

Ісус ніколи не діє без учнів. Вони немовби репрезентують учнівську спільноту всіх часів. В історії земного Ісуса маємо прообраз того, що пізніше виразно проявиться в прославленому Христі. Те саме стосується й спільноти

<sup>18</sup> Гр. дослівно: «старший».

<sup>19</sup> Гр. дослівно: «наглядач», «страж», «хранитель». Пор. з ἐπισκοπέω, ἐπισκέπτομαι: «наглядати», «спостерігати», «досліджувати». Див.: М. Димид. *Єпископ Київської Церкви (1589-1891)*. Львів 2000, с. 105-106.

<sup>20</sup> Щоправда, деякі з жінок, наприклад, згадані в Лк. 8:1-3, мали певні маєтки, з яких могли допомагати Ісусові та Його учням. Однак наявність тих маєтків аж ніяк не впливала на їхню «меншовартість» у патріархальному суспільстві.

<sup>21</sup> Див.: М. Simonetti, E. Prinzivalli. *Storia...* с. 25-29.

учнів; група тих, хто йшов за Ісусом з Назарету, після Пасхи стає християнською громадою, члени якої пам'ятають про земного Ісуса. Повне значення історичних осіб та конкретних подій відкривається щойно в пізнішій історії. «Бути учнем» та «бути Церквою» – ці дві реальності перебувають у двосторонньому зв'язку і, завдяки діянню Святого Духа, постають як щось самозрозуміле. Іншими словами, у спільноті учнів земного Ісуса можна побачити риси майбутньої Церкви<sup>22</sup>.

Парадигма істинних, хоч часом і невторопних учнів – спільнота Дванадцятьох. Вони – учні в повному розумінні цього слова, і таким чином вони є представниками Церкви.

### I. 2. 6. Діяння Апостолів

Від П'ятдесятниці християнська спільнота почала будуватися як реальність, що існує одночасно у двох площинах – божественній і людській (Ді. 2:42-47). Нездоланна до того межа двох світів була подолана, власне, лише в Церкві. Проповіді Петра, зростання Єрусалимської громади, переслідування та мучеництво Стефана, місії Павла до поган – усе діється в Церкві під впливом Святого Духа. Дух через надані дари допомагає Апостолам творити зовнішню ієрархічну структуру Церкви. Ієрархія під дією Духа формує єдність думок, дисциплінує, поширює віру, яка є вислідом не лише індивідуального відчуття, але й апостольської проповіді. Благодать та ієрархія – це ті два основні елементи, які можна вивести з текстів Діянь та про які належить постійно пам'ятати (Ді. 8:14-17; пор. 1 Тим. 4:12-16)<sup>23</sup>.

Із християнської точки зору можна сказати, що книга Діянь є одним із творів, де представлено загальну картину життя ранньої Церкви<sup>24</sup>. З цієї книги бачимо, що образ Церкви включає в себе такі елементи: Святий Дух, духовне життя, дисципліна, ієрархічна структура, чуття ієрархії, апостольська колегія і Петро. Такою бачили Церкву і так розуміли її апостоли Христові, особливо Петро та Павло.

### I. 3. Святопавлівська еклезіологія



У Діяннях Апостолів та в пастирських посланнях Павла подано історію Церкви як нової спільноти, яка твориться на землі. Апостол народів, св. Павло, представляє Церкву як спільноту, Божий народ, Тіло Христове, храм Святого Духа.

<sup>22</sup> Пор.: С. S. Bartnik. *Dogmatyka...* с. 11-12.

<sup>23</sup> Пор.: Там само, с. 21-25.

<sup>24</sup> Д. Гатри. *Введення...* с. 265-266.



Наскільки рідко слово ἐκκλησία зустрічається в Євангеліях, настільки часто вживається воно в посланнях апостола Павла. Варто ще раз зауважити, що поняття ἐκκλησία Павло вживає для позначення того, що в євреїв називалося ἑβραῖ (кагал); у Павла це поняття використовується також у значенні помісних Церков Галатії, Юдеї, Тессалії, Македонії (Гал. 1:2; 2 Кор. 8:1; Рим. 16:1 та ін.)<sup>25</sup>.

Однак титул «Церква Божа», хоча й стосується Церков Юдеї (1 Кор. 11:16), присвоюється Павлом також Церкві Коринту; отож, їй надається титул від однієї з матерніх Церков Палестини (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1). Власне в цьому розширенні розуміння ідеї Церкви ап. Павло показує, що локальні її межі не можуть бути межами остаточними, непорушними, та що поняття ἐκκλησία вказує на ще одну рису Церкви – універсальність<sup>26</sup>.

### 1. 3. 1. Церква – народ Божий

Ідея «Божого народу» є базовою в Павловому богослов'ї Церкви<sup>27</sup>. Апостол ставить її на першому плані, перед ідеєю «Тіла Христового»; цим він немовби підкреслює динамічність розвитку Церкви: від одного народу – Ізраїля (себто від такого поняття Церкви, яке було тотожним національно-релігійній виключності) до охоплення всього людського роду – Нового Ізраїля (себто до багатонаціональної і багатокультурної спільноти, приналежність до якої визначається через Хрещення і дію Святого Духа; пор. 1 Кор. 12: 14-20; Рим. 12:4-8). У Старому Завіті Бог дає ізраїльському народові такі привілеї, як договір і обітниця, sui generis теократичну конституцію, славу і гідність богосинівства. З воплощенням Христа ці привілеї автоматично розширені на християнську спільноту. Але й Божа вірність Старому Завітові не припиняється. Для ап. Павла євреї – народ, якому найперше належить шана, якого забезпечено особливими релігійними привілеями для місії спасіння решти світу<sup>28</sup>.

Бог вибирає вільно – як колись, так і сьогодні. Покликання народів, покликання людей до Царства Божого – плине з Відкуплення, з Христової Жертви на хресті. Через Свою смерть Христос відкупив нас від усякого беззаконня, очистив Свій народ, який, таким чином, тепер має бути «Його власним, ревним до добрих діл» (Тит. 2:14). Отже, новий народ – це народ Христів, це нова християнська спільнота, що має завдання зробити в собі реальністю Царство Боже, сповнити його, зростати в ньому в досконалості<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Див.: *Grande Commentario Biblico*, ч. II: *Il Nuovo Testamento e articoli tematici*. Brescia 1973, с. 1898.

<sup>26</sup> Там само, с. 1898.

<sup>27</sup> Див.: L. Cerfaux. *The Church in the Theology of St. Paul*. Freiburg 1959, с. 7.

<sup>28</sup> Там само, с. 17.

<sup>29</sup> Пор.: S. Pie-Ninot. *Introduzione alla Ecclesiologia*. Bologna 1995, с. 32-33.



Церква перебуває в напруженій, можна навіть сказати – антиномічній ситуації: вона *вже є* Царством, *уже являє його* світові, променіє його радістю, але *ще не є* ним, іще тільки веде до нього, будучи вплетеною в *цей* світ із його драматизмом вибору, падіння та суду. Крім того, Церква перебуває в динаміці постійного розвитку спільноти. Взаємодія та взаємодоповнення між спільнотою та особою теж є надзвичайно вагомою реальністю в Церкві як у новому й унікальному ієрархізованому організмі.

Будучи в Церкві, особа може вести самотнє – приміром, схимницьке, пустельницьке – життя, але це не означає, що вона не живе в спільноті. Насельники ідіоритмічних (без спільного ритму) атонських скитів, хоч і живуть протягом тижня нарізно, однак сходяться щонеділі зі своїх місць усамітнення на Євхаристію до спільної церкви. Зрештою, для монаха вихід у пустиню є так само реалізацією спільної церковної ідеї – на свій спосіб. Ризикнемо навіть сказати, що в кожній особі, яка по-справжньому живе християнським життям, проявляється щось «монаше» – у розумінні доконечної потреби Ісходу, радикального розриву зі злом світу. Таке своєрідне відречення від світу та його похотей є умовою пережиття християнами, усією спільнотою свого «царського священства». Тут згадаймо знамениті слова Петра: «Ви – рід вибраний, царське священство, народ святий, люд, придбаний на те, щоб звітувати похвали Того, Хто вас покликав з темряви у дивне Своє світло; ви, колись – не народ, а тепер народ Божий» (1 Пт. 2:9-10). Христос вибрав *осіб*, поодиноких людей, щоб створити Свій народ. Цьому Божому народові притаманні властивості священства, царства і пророцтва. Кожен зокрема, хто належить до цього народу, є учасником священничої святости. До неї покликана вся спільнота. Існує також, крім царського, новозавітне службене священство: Церква, в особі єпископів як наступників апостолів, вибирає з-посеред своїх членів певних осіб, які хіротонізуюються силою таїнства Рукоположення<sup>30</sup>. Свій чин вони здійснюють передовсім у Євхаристійній Трапезі, яка являє єдність Божого люду. У Старому Завіті вибраний народ був створений через жертвну кров, а в Новому Завіті Божий люд народжується завдяки Хресній Жертві Богочоловіка, яка далі відновлюється і поширюється через священнослужіння<sup>31</sup>.

Храм як будівля, а також як «чистий» сакральний об'єкт у «нечистому» профанному світі втрачає своє значення для християнської спільноти, тому що вона бачить себе в першу чергу як зінтегроване духовне тіло<sup>32</sup>. Християни

<sup>30</sup> КЦ, 28.

<sup>31</sup> Тим-то й царське священство всіх християн треба розуміти також як покликання до жертвності. Священничою жертвою кожного християнина є все його життя, яке він приносить у жертву задля Царства.

<sup>32</sup> Див.: L. Serfaux. *The Church...* с. 8. Одна з визначальних прикмет для всякого поганства – виразний і послідовний дуалізм світогляду. Язичник бачить світ різко розділеним на сакральне і профанне (звідси – специфічна функція храму, від якої відмовилося

засновують новий храм; вони є священниками, що приносять Богові духовну жертву. Ця ідея – фундаментальна для Павлового богослов'я Церкви; воно починається як богослов'я Божого народу і кристалізується в концепцію Церкви – Тіла Христового.

### 1. 3. 2. Церква як Тіло Христове

Вислів «таїнственне Тіло Христове» вперше був застосований для окреслення святого таїнства Євхаристії. Апостол Павло не говорить про «таїнственненого» Христа, Він залишається для нього особовим Христом<sup>33</sup>. «У Христі» означає в особовому Христі, у Його житті чи під Його впливом. Також Павло не говорить про «таїнственне» Тіло, говорить про Тіло Христа. Церква названа Тілом Христовим, не «містичним тілом»<sup>34</sup>. Літургія тих, хто живе в Христі, є зв'язком поміж членами одного тіла і таїнственно ідентифікує їх із Тілом Христа чи, інакше, Його євхаристійним Тілом (1 Кор. 10:17). Христос виступає як Глава, джерело благодаті, принцип єдності й організованості. Тіло Христове – *πλήρωμα*<sup>35</sup> Його божественного життя, і воно не є якоюсь невидимою реальністю душі; це – люди, з'єднані з Христом і зібрані разом у Христі<sup>36</sup>.

Тепер, у цьому житті, людина існує у смертному тілі, але згодом, після смерті, вона підніметься так, як воскрес Христос, і житиме в іншому тілі – прославленому. Тому Тіло Христове – Церква – проходить два етапи, аналогічні до тих, що їх проходив Христос у Своему Воплоченні: підзаконність земного життя і прославу життя воскреслого<sup>37</sup>.

Церква складається з вірних і в них та через них віддзеркалюється. Церква – це одна істота, одне Тіло в Христі<sup>38</sup>. Вона є новим життям у Христі і з Христом, яке настає з повіом Святого Духа. Це – єдність життя божественного і людського.

Перший елемент ідеї єдності – творення однієї родини. Стосунки в родині мають поставати з любови і віри; вони формуються на фундаменті Хрещення та Євхаристії. У цій родині, тобто Тілі, діють не тільки зовнішні, так би мовити, моральні стосунки, але й внутрішні, істотні, які й зумовлюють тво-

---

християнство): сакральна сфера – це лише острівці в морі профанного. Для християнина ж, який усе своє життя віддає Богові, такого дуалізму не існує, відроджується інтегральність особи – цілісність її світобачення та світовідношення. Храмом мусить стати вся особа, святими – всі прояви її життя.

<sup>33</sup> Див.: R. Hasseveldt. *The Church. A Divine Mystery* / перекл. W. Storey. New York 1962, с. 244.

<sup>34</sup> Там само, с. 244-245.

<sup>35</sup> Гр. «повнота», «ряснота», «багатство», «многота».

<sup>36</sup> Там само, с. 246.

<sup>37</sup> Там само.

<sup>38</sup> П. Паренте. *Христологія*. Львів 1993, с. 120; пор.: S. Pie-Ninot. *Introduzione...* с. 33-34.

рення спільноти містичного порядку. У I Посланні до Коринтян, які часами впадали в різні ересі та розколи, Павло дуже часто згадує про принцип єдності тіла<sup>39</sup>. Стосунки між вірними і Христом, з одного боку, глибоко особисті, з іншого ж – відкриті в колективному, суспільному розумінні. Хрещення творить з усіх одне Тіло, одну особу в Христі. «Всі-бо ви, що у Христа хрестилися, у Христа зодягнулися. Нема юдея ані грека, нема невільника ні вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі» (Гал. 3:27-28). Усі члени тіла, хоч їх багато, становлять одне тіло. Християни – члени одного тіла, яким є Христос (1 Кор. 1:12-13). За вченням Павла, через Хрещення ми воплощуємося в Тіло Христа і творимо з ним одну спільність. Крім Хрещення, існує ще Євхаристія, яка єднає нас з Ісусом водночас індивідуально і колективно. «Він [Христос] також Голова тіла, тобто Церкви» (Кол. 1:18). Він є Головою Церкви, яку заснував через Свою Кров як спільноту спасіння.

Еклезіологічний аспект найкраще описаний Павлом у Посланні до Ефесян. Тут апостол урочисто говорить про таїнство, скрите Богом одвіку, а тепер об'явлене народам. Господнім воплощенням і відкупленням люди інкорпоровані в Христа і таким чином отримують Божу благодать. Усе це здійснюється в Церкві. Церква – це Тіло, яке росте під впливом Голови – Христа. «Але будемо жити по правді та в любові, в усьому зростаючи в Того, Хто є Головою – у Христа. Кожне тіло, складене та споєне всякою в'яззю допомоги, згідно з відповідним діянням кожного члена, від Нього бере зріст на будування самого себе в любові» (Еф. 4:15-16).

Польський римо-католицький богослов пресвітер Чеслав С. Бартнік говорить, що концепцію Церкви як Тіла Христового апостол Павло запозичив із стародавніх єгипетських метафоричних оповідей, котрі зображали спільноту як єдиний організм, єдине тіло, у якому поодинокі особи вважалися, відповідно, частинками<sup>40</sup>. Однак представлена апостолом Павлом модель Церкви-Тіла, як зауважує цей богослов, поглиблює образ Церкви – нового народу, з Новим Адамом як своїм святим Главою.

### ***1. 3. 3. Церква як предмет Божого плану***

Церква не виникла спонтанно і раптово. Вона існувала в передвічному замислі Отця споконвіку. Ще перед існуванням світу Церква була одним тілом і одним духом у Христі. В епоху Старого Завіту Бог бачив зло, чинене людьми, драматизм людської недовіри, жорстокості і зрадивості, борсання людей у неспасенності та стражданнях і поступово провадив Свою старозавітну Церкву до вивершення й розкриття її місії в Завіті Новому – Завіті любові.

<sup>39</sup> Пор.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки из истории догмата о Церкви*. Москва 1997, с. 18-20.

<sup>40</sup> Див.: С. S. Bartnik. *Dogmatyka...* с. 13.

Зауважмо тут один важливий аспект: народження Церкви не можна мислити як наслідок дій свого роду інженера-конструктора, який, створивши спершу одну машину, опісля творить іншу, кращу. Церква була Божим задумом од вічності. Бог сповнив цей задум у реальності часу за допомогою Свого Сина, який став людиною, жив серед нас і навчав нас, помер на хресті і воскрес; так здійснився план спасіння – відкуплення людства та возз'єднання неба і землі. «Він призначив нас наперед для Себе на те, щоб ми стали Його синами через Ісуса Христа» (Еф. 1:5).

Проте цей план спасіння не є статичною, незмінною реальністю. Він динамічний, а отже, Церква є динамічною структурою<sup>41</sup>.

### **1. 3. 4. Благодатність Церкви**

Церква посідає багато надприродних багатств, дарів, харизм, які неможливо пояснити людським розумом та вповні передати словами. Тим-то в Посланні до Ефесян Павло називає Церкву *πλήρωμα* – «повнотою» Христа (Еф. 1:23), себто Церква є досконалою посудиною Його ласк та дарів<sup>42</sup>. Церква посідає внутрішні багатства: святість, знання, дар зцілення, пророцтво, творення чуд, дар мов та ін., які творять нову людину. Усі ці дари походять од Святого Духа, який усередині душі діє світлом благодаті, віри й любови, а ззовні – благодатними дарами<sup>43</sup>. Отже, Церква як Тіло Христове, як предмет Божого плану є благодатною, харизматичною в розумінні посідання дарів, організацією<sup>44</sup>.

Апостол народів бачить Церкву також як Храм Святого Духа (1 Кор. 3:16-17). Церква – творіння Боже, у якому Господь безпосередньо перебуває та єднається з людиною в особливий спосіб. Божа присутність об'являється через Святого Духа, Його персональні дари (1 Кор. 2:10-16)<sup>45</sup>.

### **1. 3. 5. Церква як ієрархійна структура**

Описуючи Церкву як організацію з духовними функціями, Павло бачить її ієрархійною структурою. На його думку, певне напруження між духовністю та ієрархійністю Церкви не повинно призводити в ній до ексцесів чи якогось дуалізму – ці риси мають взаємодоповнюватися. Харизматичність є одуховлюючим, а не руйнуючим чинником для ієрархійности. Про це свідчить приклад

<sup>41</sup> Див.: І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 67-68.

<sup>42</sup> Див.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 33.

<sup>43</sup> Там само, с. 25-29.

<sup>44</sup> Як богословський термін слово «харизма» (*χάρισμα*) розуміється в Святому Письмі, головним чином, у перспективі присутності Святого Духа, який проявляє Себе в різноманітних «духовних дарах» (1 Кор. 12:1-4). Див.: *Словарь библейского богословия* / ред. К. Леон-Дюфура та ін. Брюссель 1990, с. 1199-1203.

<sup>45</sup> Див.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 13-14.

самого Павла, який, будучи справді харизматичною особистістю, шанував соборне апостольське верховенство.

Після навернення та періоду усамітнення Павло вирушив до Єрусалиму, щоб зустрітися з апостолами, «відвідати Кифу» (Гал. 1:18), у якого пробув п'ятнадцять днів. По чотирнадцятьох роках проповіді Павло знову йде в Єрусалим, щоб порівняти проповідуване ним «євангеліє для поган» із євангелієм «стовпів Церкви». Хоч апостоли в Єрусалимі та Апостол народів мали різні погляди на проблему входження до Церкви навернених неюдеїв, проте Павло в 11 розділі II Послання до Коринтян порівнює Євангеліє, яке йому об'явив Христос, із Євангелієм Петра та інших апостолів. Відповідаючи на заклик Бога благовістувати, Павло утверджує своє покликання не всупереч ієрархійності Церкви. Апостол працює над тим, щоб Добра Новина покорила кожний ум (2 Кор. 10:5). При цьому він устанавлює в усіх нових християнських громадах ієрархію, тобто ставить пресвітерів і єпископів для управління організованими під час його апостольських подорожей Церквами<sup>46</sup> (пор. 1 Тим. 3:1-13). Ієрархійність притаманна церковному організмові, вона встановлює порядок, який є «заповіддю Господньою» (1 Кор. 14:37).

Важливо, однак, те, що, хоч би яку «концептуальну» назву вживав чи представляв апостол, Церква в його розумінні є реальністю не статичною і мертвою, а динамічною, здатною зростати в досконалості і жити життям Божим.

## I. 4. Основні риси Церкви у Святому Письмі



### I. 4. 1. Есхатологічність

Християнська есхатологічна перспектива цілковито відрізняється від єврейської; остання ще з-перед часів Ісуса пов'язувала кінець світу з приходом Месії (משיח *Машиях*)<sup>47</sup>. Об'явлення Ісуса Христа дало початок видимій присутності Божого Царства на землі. І, почавши від часів Ісуса, це Царство зростає, хоча, водночас, не є тепер цілковито відмінним від того, яким було тоді, коли благовістувався його прихід. Упродовж усього історичного часу Царство Боже сповнюється у світі. І сповнення його буде здійснюватися аж до Другого Пришестя Христа (1 Сол. 4:13-18; 5:23; Тит. 2:11-13). На заранні християнської ери багато християн палко чекало близького кінця світу, і це гаряче очікування зчаста викривляло розуміння мети Церкви та її

<sup>46</sup> Пор.: Y. Spiteris. *Ecclesiologia Ortodossa: Temi a confronto tra Oriente e Occidente*. Bologna 2003, с. 70-71.

<sup>47</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 103.

рис, значення і вагу сьогочасного людського життя. Тільки з плином десятиліть прийшло внутрішнє переконання, певність, що Церква, яка чекає на свого Месію, *уже тепер* таїнственно співживе з Ним, сповнюється в Ньому (Мт. 28:20). Розуміння есхатології як такої, що водночас *уже сповнилася*, але *ще сповнюється*, якісно відмінне від того, яке притаманне юдаїзмові.

#### 1. 4. 2. Надприродна життєвість

На самих початках свого існування Церква ще перебувала в тісному зв'язку із Синагогою: не хотіла розривати цього зв'язку<sup>48</sup>, але водночас виявляла перед світом свою новість, унікальність свого спільнотного досвіду. Власне, ця унікальність надзвичайно відрізняє Церкву від усіх інших релігійних спільнот чи груп. У чому ж вона полягає? На неї вказують слова: «Прийміть Духа Святого!» (Йо. 20:22). Христос надав Церкві пневматологічного забарвлення; вона має в собі повноту дару Святого Духа од моменту П'ятдесятниці<sup>49</sup>. Дух Святий є Особою, яка діє в усіх церковних спільнотах і членах тих спільнот. Він ширить благодать і любов, охороняє спільноту од усяких перешкод, од змертвіння (пор. 1 Сол. 5:19). Святий Дух постійно оживлює Церкву, підносить її з гріха, мертвоти та занепаду (пор. Рим. 14:17).

#### 1. 4. 3. Єдність зовнішнього і внутрішнього

Первісна Церква бачила історичного Ісуса, тому вона дуже сильно відчувала свою єдність із Ним і причетність до Нього. Уже від самого початку ця єдність проявлялася назовні: Христос кличе до Себе апостолів, Він відкриває їм таїнство Царства Божого, вони творять родину. Ця родина близько живе з Учителем, який ототожнює її із Собою: «Хто слухає вас, Мене слухає; а хто гордує вами, Мною гордує» (Лк. 10:16). Таким чином, апостоли є первісним зв'язком Церкви-спільноти з Христом, вони становлять першу ієрархію – таку ієрархію, яка має повноту духовної влади. Влада, що походить од Ісуса Христа, забезпечує єдність первісної Церкви, початкової спільноти<sup>50</sup>. Для більшого її скріплення Христос обирає апостола Петра – «Кифу»<sup>51</sup>, і той отримує «ключі» від Царства Небесного (Мт. 16:19), стає «камнем» Церкви і гарантом православної віри. Ієрархія встановлюється за схемою: Христос –

<sup>48</sup> Традиційна «підручничкова» еклезіологія стверджувала, що Церква від самого початку намагалася відмежуватися від Синагоги (пор.: S. Pie-Ninot. *Introduzione...* с. 34-37). Насправді ж це Синагога послідовно витісняла з себе новозавітну спільноту. Остаточний розрив стався після 70 р., коли після зруйнування Храму почав формуватися той тип юдаїзму, який існує дотепер.

<sup>49</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 103.

<sup>50</sup> Там само, с. 104.

<sup>51</sup> Див.: І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 188-190.

Петро та інші апостоли. Так твориться ієрархічна будова, що має функцію служити (Еф. 4:11-15). «Дійсний і живий зародок верховної церковної влади, – пише російський філософ і богослов Владімір Соловйов, – що його ми вбачаємо у князі апостолів, міг проявитися в Церкві перших часів тільки в тій практичній ініціативі, на яку Петро спромагався в кожній справі, що заторкувала суттєві потреби Вселенської Церкви»<sup>52</sup>. Єдиним зовнішнім повноваженням, титулом ієрархічної будови є посланництво Ісуса Христа – посланництво, яке походить від Бога.

Крім зовнішнього, існує внутрішнє посланництво, котре з огляду на природу Церкви має в ній надзвичайну вагу й питоме унікальне місце; це – святі таїнства. Хрещення, Миропомазання та Євхаристія є таїнствами християнського втаємничення. Хрещення звільняє від гріха і народжує до благодаті, Миропомазання дає духовну силу, а Євхаристія преображує вірних і робить їх подібними до Христа<sup>53</sup>.

#### 1. 4. 4. Святість

У Старому Завіті поняття святости (святий – *שׁוֹרֵף קדוֹשׁ*, святість – *שׁוֹרֵף קדוּשָׁה*) означало «відділення, відокремлення від світу для Бога»; воно пов'язувалося, звичайно ж, з очищенням і зміною всього буття. З цього впливає виконання Мойсеєвого Закону (613 *міцвот* Тори): Закон мав охороняти від зіпсуття і профанації того, що Бог обрав для Себе. З часом дотримання Закону в багатьох верствах старозавітної спільноти почало трактуватися як щось самодостатнє, а що гірше, воно почало йти в парі із закритістю на самого Бога та Його дію у світі – закритістю на нове одкровення.

З приходом Ісуса поняття святости вповні розкриває свій сенс: Господь, парадоксальним на позір чином, з одного боку, радикалізує вимоги Закону, з іншого ж – визволяє Своїх вірних від його ярма. «Коли ви своєю праведністю не перевищите книжників та фарисеїв, не ввійдете в Царство Небесне» (Мт. 5:20). Христос довершує Закон і повертає святості її істинне значення – цілковиту зміну внутрішнього стану буття людини<sup>54</sup>. (Початок такого перевороту буття грецькі Отці згодом назвуть *μετάνοια*). Годі здобути святість звичним формалізмом законництва. Так, вона пов'язана із Законом, але тепер Закон цей мусить стати внутрішнім – «Христом у мені», за словами Павла (пор. Гал. 6:2). Дух Божий вливає в серце цей Закон разом із любов'ю (Рим. 5:5).

Святість ґрунтується на любові до Бога та любові до Божого творіння. Святість можна осягти, відповідаючи на благодать, яку Бог посилає нам дією Святого Духа. Щоб досягнути християнської святости, потрібно бути

<sup>52</sup> В. Соловйов. *Про Вселенську...* с. 471-472.

<sup>53</sup> Див.: Архиепископ Ігор (Ісиченко). *Загальна Церковна Історія*. Харків 2001, с. 76-79.

<sup>54</sup> Пор.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 259-260.



охрещеним. Хрещення неможливе без віри, адже віра спонукає до зміни буття.

Церква свята святістю свого Глави. Попри всі людські падіння, дух Христової святости наповнює Церкву – її члени можуть відповідати на Божу благодать, піддаватися впливові Святого Духа, виконуючи тим самим Божу волю.

#### ***I. 4. 5. Універсальність – соборність***

Святий Павло у Посланні до Галатів декларує: «Нема юдея ані грека, нема невільника ні вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі» (Гал. 3:28). Іще перед цим Ісус закликав: «Ідіть і зробіть учнями всі народи» (Мт. 28:19). Ісус передав Своїм учням місію благовістувати Боже навчання всім людям<sup>55</sup>. Тому Церква призначена для всіх часів і народів. Якщо в майбутньому відкриється, що розумне життя існує і деінде у Всесвіті, ми благовістуватимемо Євангеліє і на інших планетах. Відкритість характерна для Церкви не менше, ніж унікальність її спільнотного досвіду й увага до кожної особи.

У Старому Завіті Божа спільнота становила один вибраний – ізраїльський – народ. Визначальним чинником приналежності до Божої спільноти була кровна, родова, етнічна спорідненість<sup>56</sup>. Для інших народів доступ до вибраної спільноти був утруднений та обмежений (зокрема через цілий комплекс обтяжливих ритуально-законницьких зобов'язань, які мусив брати на себе прозеліт). Новий Завіт увів новий визначальний чинник – водне Хрещення і Миропомазання, які відкривають новонаверненому нове життя та обдаровують благодаттю Святого Духа. Церква ставить перед людиною питання про її життя і проповідує правду, доручену Богом. Маючи свободу вибору, людина може цю правду прийняти або відкинути, але при цьому вона несе відповідальність за зроблений вибір. Визначальною у виборі є віра: «Хто увірує й охреститься, той буде спасений; а хто не увірує, той буде осуджений» (Мр. 16:16).

Універсальність, соборність, місійність – три важливі аспекти Церкви. Церква не може бути сама собою, якщо не прагне йти й проповідувати всім Ісуса Христа й правду, Ним дану<sup>57</sup>. Якщо християнин обмежує свою проповідь лише якимсь одним регіоном, приміром Галичиною, він не розуміє, що таке Церква. Тоді ж, коли він готовий проповідувати там, де є потреба, це

<sup>55</sup> Пор.: П. Паренте. *Христологія*, с. 106.

<sup>56</sup> Можна зустрітись з вартим уваги поглядом, що спочатку вибраний народ не був у строгому розумінні окремим етносом, а був зібранням покликаних (між якими, щоправда, існувала певна племінна спорідненість). Допіру через якийсь час із них утворилася етнічна спільність.

<sup>57</sup> Пор.: S. Pie-Ninot. *Introduzione...* с. 97-98.



означає, що він автентично пізнав суть і завдання Церкви. Християнин покликаний – у різний спосіб – доносити до людей Христову істину, проповідувати вчення воплоченого Слова. Це покликання до проповіді не означає зазіхання на релігійну свободу іншого. Як християнин має право проповідувати Христа, так само інший – той, до кого звернена проповідь, – має право не хотіти її слухати. Проповідь Євангелія не є посяганням на чийсь свободу. Право і честь проповіді, що їх дарував Церкві Христос, належать до самої суті церковности. Ці дари – універсальні.

\* \* \*

Розгляд головних рис Церкви – так, як вони явлені в Новому Завіті, показує понадчасовий, сталий характер цих рис. Церква Нового Завіту – це та сама боголюдська спільнота, про яку говоритимуть у часи перших соборів Отці і яка розвиватиметься впродовж століть. Це Церква Божа і людська, видима і невидима, небесна і земна, дочасна і понадчасова, тріумфуюча і стражденна, повна Святого Духа і людських немочей, завжди есхатологічно спрямована до свого Нареченого – Христа, «що сидить на Небесах праворуч Отця і вдруге прийде зо славою».

#### *І. 4. 6. Тяглість від апостолів до їхніх наступників*

Під час Своєї земної діяльності Христос зібрав довкола Себе учнів, які згодом стали Його апостолами. Вони утворювали одну родину, свого роду колегію, яка мала свого главу – Кифу-Петра<sup>58</sup>. Христос дав апостолам і Петрові особливе завдання – проповідувати й ширити Боже слово по всьому світу, приводити людей до спасіння. Христос передбачив Свою смерть, воскресіння, зішествя Святого Духа, говорив Своїм учням про ці події. Це діялося в тій спільноті Господа і майбутніх Його апостолів, яка являла собою родину, якій Він дав владу спасати людей, – владу, лише Йому належну. «Дана Мені всяка влада на небі й на землі. Ідїть, отже, і зробіть учнями всі народи» (Мт. 28:18-19). Влада Христа була дана апостолам та їхнім наступникам у всій її повноті і силі<sup>59</sup>.

Після смерті і вознесіння Ісуса апостоли далі жили спільнотно. І завжди вони визнавали одного зі своєї спільноти як першого – Петра (Ді. 1:15). Свою спільноту вони мислили як одне тіло – акцент було поставлено саме на понятті «одного тіла», адже бути «одним тілом» означало для них (і мало б означати для нинішніх християн) творити «колегіальність». Церква – це колегіальне діяння. Звідси – наголошування двох моментів:

1) примату, себто першости того, хто покликаний служити;

<sup>58</sup> П. Паренте. *Христологія*, с. 118.

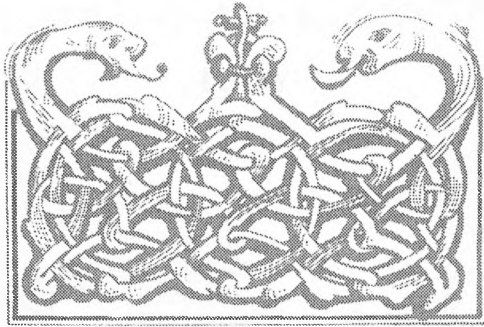
<sup>59</sup> Поп.: М. Premm. *Dogmatic Theology for the Laity*. Rockford 1977, с. 277-280.

2) соборности, яка існує поряд із приматом.

Спільнотна дія завжди передбачає керівний елемент, який спрямовує її в потрібному напрямку – на збудування «Тіла». Єрусалимський Апостольський собор 50 р. – це перший публічний вияв такої колегіальної дії церковної ієрархії (Ді. 15:1-21).

Павло призначає єпископів – Тита і Тимофея – для продовження проповіді Доброї Новини. Святе Письмо свідчить, що нове покоління християн перейняло апостольський спадок, який Ісус Христос дав Своїм учням. Цей спадок передається з покоління до покоління вже дві тисячі років; і так це триватиме аж до Парусії.

Ієрархійний устрій Церкви – невід’ємна частина апостольського спадку. Ієрархійність є однією з конститутивних рис Церкви. Ця риса служить саме спільнотній, соборній дії. Ієрарх зберігає єдність спільноти, підтримує цілісність і соборність родинної Церкви Дванадцятьох – так, як було це споконвіку в задумі Отця.

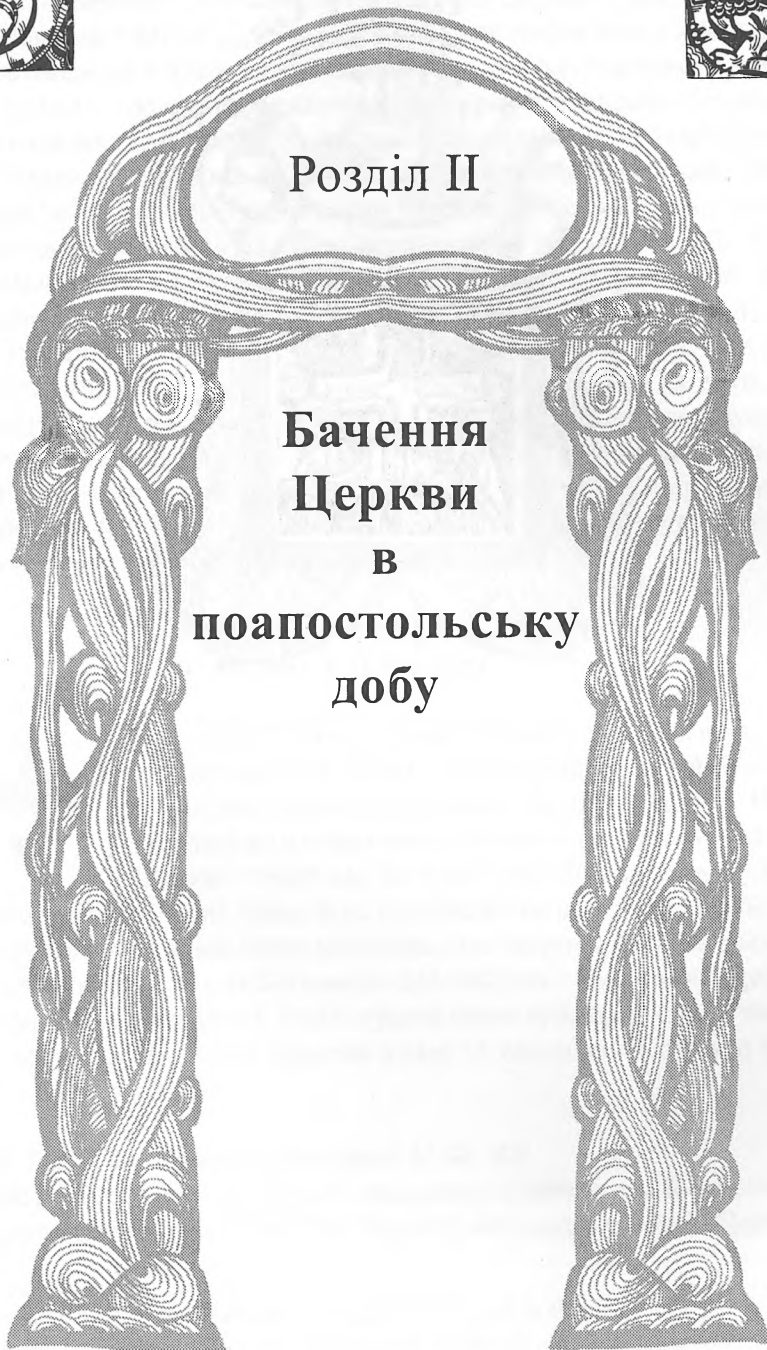






## Розділ II

# Бачення Церкви в поапостольську добу





Апостоли дуже поступово зростали в усвідомленні того, що хотів від них Господь – ширення Євангелія й утвердження Церкви в усьому світі. Лише після Зіслання Святого Духа здобули вони дар полум'яного і безстрашного слова, ставши, як яскраво говорять візантійські літургійні тексти, «богорушними лірами», «основами божественних слес», «крильми боговідання»<sup>1</sup>. Світильник апостольської дії та проповіді перейняли наступники Христових учнів. Павло, звертаючись до пресвітерів Ефеської Церкви, каже: «Зважайте на самих себе й на все стадо, над яким Дух Святий поставив вас єпископами, щоб пасли Церкву Божу, що її Він придбав Кров'ю власною» (Ді. 20:28), – і цим виявляє ясне усвідомлення місії апостольства та єпископства. Видно це й на початку його Послання до Филип'ян: «Павло і Тимотей, слуги Христа Ісуса, усім святим у Христі Ісусі, що перебувають у Филиппах, з єпископами та дияконами» (Флп. 1:1). І до Тита: «Тому я лишив тебе на Криті, щоб ти впорядкував до кінця те, що залишилось, і настановив по містах пресвітерів, як я був тобі заповідав» (Тит. 1:5). Петро у своїх посланнях визнає, що пресвітери – особи, поставлені апостолами, і беруть участь у тому самому служінні, що й він, тобто не вищі й не нижчі. Усі вони беруть участь у ділі спасіння Божого стада, яке всім їм довірене.

## II. 1. Церква у II столітті



Поапостольська доба була періодом, коли поступово ви-  
творювався той образ та організаційний устрій Церкви, який  
потім залишався непорушним упродовж століть. На порозі  
зламної епохи правління імператора Константина (312-337)  
Церква стояла вже як добре організована структура.

Апостольські Мужі, праця яких є особливістю цього періоду, були тими,  
у чиїх вухах іще гомонів голос апостолів. Їхні твори не містили спеціальних  
догматичних трактатів чи богословських побудов – цього вони, зрештою, й  
не ставили собі за завдання. Але те просте слово проповіді, яке ми знаходимо  
в них, органічно й творчо виростає з віри та живиться біблійною аргумен-  
тацією та Переданням<sup>2</sup>.

### II. 1. 1. Св. Климент Римський († бл. 97)

Наступні згадки про Церкву знаходимо у творах св. Климента, Папи  
Римського. Він пише до християн Коринту від імени Римської Церкви з на-

<sup>1</sup> Зі стихир апостолам Йоанові Богослову та Петрові й Павлові.

<sup>2</sup> Див.: М. Э. Поснов. *История Христианской Церкви*. Брюссель 1994, с. 157-159.

міром усунути небезпеку поділу місцевої християнської громади<sup>3</sup>. Климент закликає до порядку в Церкві й порівнює його з військовою дисципліною<sup>4</sup>. Для нього Церква – це Тіло Христа і Його стадо, це єдність «братства»<sup>5</sup>. Апостоли поставили, волею Христа, служителів та ввели закон, згідно з яким існує неперервність апостольського преемства. Єпископи та пресвітери з дияконами є наступниками апостолів, їх поставлено над Церквою – Тілом Христовим, тому вони заслуговують шаноби, чести та послуху<sup>6</sup>. Проте Климент не говорить чітко про монархічний єпископат, у нього радше знаходимо принцип колегіальності. Служіння членів Церкви тісно пов'язане з даром любови у Христі, яку автор потверджує численними прикладами.

### II. 1. 2. «Дідахе» (перша пол. II століття)

Іншим ранньохристиянським твором, у якому ми знаходимо згадку про Церкву, є «Вчення дванадцятьох апостолів», або ж «Дідахе», написане невідомим автором між 50-м і 150-м рр. (одні дослідники вважають, що твір було написано в 50-70 рр.; інші схиляються до датування періодом між 100-м і 150-м рр.<sup>7</sup>). У творі йдеться головню про практичні справи Церкви, яку автор зображає, з одного боку, як ієрархічну структуру: єпископи і диякони, з іншого ж – як благодатну (себто багату на різноманітні особисті духовні дари її членів): апостоли, пророки, вчителі. Представники благодатної структури були мандрівниками та місіонерами, єпископи й пресвітери – провадили місцеві Церкви й керували ними осіло. Останніх обирав люд із-посеред громади для того, щоб вони приносили Богові жертви, служили при трапезі Господній, відправляли Євхаристію. Між ієрархічним та благодатним вимірами церковності не було жодних гострих суперечностей; хтось із «обдарованих благодаттю» міг бути водночас також членом ієрархії:

Поставляйте собі єпископів та дияконів, достойних Господа, мужів лагідних і незахланних до грошей, і істинних, і випробуваних, бо й вони сповняють для вас служіння пророков та вчителів. Тому не зневажайте їх, адже вони – шановані ваші нарівні з пророками й апостолами<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Див.: *A dictionary of Christian biography and literature to the end of the sixth century A.D., with an account of the principal sects and heresies* / ред. Henry Wace та William C. Piercy, M. A. USA 1994, с. 171-172.

<sup>4</sup> Κλήμης ἐπίσκοπος Ῥώμης. *Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους Α'*, XL // PG 1, 288A-289A.

<sup>5</sup> Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 60.

<sup>6</sup> Κλήμης ἐπίσκοπος Ῥώμης. *Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους* (Epistola ad Corinthios) [Перше послання до Коринтян] // PG 1, 201B-208D. Український переклад див.: Перше послання Климента Римського до Коринтян / перекл. і опрацювання О. Щурик, Г. Корпало, О. Рибак, М. Корпало // *Acta Studiosa* 3 (Львів 2001) 4-69.

<sup>7</sup> Див.: *I Padri apostolici* / перекл. і вступне слово Antonio Quacquarelli. Roma 1998, с. 26.

<sup>8</sup> *Διδαχὴ Κυρίου τοῖς ἔθνεσιν (διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων)*. La doctrine des douze Apôtres (Didache) [Наука Господа народам через дванадцятьох апостолів] XV, 1-2 // *Sources Chrétiennes* 248 (Paris 1987) 192-194.

Поняття Церкви в автора «Дідахе» має вселенський характер. «Еклезія» – це не лише молитовні збори віруючих, але й новий народ, який увійде в Царство Боже. Атрибути Церкви – єдність і святість; символ її єдності – Євхаристія: «Як сей ламаний хліб був розсіяний по пагорбах і, зібраний до купи, став єдиним, так і Церква Твоя од кінців землі хай збереться в Царство Твоє»<sup>9</sup>.

### II. 1. 3. Св. Ігнатій Богоносець з Антіохії († бл. 110)

Наступні згадки про Церкву знаходимо у св. Ігнатія Антіохійського, названого Богоносцем, – єпископа, який загинув мученицькою смертю в час переслідувань за правління імператора Траяна (98-117). Під час довгої подорожі до Риму (куди його везли під конвоем на засуд і розправу) Ігнатій написав сім послань до різних Церков; у цих посланнях він виклав своє богословське вчення<sup>10</sup>. Для Ігнатія Церква є місцем жертвоприношення. Йому знане поняття Євхаристії як жертви, яку Церква приносить Богові. Євхаристія (ламання хліба) – це «ліки безсмертя (φάρμακον ἀθανασίας), які не тільки оберігають од смерти, але й дарують вічне життя в Ісусі Христі»<sup>11</sup>.

Ігнатій Богоносець розвиває ідею монархічного єпископату. На його переконання, Церква не може розвиватися й існувати без єпископа. Єпископ є предсідником на місці Бога<sup>12</sup>. Усі без винятку засоби Церкви підпорядковуються єпископові як особі, що заступає Ісуса Христа.

Усі коряться єпископові, як Ісус Христос Отцеві, а пресвітерству як апостолам. Дияконів же шануйте як заповідь Божу. Без єпископа нічого не роби нічого, що відноситься до Церкви. Тільки та Євхаристія повинна вважатися істинною, яка звершується єпископом або тим, кому він сам відпоручить се. Де буде єпископ, там повинен бути й народ, так само, як де Ісус Христос, там і католицька Церква. Не вільно без єпископа ані хрестити, ні звершувати Вечерю Любви; навпаки, що схвалить він, те й Богові приємне, щоб усяке діло було тверде і чинне<sup>13</sup>.

Ігнатій Антіохійський показує достоїнство й авторитет єпископів, яких представляє як наступників апостолів, які стали ними не з власної волі, а з Божого установлення<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Διδαχῆ...* IX, 4 // *Sources Chrétiennes* 248, 139-199.

<sup>10</sup> Див.: *I Padri apostolici*, с. 93-99.

<sup>11</sup> Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος. *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἐφεσίους* (Epistola ad Ephesios) [Послання до Ефесян], XX, 2 // PG 5, 661C-662C. Український переклад див.: Св. Ігнатій Антіохійський та його твори: послання до Ефесян / перекл. і опрацювала с. Параскевія Вакула // *Acta Studiosa* 2 (Львів 2000) 7-21.

<sup>12</sup> Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος. *Ἐπιστολὴ πρὸς Μαγνησίους* (Epistola ad Magnesios) [Послання до Магnezійців] VI // PG 5, 667D-668D.

<sup>13</sup> Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος. *Ἐπιστολὴ πρὸς Σμυρναίους* (Epistola ad Smyrneos) [Послання до Смирнян], VIII // PG 5, 713D-714D.

<sup>14</sup> Пор.: S. Cola. *Padri della Chiesa: Profili*. Roma 1965, с. 9-16.



### II. 1. 4. Св. Полікарп зі Смирни († 156)

Дещо пізнішим свідком Церкви є св. Полікарп – єпископ Смирни<sup>15</sup>. До нас дійшло лише одне його «Послання до Филип'ян»<sup>16</sup>, яке віддзеркалює пастирську й доброчинну діяльність тогочасної Церкви.

У своєму посланні Полікарп говорить про апостольське Передання, наполягає на тому, щоб зберігати послух слову правди і єднатися з істиною. Того, хто тлумачить слова Господні за своїм уподобанням (наприклад, «хто говоритиме, що нема ні Воскресіння, ні суду»), він називає «первістком сатани»; такі люди перечать церковному вченню<sup>17</sup>. Саму Церкву Полікарп описує як організм, у якому є здорові і хворі члени<sup>18</sup>. Цей організм багатий на благодатні дари й має ієрархічну структуру. Автор наголошує на служінні ієрархії, особливо дияконів та пресвітерів, яким слід коритися, «як Богові і Христові»<sup>19</sup>. Вселенську Церкву Полікарп розуміє як єдність єпископів і спільнот. Єпископ повинен зберігати єдність віри та дисципліну своєї місцевої Церкви.

### II. 1. 5. Монтаністи

Початок II століття характеризувався загостренням відносин між ієрархією Церкви та деякими харизматичними (а точніше – ригористичними) спільнотами. Однією з таких спільнот була секта монтаністів (після 170 р.)<sup>20</sup>. Їхнє вчення відоме завдяки церковному письменникові Тертуліяну, якого вони зуміли перетягти на свій бік. Назва «монтанізм» походить од його засновника фригійця Монтана, який проповідував зовсім близький кінець світу і, відповідно, потребу напружено готуватися до другого пришествя Христа. Живе й справді духовне спілкування з Богом, згідно з Монтаном, не потребує ієрархії та обрядів<sup>21</sup>. Суттєвою стороною проповіді монтаністів було також її «нове пророцтво», або ж одкровення Паракліта<sup>22</sup>, яким вони «доповнювали» канонічні новозавітні писання. Монтан говорив про вищість натхнення та видіння над ієрархією, видимою Церквою. Хто наслідуватиме цей пророчий дух, той краще зрозуміє Євангеліє. Монтанізм не був радикально єретичною доктриною, а лише відхиленням від учення Церкви (засуджений I Вселенським Нікейським собором 325 р.). Один із його апологетів, Псевдо-Варнава, у своїх творах уже не говорить про єпископів, а про названих «учителів Бога».

<sup>15</sup> Див.: *A dictionary of Christian...* с. 846.

<sup>16</sup> Див.: *I Padri apostolici*, с. 149-151.

<sup>17</sup> Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 181; Ad Philippenses, VII.

<sup>18</sup> Πολύτμος. *Ἐπιστολὴ πρὸς Φιλιππησίους* (Epistola ad Philippenses) [Послання до Филип'ян], XI // PG 5, 1013C-1014C.

<sup>19</sup> Там само, V // PG 5, 1009C-1010C.

<sup>20</sup> Див.: M. Simonetti, E. Prinzivalli. *Storia...* с. 59-60.

<sup>21</sup> Див.: Ф. А. Брокгаузъ, И. А. Ефронъ. *Энциклопедическій словарь*, т. 38. С.-Петербургъ 1896, с. 796.

<sup>22</sup> Див.: Архиепископ Владимир (Троицкий). *Очерки...* с. 295.

### II. 1. 6. «Пастир» Герми (140-ві рр.)

Згадки про ієрархійність та благодатність Церкви знаходимо також у творі II століття – «Пастирі» Герми<sup>23</sup>. Його автор був юдейського походження – Герма, чоловік, що намагався закликати християн до віднови звичаїв та дисципліни через покаєння. «Пастир» має характер апокрифічного апокаліпсису та складається з трьох частин: видіння, заповіді, притчі. Згідно з Гермою, Церква є першим Божим творінням. Автор показує її в образі стариці: вона «сотворена раніше всього, і задля неї сотворено світ»<sup>24</sup>. Церква подібна до постійно будованої вежі. Камінням на будову тут служать усі християни – ієрархія та миряни. Щоб стати таким живим каменем, треба покаятися ще до того часу, поки закінчиться будова, тобто до другого пришествя Христа. Автор часто згадує ієрархію (буває, що й вельми критично) та явно говорить про «предстоятелів Церков»<sup>25</sup>.

### II. 1. 7. Гностицизм

У II столітті Церква почала боротьбу з новою небезпечною течією – ерессю гностицизму; то було не якесь одне вчення, а цілий комплекс релігійно-філософських систем, у яких головні факти й істини християнства були відірвані від свого історичного ґрунту і введені в синкретичний контекст, де співіснували поганські релігії, пізньоантичні філософські школи та замилювання східною містикою й окультизмом. Гностики протиставляли матеріальний світ духовному й навчали, що духовне слід повернути у сферу божественного буття, визволити від матерії, яка для нього є темницею. Своїх послідовників – ба навіть усе людство – вони поділяли на три категорії: «гиліків» (людей, цілковито матеріальних, а отже, «загиблих»), «психіків» (душевних, себто таких, що хитаються між матеріальним і духовним світом; їхня доля ще непевна) та «пневматиків» (духовних; для цих, єдиних досконалих, спасіння забезпечене). Вчення, яке намагалися синтезувати гностики, немовби піднімало їх, «просвітлених і обізнаних», над Вселенською Церквою. Вони відкидали Старий Завіт (де, на їхнє переконання, діяв «злий Бог»), а також те, що Ісус Христос воплотився – адже плоть за означенням «нечиста». Не менш характерним для них є ексклюзивізм учення: сприйняти його вповні можуть лише обрані («пневматики»).

### II. 1. 8. Маркіон

Одним із виявів гностицизму в Церкві II століття був маркіонізм, названий за іменем засновника – Маркіона із Синопу над Чорним морем<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Див.: *I Padri apostolici*, с. 237-265.

<sup>24</sup> Ἐρμας, ἄγιος. *Ποιήν* I. Візія II, 4 // PG 2, 899-900.

<sup>25</sup> Там само.

<sup>26</sup> Див.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 112-113.

Маркіон, з дитинства вихований у християнській традиції, за стримане й моральне життя був поставлений у пресвітери місцевої Церкви, однак згодом, через хибні погляди, був засуджений батьком-єпископом і вилучений із сопричастя<sup>27</sup>.

Доктрина Маркіона відкидає богонатхненність Старого Завіту, а в Новому Завіті визнає лише Євангеліє від Луки та десять послань Павла, за винятком тих місць у них, які заходили в суперечність із поглядами Маркіона. Інші Євангелія, уважав він, були написані авторами, що підтримували юдейство, а тому викривляли істинне вчення Христа. В основі маркіонівської доктрини лежить східний дуалізм (який тією чи іншою мірою назагал притаманний поганству)<sup>28</sup>. Матерія перебуває під повною владою диявола, тому тіло Спасителя не могло бути матеріальним – воно було позірне, примарне. Маркіон, ясна річ, відкидав церковне Передання та забороняв подружжя. Після виключення з Церкви він успішно засновував численні церковні громади, що мали власну ієрархію. Там практикувалося, зокрема, потрійне хрещення; оглашенні мали можливість приступати до святих таїнств<sup>29</sup>. Після смерті Маркіона його послідовники розділилися на кілька груп, кожна з яких згодом додала до первісного маркіонізму власні погляди.

### II. 1. 9. Св. Іриней Ліонський († 180/190-ті рр.)

Чистоту й унікальність віри Церкви боронили християнські письменники-апологети. Першою антигностичною працею, яка дійшла до нас, був твір Іриней, єпископа Лугдуну (теперішнього Ліону), «Проти ересей»<sup>30</sup>. Замолоду Іриней слухав проповіді Полікарпа Смирнського, учня Йоана Богослова. Завдяки цьому Іриней немовби мав дотичність до апостольської епохи<sup>31</sup>.

Еклезіологія Іриней має тісний зв'язок із його теорією «рекапітуляції»: Христос, у якому поєднано минуле і майбутнє, є Головою Церкви; Спаситель покликаний відновити людство, Він приверне до Себе все під час другого пришествя<sup>32</sup>.

Іриней твердо переконаний, що вчення апостолів у Церкві незмінне. Він піднімає питання апостольського преемства:

Було б вельми довго в такій книзі, як ся, перелічувати преемства [предстоятелів] усіх Церков, отож я наведу передання, яке має од апостолів най-

<sup>27</sup> Пор.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 50-55.

<sup>28</sup> Див.: *A dictionary of Christian...* с. 697-698.

<sup>29</sup> Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефронъ. *Энциклопедический словарь*, т. 36. С.-Петербургъ 1896, с. 652-654.

<sup>30</sup> Див.: *A dictionary of Christian...* с. 520.

<sup>31</sup> Див.: *§. Cola. Padri...* с. 31-38.

<sup>32</sup> Εἰρηναῖος Λουγδούνων. *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ...* III. 10. 2 // PG 7, 873A-875A.

більша, найдавніша й усім відома Церква, заснована й установа в Римі двома преславними апостолами Петром і Павлом, та звичену людям віру, яка через преемства єпископів дійшла до нас<sup>33</sup>.

Церква – універсальна, тому в ній присутня єдність віри та проповіді:

Не слід шукати в інших істини, яку легко отримати від Церкви, бо апостоли, як багач у скарбницю, цілком поклали в неї все, що відноситься до істини, так що кожен, хто бажає, бере з неї напій життя (Од. 22:17). Вона, власне, є брамою життя, а всі інші [вчителі] суть крадії й розбійники. Тим-то слід уникати останніх, але із щонайбільшою старанністю обирати те, що відноситься до Церкви, і приймати передання істини<sup>34</sup>.

Церква діє силою апостольського преемства, яке передається від Бога через єпископів. Єретики прийшли вже після апостолів, тому не могли отримати це передання. Свідчення Іриней є голосом Церкви, свідомої того, що вона від Христа – за посередництвом апостолів – успадкувала істини віри та ієрархічну будову<sup>35</sup>. Іриней пише:

Прповідь Церкви всюди постійна і пробуває незмінно, і має свідчення від пророків, і апостолів, і всіх учнів у початкові часи і в середні й останні, і в усьому установленні Божому та Його твердому діянні щодо спасіння людини, яке міститься в нашій вірі: її [цю проповідь] ми прийняли від Церкви – і її тримаємося, і вона завше через Духа Божого, як дорогоцінний скарб у прекрасному начинні, зберігає свою свіжість і робить свіжим саме начиння, у якому міститься. Бо сей дар Божий доручено Церкві, як подих [життя] дано первісній людині, для того, щоб усі члени, що приймають його, оживотворилися; і в сьому міститься спілкування з Христом, себто Дух Святий, запорука нетління, утвердження нашої віри і драбина для сходження до Бога. Бо в Церкві – говориться – Бог поклав апостолів, пророків, учителів (1 Кор. 12:28) та всі інші [засоби] діяння Духа, з яким не мають причастя всі ті, хто не є в згоді з Церквою, а самі себе позбавляють життя лихим ученням та щонайгіршим поступованням. Бо де Церква, там і Дух Божий; і де Дух Божий, там Церква і усяка благодать, а Дух є істина. Тим-то, хто не має причастя з Ним, – такі не годуються для життя з сосків матері, ані користуються щонайчистішим джерелом, що випливає від тіла Христового, але викопують собі копанки діраві (Єр. 2:13) зі земних ровів і п'ють гнилу воду з нечистоти, відходячи від віри Церкви, щоб не повернутися, та відкидаючи Духа, щоб не врозумитися<sup>36</sup>.

Іриней був тим християнським мислителем, який вступив у серйозний діалог із поганством (чи його гностичними віддзеркаленнями) на світоглядному рівні й почав розбудовувати для потреб цього діалогу та для вира-

<sup>33</sup> Εἰρηναῖος Λουγδοῦνων. *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ*... III. 3. 2 // PG 7, 848B-849A.

<sup>34</sup> Там само, III. 4. 1 // PG 7, 855A-855B.

<sup>35</sup> Див.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки*... с. 81-88.

<sup>36</sup> Εἰρηναῖος Λουγδοῦνων. *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ*... III. 24. 1 // PG 7, 966A-967A.

ження унікальності євангельської віри систему нових богословських понять. Ліонський святий був на цьому полі одним із перших – і в цьому його непроминальна заслуга.

\* \* \*

Після Іринея знаходимо інші, менші свідчення. Зокрема, *Діонісій, єпископ Коринту* (бл. 171)<sup>37</sup>, у різних посланнях стверджує, що в багатьох містах та околицях є Церкви і кожна з них має власного єпископа. Церква, як згадує про неї Діонісій, має подібну до сучасної структуру: існує єпархія, у якій є єпископ<sup>38</sup>. *Егесін із Палестини* (бл. 180) знав список преемників апостола Петра, які зберегли традиційний спосіб вірування. Він твердить, що зустрічає це вчення по різних Церквах.

Отже, у Церкві II століття існує тотожність учення, тотожність уставів. Проповідь зберігається й передається незмінно через апостольське преемство. Інакше кажучи, ми знаходимо свідчення, що існує церковний організм, який має ієрархічну структуру, і він є носієм істинного вчення. Автори тих частів свідчать, що ці визначальні чинники: ієрархічність, богообдарованість, буття духовним організмом – тотожні тому, що заповів Христос. Так Церква стає організованою реальністю, яка виходить у справі спасіння на новий рівень.

## II. 2. Церква у III столітті



До наших часів дійшла незначна кількість писемних християнських пам'яток із III століття. Відомо, що в той період Церква радше залишалася зосередженою на собі; вона зміцнювала себе, свій організм. Удосконалювалася Літургія, обряд Хрещення, чин Покаяння, краще організувався катехуменат, частіше проводилися собори єпископів, скликувані головню для обговорення організаційних, практичних питань, а також – для вирішення деяких проблем віровчення. У цей час зустрічаємо перші спроби церковного законодавства, тоді відбувалося остаточне формування найвищих ієрархічних ступенів: архієпископ, митрополит, патріарх. Усе це здійснювалося на місцевому рівні, як поодинокі ініціативи, за якими не стояв якийсь ширший консенсус, однак він розвинувся з часом. Розвивалися митрополії та патріярхати з центрами в Римі, Антіохії, Александрії та Єрусалимі.

У III столітті бачимо письменників, які через призму віри намагалися подати свого роду раціоналістичне розуміння Церкви.

<sup>37</sup> Див.: *A dictionary of Christian...* с. 262.

<sup>38</sup> Там само, с. 262-263.

## II. 2. 1. Св. Климент Александрійський († перед 215)

Позаяк богослов'я ще тільки розвивалося, цілісного вчення про Церкву Климент не витворив<sup>39</sup>, і це було характерним практично для всіх тогочасних авторів. Про Церкву говорили принагідно, у зв'язку з тією чи іншою загальною темою, піднятою – можна б сказати, спровокованою, – як правило, ерессю. Свої еклезіологічні міркування Климент виклав у творі «Килими»<sup>40</sup>. Він виступає проти маркіонітів, які відкидали подружжя. В обороні шлюбу бере глибоку тему апостола Павла про подібність відношення Церкви до Христа зі стосунками чоловіка і жінки. Зло в подружжі, за Климентом, починається тоді, коли подруги найбільше зосереджуються у своїх стосунках на статевому зв'язку. Тому він говорить, що Христос був розп'ятий на Хресті не для задоволення Церкви, а для її поступання Його мученицьким слідом; вони об'єднані в часі, у Дусі та в Божому Слові для відданого служіння і самопожертви<sup>41</sup>. Климент перший ясно стверджує єдність та універсальність Церкви, називає Церкву непорочною Матір'ю, що годує своє дитя молоком вічного Слова: «Один Бог для всіх, одне Слово для всіх і Дух Святий для всіх, рівно ж як одна для всіх є непорочна Мати. Мені любо називати її Церквою. Се єдина Мати, яка не має молока, бо вона єдина не стала жінкою, але вона, однак, залишається у своїй непорочності жінкою»<sup>42</sup>. Від еретичних угруповань Церква відрізняється своєю цілісністю та єдністю. Її коріння – у незмірній давнині, вона криється «у глибині Бога» й у Ньому починається. Вірування еретиків мають пізніше походження і свій початок беруть од людей. Ієрархійна влада в Церкві будується за принципом ангельської ієрархії: «На мою думку, встановлення чину єпископа, пресвітера та диякона імітує, під поглядом перспективи та здійснюваного діла спасіння, ангельський чин»<sup>43</sup>. Згодом ця ангелологічна візія розвинеться далі. Однак у багатьох пунктах Климентове вчення про Церкву ще доволі абстрактне, неясне.

## II. 2. 2. Оріген († 253/254)

Учення Орігена про Церкву реалістичніше; еклезіологічні питання заторкнено в третій частині твору «Проти Кельса». Ведучи полеміку з елліністами, Оріген доводить немітичність християнського вчення, при цьому вказує на життєздатність і необхідність Церкви. Починає з історичних доводів розвитку християнської Еклезії – від Давнього до Нового Ізраїля.

<sup>39</sup> Пор.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 247.

<sup>40</sup> Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς. *Στρωματεῖς* (Stromata) [Килими] // PG 8, 686A – 9, 602B. Це третя частина трилогії: 1) (λόγος) Προτρεπτικός [Напіннення], 2) (λόγος) Παιδαγωγός [Педагог], 3) Στρωματεῖт [Килими].

<sup>41</sup> Пор.: Там само, IV, 8, 1268В-1286С.

<sup>42</sup> Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς. *Παιδαγωγός* (Pædagogus) [Педагог], I, 6, 45 // PG 8, 300В-С.

<sup>43</sup> Там само.



Юрми людей, що йшли за Христом, стають Церквою; «Божественність Ісуса вабила їх так сильно, що немовби передавалася їм»<sup>44</sup>.

Для Орігена Церква стоїть «не просто на розумній основі, але на Силі Божественній»<sup>45</sup>. Ця сила свій початок завдячує Богові, що велів Своему народові очікувати пришествя Христа<sup>46</sup>.

Церква морально вища за поганський світ:

Громади Божі [...] стали світильником у світі для всіх народних мас, серед яких мешкають. Хто стане заперечувати, що ті члени нашої Церкви, котрі в чесноті не досягли ще особливих успіхів, здебільшого стоять багатого вище за тих, хто вважається кращим членом суспільства, яке існує серед народу?<sup>47</sup>

Оріген заторкує й питання ієрархійности Церкви. Він говорить про вчительське служіння єпископа, а також про різні ступені катехуменів (оглашених). «У числі інших якостей єпископа [...] є те, що відноситься до його становища як учителя»<sup>48</sup>. У Церкві непорушно зберігається єпископська, себто апостольська, традиція<sup>49</sup>. Проте слід зазначити, що в Орігена краще розвинене вчення про Церкву як Тіло Христове, у якому більше елементів, що походять од Святого Духа, ніж ієрархійних утворень. В Орігена знаходимо два терміни на означення Церкви: ἑκκλησία<sup>50</sup> і κοινός<sup>51</sup>. Великий александрієць робить більше розрізень та на всіх рівнях глибше розуміє Церкву, ніж ми бачимо це в більшості його попередників.

### II. 2. 3. Св. Кипріян († 258)

Картагенський єпископ<sup>52</sup> написав твір «Про єдність Церкви», який є першою систематичною еклезіологічною працею, де розглядається таїнство Церкви. В основу твору Кипріян кладе еклезіологічну аксіому: Церква єдина. Прототип цієї єдності – єдність Осіб Пресвятої Трійці. Бог у видимий, емпіричний спосіб являє цю єдність. Христос робить апостола Петра видимим осердям єдності – на ньому буде Свою Церкву. Обранство Петра, однак, не применшує ваги та авторитету інших апостолів, які по Воскресінні отримали рівні владу та служіння:

<sup>44</sup> Ὁριγένης. *Κατὰ Κέλσον* (Contra Celsum) [Проти Кельса] II, 10 // PG 11, 812B-813B.

<sup>45</sup> Див.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки...* с. 342-343.

<sup>46</sup> Ὁριγένης. *Κατὰ Κέλσον*, II, 14 // PG 11, 824C-825A.

<sup>47</sup> Там само, III, 29 // PG 11, 957A-957C.

<sup>48</sup> Там само, III, 48 // PG 11, 981D-983B.

<sup>49</sup> Пор.: S. Cola. *Padri...* с. 61.

<sup>50</sup> Докладно про поняття ἑκκλησία див. у «Вступі».

<sup>51</sup> Гр. κοινός (то κοινόν): спільнота, громада, республіка (особливо на локальному рівні, напр. поліс).

<sup>52</sup> Див.: S. Cola. *Padri...* с. 41-49.

Воїстину, чим був Петро, тим були й інші апостоли, обдаровані рівною часткою влади і шани, але початок виводиться від єдності, щоб постала одна Христова Церква. І пастирями є всі, і одна отара постала, котру всі апостоли в дружній згоді пасли<sup>53</sup>.

В основі церковної ієрархії лежить принцип колегіальної єдності. Кипріян пропагує те, що можна було б назвати «тенденцією єпископалізму»: за свої діла єпископ відповідає тільки перед Богом<sup>54</sup>. Водночас Кипріян віддає шану Римському Архиєреєві, який є «джерелом священничої єдності». Згодом оця його теорія «єпископалізму» набула дещо патогенної форми: якщо нема пошани до визнання першого з-поміж єпископів, тоді Церква як така вже не є ні католицькою, ні правовірною структурою.

Церква, за думкою Кипріяна, є Невістою Христа і Матір'ю народу Божого. Йому належать слова: «Не може мати Бога за батька той, хто не має Церкву за Матір». Свідчення Кипріяна виявляють позитивний стан у Церкві, яка, маючи розвинену ієрархію драбину, зберігає єдність і гармонію.

\* \* \*

III століття виразніше вимальовує головні ідеї про Церкву, яка мала добре зорганізовану ієрархію та визначних богословів, що своїми працями значно поглибили християнське вчення. Тим-то вже в IV столітті вона була настільки впорядкованою, що імператор Константин міг зорганізувати Нікейський собор, де наголошено на двох елементах: міцній ієрархічній будові та аскетичній і віровченнєвій життєвості.



## II. 3. Першість єпископа Риму в творах Отців Церкви I-III століть

### II. 3. 1. Св. Климент Римський († бл. 97)

У своєму «Першому посланні до Коринтян» Климент говорить про мученицьку смерть апостолів Петра і Павла:

Уявімо перед очима нашими блаженних апостолів. Петро од беззаконної заздрости звідав не одне, не два, але многі страждання, і таким чином зазнавши мучеництва, одійшов у належне місце слави. Павло, з причини заздрости, отримав нагороду за терпіння: він був у кайданах сім разів, його виганяли, побивали камінням. Будучи проповідником на Сході та Заході, він здобув благородну славу за свою віру, позаяк навчив увесь світ правди, і доходив до межі Заходу, і як мученик засвідчив істину перед правителями. Так він переселився зі світу, й перейшов у місце святе, ставши чи не найбільшим взірцем терпіння<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Cyprianus Carthaginensis. *De unitate Ecclesiae* [Про єдність Церкви] // PL 4, 497D-498B.

<sup>54</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 133.

<sup>55</sup> Κλήμης ἐπίσκοπος Ῥώμης. *Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους* (Epistola ad Corinthios) [Перше послання до Коринтян] // PG 1, 217A-220A.



Обіч лагідности й покори, у посланні відчувається голос авторитету, який з'ясовує на початку послання, чом раніше не міг утрутитися в справу Коринтської Церкви. Єпископ Риму вважає за свій обов'язок зупинити негативні настрої в тій Церкві; хто не послухає його слів, може впасти в гріх<sup>56</sup>. Хоч у посланні й немає категоричного і прямого ствердження першости Римської Церкви, саме по собі воно є фактичним доказом цього<sup>57</sup>.

### II. 3. 2. Св. Ігнатій Богоносець з Антіохії († бл. 110)

У написаному під час подорожі до Риму «Посланні до Римлян»<sup>58</sup> св. Ігнатій називає Римську Церкву «богодостоюною, достославною, достоблагенною, достохвальною, достожаданою, чистою і найпершою в любові» – себто, дослівно, тією, яка очолює «агапе» й завдяки цьому служить посередницею між іншими Церквами<sup>59</sup>. Ігнатій розрізняє вагу власного єпископського слова і вагу апостольського: «Не як Петро і Павло заповідую вам. Вони апостоли, а я осуджений»<sup>60</sup>. Ігнатієв текст, отже, теж дає можливість говорити про першість Римського Єпископа серед інших предстоятелів Заходу та Сходу.

### II. 3. 3. Тертуліян (бл. 160 – після 220)

У творі «Прескрипція проти еретиків»<sup>61</sup> Тертуліян пише:

Пройди попри Церкви апостольські, у яких і до сього дня стоять справжні катедри апостолів, у яких оголошуються справжні їх писання [...]. Тобі найближча Ахайя? Маєш Коринт. Якщо ти поблизу од Македонії, маєш Филипи, маєш Тессалоніку. Якщо можеш попрямувати до Азії, маєш Ефес, а якщо поблизу Італія – то Рим, звідки плине авторитет і для нас. Як же щаслива ця Церква! Усе її вчення насичене кров'ю апостолів; у ній Петро уподібнився до Господа стражданням<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> Ἰ Πρὸς Κορινθίους, LVI-LVII.

<sup>57</sup> Див.: *A dictionary of Christian...* с. 172-176

<sup>58</sup> Див.: S. Cola. *Padri...* с. 9-16.

<sup>59</sup> П. Паренте. *Христологія*, с. 136.

<sup>60</sup> Ἰγνάντιος ὁ Θεοφόρος. *Ἐπιστολή πρὸς Ῥωμαίους* (Epistola ad Romanos) [Послання до Римлян], IV, 3 // PG 5, 689C-690C.

<sup>61</sup> Tertullianus. *De praescriptione haereticorum* [Прескрипція проти еретиків] // PL 2, 11-74A. Латинська назва твору, написаного бл. 200 р., походить із правничої практики автора. Ця назва вказує на те, що, на думку Тертуліяна, щодо еретиків можна застосовувати принцип *praescriptio*, згідно з яким обвинувачений (у цьому випадку – християнська спільнота) посилається на такий припис права, який наперед виключає обвинувача (тут – поган) із процесу.

<sup>62</sup> Там само, 36 // PL 2, 48B-50D.

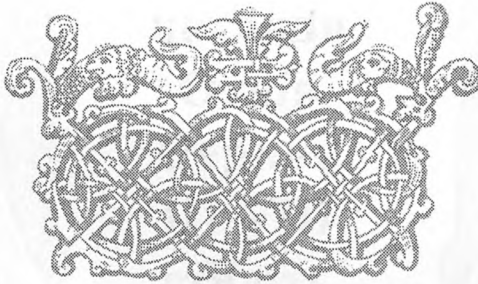
У п'ятикнижжі «Проти Маркіона» Тертуліян говорить: «Дивімося [...], що нам кажуть римляни, котрим Петро і Павло залишили Євангеліє, на якому поклали печаті власної крові»<sup>63</sup>. Римський єпископат Тертуліян визнає лише за Петром.

### II. 3. 4. Св. Іриней Ліонський († 180/190-ті рр.)

За словами св. Іриней, першим Римським Єпископом був Лін, що отримав служіння єпископства від Петра і Павла, які Римську Церкву заснували та влаштували<sup>64</sup>. Щодо її визначного місця, Іриней пише: «З доконечности з сею Церквою, через її першорядну важливість, погоджується всяка Церква, тобто повсюдно віруючі, адже в ній апостольське передання завжди зберігалось»<sup>65</sup>. Дослідники коментують цей текст по-різному. Більшість доходить висновку, що вже в ті часи Рим посідав першість щодо значущости, давности та чести серед інших Церков<sup>66</sup>.

\* \* \*

З відомих нам тогочасних творів бачимо, що в перші століття християнства всі Церкви Заходу та Сходу визнавали й поважали примат Римського Ієрарха<sup>67</sup>.



<sup>63</sup> Tertullianus. *Adversus Marcionem* [Проти Маркіона] 4, 5 // PL 2, 366D.

<sup>64</sup> Див.: Εἰρηναῖος Λουδοῦνων. *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ*... III. 3. 3 // PG 7, 849A-850A.

<sup>65</sup> Так само, III. 3. 2 // PG 7, 849A-850A.

<sup>66</sup> Див.: Первенство римского епископа в общении Церквей / Смешанный православнo-католический комитет Франции // *Документы Церкви*. Москва 1998, с. 18-19.

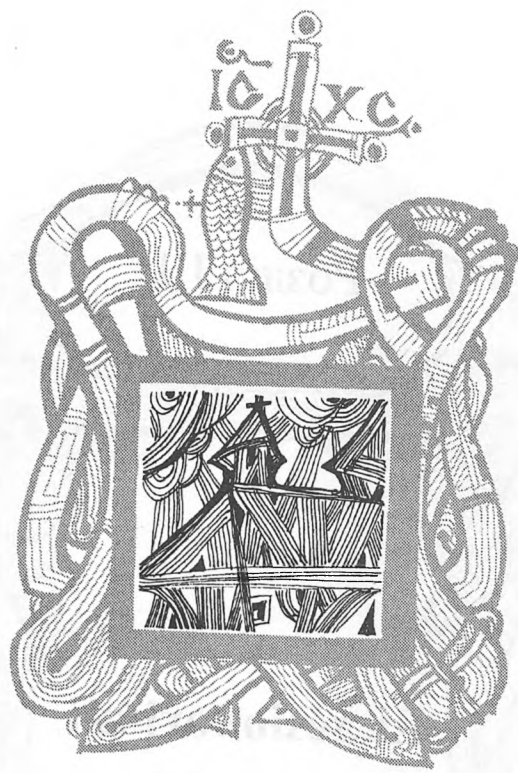
<sup>67</sup> Пор.: М. Simonetti, E. Prinzivalli. *Storia*... с. 97-98.





## Розділ III

# Еклезіологічні погляди Отців Церкви III-VIII століть



1911  
Grade  
11-111  
11-111

Патристична епоха стала золотим віком розвитку християнського богослов'я. Саме Отці стали тим ґрунтом, тим джерелом богословствування, з якого до сьогодні черпаємо прецінні думки. А такі цінні вони не тому, що Отці витворили чітку систему богослов'я: патристичні твори доволі часто відзначаються проповідницьким чи душпастирським характером, у них заторкнено практично всі можливі галузі богослов'я. І нині цей пастирський характер, оця інтегрованість їхньої думки в безпосереднє церковне життя так запотребовані нашою епохою.

Вік Отців – найширше трактований – тривав від I до VIII століття<sup>1</sup>. За цей період християнство заклало свої догматичні основи, на яких стоїть будова тринітології, христології, пневматології, учення про Богородицю. Еклезіологією як відокремленою дисципліною Отці не займалися (ще раз згадаймо про аж ніяк не «шкільний» характер їхнього богословствування). Однак ця їхня неструктурована, ніби побіжна й принагідна еклезіологічна думка перевершує багато сучасних «підручникових» конструкцій.

### III. 1. Отці Церкви IV століття



#### III. 1. 1. Св. Атанасій Великий (295-373)

Атанасій Великий – один із найвизначніших Отців, ушанований і Сходом, і Заходом. Григорій із Нісси назвав його «стовпом православ'я», тому що Атанасій усе своє життя присвятив боротьбі з аріанством<sup>2</sup> та утвердженню православного троїчного догмату. З-посеред творів Атанасія можна виділити декілька, у яких він заторкує еклезіологічні питання, а саме: «Послання до єпископів Єгипту й Лівії»<sup>3</sup>, «Історія аріян для монахів»<sup>4</sup>, «Апологія проти аріян»<sup>5</sup>.

Атанасій Великий усе своє богослов'я будує на Особі Христа, який для нього є сенсом історії. Зрозуміти Його означає не лише утвердити свою віру, але й пізнати природу людини, створеної на Його образ і подобу, природу всіх

<sup>1</sup> За інтуїцією багатьох видатних богословів і вчителів Православної Церкви, він триває до сьогоднішнього дня.

<sup>2</sup> Пор.: S. Cola. *Padri...* с. 65.

<sup>3</sup> Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας. *Ἐπιστολή τῶν κατ' Αἴγυπτον καί Λιβύην ἐπισκόπων ἐννεηήκοντα καί τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου κατὰ Ἀρειανῶν πρός τοὺς ἐν Ἀφρικῇ τιμωτάτους ἐπισκόπους* (Epistola ad Afros episcopos) [Послання до єпископів Єгипту й Лівії] // PG 26, 1029-1046C.

<sup>4</sup> Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας. *Ἐπιστολή πρός Μοναχοὺς τὰς δυσεβείας τῶν Ἀρειανῶν καθιστοροῦσα* (Historia Arianorum ad Monachos) [Історія Аріян до Монахів] // PG 25, 691-796.

<sup>5</sup> Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας. *Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν* (Apologeticus contra Arianos) [Апологія проти аріян] // PG 25, 247-410D.

сотворених речей. Оскільки Церква – повне віддзеркалення Христа, вона, як і Христос, є нерозривною єдністю природного та надприродного. Надприродне в Церкві виявляється в тому, що вона заснована Богом і має досконалу мету, природне – що це конкретна видима інституція, яка має властиву собі структуру та порядок<sup>6</sup>. Саме тому Атанасій наголошує у своїх працях на вагомості ієрархічної структури у Вселенській Церкві. Єпископ – головний і надійний гарант православного вчення та єдності Церкви. «Єпископ – се охоронець правдивої віри, Христовий апостол, пастир для свого стада, єдина запорука православ'я і єдності» («Послання до єпископів Єгипту й Лівії»). Атанасій визнає першість у шані за Римським Апостольським Престолом, який має покликання контролювати та зберігати чистоту вселенського православ'я. У цьому питанні александрієць підтримує традицію своїх попередників, зокрема Іринея Ліонського. Рішення «великого Риму» Атанасій уважає за візирець для всіх інших Церков. «Апологія проти аріянів» стверджує, що та Церква, яка підтримує зв'язок із Римом, може мати певність свого перебування у вселенськості та єдності.

Хоч Атанасій Великий і не дав чіткого визначення Церкви, у його творах окреслено місце, роль і завдання Церкви у житті християн усіх часів.

### III. 1. 2. Св. Кирило Єрусалимський († 386)

Кирило Єрусалимський був одним із найкращих проповідників IV століття, періоду, коли в Церкві дуже зростає катехуменат. Найвідомішим його твором є двадцять чотири «Катехизи». Еклезіологічні питання Кирило порушує при поясненні єрусалимського Символу віри.

Згідно з Кирилом, «Церква соборною називається тому, що знаходиться по всій Вселенній од кінців землі до кінців її»<sup>7</sup>, а головне її завдання – ширити Христове вчення, щоб привести людський рід до істинної віри. Крім того, соборність полягає в тому, що віровчення подається людям повсюдно і в повноті, воно стосується всіх людей незалежно від суспільної позиції чи матеріального стану, «зціляє всі роди гріхів». Соборна Церква – єдина, для всіх вона Матір, а для Господа Ісуса – Невіста.

Єрусалимський проповідник дає різні поняття Церкви. З одного боку, вона є Церквою народу, тобто собором (у дослівному розумінні), з іншого ж – Церквою Божою. Кілька разів він порушує тему тяглості Церкви від Старого до Нового Завіту, зокрема наголошує, що ще псаломспівець у Старому Завіті закликав благословити Господа «в церкві», тобто в зібранні<sup>8</sup>. «Але від

<sup>6</sup> Див.: *A dictionary of Christian...* с. 55-63.

<sup>7</sup> Κυρίλλος Ἱεροσολύμων. *Κατηχήσεις* (Catechesis) [Катехизи], XVIII, 23 // PG 33, 1044A-B.

<sup>8</sup> Зауважмо, що грецький термін ἐκκλησία вживається і в перекладі Старого Завіту Сімдесятьох (Септуагінті), якою, як основним біблійним текстом, повсюдно послуговувалися християни в перші століття.

того часу, як юдеїв з причини їх злого умислу проти Спасителя відкинуто від благодаті, Спаситель створив іншу, з поган, християнську нашу святу Церкву»<sup>9</sup>. Хто, будучи членом Церкви, приймає поучення й веде добре життя, той отримує Царство Небесне й успадковує життя вічне<sup>10</sup>. Характерною рисою вчення Кирила про Церкву є те, що він повністю ґрунтує його на Святому Письмі. Єрусалимський проповідник навіть називає Символ віри суттю Святого Письма.

### III. 1. 3. Св. Василій Великий (бл. 330-379)

У більшості своїх творів Василій Великий виступає в обороні Церкви, себто вони переважно мають апологетично-еклезіологічний характер<sup>11</sup>. В одному з них, а саме в «Гоміліях на псалми»<sup>12</sup>, Василій мислить про Церкву як про Тіло Христове:

Церква є тілом Господа, а Він є Головою тієї Церкви. З цього випливає, що слуги Небесного слова є Христовими слугами. Також інші члени Христового Тіла осягають Його, себто ми, – наскільки кожний з нас дорівнює Йому. Отже, хто приносить благословення, дане Церкві, той не буде грішити<sup>13</sup>.

Церква є послідовницею Христа й має владу судити. Вона свята, і її вірні співучасні цій святості.

Церквою керує Господь, тому що вона є Його градом, зібранням «тих, які живуть згідно з небесним життям. Се Горішній Єрусалим, Боже помешкання. Він перебуває посеред міста, даючи йому непохитність»<sup>14</sup>. Так Василій висловлює певність присутності Бога в Церкві. Вона поширена по всій землі,

<sup>9</sup> Κυρίλλος Ἱεροσολύμων. *Κατηχήσεις*, XVIII, 25 // PG 33, 1045A-1048A. Слід зауважити, що такого типу антиюдейські випадки можна зустріти в багатьох Отців, також і в Йоана Золотоустого. Вислови на кшталт того, що «юдеїв відкинуто від благодаті», сьогодні можна сприймати як, щонайменше, анахронічні з точки зору зрілого й не тріумфалістичного розуміння сотеріології чи пневматології. Але й говорити про «анти-семітизм» Отців було б теж не зовсім слушно. Той же Йоан Золотоустий був з походження почасти сирійцем (у передмістях Антіохії він із грецької мови проповідування переходив на сирійську), а сирійці загально живили неприязнь до євреїв, римські окупаційні війська в Юдеї склалися значною мірою із сирійців; можливо, Золотоуст не до кінця міг визволитися від цих етнічних упереджень. Дискусія на цю тему вимагає нині особливої уваги, зокрема в Східних Церквах, які ще до цього часу не позували, наприклад, багатьох антиюдейських моментів у літургійних текстах (Римо-Католицька Церква зробила це після II Ватиканського собору).

<sup>10</sup> Там само, XVIII, 28 // PG 33, 1049A-B.

<sup>11</sup> Пор.: *A dictionary of Christian...* с. 116-1256; M. Simonetti, E. Prinzivalli. *Storia...* с. 287.

<sup>12</sup> Βασίλειος ὁ Μέγας. *Ὁμιλίαι εἰς τοὺς Ψαλμοὺς* (Homilia in psalmum) [Гомілії на псалми] // PG 29, 210A-494C. Український переклад див.: Св. Василій Великий. *Гомілії на псалми* // перекл. о. Сергій Фединак. Нью-Йорк 1979.

<sup>13</sup> Там само, *Ψαλμ.* 44 // PG 29, 397 C-D.

<sup>14</sup> Βασίλειος ὁ Μέγας. *Ὁμιλίαι εἰς τοὺς Ψαλμ.* 45 // PG 29, 424 B-C.



тому має вселенський характер. Вона є Невістою Христовою, кориться Женихові й береже Його слово. Водночас Церква повинна мати «вправний розум», щоб могли глибоко роздумувати про волю Христа, пізнавати й виконувати її. У Церкві існує ієрархія, поставлена в ній на служіння. Василій наголошує на потребі зв'язків любови й порівнює пастирів із костями, які

власною силою захороняють ніжне тіло; так і в Церкві є деякі, що задля своєї постійності можуть переносити немочі слабких. Як кістки лучаться взаємно завдяки жилам і м'язам, що виростили на них, так теж зв'язок любови й миру в Божій Церкві буде успішним засобом до зв'язку та єдності духовних костей<sup>15</sup>.

Вірні, хоч і є членами Церкви, поклоняються не їй, а лише Голові – Христові. Вони є дітьми Євангелія й володіють усією землею. Церква в усіх народах ісповідує Ім'я Боже.

### **III. 1. 4. Св. Григорій Богослов (329/330 – бл. 390)**

Твори єпископа Назіанзу написані плавною, поетичною мовою, проте позбавлені поверховости; знаходимо в них глибоку думку, бачимо непересічну освіту автора, поєднану із споглядальною духовністю. Григорій Богослов був щонайкращим свідком церковного Передання, яке висловив у чітких та ясних формах. У більшості своїх творів він заглиблювався в царини троїчного богослов'я, христології та пневматології. Окремі згадки про Церкву знаходимо в працях, присвячених сотеріології.

Св. Григорій Богослов дотримується класичної формули: Церква – це Тіло Христа. Кожен член цього Тіла отримує стільки дарів Святого Духа, скільки може вмістити<sup>16</sup>. Людина змагає до повного катарсису, тобто очищення. Хрещення є початком процесу, у якому людина уподібнюється до Бога. Обоження людини відбувається завдяки Христові – Богові і досконалій людині; Він прийшов, щоб нас зробити богами<sup>17</sup>. Такий антропоцентризм є внутрішньою і невід'ємною властивістю Церкви. Вона має досвід Божого Одкровення, досвід Духа, який виявляє Своє Божество. У Церкві панує порядок та устав, що забезпечує їй стабільність. Церква прямує до повноти Пасхи, яка вивершиться лише в Царстві Божому.

### **III. 1. 5. Св. Амвросій Медіоланський († 397)**

Своє вчення про Церкву Амвросій виклав у двох відомих нам творах: «Послання Граціана до Амвросія»<sup>18</sup> та «Про таїнства»<sup>19</sup>. В основу він кладе,

<sup>15</sup> Βασίλειος ὁ Μέγας. *Ὀμιλία εἰς τοὺς Ψαλμ.* 33 // PG 29, 384 В-С.

<sup>16</sup> Див.: Г. В. Флоровский. *Восточные Отцы IV века*. Париж 1990, с. 103.

<sup>17</sup> Там само, с. 100.

<sup>18</sup> Ambrosius Mediolanensis. *Gratiani ad Ambrosium Epistola* [Послання Граціана до Амвросія] // PL 16, 876С-949С.

<sup>19</sup> Ambrosius Mediolanensis. *De Sacramentis* [Про Таїнства] // PL 16, 417-462.

як і Григорій Богослов, Павлову еклезіологію: Церква як Тіло Христа і Його Невіста. У Церкві існує повна гармонія, яку Амвросій передає образом будівлі, у котрій цеглини – вірні, а вежі – єпископи та пресвітери. Усі члени цієї будівлі скріплені союзом любови, благодаті (святі таїнства) та ієрархії. Церква – народ Божий, досконала спільнота й організація, не нижча від державної структури. Медиоланський святий подає головні ознаки істинної Церкви, з-посеред яких треба виділити такі: *catholicitas*, соборність – географічна ознака щодо простору та етнічна щодо вірних; *romanitas*, римськість – ознака, тісно пов'язана із соборністю; з римськості Амвросій виводить і апостольськість, оскільки, на його переконання, тільки в Римській Церкві зберігається істинна апостольська віра. Він уважав, що оскільки Петро втішається привілеєм непорушності віри, тим-то й Церква, яку провадить первоверховний апостол, зберігає істинне вчення.

До Павлового вчення Амвросій додає деякі правничі засади, запозичені з римського права. Він уперше розглядає Церкву «з юридичної точки зору» – «*sub aspecto juridico*». Медиоланець розмежував церковну і світську владу й прагнув унезалежити Церкву в справах віри від імператорів.

### III. 1. 6. Св. Єфрем Сирін († 373)

Еклезіологію Єфрема Сиріна знаходимо в його коментарях до послань ап. Павла, які мають радше характер гомілій. Єфрем також приймає Павлову концепцію Церкви – Тіла Христового й ставить наголос на пневматологічний її аспект<sup>20</sup>.

Кожен християнин, як член Тіла Христового, є храмом Святого Духа й обителлю таїнства. Церква – Божа будівля, її будівничим є Святий Дух, що Його вірні отримують у таїнствах Хрещення і Миропомазання. Ця будівля стоїть на двох стовпах: один належить видимому світові, інший – невидимому. Церква – це дім освячення, яке здійснюється в таїнствах<sup>21</sup>. Святий Дух роздає в Церкві різні служіння, тим-то в ній є пастирі, євангелисти, вчителі, старші, себто існує ієрархія. Єдність і неподільність панує в Церкві завдяки Христові, Голові Церкви, у якому все єднається й росте.

Дуже вагомим елементом еклезіології Єфрема Сиріна є любов. Завдяки їй реалізується ікономія Церкви. Особливий наголос сирійський святець ставить на любові між Христом і Церквою. З великої любови до Церкви Христос оживив її Своєю смертю.

<sup>20</sup> Св. Єфре́м (Сиринь). *Творенія*, т. 7. Москва 1995, с. 84.

<sup>21</sup> Пор.: Г. В. Флоровский. *Восточные Отцы...* с. 232.

## III. 2. Отці Церкви IV-V століть



### III. 2. 1. Св. Йоан Золотоустий († 407)

Найважливіші твори, у яких Йоан заторкує еклезіологічні питання, – це: «Проповідь на П'ятдесятницю»<sup>22</sup>, «Послання до Олімпії»<sup>23</sup>, «Проповідь про землетрус, багатство і Лазаря»<sup>24</sup>, «Про Хрещення Христа»<sup>25</sup>. Золотоуст розглядає Церкву з містагогійної точки зору, з позиції молитви та споглядання. Тим-то він часто у своїх творах описує Церкву через різні символи, порівняння та знаки.

Церква є зібранням людей, які вірують у Господа Ісуса Христа, у Пресвяту Трійцю, святкують Господню Трапезу, піклуються про ближніх, дбають про місце, де проповідується Слово Боже. Засновник її – Христос, тим-то вона називається «Церквою Христовою». Водночас вона є «Церквою християн», тому що покликана бути місцем спасіння вірних. Основою збереження Церкви є не зовнішні, видимі стіни чи мури, – її охороняє віра. Йоан указує на духовну єдність Церкви, яка полягає в ісповідуванні й проповідуванні однієї віри<sup>26</sup>. Тайною непорушності Христової Церкви є слова Христа: «Я тобі заявляю, що ти – Петро (скеля), і що Я на сій скелі збудую Мою Церкву й що пекельні ворота її не подолають». Христос збудував Церкву на вірі; її не можуть зруйнувати навіть демони. Задля Церкви існує все: небо, море, повітря, насаджений рай. Задля неї дано було Закон та посилалися пророки, чинилися чудеса. Заради Церкви Бог Отець послав Свого Єдинородного Сина у світ – померти і воскреснути для спасіння всіх людей. Кров Христа, пролита на Хресті, зрошує Церкву й укріплює її в боротьбі з гріхом. Церкву творить благодать Святого Духа, яка дає їй непорушність, здатність вистоювати попри незчисленні напади. Святий Дух діє в Церкві, Він дає їй дух премудрости<sup>27</sup>.

Йоан Золотоустий називає Церкву Матір'ю, вона-бо є найстарша, заснована словом Христовим та руками апостолів. Водночас вона є човном,

<sup>22</sup> Ἰωάννης Χρυσόστομος. *Ὀμιλία εἰς τὴν ἀγίαν Πεντηκοστήν* (De Sancta Pentecoste) [Проповідь на П'ятдесятницю] // PG 50, 453-470.

<sup>23</sup> Ἰωάννης Χρυσόστομος. *Τῆ ἀϊδεσιμωτάτῃ καὶ θεοφιλεστάτῃ διακόνῳ Ὀλυμπιάδῃ* (Summopere veneranda, ac religiosissima Olympiadi) [Послання до Олімпії] // PG 52, 549-623.

<sup>24</sup> Ἰωάννης Χρυσόστομος. *Εἰς τὸν σεισμόν καὶ εἰς τὸν πλοῦσιον καὶ εἰς τὸν Λάζαρον, καὶ πόθεν ἡ δουλεία ἐγένετο* (Ad homiliae in terrae motum, et divitem et Lazarem) [Проповідь про землетрус, багатство і Лазаря] 6, 7 // PG 48, 1037-1038.

<sup>25</sup> Ἰωάννης Χρυσόστομος. *Πρὸς τοὺς ἀπολιμπανομένους τῶν θείων συνάξεων, καὶ εἰς τὸ ἄγιον καὶ σωτήριον βάπτισμα τοῦ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (De Baptismo Christi) [Про Хрещення Христа] // PG 49, 363.

<sup>26</sup> Див.: В. Лаба. *Патрологія*. Рим 1974, с. 282.

<sup>27</sup> Див.: Ἰωάννης Χρυσόστομος. *Τῆ ἀϊδεσιμωτάτῃ καὶ θεοφιλεστάτῃ διακόνῳ Ὀλυμπιάδῃ* // PG 52, 549-623.

що пливе у розбурханих хвилях життя. Ці хвилі є пробами, які дають їй досвід; досвід же виробляє надію.

### III. 2. 2. Св. Руфін Аквілейський († 410)

«Тлумачення до апостольського символу» Руфін написав 404 р. й заадресував єпископові Лаврентію. Твір говорить про потребу для кожного християнина вірити «в існування однієї святої Церкви, – Церкви, у якій є одна віра й одне Хрещення і в якій ми віримо в одного Бога Отця, одного Господа Ісуса Христа – Його Сина – та одного Духа Святого»<sup>28</sup>. Тут же Руфін гостро критикує різні єретичні течії за їхнє неправильне розуміння Церкви та хибне трактування Пресвятої Трійці. Він стверджує (за ап. Павлом), що істинна Церква не має жодної плями чи зморшки, натомість єретичні церкви, утворені чи то Маркіоном, чи то Валентом, чи Арієм, заплямовані зрадою, неправдивістю та нечистотою. Христос заснував Святу Церкву на славу Отця та спасіння вірних, усі інші псевдоцеркви засновані на людську славу. Руфін дає ясний опис усіх головних єретичних рухів, що існували в той час, і закликає «триматися Святої Церкви, яка проголошує свою віру в Бога, Всемогутнього Отця, і Його Єдинородного Сина Ісуса Христа, нашого Господа, і Святого Духа, – як існування в одній гармонійній і неподільній субстанції»<sup>29</sup>.

### III. 2. 3. Св. Августин (354-430)

Аналізуючи такі твори, як «Енхирідіон Лаврентієві, або про віру, надію і любов» та «Про Град Божий», доходимо висновку про непересічний внесок Августина Блаженного в побудову вчення про Церкву. У своїх богословсько-еклезіологічних рефлексіях Августин підходить до поняття Церкви з різних позицій. У тому ж «Енхирідіоні», приміром, він наголошує на її тринітарному аспекті; поєднання Церкви і Трійці передає як поєднання «мешканця і дому», «Бога і Його храму», «засновника та його міста»<sup>30</sup>. Церква-Паломниця поєднана з Церквою Небесною, яка «незмінно перебуває серед Святих Ангелів і належно допомагає своїй мандруючій частині: бо та і та будуть поєднані спільною участю у вічності, і тепер поєднані узами любови, будучи разом установлені для вшанування одного Бога»<sup>31</sup>. Августин торкається і пневматологічного характеру Церкви, зокрема вказує, що Святий Дух є не просто розумне створіння, а – істинний Бог, який живе в Церкві як у Своему храмі. Члени Церкви покликані до святости: що від моменту «прийняття дару Хрещення, яке дарується проти первородного гріха, починається дійсно оновлення людини»<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Ruffinus Aquileiensis. *Commentarius in symbolum apostolorum* [Тлумачення до апостольського символу] // PL 21, 375C.

<sup>29</sup> Там само, 377A-377D.

<sup>30</sup> Augustinus. *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et caritate* [Енхирідіон Лаврентієві, або Про віру, надію та любов] 15, 56 // PL 40, 231-290.

<sup>31</sup> Там само.

<sup>32</sup> Augustinus. *Enchiridion...* 17, 64 // PL 40, 231-290.

В іншому творі, «Про Град Божий»<sup>33</sup>, великий гіpponeць іде у вченні про Церкву за апостолом Павлом, розглядаючи Церкву як Тіло Христа. Він зазначає, що як Христос – один, таким же одним, єдиним є Тіло. Тільки католицька Церква є Тілом Христа. Августин подає низку образів Церкви зі Святого Письма: Жених-Молодий (Мт. 9:15), шлюб Христа з Церквою (Еф. 5:23), Невіста Христа. Церква народилася з боку Христа, Її Обручника, тому вона належить Христу-Богочоловікові, як Єва Адамові. Будучи Невістою Христовою, Церква є істинною матір'ю людських душ. Тут бачимо нові – щодо апостола Павла – акценти. Як мати годує свою дитину грудьми, так Церква бере Слово Боже обох Завітів і годує душі своїх дітей.

Із зв'язку Церкви з Христом Августин виводить також учення про її потрібну владу. Завдяки цьому зв'язку Церква має право навчати, керувати та освячувати. Влада Церкви – вища за біблійний авторитет: «Я не вірив би Євангелію, якби мене не схилила до сього повага до католицької Церкви»<sup>34</sup>. Церква – соборна й апостольська; ці прикмети нерозривно пов'язані. Особливо Августин наголошує на пов'язаності єдності Церкви з її соборністю. Уся Церква – одне дерево, віти якого не противляться єдності. Церква – духовний союз, у якому мають реальну силу освячувальні засоби<sup>35</sup>. Церква складається з великої кількості різних громад, провінцій та помісних Церков, кожна з яких вносить у єдність Церкви свої особливості. Унаслідок цього Вселенська Церква стає скарбницею різних культур та народів, які, почувши благодатну проповідь Христа, разом прямують дорогою спасіння до Нового Єрусалиму й творять при цьому одне Тіло Христове. Так Августин висловлює важливу істину: єдність Церкви – це єдність у різноманітності. Власне ця думка знов так вагомо зазвучить на II Ватиканському соборі.

### III. 2. 4. Св. Кирило Александрійський († 444)

Довголітній предстоятель великої Єгипетської Церкви, де в його часи вже проявлялися певні антиімперські тенденції, святий Кирило Александрійський сьогодні викликає суперечливі, часто навіть зовсім протилежні оцінки. Більшість сучасних західних дослідників вказують на те, що його запал в обороні істин віровчення не раз доводив до ексцесів і хибних кроків (участь у соборіщі проти Йоана Золотоустого, опосередкована вина за вбивство фанатичним натовпом язичниці-неоплатонки Іпатії тощо). Ті ж дослідники вважають, що святий Кирило не мав особливого літературного дару і радше повторював уже усталені в його час доктринальні формули, ніж творив нові. Але є бого-

<sup>33</sup> Augustinus. *De Civitate Dei* [Про Град Божий] // PL 41, 13-804.

<sup>34</sup> Augustinus. *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* [Проти послання Маніхея, яке називають «основи»] 5, 6 // PL 42, 173-206.

<sup>35</sup> Архиепископ Иларион (Троицкий). *Очерки из истории догмата о Церкви*. Москва 1997, с. 543.

слови, які вважають таку оцінку особи та діяльності Кирила несправедливою, образливою і неонесторіянською. Для них Кирило був одним із найталановитіших письменників і найбільших богословів давньої Церкви. Його христологічна формула «Єдина є природа Божого слова воплоченого» стала *terminus technicus* антинесторіянського богослов'я.<sup>36</sup>

Про Церкву можемо прочитати в таких Кирилових творах як: «Виклад або тлумачення до Євангелія від Йоана»<sup>37</sup> та «Послання до папи Калестина»<sup>38</sup>. Церква для святого Кирила – відзеркалення й образ «Троїчної єдності Божественного Буття»<sup>39</sup>. До цієї єдності Ісус Христос приводить людей, які в Нього вірують. Звісно, єдність Церкви не є такою нероздільною, як єдність Трійці, вона – справді лише відображення. Це відображення існує завдяки єдиній вірі та єдиній мислі («одновірності» та «однотлумності»), що існують через діяння Святого Духа. Хоч її подібність до Трійці неповна, Церква є найкращим союзом єдності віри, найкращим образом Божої єдності. На цей образ вказав сам Христос у Своїй молитві: «Щоб усі були одно, як Ти, Отче, в Мені, а Я в Тобі, щоб і вони були в Нас об'єднані» (Йо. 17, 21).

Церква поєднана з Богом у Христі і через Христа. Важливий елемент єднання вірних – Євхаристія. Завдяки Літургії Жертви вірні стають співтілесними Христові та одне одному, тобто в Церкві зберігається образ Христа.



### III. 3. Отці Церкви VI-VIII століть

#### III. 3. 1. Св. Григорій Двоєслов (бл. 540-604)

Хоч переважно послання папи Григорія (званого на Заході також Великим) мають урядовий та морально-виховний характер, серед них можна знайти кілька таких, де заторкуються еклезіологічні питання, зокрема – примату навчання та юрисдикції Римського Єпископа<sup>40</sup>. На переконання Григорія, саме Петро є підвалиною Церкви, першим з архиєреїв Церкви. У своїх посланнях до єпископів Григорій ставить наголос на визначності Римської Церкви, яка з волі Божої ділиться своїм благословенням із помісними Церквами<sup>41</sup>. Петро –

<sup>36</sup> Див.: М. Simonetti, E. Prinzivalli. *Storia...* с. 268.

<sup>37</sup> Κυρίλλος Ἀλεξανδρείας. *Ερμηνεία ἢ ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον* (Expositio sive commentarius in Iohannis Evangelium) [Виклад або тлумачення до Євангелія від Йоана] 11, 11 // PG 74, 560A-561B.

<sup>38</sup> Κυρίλλος Ἀλεξανδρείας. *Ἐπιστολὴ πρὸς Κελεστίνον τὸν Ρώμης* (Epistola ad Caëlestinum I papae) [Лист до папи Калестина] // PG 77, 80B-85B.

<sup>39</sup> Г. В. Флоровский. *Восточные Отцы...* с. 55.

<sup>40</sup> Див.: Gregorius I. *Registrum epistolarum* [Реєстр послань] 3, 57 // PL 77, 605C-656B.

<sup>41</sup> Пор.: S. Cola. *Padri...* с. 218.

князь апостолів, перший з них. Він отримав ключі Небесного Царства та владу в'язати й розв'язувати. Апостоли Павло, Андрей, Йоан – голови помісних Церков, але під одним Головою, яким є Христос і якому всі члени підпорядковані. Єпископ Риму, який посідає Вселенський Престол<sup>42</sup>, зберігає за собою право апеляції.

Церква – таїнственне Тіло Христа. Воно складається з праведників, що жили до часу, коли був даний Закон, праведників, що жили під Законом, та праведників, що живуть у Благодаті. Тільки належність до Вселенської Церкви є запорукою збереження правильного віровчення. Так Церква є заборолом, що запобігає поширенню ересей.

Головні риси Церкви – її єдність і неподільність. Єпископи особливо повинні змагати до єдності з Римським Апостольським Престолом, який є фундаментом Церкви. Церква – родина Божа, у ній братами є всі, хто об'єднаний довкола єпископа Риму. Особливо це стосується архиєпископів, пресвітерів, тих, хто відповідальний за Боже Стадо.

### III. 3. 2. Св. Максим Ісповідник (бл. 580-662)

Максимова «Містагогія» є першим у грецькій патристиці літургійним коментарем. Однак автор не обмежується в ньому літургією, а торкається й еклезіологічних питань.

Великий східний святець і містик заторкує різні аспекти Церкви. З одного боку, Церква є образом Божим, тому що «вона, подібно до Бога, здійснює єднання між віруючими»<sup>43</sup>. Єдність Церкви існує завдяки діянню Бога, який поєднує реально, нероздільно та незмішанно. Тут Максим сполучає еклезіологію з христологією, сотеріологією та тринітарним богослов'ям. Він уживає термін отців IV Вселенського собору – *ἀσυγχύτως*, яким вони виражали догмат про «незлитне» з'єднання двох природ у Христі. Як у Господі Ісусі злучилися незлитно людська й божественна природи, так усіх членів Церкви, хоч які вони різні, у таїнственний, дійсний спосіб єднає в одне сам Бог. Себто Церква – це образ таїнства воплощення; у самій своїй суті вона є, через діяння Бога, об'єднаним чинником (ἐκ-καλέω, див. прим. 2 на с. 23). Роз'єднання в Церкву приносить лише диявол, який поставив це найголовнішою своєю метою (*δια-βάλλω*<sup>44</sup>).

Церква – таїнство і Тіло Христа, яке отримує від Господа сили для з'єднання всіх людей – юдеїв і поган. У Церкві здійснюється спасіння вірую-

<sup>42</sup> Варто згадати, що папа Григорій зрікся титулу «*universalis papa*» («вселенський отець») і першим із пап почав називати себе «*servus servorum Dei*» («слуга слуг Божих»).

<sup>43</sup> Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής. *Μισταγωγία* (Mistagogia) [Mistagogia] // PG 91, 668B.

<sup>44</sup> Дослівно: «наговорювати», «обмовляти», «сварити», «робити ненависним».

<sup>45</sup> Пор.: S. Cola. *Padri...* с. 242.



чих, і в ній є всі умови спасіння: з одного боку, благодать таїнств, з іншого – жива віра в Христа, християнське життя та вчення<sup>45</sup>. Роздумуючи про Церкву, Максим Ісповідник дещо парадоксально порівнює її зі світом, який складається з духовного та плотського. До духовного, вишнього світу він уподібнює вівтар, а до плотського, нижнього – храм вірних. Попри оце розрізнення святилища та храму вірних, автор вказує на єдність між двома частинами. Святець уживає тут термін *περὶ χορῆσις*, який вказує на взаємопроникнення, з'єднання, але не злиття певних частин (цей термін застосовується для вираження, приміром, співвідношення Іпостасей у Трійці або людської і божественної природ у Христі)<sup>46</sup>. Вживаючи цей термін щодо Церкви, Максим Ісповідник указує на єдність її небесної та земної частин, а разом із тим – на єдність у самій земній Церкві. Він розрізняє ієрархію та вірних, які, згідно з ним, є різними складовими однієї Церкви й відрізняються навзаєм характером свого служіння.

Церква має повний і зворотний зв'язок із Літургією. Тільки Церква може здійснювати це «суспільне діло» – вона-бо для цього заснована й це її основна мета. «Отже, не відступаймо від святої Церкви Божої, яка містить настільки великі таїнства нашого спасіння у святому й упорядкованому устрої божественних символів, що в ній звершуються»<sup>47</sup>.

### III. 3. 3. Св. Йоан Дамаскин (бл. 650 – перед 754)

Йоанів «Точний виклад православної віри» (третя частина його ж фундаментального «Джерела знання») – оригінальний догматичний посібник, у якому автор синтезував надбання Отців попередніх століть.

Для Йоана Дамаскина Церква – це вмістилище Божого Об'явлення. Свята, соборна й апостольська Церква отримала це Об'явлення, а також владу проголошувати вчення про Бога. Церква є боголюдською, тому що в ній, як і в Христі, єднається Боже і людське. Христос – Глава Церкви, її Господь, Цар, Творець і Пастир. Він піклується про Церкву, дбає про єдність і мир у ній, про її обоження. Вірні в Церкві отримують оновлену здатність у благодаті пізнавати Отця в Сині через Святого Духа.

Святий Дух посланий Церкві через Ісуса Христа для будування, утвердження та служіння. Він дав дар мудрости апостолам та учням Христа, щоб просвітити людство богопізнанням. Наступники апостолів за благодаттю – пастирі та вчителі Церкви – були просвітлені Духом, щоб настановити заблуканих на дорогу правди.

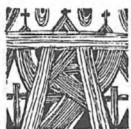
<sup>46</sup> Дослівно він означає «хоровід», «довкільний рух», «кружляння» (лат. відповідник – *circumincessio*). Таким «довкільним рухом» відзначається й істинна богословська мова про Христа: те, що ми говоримо про Нього як про людину, буде сказане водночас про Нього як про Бога.

<sup>47</sup> Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής. *Μυσταγωγία* // PG 91, 712B.



Особливе місце в Церкві займає Святе Письмо. Воно є нормою і правилом віри, законодавством, дотримання якого дає людині можливість стати спадкоємицею вічних благ. Святе Письмо є матеріалом для всякого богослов'я, ґрунтом, із якого росте наша віра в Слово Боже. Віра є силою Церкви, тому що, крім знання про Господа, вона дає можливість отримати дари Божі, дари Духа, необхідні для служіння.

Хрещення – шлях до Церкви, воно відкидає покривало гріха й дає право частки в Божому Народі. Христос, Глава Церкви, встановив у ній також інші таїнства: Миропомазання, Єлеопомазання, Подружжя тощо. Особливе місце серед них займає таїнство Господніх Тіла і Крови: причащаючись їх, Церква бере участь у єдності Христового Тіла<sup>48</sup>.



### III. 4. Св. Симеон Новий Богослов (949-1022)<sup>49</sup>

Своє вчення про Церкву Симеон розвиває у «Слові 45» та «Слові 11». За основу він бере вчення апостола Павла (Церква як Тіло Христове): «Усі святі суть дійсно члени Христа Бога і, як члени, з'єднані з Ним, з Тілом Його, так що Христос є Голова, а всі, від початку до останнього дня, святі – члени Його, і всі вони разом складають немовби єдине тіло одної людини»<sup>50</sup>. Кожен християнин, як член Тіла, виконує свою місію в житті і співтворить цілість і єдність Церкви. Єдність Голови-Христа з Тілом Симеон пояснює також, подаючи приклад чоловіка і жінки:

Воістину таємниця ся є і буде велика, вища од усього великого. Те саме спілкування, єдність, близькість, що їх має жінка з чоловіком і чоловік із жінкою, – ті ж єдність і близькість має Владика наш і Творець усього з цілою Церквою, як із єдиною жінкою, і є тільки з нею, і завжди неподільно перебуває з нею, як з укоханою. Ся єдність – і незбагненна, і невимовна. Також і Церква, з'єднана з укоханим Богом, приліпляється до Нього так, як тіло приліплене до голови своєї<sup>51</sup>.

Церква щоденно живиться від Христа хлібом насущним, тобто Євхаристією, яка є умовою життя, існування та єдності Церкви.

Церква ще не досягла всієї повноти, вона є лише на шляху до неї, до повної святости: «Члени Тіла сього стали всі святими, проте не всі ще народилися чи показали себе боговгодними; тому й Тіло Христове не є ще

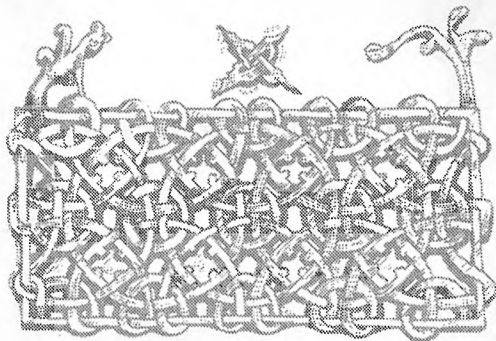
<sup>48</sup> Див.: Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός. *Ἐκδοσις ακριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (Expositio accurata fidei orthodoxae) [Точний виклад православної віри] 4, 13 // PG 94, 1136B-1153C.

<sup>49</sup> Див.: J. Meyendorff. *Byzantine Theology*. New York 1983, с. 73-78.

<sup>50</sup> [Симеон Новый Богослов]. Слово 45 // Преподобный Симеон Новый Богослов. *Творения*, т. I. Москва 1993, с. 384.

<sup>51</sup> Там само, с. 388-389.

цілісним, і вишній світ іще не наповнився, тобто ще не весь сонм людей увійшов до Церкви Божої»<sup>52</sup>. Поза Церквою залишилося багато осіб, які ще не пізнали Христа; вони перебувають у небезпеці втрати спасіння. Тут Симеон висвітлює есхатологічну мету Церкви, вказуючи на її роль як тієї, що викупляє і доповнює. Критикуючи церковну ієрархію та мирян за брак віри, грошлюбство та марнославність, він указує на особливе місце ієрархії, яка має істинне апостольське Передання: «Що тоді робили для вірних апостоли і чого вчили їх – те ж роблять для нас отці наші духовні, архиєреї та ієреї, без найменшого упущення. Якщо вони ні в чому не різняться від апостолів, то вони суть сини апостолів і апостоли для нас»<sup>53</sup>. Церква, спільнота синів Божих, може спотикатися й падати, проте Господь підносить її, посилаючи сповнених Святого Духа провідників, за яких кожен вірний має молитися.



<sup>52</sup> [Симеон Новый Богослов]. Слово 11 // Преподобный Симеон Новый Богослов. *Творения*, т. I, с. 390-391.

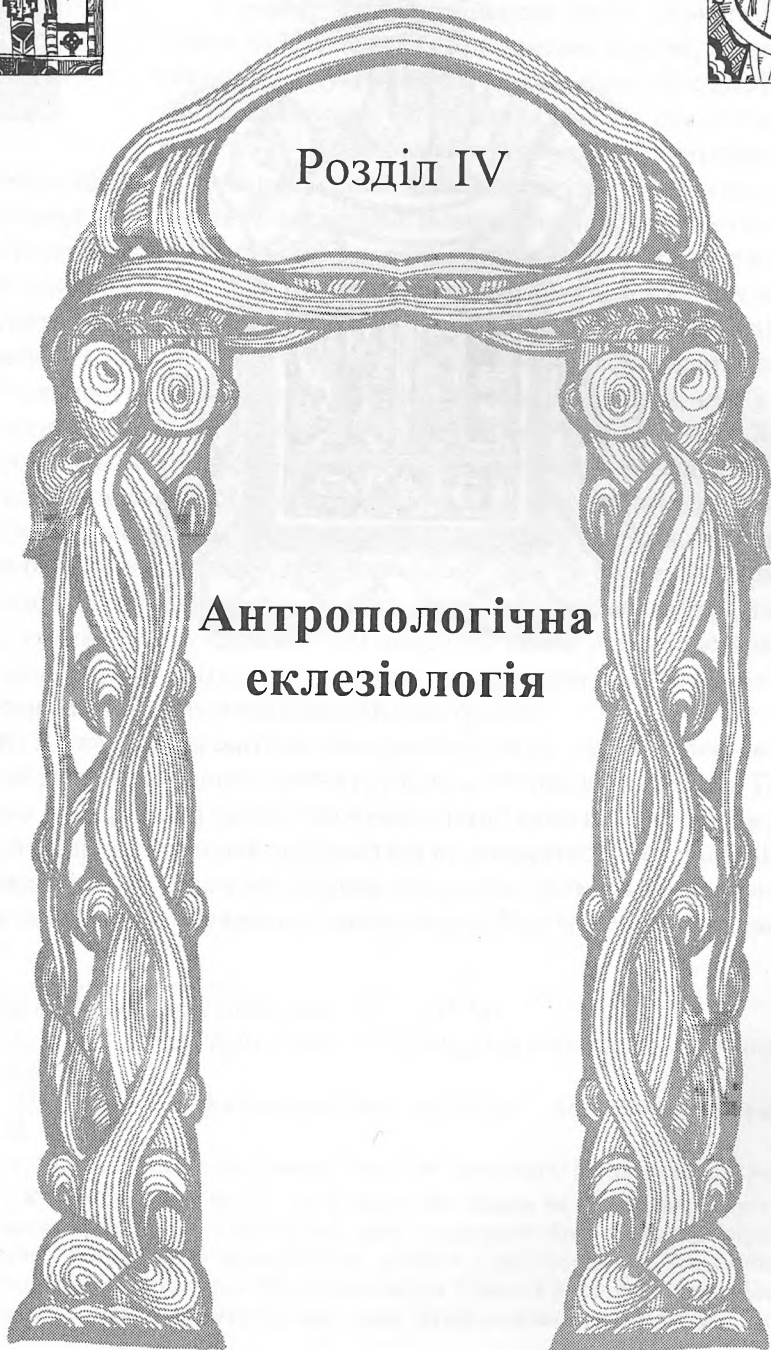
<sup>53</sup> Там само, с. 113.





## Розділ IV

# Антропологічна еклезіологія





ΚΙΤΟΠΟΙΕΓΚΣ

#### IV. 1. Еклезіологія мучеництва



Климент Александрійський пише: «Христос був розп'ятий на Хресті не для задоволення Церкви, а для її поступання Його мученицьким слідом; вони об'єднані в часі, у Дусі та в Божому Слові для відданого служіння й самопожертви»<sup>1</sup>. Ці слова можуть бути лейтмотивом першо-християнської доби, коли цілий сонм вірних загинув мученицькою смертю Христа ради. Мучеництво є в Церкві не випадковим явищем, воно не відірване від її життя, а становить один із сутнісних його елементів. Воно необхідне Церкві для поширення Царства Божого на землі – як серед вірних, оскільки мучеництво єднає різні конфесії<sup>2</sup>, так і серед противників або байдужих. Оскільки будь-яке насильство брутальне за самою своєю природою, воно часто залишає глибші травми в переслідувача та свідків, ніж у самого переслідуваного – мученика, який, будучи одним Тілом з Ісусом Христом, жертвує своє життя з вірою. Драматичні переживання переслідувачів вимагають від їхньої людської природи відповідей на основні питання буття, які в майбутньому можуть стати насінням для розвитку Церкви. Мученики не помирили байдуже, немов люди, замучені життям, чи самогубці, пригнічені депресією або іншими психічними розладами<sup>3</sup>. Мученики, навпаки, шанували смерть, уважаючи її кульмінаційним моментом життя, протиборством зі злом як причиною смерті<sup>4</sup>. Ще в апостольські часи мучеників називали «атлетами Христовими», обраними для перемоги над гріхом<sup>5</sup>.

Хто вдивляється в життєве рішення мученика – віддати життя Христа ради, той раніше чи пізніше побачить у його особі ікону Христового Тіла. Мучеництво – це прослава святих ран Христа, розп'ятого на Хресті, як жертви за багатьох. Жертва мученика відбувається не «приватно» чи ізольовано, вона інтегрована в Тіло Христове – Церкву, тому може бути принесена з любов'ю і шляхетністю. Бо не мученик як приватна особа, а мученик як уцерковлена

<sup>1</sup> Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς. *Παιδαγωγός* // PG 8. 247-284.

<sup>2</sup> Див.: J.-M.-R Tillard. *L'Église locale, ecclésiologie de communion et catholicité*. Paris 1995, с. 379.

<sup>3</sup> Див.: М. Пришляк. Психологічний стан мученика // *Богословія* 63 (Львів 1999) 142-152.

<sup>4</sup> Див.: Т. Шпідлік. Антиномія смерті і життя в мучеництві // Там само, с. 14-25.

<sup>5</sup> Пор. 1 Кор. 9:24-27: «Хіба не знаєте, що ті, які біжать на перегонах, біжать усі, але лиш один бере нагороду? Біжить так, щоб її досягнути! Кожний змагун стримується від усього; однак ті, щоб тлінний вінець здобути, а ми – нетлінний. Тож і я біжу, та не як найманці; веду кулачний бій, не як повітря б'ючи, а умертвляю своє тіло і поневолюю, щоб, проповідуючи іншим, я сам, бува, не став непридатним».

жива людина може підвестися до уособлення Христа й сказати разом із Ним: «Хто приносить, і Кого приносять, і Хто приймає, і Кого роздають»<sup>6</sup>. Так мученик цілковито уподібнюється до Христа і стає Агнцем, беручи при цьому участь у Христовому Первосвященстві для зміцнення й поширення Церкви.

Християнське життя немислиме без з'єднання з Христом. Саме з'єднання починається вже в таїнстві Хрещення, яке є символом смерті і життя<sup>7</sup>. Символічний акт Хрещення реалізується впродовж усього життя, доходячи до такої ж реальної мученицької смерті, яку Отці Церкви називали другим хрещенням: «Хрещення – тільки початок цього шляху поєднання з Христом, його останнім станом буде Хрещення вогнем Духа в кінці віків. Тому Оріген говорить про “хрещення мучеництвом”; Тертуліян – про “друге хрещення”, *lavacrum secundum*; Юстин стверджує, що мучеництво, як Хрещення, змиває всі гріхи»<sup>8</sup>.

Мучеництво, будучи елементом живого сумління в Церкві, належить, як ми вже говорили, до самої істоти Церкви. Тому, зазначає кард. Томас Шпідлік, «воно повинно існувати завжди, хоч і не в формі пролиття крові»<sup>9</sup>. А ось що пише про мучеництво Амвросій Медіоланський:

Численні суть переслідування, тому і численні знаходяться види мучеництва. Ти повинен бути свідком Христа кожен день. Якщо спокушає тебе дух блуду і ти, боячись майбутнього суду Христового, збережеш чистоту душі і тіла, то ти – мученик Христа. Якщо ти спокушений духом сріблюбства, [...] гордості [...], то Єдиний Бог знає, скільки людей щоденно терпить таємне мучеництво і сповідує у своїх серцях нашого Господа Ісуса Христа! [...] Тому зоставайся вірним і сильним у внутрішніх переслідуваннях, щоб ти міг зостатися таким і при публічних переслідуваннях. І у внутрішніх переслідуваннях з'являється урядники та судді зі страшною силою. Ти бачиш приклад спокуси, якій був підданий сам Господь<sup>10</sup>.

Чернече життя також по-своєму реалізує цей істотний елемент Церкви, тим-то його називають іншим мучеництвом, а чернечий послух – другим Хрещенням<sup>11</sup>. Сам чернець є «воїном Христа», зодягненим у зброю Христову для боротьби зі злом; це теж символ Церкви-Паломниці. Чернечий стан «в особливий спосіб розкриває вищість Царства Божого понад усе земське та його найвищі вимоги; він теж показує всім людям неперевершену велич сили

<sup>6</sup> З молитви під час співання Херувимської пісні на Літургії св. Йоана Золотоустого.

<sup>7</sup> Східні ікони Богоявлення зображають Христа, що входить у воду, немовби у відкритий гріб; Господь повністю занурюється в глибину, ніби ще раз народжуючись новою людиною. Пор.: «Умерти для гріха, щоб жити для Бога».

<sup>8</sup> Т. Шпідлік. Антиномія... с. 21.

<sup>9</sup> Там само, с. 23.

<sup>10</sup> Ambrosius Mediolensis. *Expositio in Psalmum* [Пояснення Псалма] 118, проп. 20, 47-50 // PL 15, 1498B-1500A.

<sup>11</sup> Пор.: Т. Шпідлік. Антиномія... с. 23.

Володаря Христа та безконечну потугу Святого Духа, що пречудово діє в Церкві»<sup>12</sup>.

Теодор Студит називає монахів «істинними учнями Євангелія». Він говорить, що «монаше життя не є нічим іншим, лиш перемогою над пристрастями, чуйністю над думками та постійною боротьбою з невидимими ворогами, щоб у той спосіб зберегти душу чистою від усього, що її забруднює»<sup>13</sup>. Він називає монашество «школою Євангелія», «величною торговицею у сфері духа», «сівбою»<sup>14</sup> – у ній ми маємо сіяти зерна благочестя, щоб дочекатися врожайних жнив.

Оця «школа Євангелія», «духовна торговиця», «сівба» у Христовому розумінні не є ділом окремого індивіда; це – покликання до спільного зусилля людей, органічно з'єднаних між собою в одне таїнственне Тіло Церкви, згуртованих у духовні родини, громади, що, подібно до груп паломників, разом ідуть дорогою до Небесного Єрусалиму<sup>15</sup>.

Ті, що живуть у Подружжі, теж беруть участь у мучеництві. Під час уділення цього таїнства Церква співає тропар мученикам, що особливо чітко вказує на факт свого роду відречення в житті сімейної пари. Таке відречення від власних бажань єпископ Калліст (Уер) прирівнює до пролиття мученичої крові<sup>16</sup>.

#### *IV. 1. 1. Престол або вітвар*

Престол або вітвар, на якому приносимо жертву «за наші гріхи і людські невідання»<sup>17</sup>, є тим місцем, довкола якого збирається вся Церква. Вітвар, який символізує всесвіт, нагадує нам, що Христос жертвує Себе «за всіх і за все»<sup>18</sup>. Тому жертва мученика за Христа – це також жертва «за всіх і за все». Перші християни збиралися на відправу Євхаристії на гробах мучеників. Перші свята, що виникли в Церкві, були святами мучеників; спогадуючи їхню пам'ять, християни прославляли Христа<sup>19</sup>. Моці мучеників вкладаються в престоли та антимінси. На вітварі під час Євхаристійної служби ієрей розгортає антимінс, на якому буде принесено жертву. І ця жертва мученика підноситься, немов колона, немов чаша, розхилені краї якої є Небом. Вона, як і Євхаристійне Тіло Христове, оповита білою одежею, знаком «майбутньої

<sup>12</sup> КЦ, 44.

<sup>13</sup> Θεόδωρος Στουδίτης. *Ἰαμβοὶ εἰς διαφόρους ὑποθέσεις* (Iambi de variis argumentis) [Ямби про різні справи] // PG 99, 1782.

<sup>14</sup> Там само.

<sup>15</sup> Там само.

<sup>16</sup> Пор.: Калліст (Уер). *Православний шлях*. Київ 2003, с. 63.

<sup>17</sup> З молитви приношення після поставлення Божественних Дарів на святій трапезі.

<sup>18</sup> З ієрейського виголосу на анафорі Літургії св. Йоана Золотоустого.

<sup>19</sup> Пор.: Стихири на «Господи, воззвах» мученикам на Вечірні.



слави святих», яких «Христос [...] зі Собою лучить, їх до Себе неначе приймає та Своїм блиском їх просвічує»<sup>19</sup>. Христос – виноградна лоза; Церква як Тіло Христове теж є цією лозою. Христос із мучениками є вільними слугами у Винограднику Отця. Будова Царства Божого на землі, яка може розвиватися тільки в повсякчасній практичній ситуації через діяння Святого Духа, – це динамічний чин добровільного сповнення волі Отця, це й відкриті долоні, як на Розп'ятті, у яких відчувається довіра до перемоги Царства Божого і в яких є запрошення до участі. Євангельські слова «Я виноградина, ви – гілки. Хто перебуває в Мені, а Я в ньому, – той плід приносить щедро» (Йо. 15:5) стосуються не тільки мучеників, вони є заохоченням для всіх, хто належить до того самого Тіла – Церкви, для прийдешніх поколінь. А оскільки Церква мучеників є Церквою Христовою, де вже не існують юрисдикційні кордони, то мученики не тільки творять Церкву як земну інституцію: вони будують Церкву *єдину* – у Божому розумінні цього слова. Іконописець Іванка Крип'якевич-Димид пише, що:

Мучениками – будівничими Церкви суть не тільки представники різних Церков, але й різних частин Божого народу, наприклад: монахиня, тиха молільниця; чужинець, що всім серцем прийняв ідею єдності Церков; священник, архимандрит, скромний монах; людина, яка, буди дуже багатою, обрала бідність і простоту; професор, місіонер, незламний в'язень; єпископ – учитель молоді; засновник чернечих спільнот; дяк-мирянин, слуга всім; добрий парох<sup>20</sup>.

Мученики прикрашають святую Церкву і просвічують усіх вірних. Мучеників багато, вони стали живою ілюстрацією слів Христа: «Ніхто неспроможен любити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів своє життя віддає» (Йо. 15:13). Вони – стовпи Церкви<sup>21</sup>; вони кладуться, «мов живе каміння, щоб з нього збудувати духовний дім, на святе священство, щоб приносити духовні жертви, приємні Богові, через Ісуса Христа» (1 Пт. 2:5).

Християни зазнавали переслідувань від самих початків Церкви. Майже всі апостоли померли мученицькою смертю – слідом за Хресною смертю свого Вчителя. Гоніння на християн не припиняється в різних місцях земної кулі аж до наших днів, трапляється воно сьогодні й у багатьох країнах, хоч Церква в них начебто й має свободу дій. Ми – діти мучеників, а страждання наших батьків були нероз більшими й страшнішими, ніж ті страждання, які

<sup>19</sup> Андрей (Шептицький). *Духовні вправи для священників*. Львів 1990.

<sup>20</sup> І. Крип'якевич-Димид. *Ікона Новомучеників* [http://www.ugcc.org.ua/ukr.church\_in\_action/sobor/3rd/marthys/ (сторінку переглянуто 24.VI.06)]

<sup>21</sup> У церковнослов'янських та українських перекладах візантійських літургійних текстів словом «стовп [Церкви]» часто перекладається грецьке слово *πύλος*, що має багато поетичних значень, наприклад: «вежа міського муру» (яка захищає місто від ворожих нападів: *Одіссея*, VI, 262; ікос Утрєні Успення Богородиці), «змікнуті в чотирикутник військові лави»; *πύλος θανάτων* – забороло проти смерті.

ми звидуємо<sup>22</sup>. До таких страдників скеровані слова Христа: «Блаженні будете, коли вас ненавидітимуть люди, коли вас вилучать, коли ганьбитимуть вас та коли викинуть, як безчесне, ваше ім'я Сина Чоловічого ради. Радійте того дня і веселіться, бо ваша нагорода велика в Небі» (Лк. 6:22-23).

## IV. 2. Еклезіологія храму та Літургії



Тим – одним із небагатьох – українським богословом, що написав у наш час систематичну працю з еклезіології, є митрополит Володимир (Сабодан). У своїй книзі «Екклезіологія в отечественном богословии» він присвячує певне місце богослов'ю храму<sup>23</sup>. Ще коли писемність не була загальнопоширеною, християни мали свої еклезіологічні поняття, своє живе сприйняття Церкви. Спеціальні наукові трактати про Церкву з'явилися серед нашого народу досить пізно, у плідну добу після Берестейських домовленостей, коли зав'язався діалог між митрополитами Петром (Могилою) та Йосифом Велямином (Рутським). Для християн – спадкоємців Володимирівського Хрещення київська Десятинна церква, а згодом собор Святої Софії залишаються образами Вселенської Церкви. Подібні думки можна зустріти й у Митрополита Андрея (Шептицького): 1901 р. він пише до своїх вірних послання «Про Церкву», в якому пояснює значення Церкви як храму<sup>24</sup>. Так само Патріарх Йосиф (Сліпий) побудував у Римі храм у вигляді грецького хреста, що має кубічну форму на взірць просфори, – так у концентричному вимірі зображено небесну і земну Церкву.

Слова «храм» і «церква» є в українській мові, як і в більшості інших, синонімами. Усередині храму живим символом Церкви, – вказує митрополит Володимир, є Тіло Христове. Його немовби зображає сам храм через живу участь вірних у Євхаристії, освячуваній на престолі, на агнці, на дискосі. Як Христос у тілі жертвується за многих і творить Свою Церкву, так це зображає сам храм, престол, дискос і агнець, витятий із просфори, з якої вирізаються також частини Пресвятої Богородиці, ангельських чинів, апостолів, пророків, святителів, мучеників, безсрібників, покровителів, усопших християн та живих учасників таїнства. Храм як будівля творить собою одне ціле так само

<sup>22</sup> Пор.: М. Димид. Мучеництво: традиція і канони // *Богословія* 63 (1999) 26-44.

<sup>23</sup> Див.: Володимир (Сабодан). *Екклезіологія в отечественном богословии*. Київ 1997, с. 69-72.

<sup>24</sup> Див.: Про Церкву: Пастирський лист Високопреосвященного Андрея Шептицького, Митрополита Галицького, Архиепископа Львівського, Єпископа Камінця Подільського до вірних архієпархії, писаний у Крехові, в неділю Закхя, в день 14 (27) січня 1901 // *Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького*, т. 1: *Пастирські Листи* [= Праці УБНТ, 15]. Торонто 1965, с. 163.

престол – це трапеза, на якій відбувається жертва Христова й до якої, як і до самого храму, сходиться весь Божий народ. Соборність, або ж католичність, Церкви виражена тут дуже чітко.

Вівтар зображає Царство Христове, іконостас та ікони святих на стінах храму говорять про їхнє реальне перебування тут, серед тих, хто молиться всередині храму. У притворі відспівували й довкруги храму ховали спочилих, які також залишилися учасниками Божественної Служби, бо для Живого Бога немає мертвих, а всі живі<sup>25</sup>.

Крім горизонтального архітектурного розподілу храму: на вівтар, місце вірних та оглашених, притвор і безпосереднє довкілля, де ховають померлих членів громади, маємо й вертикально-ярусний розподіл. Під храмом, у крипті, ховають померлих архиереїв, у храмі вірні моляться, а купол над ними символізує оточеного ангельськими чинами Отця, Який через Свого Сина очолює Церкву. Храм указує нам на повноту як в архітектонічному вияві, так і в літургійному часовому порядку. Церква творить Літургію, а Євхаристія творить Церкву, не тільки в просторі, але й у часі<sup>26</sup>. Тому як ченці, так і священнослужителі зобов'язані дотримуватися добового циклу літургійних відправ, даного в Часослові; миряни ж повинні молитися вранці й увечері та постійно в серці носити благодать, а на устах і в умі – Ісусову молитву: «Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного(у)». Добовий цикл молитов виливається в тижневий, який, у свою чергу, охоплений ціло-річним літургійним богослужбним порядком, що й творить наш християнський рік, позначений різними Христовими та Богородичними святами, іменинами – коли згадуємо нашого святого покровителя, поминальними днями – коли молимося за тих, що перебувають у паломництві чи вже прибули до Небесної Церкви, себто наших померлих.

Однак найяскравішим образом Церкви в храмі є іконостас, який колись називали Євангелієм бідних, тобто живим зображенням Церкви, яку уособлює Ісус Христос і яка передається через Слово і Жертву. Вертикальна ярусність іконостаса представляє нам історію спасіння людства від Старого Завіту (Жертва Авраама, Сон Якова, Трійця і Неопалима купина) до Нового (Хрещення, Преображення, Сходження в Ад, тощо). Поземні ряди: апостолів, Деїсіс (Моління), пророків – творять немовби спільноту молільників, у яку включаються й вірні, що перебувають у храмі. Над Царськими Вратами, що служать для звіщення доброї новини – Євангелія, розміщується Тайна Вечеря, трапеза, під час якої й була заснована Церква. І справді, вселенськість Церкви легко сприймається, коли ми вглянемося в іконостаси. Вони

<sup>25</sup> Владимир (Сабодан). *Эклезіологія...* с. 71.

<sup>26</sup> Пор.: Н. Макар. Символика християнського храму // *Труди Київської Духовної Академії* 2 (Київ 1999) 135-151.

представляють нам усі складові частини Церкви, присутні на дискосі в час проскомидії і витяті з просфори.

Усе це представляє нам живу історію, Церкву, творену людьми. Тим-то повинна також бути гармонія між людським тілом і храмом<sup>27</sup>. Храм є символом єднання небесного і земного, і він представляє нам живе Тіло Ісуса Христа, членами якого є уцерковлені християни. Тіло Христове є явним символом Церкви, але так само – й наше людське тіло, яке своїм життям випромінює «єдність і універсальність буття» – поняття, характерні для Церкви<sup>28</sup>. Якщо храм відіграє для тіла таку роль і підносить його до рівня символу Церкви, то звідси плинуть благословення як для поодиноких людей, так і для всього людського роду; через Церкву людський рід, до якого вона покликана, може спастися і стати членом Божого Тіла. Це єднає храм із космосом, про це свідчить стінопис Успенського Почаївського храму чи собору Святої Софії в Римі.

Таким чином храм, як образ Церкви, є провісником Царства Божого на землі через дію Святого Духа, провісником одкровення Софії – Премудрости Божої. Тим-то князь Ярослав Мудрий збудував на початках русько-українського християнства Софійський собор у Києві, а майже через тисячоліття Патріярх Йосиф (Сліпий) – однойменну римську святиню. У двох цих храмах – а не забуваймо й про їхню матір, прекрасну Софію Царгородську, – ми можемо в безмірі черпати натхнення й зростати в розумінні Церкви. Боголюдський і космічний вимір Церкви в Києві являє образ Оранти – Богородиці на т. зв. «Непорушній Стіні» апсиди Святої Софії; у римському ж патріяршому Софійському соборі розмаїття мозаїк представляє соборність, божественність Церкви, Євхаристію, єдність у Молінні (Деїсіс), у якому предстоять усі святі й праведники обох Завітів з усіх народів вселенної. У вистрої й оздобі численних давніх храмів: італо-візантійських, елладських, балканських, українських, південнобуковинських і т. д. – ми зустрічаємо космічні символи, історію людини, мучеництво, природу: звірів і птахів, які теж є символами Раю, Євхаристії, євангелістів чи навіть самого Христа.

Храм утаємничує в пережиття ікони, цієї «особливої форми одкровення Божественної реальности»<sup>29</sup>. Христос завжди реально присутній в іконі, Він бо є Джерелом святости, Він є давцем благодаті, Він є причиною преображення людини. Внутрішній лад, аскетизм та зосередженість в іконах – це теж символ «вічності й незмінності Церкви»<sup>30</sup>. На іконі відсутня тінь, бо ікона

<sup>27</sup> Див.: А. Мень. *Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова: Комментарий*. Рига 1992, с. 167.

<sup>28</sup> Див.: Владимир (Сабодан). *Экклезиология...* с. 78.

<sup>29</sup> Там само, с. 82.

<sup>30</sup> Пор.: Н. Макар. *Символика христианского храма*, с. 135-151.

показує преображене життя; природного сонця так само на ній не видно, бо світлом для народів є Церква, і вона, як Небесний Єрусалим, «не має потреби ні в сонці, ні в місяці, щоб вони світили йому: бо слава Божа освітила його, і світильник його – Агнець» (Од. 21:23).

#### IV. 3. Еклезіологічний сенс іконостасу



Іконостас показує вірним Христове Тіло, яке Літургія творить і приносить; показує образ Тіла, до якого вірні входять як члени; він показує «тіло Церкви, збудованої на образ Святої Трійці»; це «багатоединість образу Триєдиного Божества»<sup>31</sup>.

Під час відправи Літургії звершується вся ікономія нашого спасіння. Іконостас об'являє цю ікономію образами. Таким чином, вірянин бере в ній участь як очима, так і духом. Церква-храм – це літургійний простір, який вмщає в себе збір вірних, а символічно – цілий усесвіт; іконостас у храмі показує майбутній стан, зростання Церкви в часі та її життя аж до Парусії, другого пришествя Ісуса Христа<sup>32</sup>.

Таким чином, усе життя Церкви міститься тут, сконденсоване у своїй остаточній та постійній меті – служити посередництвом святих і ангелів у світі. Всі представлені на іконостасі священні особи з'єднані в одне-єдине тіло, і в цьому явлено єдність Христа зі Своєю Церквою<sup>33</sup>.

Іконостас свідчить, що тільки в Церкві може бути справжня Краса. Краса – одне з Імен Бога, а любов до краси – це любов до Церкви, це любов до Бога, який є досконалою Красою. Життя будучого віку буде на цій землі преображене, оновлене Святим Духом, безгрішне, повне нескінченного споглядання Краси, триватиме в «стоянні» перед Богом, у спілкуванні з Ним. Поза Церквою це є неможливим<sup>34</sup>.

Ікона, власне, є початком цього споглядання тут і тепер, – споглядання «лицем до лиця». Ікона не зображає, вона «являє»<sup>35</sup>. Тим-то й функція іконостаса полягає не в тому, щоб – як багато хто хибно вважає – розділяти, сепарувати церковний народ і священнослужителів (як свого роду «кращих» і «обраних»); іконостас не розділяє, а, навпаки, з'єднує, служить живим

<sup>31</sup> Див.: *Vocabulaire Théologique Orthodoxe*. Paris 1985, с. 107.

<sup>32</sup> Там само, с. 107.

<sup>33</sup> Див.: L. Ouspensky. La question de l'Iconostase // *Contacts* 46 (Courbevoie 1964) 83-125.

<sup>34</sup> Див.: Зинон (архимандрит). *Беседи іконописця*. Рига 1992, с. 17-19.

<sup>35</sup> Див.: Л. А. Успенский. *Богословие Иконы Православной Церкви*. Москва 1994, с. 559-618.

нагадуванням, що в Церкві ми вже входимо в Царство, вступаємо на Небо, явлене таїнствами й іконами. Іконостас – перегорода, але перегорода прозора, як прозорі очі Неба.

Церковне відродження, про яке нині стільки говорять і пишуть, щонайтіснішим чином пов'язується з пережиттям «краси церковної». Ділення цим досвідом краси, збереженням і плеканням Церквою впродовж віків, невіддільне від місії Церкви в сучасному світі. Слово проповіді могло б стати дієвішим, якби більше й глибше поєднувалося з «невербальною ініціативою» – безсловесною проповіддю ікони.

#### IV. 4. Еклезіологічний аспект ікони



Джерело Божого Об'явлення – Слово – воплочується в людині не тільки вербально, але й образно, іконічно. Досвід Церкви про це яскраво свідчить. Цей розділ ми присвяtimo рефлексії над еклезіологічним змістом ікони<sup>36</sup>.

За нашого часу ікона здобула велике визнання на Заході, хоча богослов'я ікони, судячи з історичних та культурологічних чинників, властивіше для Східної Церкви. Зрештою, це не так важливо: нині відродженого розуміння сенсу ікони потребує як Захід, так і Схід. Отже, чим є ікона, а чим вона не є? Шукаючи визначення ікони, найперше треба зауважити, що її не можна розглядати лише як вид живопису чи якусь галузь мистецтва. Ікона народжується з живого досвіду Неба, тобто Літургії. Тому іконопис розглядався в усі часи як спосіб церковного служіння. Своїм корінням ікона сягає євхаристійного досвіду Церкви, вона органічно пов'язана з ним і живе в ньому. Ікона може існувати лише в Церкві, адже вона є воплощеною молитвою Церкви. Вона містить і доносить до вірян богословський зміст, а часто – такі богословські інтуїції, які годі передати словом чи дискурсивним мисленням. Тим-то ікону називають «богослов'ям у фарбах»<sup>37</sup>, «вікном у Царство Боже».

Притаманне східному християнству містичне відчуття Церкви знаходить своє образне вираження в іконографічних темах П'ятдесятниці. Це свято має дві різні ікони: «Старозавітну Трійцю» та «Зішестя Святого Духа»<sup>38</sup>. Обидва образи

осмислено й цілеспрямовано розкривають нам Боже Об'явлення, засноване на історичних подіях, які виділяються в літургійному житті Церкви як беспосе-

<sup>36</sup> Див. також: Т. Špidlik, M. I. Rupnik. *Narrativa dell'immagine*. Roma 1996, с. 11-12.

<sup>37</sup> Див.: Зинон (архимандрит). *Беседи иконописца*, с. 6.

<sup>38</sup> Див.: Л. А. Успенский. *Богословие Иконы...* с. 630.

редні й поступові прояви Святої Трійці в Її ікономії; вони взаємопов'язані: Старозавітна Трійця, Хрещення, Преображення, Зішестя Святого Духа<sup>39</sup>.

#### **IV. 3. 1. «Старозавітня Трійця», або ж «Аврамова гостина»<sup>40</sup>**

Ця ікона являє те, про що оповідається в кн. Буття, коли Бог у вигляді трьох чужинців-ангелів з'явився Авраамові:

Господь з'явився йому в діброві Мамре. [...] Підвів він свої очі та глянув – три чоловіки стоять перед ним; як тільки він їх побачив, метнувся від входу намету їм назустріч і вклонився до землі, та й каже: «Мій Владико! Як я знайшов ласку в Твоїх очах, не минай, прохаю, слуги Твого. [...] Принесу хліба, щоб Ви покріпились, а потім підете; на те ж бо й зайшли до Вашого слуги». [...] Кинувсь Авраам у намет до Сари й каже: «Зготуй хуленько три сита питльованої муки, заміси й нароби паляниць». По тому Авраам побіг до корів, узяв телятко, ніжне й ситне, і дав слузи, а сей скоренько вправ його. [...] Та й поставив перед Ними (Бут. 18:1-8).

На іконі зображено три постаті з однаковими обличчями, що сидять на одному рівні. Вони представляють Єдиного Бога й об'єднані довкола приготованої трапези. Іншими словами, ікона дає нам поняття спільної трапези і Єдиного Бога. Саме Він – Бог – підводить до теми церковности, що її бачить як спільноту, в єдності з якою людина може досягнути спасіння. Цей образ є богословським зображенням, що несе в собі завдання, дане Церкві, – бути трапезою любови, довкола якої збирається спільнота.

Композиція «Аврамової гостини» продумана за принципом «ізокефалії», тобто із статичним однорядним рівноголов'ям, яким зображається Триєдине Божество. Ісповідування цієї єдності – догматична основа східної еклезіології. Трійця – Первообраз, який є непорушною основою й нормою всього життя Церкви. «Троїчний догмат, “соборний” у самій своїй істоті, є взірцем, “канонном” усіх канонів Церкви, основою всієї церковної ікономії»<sup>41</sup>. У Первообразі, у Трійці ми знаходимо основні атрибути Церкви: її єдність, святість, соборність. Ці властивості виражаються через церковне апостольство, здійсненням якого є таїнство Євхаристії.

#### **IV. 3. 2. «Свята Трійця» Рубльова<sup>42</sup>**

В іконі «Свята Трійця», що її написав Андрей Рубльов 1425 р., маємо інше трактування отої старозавітньої парадигми. Про цю ікону о. Павел Флоренський

<sup>39</sup> Л. А. Успенский. *Богословие Иконы...* 636-637.

<sup>40</sup> Див.: *Псковская Икона XIII-XVI веков*. Ленинград 1990, репродукція 41.

<sup>41</sup> В. Лосский. *Очерки мистического богословия Восточной Церкви*. Догматическое богословие. Москва 1991, с. 172.

<sup>42</sup> Див.: Э. Смирнова. *Икона древней Руси: XI-XVII века // История иконописи VI-XX века*. Москва 2002, с. 120, 146.



висловив свою знамениту, гранично коротку формулу: «Існує Трійця Рубльова – отже, існує Бог»<sup>43</sup>. Рубльовський архитвір відображає Об'явлення Триєдиного Бога у світі. На цій іконі знову бачимо Трьох Ангелів, що сидять уже довкола столу. Кожному з Ангелів властива тут своя динаміка, унікальність постаті, проте динаміка всіх Трьох творить невимовну гармонію; зауважуємо постійний сильний докрузний рух від одного Ангела до іншого<sup>44</sup>. Таким чином Трое творять Єдність. В іконі бачимо лики тієї самої форми – лики учасників таїнства Божественного Життя. Ці Три Ангели суть символ однієї дійсності. Вони представляють раду перед жертвовною трапезою – чашею, і водночас дві бічні Постаті самі творять Собою невидиму чашу, в якій міститься середній Ангел<sup>45</sup>.

Існують різні форми теофанії. Однією з них є Об'явлення Пресвятої Трійці<sup>46</sup>. Воно розкривається нам у день П'ятдесятниці як дійство Духа, де пізнається Трійця. У цей момент пізнання ми бачимо поєднання нематеріального з матеріальним, здобуваємо життєвий досвід прилучення духовного до нас. У Зішесті Святого Духа, яке дане нам через Пресвяту Трійцю, ми пізнаємо Сина у Святому Дусі й Отця у Сині. Це єдине пізнання Бога в Трійці, дане людині для внутрішнього досвіду християнського життя. Плодом цього пізнання є перша й головна властивість Церкви – єдність. Без цієї єдності годі пізнати решту властивостей Церкви. Іншими словами, на християнському Сході основою єдності служить поєднання нематеріального буття з матеріальним, їхнє взаємопроникнення. Чудом поєднання є боголюдська природа Церкви: єдність її з Христом і в Христі, єдність Тіла і Голови, можлива лише за умови ісповідування троїчного догмату. Це та єдність, яка відповідає словам Христа: «Щоб усі були одно, як Ти, Отче, в Мені, а Я в Тобі, щоб і вони були в Нас об'єднані» (Йо. 17:21). Так боголюдська єдність здійснюється на образ Пресвятої Трійці<sup>47</sup>.

Три Божественні Ангели, присутні за трапезою, ведуть безмовну сердечну розмову, до якої запрошується кожен, хто причащається цієї ікони. Ікона Трійці Андрея Рубльова являє Дім досконалої Любови, відкритий для кожного спраглому серця.

#### IV. 3. 3. «Зішестя Святого Духа»<sup>48</sup>

Ікона «Зішестя Святого Духа» показує нам дванадцятьоро апостолів, які сидять, утворюючи коло. Вони – єдина спільнота. Немає серед них когось

<sup>43</sup> П. А. Флоренский. *Иконостас*. Москва 1995, с. 67.

<sup>44</sup> Див.: Г. Я. Рёттинг. *Единение в любви*. Изд. Восток-Запад 1993, с. 31.

<sup>45</sup> Там само, с. 33.

<sup>46</sup> Див.: Т. Špidlik, M. I. Rupnik. *Narrativa...* с. 19-32.

<sup>47</sup> Див.: Л. А. Успенский. *Богословие Иконы...* с. 633-634.

<sup>48</sup> Див.: И. Языкова, Игумен Лука (Головков). *Богословские основы иконы и иконография // История иконописи VI-XX века*. Москва 2002, с. 24.



більшого чи меншого, провідника чи підлеглого. Над ними – Бог, а під ними – світ, що очікує світла віри.

Тут не видно динаміки, є лише статика. На відміну від західних образів, у яких є дія, рух, тут, у цій статистиці, передається устрій Церкви, тобто, у першу чергу, єдність у многоті. Апостольське коло складається з дванадцятьох неподібних індивідуальностей, які є Церквою. Вони творять цю Церкву за образом Божественної Тринітності.

Досконала й гармонійна спільнота Дванадцятьох графічно підсилена на іконі використанням оберненої перспективи, внаслідок чого фігури стають вищими в міру того, як наш зір спрямовується на задній план. А золотистими німбами довкола голів апостоли справді утворюють одне тіло, об'єднане одним Духом. Вони не дивляться один на одного, не розмовляють – вони разом слухають Бога всередині себе. Їх об'єднує не спільний психологічний образ; ці люди зійшлися не завдяки сумісності особистостей. Вони об'єднані в одне ціле променями Святого Духа, що сходять на них згори. Дух відкрив їхні серця до розуміння слова, яке вони отримали від Ісуса. Слово Боже, дане їм як спільний дар і прийняте ними як спільне завдання, об'єднує їх у святій спільноті віри.

У цій іконі являється нам таїнство Церкви як єдності в різноманітті. Уважно приглянувшись до Дванадцятьох, ми зауважуємо, що кожен член цієї спільноти – унікальна особистість. Іконописець докладає великих зусиль, щоб передати неповторну індивідуальність кожного апостола та євангелиста: їхнє волосся, очі, порухи голів, жести й спосіб схрещування ніг – усе це таке різне, що легко запам'ятати кожен окрему постать. Графічні відмінності підсилюються застосуванням широкого спектру глибоких, насичених барв. Тло, на якому вони зображені, дане скромними жовто-брунатними тонами, але водночас бачимо яскраву червінь, глибоку зелень, жовтизну, порфіру, коричневі та сірі кольори накидок і тунік. Хоч кожна одежа різна, разом вони творять гармонію. Жоден колір не домінує, хоча червінь відтіняє одяг Йоана, жовтизна є барвою Петра, а зелень – Андрея, Симона та Филипа; ці відтінки вносять значний контраст. Кожен з апостолів має свій власний спосіб життя й голошення Доброї Новини, яка глибоко ввійшла в їхні серця.

Ікона Зішестя Святого Духа продовжує тему Старозавітної Трійці – Авраамової гостини. Вона також передає образ Святої Вечері.

Реальність кола дванадцятьох апостолів свідчить нам про те, що Зіслання Святого Духа – основа, начало життя Церкви, яка є постійним продовженням П'ятдесятниці. З моменту Зіслання в Церкві здійснюються такі властивості буття Святої Трійці, як єдність, святість і соборність, – те саме ми зазначали при розгляді ікони «Гостина Авраама». Дією Святого Духа в іконі Зіслання сповнюється порушений задум тієї старозавітної тріади – відновлення людини і світу<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Пор.: Л. А. Успенский. *Богословие Иконы...* с. 639-640.

На іконі Зішестя зображено першу церковну громаду. Зауважмо, що ікона ця не є представленням конкретної історичної події: тут бачимо Павла, якого там не було, Луку, що не належав до числа Дванадцятьох. Центр ікони залишається порожнім, тобто не бачимо особи, яка очолює цю групу. У східній еклезіології Божественного Голову не може замінити для Тіла, тобто для Церкви, ні ангел, ні, тим паче, людина. Голова Церкви – Христос, тому Його місце Предсідника ніхто інший не може займати. Порожнім залишено й місце над апостольським колом, композиційно воно поєднане з небом. Таким чином підкреслюється існування, з одного боку, безпосереднього зв'язку з Первообразом, а з іншого – зі світом. Первообраз – це Бог Отець<sup>50</sup>.

Цей зв'язок не можна відділити від таїнства Євхаристії. У богослов'ї ікони, отже, вказується напрям усього життя Церкви. Зв'язок між П'ятидесятницею і таїнством Євхаристії – головний стрижень життя Церкви.

Це приклад того, що нормою іконописання є відповідність образу таїнствених подій та співвідношення ікони з таїнством. Бога ми пізнаємо як у слові, так і в образі, цими двома шляхами ісповідує Його Церква. Форма ісповідування збереглася в нас від початків християнства, від святих Отців, від Вселенських соборів – аж до сьогодні. З тотожності віри та її словесного чи образного вираження виводиться й тотожність Церкви. Адже істинність Церкви визначається не чисельністю, не організованістю чи якимись іншими якостями, а вірністю Переданню в ісповідуванні та житті.

Те, що Бог відкриває всю повноту Божої любови передовсім у спільноті і що саме там є головне джерело звіщення Доброї Новини, має винятковий вплив на життя кожного вірного. Адже тепер питання стоїть уже не «як я можу найкраще розвинути своє духовне життя й поділитися ним з іншими?», а «де нам знайти спільноту віри, в яку сходять Дух Божий і з якої Боже послання про надію і любов може бути передане як світло у світ?». Тільки-но ця проблема стане нашою головною справою, ми вже не зможемо відділити духовне життя від життя в спільноті, зв'язок із Богом – від зв'язку міжлюдського, а бачення Христа – від бачення Його в ближньому члені спільноти.

Як і всі великі ікони, «Зішестя Святого Духа» не є ілюстрацією біблійної оповіді, а радше поданням богословської істини. Істина, відкрита цією іконою, полягає в тому, що Бог завершує одкровення Свого внутрішнього життя, даючи нам Подих, щоб могли воістину стати для нас «Богом усередині».

#### *IV. 3. 4. «Софія – Премудрість Божя»<sup>51</sup>*

Київський митрополит Клим (Смолятич) у листі до пресвітера Томи пише: «Ось про що глаголе Соломон, кажучи, що “Премудрість собі дім

<sup>50</sup> Л. А. Успенский. *Богословие Иконы...* с. 640.

<sup>51</sup> Див.: Патріарх Димитрій (Ярема). *Иконопис Західної України XII-XV ст.* Львів 2005, с. 404.

[храм] збудувала”: Премудрість – це Божество, а храм – людство, бо Христос, істинний Бог наш, як у храм вселився в плоть, прийнявши її від Пресвятої Владичиці, нашої Богородиці»<sup>52</sup>.

Насправді кожен храм являє собою «Дім Премудрости», де, як у Святому Святых храму Соломона (דְּבִיר – *debir*), Господь перебуває між ковчегом Завіту і крильми херувимів, що цей ковчег увінчують. «Бог серед нього [міста], воно не похитнеться; Бог йому допоможе перед світанком» (Пс. 46:6) – ці слова викладено мозаїкою над аркою вітвара Софії Київської.

Богородиця-Оранта – образ Церкви; у Неї-бо, як у Дім Премудрости, вселилося Слово, прийнявши людську плоть. Тим-то в Софії Київській стоїть «Непоружна Стіна», де під величною постаттю Оранти бачимо Євхаристійний Хід апостолів до Христа, – Богородиця виступає тут як зримий символ цілісности Церкви, твореної через сопричастя вірних Тілу і Крові Христовим. Як творіння Божественної Премудрости і, водночас, як Тіло Христове Церква, уособлена Богородицею, стає його іконою<sup>53</sup>.

У Візантії та на християнському Сході, як ніде й ніколи, багато храмів присвячувано Софії – Премудрості Божій. Існує кілька основних іконописних зображень Премудрости:

1. Алегоричні жіночі фігури – втілення Віри, Надії, Любови, часто – Пророцтва чи Премудрости.

2. Вогнеликий Ангел Премудрости, або ж Ангел Великої Ради, з хрещатим німбом, уписаним у ромб, та з червоними крильми. Ангел сидить на престолі, що спирається на сім колон, за столом, де готується трапеза – Божественна Учта для дітей Премудрости. Діти – це всі ті, любов’ю яких «виправдалася» (Мт. 11:19) хресна жертва Спасителя. Це й мудрі діви, які вийшли вночі назустріч Женихові із запаленими свічками, і розкаяний митар, і блудний син, що віднайшов Батька, і вдова, що принесла останню лепту, і зцілені сліпці. Лице Премудрости являє «чистоту невимовного дівництва», вогонь якого «спалює всі тілесні пристрасті й просвічує ангельську душу»<sup>54</sup>. Царська одежа Ангела і жезл у його правиці вказують на Христа – Царя світу, якого й втілює ця постать.

3. Сам Христос у різноманітних зображеннях: від Уседержителя (Пантократора), Христа – «Благого Мовчання», Христа – «Недремного Ока», Христа – «Великого Архиєрея», 12-літнього Христа, що повчає в храмі єрусалимських мудреців до Христа на Тайній Вечері, цій істинній трапезі Премудрости, де було закладено євхаристійний фундамент Церкви. Ці ікони

<sup>52</sup> Тут за: Л. Лифшиц. *Софія Премудрость Божия* в русской иконописи // *Софія Премудрость Божия*. Москва 2000, с. 9.

<sup>53</sup> Пор.: Л. Лифшиц. *Софія...* с. 10.

<sup>54</sup> Напис на храмовій іконі (XVI ст.) Успенського собору Троїце-Сергієвої лаври.

супроводжуються написом «Софія». Цікаво, що трапляються зображення Христа-Премудрости, де роль семи стовпів виконують сім алегоричних постатей, які символізують сім Вселенських соборів Церкви.

Оскільки Церква як Тіло Премудрости перебуває в постійній еволюції, тут доречно згадати слово Константинопольського патріарха Філодея (Коккіна, † 1379) про приповідку «Премудрість собі дім сотворила»: «Якщо будучі блага й обіцяні праведникам веселість і насолода, і весільна учта, якою Великий Жених вітає новоприбулі душі, називано жертвами й трапезою Премудрости, то й залежать вони найбільше від жертв, які приносяться тепер»<sup>55</sup>.

Церква, як Дім Божий, уся насичена символікою, яка вказує на перебування в ній Оселі Премудрости: від престолу-кивота через іконостас, який є образом єдності Церкви Земної та Церкви Небесної, «софійним» образом Премудрости Божої в її ікономії, в її жертвовному Воплоченні й Відкупленні, аж до притвору, де переважно зображають сцени Страшного Суду, апокаліптичні візії Йоана Богослова, у тому числі видіння Ангела, що сидить на престолі Премудрости. «Софійні ікони переважно розкривають усесвітнє космічне значення Церкви, де в Господі збираються всі преображені творіння: зорі, рослини й тварини, ангельський світ та людський рід. Церква зображена тут в апокаліптичний, есхатологічний – завершальний момент її історії, коли вона збиратиме і вбиратиме всю вселенну й воцариться гармонією і миром»<sup>56</sup>.

### *IV. 3. 5. Ікона – мода?*

Якщо ми віримо, що слово діє через образ, то ікона не може бути модою. Якщо ми дивимося на ікону лише як на витвір мистецтва, то вона може залишитися модою. Ікона – лише почасти витвір мистецтва, вона – витвір Слова, Божественного Логосу. Ікону нема сенсу розглядати як лише гарний образок: зараз він нам пасує, а завтра вже не пасуватиме, бо завтра шукатимемо світлішого або темнішого. Ікона – знак невидимої реальности.

Не грає ролі, є розуміння ікони чи немає. Розуміння – чи нерозуміння – реальности не змінює саму реальність. Реальність Слова змінює земну реальність через Слово.

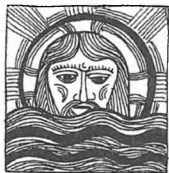
Ікони мають у своїй основі традицію. Як існує практика духовного розмислу над текстами Писання, так існують форми розмислу над «текстами» живопису.

<sup>55</sup> Филодея, патріарха Константинопольського XIV века, Три речи к епископу Игнатию с объяснениями изречения Притчей: «Премудрость созда себе дом и проч.» / гр. текст вид. і перекл. сп. Арсеній (Иващенко). Новгород 1898.

<sup>56</sup> Владимир (Сабодан). *Экклезиология*... с. 89.

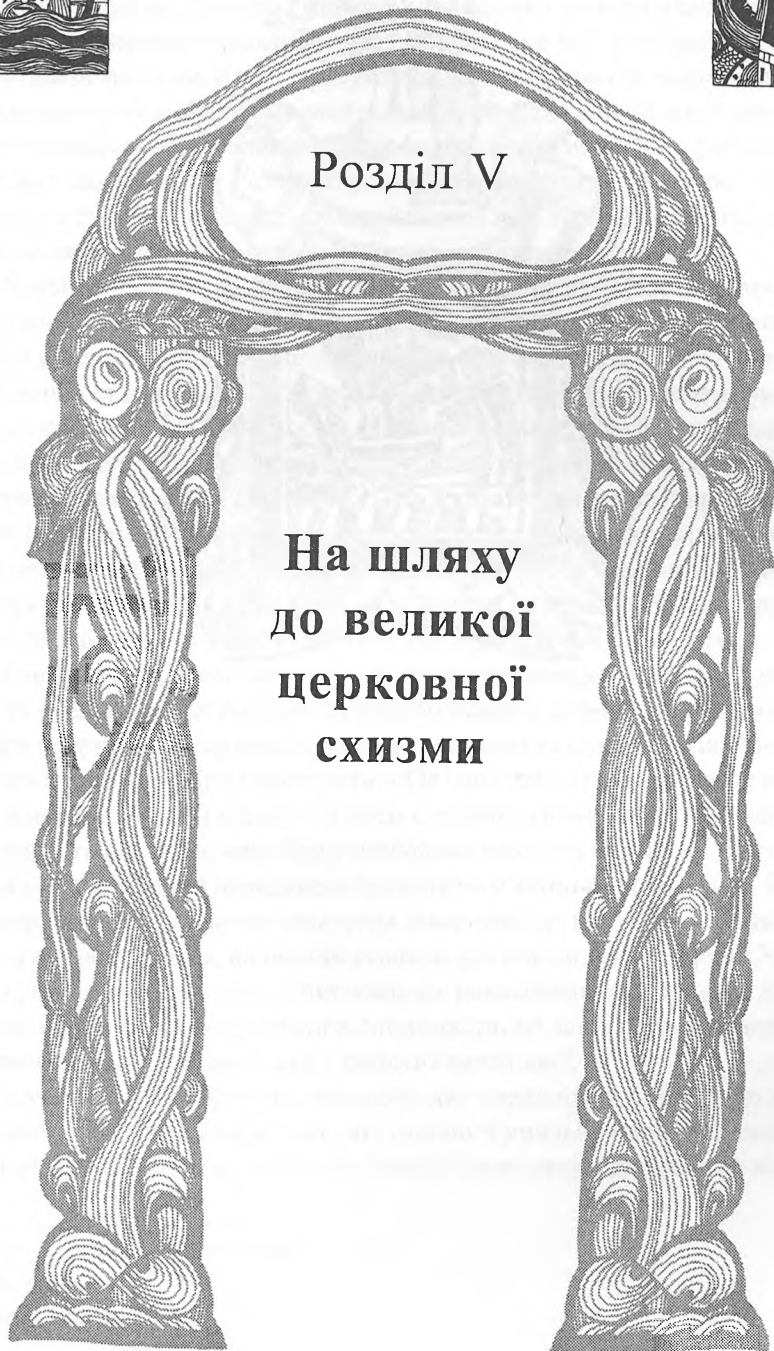
Ікони, що пережили століття, є виразниками думок Церкви. Якби вони не були такими виразниками, то відійшли б у забуття. Ікони живуть завдяки тому, що несуть у собі такий богословський зміст, який тільки вони можуть передавати і який годі донести тільки на дискурсивному рівні. Ікона сьогодні дала відіграє еклезіологічну, а в певному сенсі – й еклезіотворчу роль. Вона є невід’ємним елементом життя й богослов’я Церкви. Саме тому Нікейський собор, виступаючи проти Арія, чи VII (II Нікейський) Вселенський собор, виступаючи проти іконоборства, діяли не в обороні ікони чи мистецтва, а в обороні Церкви.





## Розділ V

**На шляху  
до великої  
церковної  
схизми**





ИОНАТОН

СНМНКС



Упродовж десятиліть богослови та історики Церкви намагаються окреслити причини втрати церковної єдності, обставини розколу між християнським Сходом і Заходом. Давніша література на цю тему мала радше полемічний характер і самі причини розколу аналізувала мало й без особливого змагання до об'єктивності, як ми її тепер розуміємо. Останнім часом, надто ж після II Ватиканського собору, ця тема знайшла нові опрацювання й дослідження. Причини схизми сьогодні вбачаються як на рівні доктринальних розходжень між Сходом і Заходом, так і адміністративно-ієрархійних суперечок, – так їх визначає, наприклад, римо-католицький богослов П'єтро Паренте. Не треба забувати також про культурологічний погляд на цю складну квестію.

Розбіжності, що виникали в перші п'ять століть історії Церкви, можна коротко описати як проблему чинності Хрещення (й інших таїнств) та прийняття в Церкву еретиків та відступників. Ці питання були тоді болючими для церковної свідомості як Сходу, так і Заходу. Важливо вказати, що значний вплив на вирішення багатьох таких спорів та дискусій справив св. Августин.

Якщо для св. Кипріяна жодне таїнство еретиків і схизматиків не мало чинності, оскільки всі еретики й схизматики, як він писав, перебувають поза тілом Церкви<sup>1</sup>, то Августин Блаженний, який відкидав донатистівську практику перехрещування, доводив, що Хрещення в Ім'я Пресвятої Трійці, хоч би в якій спільноті воно відбулося, не потребує повторення<sup>2</sup>. Таїнство зберігає свою благодать, бо воно походить від Христа, а не від когось із людей. Донатисти, з якими вів дискусії Августин, апелювали до Кипріянового авторитету і вказували на постанови Картагенського собору 256 р., в яких зазначалася потреба повторного Хрещення еретиків та схизматиків. Августин же у своєму трактаті «Про хрещення» («De baptismo») головну увагу присвятив роз'ясненню, що в III столітті (у часи Кипріяна) питання не було ще до кінця вирішене та що з того часу було вироблено ясніший погляд на істоту справи, погляд, підкріплений церковною практикою й авторитетом собору. Крім того, міжцерковне спілкування, вказував Августин, установлене не окремо для Африканської Церкви, як це собі уявляли донатисти, а для Церкви Христової, поширеної по всьому світу. Гіппонець аргументовано переконував донатистів повернутися до міжцерковного сопричастя, не щоб їхнє Хрещення стало чинним, а задля спасіння, яке з таїнства випливає<sup>3</sup>.

Вочевидь, найголовніше питання, яке перед нами постає: що ж діялося на шаблях ієрархійної драбини; які причини призвели до розходження в розумінні єдності Церкви на Сході і Заході? Важливими джерелами відомостей

<sup>1</sup> Див.: Y. Spiteris. *Ecclesiologia*... с. 165.

<sup>2</sup> Там само, с. 166.

<sup>3</sup> Там само, с. 167-170.



про стан ієрархії в першому церковному тисячолітті є для нас послання Римських Архiereїв<sup>4</sup>. Вони наголошують, що єпископ Риму є спадкоємцем Петра й діє в його імені. Папа Дамасій I (понтифікат 366-384) у посланні до східних християн твердить, що Петро доручив йому провід Церкви. Це він, Петро, навчив його застосовувати верховний авторитет. Відтак про своє апостольське наступництво говорить у посланнях 385 р. папа Сірікій: «Ми несемо тягар усіх, що обтяжені, а навіть сам апостол Петро, що в нас, несе цей тягар»<sup>5</sup>. Апостол Петро діє через Римського Архiereя. Папа Лев I (440-461) вбачає в тому, що «мандат Петра» передається наступникам апостола, як багатство віри, так і владу управління<sup>6</sup>. На його думку, не тільки передання віри, але й управління доручене Римським Архiereям. Він пише: «Велику і чудесну спілку Своєї влади поручила Божа гідність тому мужеві Петрові, і якщо хтось бажав би з ним у прочих брати участь; і, що через нього дав, ніколи і ніким іншим не відбереться»<sup>7</sup>.

На основі папських текстів можна завважити зміну в інтерпретації влади Петра. Вона переходить від колегіальної влади, представленої й уособленої головою колегії, до персональної влади голови колегії. Цей перехід поступовий і делікатний і завершується усталенням думки, що влада Папи походить, виводиться не від служіння, а від особи, яка її втілює. Ця влада поширюється над кожним єпископом зокрема й усім єпископатом. На Заході починає переважати ідея, що Христос наділив владою безпосередньо Петра, а колегія апостолів бере в цій владі участь, але опосередковано, через наслідника Петра. Доходить навіть до думки, що у єпископів стільки влади, скільки їм з власної передає Папа. Іншими словами, Захід надто сильно розвинув юридичний аспект ієрархійної структури Церкви, занедбавши богословський. Схід не зміг зрозуміти такого розвитку й не прийняв його.

Папа Миколай I (858-867) з іще більшою енергією намагається утвердити свій примат. Він чинить сильний тиск на Схід, хоч історична традиція Східної Церкви йшла іншими шляхами й витворила щодо цього власне розуміння. Папа втручається в усілякі східні єпархіяльні справи. На Сході нагромаджуються проблеми з Фотієм, на Заході ж – із єпископом Реймсу. Відбулося надто сильне акцентування невластивих рис влади Петра. Такі кроки поступово кристалізуються в причину схизми, яка потрясла Церкву 1054 р.

Яка ж була історія стосунків між патріярхом Фотієм та Миколаєм I, Папою Римським? Початок їхнього архиєпiscopства збігається: Фотій того

<sup>4</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 143.

<sup>5</sup> Siricius. *Epistola Prima Siricii Papae ad Himerium episcopum Tarraconensem* [Перше послання Папи Сирікія до Гімера, єпископа Тарраконі] // PL 13, 1133A.

<sup>6</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 144.

<sup>7</sup> Leo I. *Sermo* [Проповідь] IV // PL 54, 150.

ж 858 р. унаслідок усунення братом імператриці Теодори Бардою патріярха Ігнатія займає патріярший престол.

Довкола особи Константинопольського патріярха Фотія (нар. між 810 і 827 – † між 891 і 897) narosло впродовж історії Вселенської Церкви чимало різних суперечливих тверджень. Ця енциклопедично освічена людина періоду другого розквіту Візантійської імперії<sup>8</sup> поєднувала в собі значну природничу та гуманітарну ерудицію, знання античної спадщини з християнським благочестям, одвертим неприйняттям поширених забобонів та зловживань. На Сході факт зайняття єпископського крісла за підтримки світської влади сприймався цілком позитивно. Однак непримиренний папа Миколай I не підписує документа формального схвалення цієї справи<sup>9</sup>. Досі Папи Римські автоматично потверджували такі рішення. У таких моментах дуже важливими були второпність, дія без поспіху. Можна сказати, що Миколай I діяв зопалу, коли не затвердив призначення Фотія й вислав до Константинополя двох легатів, котрі в подальшому перевищили свої повноваження. Усе це призвело до першого серйозного непорозуміння, з майбутніми негативними наслідками.

Схід увів Фотія в почет святих (пам'ять 6 лютого), наділив його титулом «Великий» і вважає «отцем та вчителем Церкви». Його тут ушановують не тільки як укладача канонічних, еклезіологічних кодексів (Фотієві приписують авторство «Епанагоги»)<sup>10</sup> з її схемою боговстановленої діярхії кесаря і патріярха<sup>11</sup>; під його наглядом створено «Номоканон у 50 титулах» 883 р., який часто клали в основу канонічних інтерпретацій), але й як «апостола поєднання».

Видатний російський історіософ і нонконформіст П'ютр Чаадаєв (1794–1856) називав Фотія «честолюбним умом, що вирвав із вселенського братства візантійську сім'ю народів»<sup>12</sup>. На Заході Фотія бачать – раніше повсюдно, а подеколи й тепер (особливо в римо-католицьких колах), хоча вже за певною інерцією, – як підбурювача схизми між двома сестринськими Церквами, схизми, пов'язаної з собором 867 р.

Цей витворений та усталений протягом століть у церковному середовищі Заходу образ патріярха Фотія як винуватця східної схизми<sup>13</sup> був у пізніші часи, найбільше у XX столітті, скорегований католицькими та іншими дослідни-

<sup>8</sup> Вважаючи першим розквітом епоху Юстиніяна (VI ст.).

<sup>9</sup> Див.: М. Э. Поснов. *История...* с. 537-541.

<sup>10</sup> «Вступ» до зводу законів, що його видав у кінці IX ст. імператор Василій I Македонянин.

<sup>11</sup> «Пізніше ця схема перетворилася в стандартну програму в слов'янських країнах, де національні «патріярхи» ділили владу в рамках місцевої діярхії з різними місцевими правителями» (J. Meyendorff. *Byzantine Theology*, с. 83-84).

<sup>12</sup> Первое философическое письмо // П. Я. Чаадаев. *Сочинения*. Москва 1989, с. 26.

<sup>13</sup> «Фотій, проклятий, за підрахунками Бінія, дванадцятьма, а за рахунком Аллагія – дев'ятьма папами, за домаганням пап знову скинутий з престолу імператором Левом, закінчив життя в монастирі й осягнув останнє з дев'яти перелічених Спасите-

ками (праці В. Грумеля, Е. Аммана, Й. Сліпого, Ф. Дворніка)<sup>14</sup>. Переглянути узвичаєні схеми науковців значною мірою спонукав також II Ватиканський собор. Це йшло в парі з усвідомленням т. зв. своєправними (помісними) Церквами власної незалежності та права визначати свої форми (православним Церквам свідомість соборності й незалежності завжди була властива).

Разом із тим, цікавою залишається думка православного богослова о. Йоана Мейєндорфа, який уважав, що визнання собору 879-880 рр. VIII Вселенським було б не тільки символічним жестом, але й реальним церковним актом, який уможливив би дійсне сопричастя між православними і католицькими Церквами<sup>15</sup>.

У своїй полеміці з патріархом Фотієм папа Миколай I посилався на «Псевдо-Исидорів збірник» канонічного права («Collectio canonum Isidori Mercatorii»), який уже був зафіксований в актах Суассонського собору 853 р. Властиво, цей збірник ліг в основу канонічного права Західної Церкви. Сучасні підручники церковного права й досі містять майже неодмінні посилання на нього як на своє першоджерело, хоч від XVIII століття наука визнає його фальсифікатом. На початку XX століття російський каноніст Ніколай Суворов зауважував: «Особа справжнього автора підробки [...] не встановлена наукою, хоч в авторстві чи близькій дотичності до укладення збірника підозрюють майнцького диякона Бенедикта Левіта (якщо це не псевдонім)»<sup>16</sup>. Це справді менш авторизована компіляція і, як однозначно твердить, спираючись на матеріал попередніх дослідників (протестантських, католицьких та православних), сучасний російський каноніст Владіслав Ципін, це «повна фальсифікація»<sup>17</sup>.

Основою збірника став укладений у першій половині VII століття Кодекс Іспанської Церкви, який приписують Ісидорові Севільському († 636). Підставою для такого приписування послужила передмова до збірника, яка входить і до Ісидорових «Етимологій». До першої частини Кодексу Іспанської

---

лем блаженств: “Блаженні ви, коли вас будуть зневажати, гонити та виговорювати всяке лихо на вас, обмовляючи Мене ради” (Мт. 5:11)», – твердив митрополит Філарет (Дроздов) у своїх знаменитих «Розмовах між запитуючим і впереним у православності Східної Греко-Російської Церкви» (1815 р.); див.: *Филарета митрополита Московского и Коломенского творения*. Москва 1994, с. 438.

<sup>14</sup> V. Grumel. Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius // *Échos d'Orient* 39 (1940-1942) 138-156; E. Amann. Photius // DTC XII, 1536-1604; J. Slipyi. *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*. Innsbruck 1921; F. Dvornik. Le patriarche Photius: Père du schisme ou patron de la réunion? // *La Vie intellectuelle* 13(1945) 16-28; F. Dvornik. *Le schisme de Photius: Histoire et légende*. Paris 1950.

<sup>15</sup> Див.: J. Meyendorff. Églises soeurs: Implications ecclésiologiques du «Tomos Agapis» // *Catholiques et Orthodoxes: Les enjeux de l'uniatisme: Dans le sillage de Balamand*. Paris 2004, с. 320.

<sup>16</sup> Н. Суворов. *Учебник церковного права*. Москва 1913, с. 150-151.

<sup>17</sup> В. Цыпин. *Курс Церковного права*. Клин 2002, с. 101: «Підроблено всі декреталії пап трьох перших століть із першої частини збірника, а також 35 декреталій з третьою частини, причому підробка доволі груба, повна анахронізмів».

Церкви ввійшли канони соборів, за схемою поширеного тоді збірника Діонісія Малого<sup>18</sup>, однак із зміненим перекладом. Крім канонів, прийнятих усією Вселенською Церквою, до нього ввійшли правила іспанських та галльських соборів. Другу частину склали папські декрети – від папи Дамасія I до Григорія Двоєслова.

Що ж до самого «Псевдо-Ісидорового збірника», то він складається з трьох частин. До першої частини ввійшли 50 апостольських правил, 60 декреталій Римських Пап, від свщмч. Климента до Мельхіяда, попередника св. папи Сильвестра I. У другій частині містяться канони східних вселенських та помісних соборів, а також деяких західних, у складі, близькому до Діонісієвого збірника; крім того, дарча грамота Константина Великого папі Сильвестру. У третю частину включено кілька статей та 35 декреталій пап, від Сильвестра I до Григорія II († 735)<sup>19</sup>.

Грамота Константина Великого папі Сильвестру – так званий «Дар Константина» («Donatio Constantini») – говорить, що імператор покидає Старий Рим і переносить свою столицю до Нового Риму (Константинополя), оскільки не чується гідним залишатись обіч Римського Архиєрея. Йому ж у дар імператор передає Латеранський палац, сам Рим, Італію й увесь Захід разом із знаками імператорської гідності. Цей документ запозичили згодом візантійські канони, ввійшов він і до руської «Кормчої».

Фактично ж «Псевдо-Ісидорів збірник» був укладений у франкській імперії в IX столітті (847-852); саме в цей час – кількома роками пізніше – і папа Миколай I, і Суассонський собор посилаються на нього. Про вказану вище батьківщину збірника свідчать численні галліцизми, якими переповнена його латина. «Та обставина, що Псевдо-Ісидор узяв для своєї фабрикації не місцевий або, краще сказати, не загальноприйнятий на Заході канонічний кодекс, яким на той час був збірник Діонісія Малого, а менш відомий Іспанський збірник, легко пояснюється бажанням автора приховати свою фальсифікацію й пов'язати її з іменем святого Ісидора Севільського, якого шанувала й Франція»<sup>20</sup>.

Метою «Псевдо-Ісидорового збірника» було церковно-юридичне обґрунтування обмеження влади світських владоможців у Церкві. Для цього було розроблено лінію посилення влади єпархіяльних єпископів і пап. У багатьох

<sup>18</sup> Римський абат Діонісій, що народився в Далматії і помер після 526 р., був одним із найсвщчених латиномовних письменників. До згаданого його збірника ввійшли правила I Вселенського собору, Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського, Лаодикійського та II Вселенського, перші 50 із 80 апостольських правил, 27 правил IV Вселенського собору (тобто без трьох останніх), правила Сардикійського та Картагенського соборів.

<sup>19</sup> Див.: *Projekt Pseudoisidor* [<http://www.pseudoisidor.mgh.de/>] (сторінку переглянуто 15. X. 05)].

<sup>20</sup> А. Павловъ. *Курсъ церковнаго права*. Св. Троице-Сергієва Лавра 1902, с. 65.

місяцях підроблених декреталій за світськими правителями та їхніми службовцями не визнано права судити духовних осіб у громадських та кримінальних справах, чітко нав'язується думка, що єпископи, в обхід митрополитів і примасів, повинні безпосередньо підлягати папам, чим підточується помісний устрій церковного управління. Не лише єпископам, але й усьому клірові надано право апелювати безпосередньо до папського престолу, а папі – необмежене право касувати будь-які присуди церковних властей усіх інстанцій.

Відтак, очевидно, що «Псевдо-Ісидорів збірник», хоч і повний фальсифікатів, відіграв визначну роль у розвитку церковного законодавства. Саме з нього декрети Римських Архієреїв стали займати перше за важливістю місце серед джерел церковного права. Також із тієї пори визначення Римських Пап у розгляді складних справ стають вирішальними. Російський дослідник Владімір Бенешевич зауважив навіть, що великий розкол у царині церковного права відбувся в IX столітті, коли на Сході з'явився «Номоканон» за редакцією патріярха Фотія, а на Заході – збірник Псевдо-Ісидора<sup>21</sup>.



## V. 1. Церковний собор 879-880 рр.

### V. 1. 1. Контекст собору

Що служить критерієм єдності: Рим чи православність віри? Синодальна чи монархічна структура Церкви? Якою є функція собору? На ці, актуальні тепер не тільки для православних, але й для римо-католиків питання може дати відповідь огляд актів собору 879-880 рр., останнього, на якому головував патріярх Фотій і на якому разом була представлена неподілена Церква. Він досі високо цінується на православному Сході<sup>22</sup>. З актів собору можна дізнатися про уявлення, які Рим і Царгород мали про Церкву, про значення соборів, про те, як сприймалося втручання Римської Церкви у проблеми помісної Церкви Константинополя та

<sup>21</sup> Див.: В. Бенешевич. *Каноническій сборникъ XIV титуловъ со второй четверти VII века до 883 года*. СПб. 1905, с. 100 (прим. 1).

<sup>22</sup> Щодо цього є, однак, і певні розбіжності. Приміром, митрополит Філарет (Дроздов) називав вселенським собором уже навіть попередній, який у 861 р. виправдав патріярха: «Фотія вислухано й визнано ні в чому не винним, а римські посли підписали ці акти. Цей собор звуть уселенським: Геміст, Врієнній, Вальсамон, Зонара, Арістен, Ніл Солунський, Ніл, митрополит Родоський, Матей Властар, Макарій Анкирський та інші» (*Филарета...* с. 435). Інакше Філарет говорить про собор 869 р., «102-х лише єпископів, який Римська Церква вважає “восьмим вселенським”. Ворожість імператора, папи, спільників Ігнатія об'єдналася на цьому соборі проти Фотія. Його було залучено до собору не раніше, ніж на п'яте засідання. Свідчачи проти насильства, він вирішив мовчати, захищаючи своє рішення прикладом Спасителя. На сьомому засіданні Фотія скинули, викляли і, як свідчить ворожий до нього письменник Никита, його скинення підписали не простим чорнилом, а – страшна річ! –

яке місце Схід і Захід відводили Римській Церкві у Вселенській християнській Церкві. Стемфордський владика Василь (Лостен) 1993 р. на засіданні Київської студійної групи також ствердив, що слід «шукати порозуміння між католицькою і православною Церквою в актах собору 879-880 рр.»<sup>23</sup>.

Папство у VIII столітті почало значно користати зі своєї щораз більшої незалежності у світських справах, воно могло поширювати примат на Заході; коронація Карла 800 р. в базиліці св. Петра в Римі на «священного римського імператора» стала немовби прямим увічненням цього процесу.

---

пером, змоченим у Крові Спасителя. [...] Яким був цей собор, можна судити, між іншим, з його 21-го правила, яке навіть вселенському соборові забороняє звинувачувати чи судити “святішого папу Старого Риму” або “святую Римську Церкву”» (*Філарета... с. 437*).

Філарет зауважує, якою важливою була роль болгарських місій: «Йоан VIII [Папа Римський у 872-882 рр.], вирішивши, хай там що, здійснити церковне завоювання Болгарії, погрожував самому Ігнатієві прокляттям, якщо той не виведе з неї грецьких священників упродовж 30 днів. Але Ігнатій швидше, ніж на суд папи, став на суд Божий. [...] За посланнями Василя [Македонянина], Фотія та інших східних, Йоан VIII відправив до Константинополя своїх послів, уповноважуючи їх поновити Фотія, “святішого патріярха, брата й сослужителя” папи, примирити східних з Римською Церквою, заперечити собор, який скинув Фотія і, нарешті, – папа не забув свого головного предмету! – “наполягти на відступленні Болгарії Римському Престолові”. Таким чином, 879 р. 383 єпископи, у тому числі послі римського та всіх східних патріярхів, склали в Константинополі собор, який багато хто зі східних письменників визнає “восьмим Вселенським”. Цей собор, знищуючи діяння попереднього, затвердив поновлення Фотія, визнав “неторканність Нікейсько-Царгородського Символу” під страхом прокляття й таким чином не допустив викритого Фотієм додання слів “і Сина”, визначив першим своїм правилом, щоб “зв’язані Йоаном були зв’язані Фотієм, і зв’язані Фотієм були зв’язані Йоаном, без будь-якого нововведення стосовно старшинства папи та Римської Церкви”» (*Філарета... с. 437-438*).

Далі Філарет у діялогах каже: «І я не перечу тому, що Фотій віддавав папі першість місця і чести, але старшинство вселенської влади лише на мить приписали папі в Константинополі сподвижники Ігнатія й гонителя Фотія» (*Філарета... с. 439*).

«Після Сьомого Вселенського собору був зібраний інший собор знову, за часу Василя, імператора римлян, що його скликав Святіший Патріярх Фотій. Цей собор був названий Восьмим Вселенським і мав легатів Йоана, блаженного Папи Старого Риму, – єпископів Павла і Євгенія, та Петра, пресвітера й кардинала. Цей собор санкціонував Сьомий собор, затвердив Фотія на його престолі, – говорив Марко Ефеський на Флорентійському соборі, відстоюючи первісну, без філооке, тринітарну формулу, – а тих, що прагнуть мовити цей додаток у Символі, піддав анатемі. “Коли хто поза цим священним Символом смітиме писати інший або додавати чи віднімати та нахабно відгукуватиметься про цю постанову, хай буде осуджений і виключений з усієї християнської спільноти”» (Архим. Амвросій (Погодин). *Святой Марк Ефесский и Флорентийская уния*. Москва 1994, с. 182).

<sup>23</sup> Bishop Basil (Losten) of Stamford. Patriarch and Pope: Different Levels of Roman Authority // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 35 (1994) 238. У підсумку владика Василь (Лостен) стверджує: «Практично, це порозуміння знайти буде не важко; Православна Церква продовжує зберігати рішення собору в “Педальйоні”, а католицькі науковці визнають, що папа Йоан VIII схвалив собор; це забуто, але ніколи не було відкликано».

То не був великий крок для папи – звільнення від світського ярма імператора, який пред'являв права на більшу еклезіяльну роль: Папа Миколай I (858-867) стверджував, що «Римська Церква сама користується повнотою влади у Вселенській Церкві» – повнотою, яка також робить папу «джерелом і нормою закону для Вселенської Церкви». А з цього самовизначення папи приходять до бачення себе такими, що вділяють юрисдикцію митрополитам через вручення паліюму<sup>24</sup>.

Ці знаменні історичні дані ми наводимо, щоб краще побачити контекст собору 867 р., на якому відбулося попереднє церковне роз'єднання. Він не міг би бути скликаний, якби не виражав волю візантійського імператора – як і «засудження» папи Миколая I.

То була дія проти Папи Миколая з політичних і еклезіяльних мотивів, які були взаємопов'язані. Своєю болгарською політикою, а також «хибним» ученням латинських місіонерів Папа Миколай загрожував як політичній, так і еклезіяльній автономії й інтегральності імперії,

– так про це говорить греко-католицький дослідник Фотієвого богослов'я Йоан Мейер<sup>25</sup>.

Також цікавим під оглядом еклезіології може бути те, що каже про цей період Ів Конгар у своїй праці «Дев'ятсот років опісля». Римська Апостольська Столиця у час папи Миколая I немовби забула про особливе становище Візантійської Церкви: її основні канонічні особливості, автономію. Папа Миколай I, звертаючись до Фотія, усвідомлював повноту своєї сили аж до тієї міри, що, навіть говорячи про Фотієве беззаконня, посилався на якісь зовсім невідомі закони<sup>26</sup>. Конгар також зауважує, що

неоднакове трактування на Сході і на Заході тайни Христа – тут активніша оцінка виявлення її гуманності, там відповідна низхідна лінія – від небесних реалій до чуттєвого світу – не могло не позначитися на літургії та еклезіології, не мати відповідників. На Сході – це велична літургія-містерія, «небо на землі»; Церква є головним чином таїнственною, сповненою молитви, яка менше розвиває вимоги своєї мандрівної та войовничої суті. На Заході, особливо в Римі, літургія є строгіша, зорієнтована на формування особистості та її моральних потреб (уже з самого початку повчальна частина розвивається інакше, аніж частина містерійна); це є Церква, в якій організми войовничої дії і людського перетворення духовно-небесної влади (влади Петра і Христа) позначаються ефективніше<sup>27</sup>.

Відмінні також канонічні традиції, які,

<sup>24</sup> M. Tataryn. Papal Primacy, Local Primacy and the Episcopal Collegiality // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 34 (1993) 124.

<sup>25</sup> J. Meijer. *A successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880*. Θεσσαλονίκη 1975, с. 30.

<sup>26</sup> Див.: Ів Конгар. *Дев'ятсот років опісля*. Львів 2000, с. 82.

<sup>27</sup> Там само, с. 60.



набуваючи певного значення, певного богословського бачення Церкви, поступово набрали догматичного значення: особливо на Заході, де основна та вирішальна точка погляду його практичної еклезіології, тобто примату і непомильності Римського Престолу, стала центром еклезіології і врешті-решт дістала остаточне догматичне освячення<sup>28</sup>.

Фотій не заперечував можливості іншого розвитку традиції у різноманітності церковних звичаїв і правил. Це теж відіграло значну роль у стосунках Фотія з папою Миколаєм I та Римською Церквою. У відповідь на закид папи, що Фотія посаджено на патріярший престол протягом шести днів та ще й навпростець зі світського стану<sup>29</sup> (у західній традиції щось подібне було немислиме, хоч це сталося зі св. Амвросієм Медиоланським, а на Сході формальної заборони на таку практику ніколи не було), той пише:

Кожному слід пильнувати те, що визначили загальні вселенські рішення, але приватної думки якогось отця Церкви чи визначень помісного собору одні можуть дотримуватися, а інші [можуть] не зважати на них. [...] Коли віра залишається непорушною, загальні й католицькі [соборні] рішення – також у безпеці; розсудлива людина поважає звичаї та закони інших: вважає, що нема нічого поганого в дотриманні того чи того та що неосудним є його й порушувати<sup>30</sup>.

Виразну турботу Фотія про «спільну віру» та «вселенські рішення» бачимо, коли звертаємося до проблеми *filioque*. Як пише прот. Йоган Мейендорф, «новітні історичні дослідження ясно показали, що йому не можна закинути послідовний антилатинізм; єдиним поясненням позиції Фотія, яку він мав у суперечці, залишається його серйозне ставлення до цього богословського питання»<sup>31</sup>. Фотій не допускав співіснування різних підходів у тринітарному догматі. У 867 р. Фотій скерував до східних патріярших престолів свою «Енцикліку» (себто окружне послання<sup>32</sup>), у якій захищав «чисте вчення», «невикривлену віру» й «істинне богочитання», ганьбив «фальшиві вчення» франкських місіонерів у Болгарії (які, між іншим, повторно вдіяли Миропомазання, а до Символу віри далі додавали *filioque*, хоча це засудив собор 867 р.). У *filioque* Фотій убачав джерело всякого зла, називав це «безбожним і блюзнірським» додатком. У наступні століття його «Енцикліка» виступатиме як джерело аргументів проти Римської Церкви<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Там само, с. 66.

<sup>29</sup> До свого патріяршества Фотій очолював імператорську канцелярію, а при кесарі Василієві I Македонянинові став ще й вихователем майбутнього василевса Лева VI.

<sup>30</sup> Див.: Φωτίος. Ἡ ἀπολογητικὴ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν πάπαν Νικόλαον... [Друге послання до папи Миколая] // PG 102, 604D-605A.

<sup>31</sup> J. Meyendorff. *Byzantine Theology*, с. 60.

<sup>32</sup> Φωτίος. *Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ* (Littera Encyclica) [Окружне послання] // PG 102, 721A-741C.

<sup>33</sup> Вказуючи на лінгвістичні й культурні відмінності як на основне джерело протиставлень грецької і латинської формул ісходження Святого Духа, Патріярх Йосиф (Сліпий)



Аргументам на користь *filioque* Фотій протиставляв велич консенсусу всіх Отців Церкви (східних і західних) як правило віри. На думку Фотія, папа Лев I Великий, приймаючи декрети Халкедонського собору, *implicite* визнав, що Святий Дух ісходить тільки від Отця, а папа Лев III (795-816) протистояв змінам чистоти догматичних формул, що містяться в грецькому тексті Нікейсько-Константинопольського Символу.

Помітно, що царгородський первоієрарх з повагою ставився до Римської Церкви, доказом чого є, зокрема, його позиція на соборі 879-880 рр.: тут у змодифікованій грецькій версії послань до папи Йоана VIII, якого Фотій називає «своїм братом і духовним отцем, істинним Христовим учнем», вихваляючи його ревність, щирість та любов, було збережено (та наголошено на ньому) твердження про першість і права Риму. За словами Фотія, Петро – це «начальник апостольського хору й поставлений як опора Церкви, і проголошений Істиною хранителем ключів Небесного Царства»<sup>34</sup>. Однак, за Й. Мейєндорфом, «істинний зміст цих висловлювань годі зрозуміти відокремлено від загальніших положень щодо природи християнської віри та способу її збереження й дотримання преемства в Церкві»<sup>35</sup>.

Єдності з Римським Престолом Фотій надавав великого значення з огляду на особливу позицію цього престолу в усьому християнському світі. Він також не заперечував, що Рим є столицею апостола Петра, якого в проповідях називав «главою апостолів», «фундаментом Церкви» та «першим із Христових учнів». Проте тенденцію Риму до порушення синодальності й колегіальності, а також твердження, що «перша столиця не може бути ніким суджена», Фотій поборював.

Навіть після відновлення в 879-880 рр. церковного миру з папою Йоаном VIII та по відході з патріяршого престолу Фотій, як і раніше, багато часу присвячував писанню, зокрема – «Містагогічного слова про Святого Духа». Щоправда, цей твір виказує слабке знайомство з джерелами латинського богослов'я: «Фотій відкидає латинську позицію, спираючись лише на усні відомості»<sup>36</sup>. Йоан Мейєндорф пише:

Латинське вчення [...] розуміє Бога як єдину й філософськи просту Істоту, в якій особове, себто іпостасне, існування є зредуковане до поняття взаємовідношення між трьома Особами. Якщо ідея одноістотності [єдиносущності] вимагає, щоб Отець і Син разом давали початок Святому Духові,

---

у заключних уступах праці «Вчення про Святу Трійцю візантійського патріярха Фотія» констатує, що «жоден із західних полемістів не зумів поставити на дискусію аргументації Фотія». Див.: *Богословія* 61-62 (Львів 1997-1998) 77.

<sup>34</sup> Photius. Hom. 1 // *The Homilies of Photius* / перекл. С. Mango. Cambridge 1958, с. 50.

<sup>35</sup> J. Meyendorff. *Byzantine Theology*, с. 97; «Христові слова (Мт. 16:18) мають сотеріологічне, а не інституційне значення» (там само, с. 141).

<sup>36</sup> Там само, с. 60.

то Істота в Бозі з необхідності передує Його особовому існуванню як трьох Іпостасей. Для Фотія, однак, «Отець є початком [Сина і Святого Духа] не за природою, а внаслідок Свого іпостасного характеру»<sup>37</sup>. [...] Фотій ясно показує, що за спором про *filioque* криються дві концепції Пресвятої Трійці: грецька персоналістична концепція, яка особове одкровення Отця, Сина і Святого Духа вважає за відправну точку тринітарного богослов'я; і латинський, августинівський підхід до Бога як простої Істоти, всередині якої Трійцю Осіб можна зрозуміти тільки в категоріях унутрішніх відношень. Протистоячи латинському поглядові на Пресвяту Трійцю, Фотій не перечить *посланню* через Сина Святого Духа в цей світ – в ікономії спасіння – як ланки між обоженим людством Ісуса та всім Тілом Церкви і всім творінням<sup>38</sup>. Тим-то він не протистояв би мовленню про ісходження Святого Духа через або від Сина в цьому останньому сенсі. [...] Він твердить – і немає причин сумніватися в його щирості, що єдиний предмет його турботи – це єдність Сходу і Заходу в одній католицькій вірі, як вона була окреслена давніми соборами<sup>39</sup>.

Необхідно – також з еклезіологічної точки зору – детальніше подати теорію діярхії (двовладдя) кесаря і патріярха, яка стала стандартною програмою для багатьох слов'янських країн, де в ментальності народів глибоко вкорінилася ідея, що національні «патріярхи» поділяють владу з місцевими правителями. Фотій виклав її в душі теорії про «симфонію» між Церквою і державою Юстиніана, але з окремим звеличенням єдиного у своєму роді становища, яке займає Константинопольський «вселенський патріярх» як верховний чиновник імперії. Ця теорія викладена в уже згадуваному зводі «Епанагога»<sup>40</sup>. У ньому обговорюються основні закони та судочинство.

<sup>37</sup> Φωτίος. *Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἀγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας* (Liber de Spiritus Mystagogia) [Μισταγωγίηне слово про Святого Духа] // PG 102, 294В.

<sup>38</sup> Прот. Йоан Меєндорф, посилаючись на «*Μισταγωγίηне слово...*» 9. 23, пояснює також, що «змішувати іпостасні характери Отця і Сина, приписуючи ісходження Духа від Обоих, – це загроза впадіння в савеліянство, модалістичну ересь III століття, чи радше в напівсавеліянство. Щоправда, Савелій змішував три Особи в Одній, тоді як латинники обмежуються Отцем і Сином, однак це загрожує повним виключенням Святого Духа з Божества» (J. Meyendorff. *Byzantine Theology*, с. 61). Згадує автор, що «в XIV столітті, св. Григорій Палама подібним чином доводитиме істинне теоцентричне розуміння людини, вважаючи свій погляд розвитком рішень VI Вселенського собору про те, що Христос має дві природи та дві природні волі чи енергії, – саме людство Христа іпостасувалося в Логосі, й тому стає воістину Божим людством, але не є «Богом за істотою», воно переповнюється Божою енергією, «запалюючи поєднані якості» (*circumincessio idiomatum*), і в Ньому наше власне людство здобуває доступ до Бога в Його енергіях. Енергії ж візантійське богослов'я ніколи не розглядало як божі еманції (суперечка з платоністом Варлаамом Калабрійським) чи як применшення Бога. Вони і є Божим життям, яким Бог обдарував Своє творіння. І вони є Богом, бо у Своему Сині Він воістину дарував нам Себе задля нашого спасіння» (Там само, с. 77).

<sup>39</sup> J. Meyendorff. *Byzantine Theology*, с. 60-61.

<sup>40</sup> Зауважмо, що цей звід законів Фотій назвав не «епанагогою», що радше означало б «відтворення», а, властиво, «ісагогою» – «вступом», «уведенням», і лише пізніше він дістав теперішню, усталену в богословській та канонічній літературі назву.

Викладається вчення про імператора, патріярха й вищі чини адміністративної ієрархії (світського єпарха міста, квестора тощо); про призначення й рукоположення єпископів та інших чинів церковної ієрархії; про суди, свідків та документи; про заручини й шлюб, віно та дарування між чоловіком і жінкою; про типи юридичних договорів, заповіти; про будівництво та сусідське право; про злочини і покарання.

Звід цей виглядає як цілком традиційний, юридичний. Однак у ньому міститься єдиний у своєму роді – якому немає аналогів серед давніх джерел та в пізнішій візантійській правовій традиції – розділ публічного права щодо світської й духовної влади та її репрезентантів: імператора та патріярха.

### *V. 1. 2. Історичне тло собору*

Історичним тлом об'єднавчого собору 879-880 рр. була поляризація в Константинопольській Церкві між консервативним її крилом, очолюваним монахами-студитами, і відкритішою, поміркованою групою, що мала підтримку головно серед інтелектуалів, а також на кесарському дворі. Атмосферу отруював фанатизм, підсилений переслідуваннями недавньої доби іконоборства, тож до встановлення миру було далеко. Імператриця Теодора (842-856), яка відіграла важливу роль у торжестві іконопочитання (843), сподівалася, що призначення на патріяршество благочестивого монаха Ігнатія зведе дві партії до купи, адже він був сином імператора Михаїла I (811-813); вона здійснила цей вибір, злегковаживши синод єпископів. Однак така хіротонія одразу ж була піддана нападам – і власне за спосіб, у який була проведена. А сам Ігнатій теж ускладнив становище, одверто ставши на бік консерваторів. Унаслідок дворцевого перевороту його було скинуто з патріяршества, однак мир, що встановився з обранням Фотія, освіченого й відкритого, тривав тільки два місяці.

Ймовірно, ці проблеми з часом зникли б, якби не втручання Риму. Бажаючи заручитися його підтримкою, прихильники Ігнатія надсилали туди упереджену інформацію – й Римський Апостольський Престол не завагався втрутитися. Така нагода трапилася, коли імператор Михаїл III запросив папу Миколая I (858-867) на Вселенський собор до Царгорода, з метою остаточно засудити іконоборство. Воно ще не було тоді викорінене повністю, а виступало однією з причин поділів у Константинопольській Церкві. Тодішнє відродження іконоборчих тенденцій, певною мірою, викликав сам Фотій, бо ж у проповідях він підкреслено захищав потребу православності для єпископа: «Коли пастир – еретик, то він – вовк, і від нього слід тікати хоч би й ускач. Коли пастир православний – йому слід коритися, бо він головує на образ Христа»<sup>41</sup>. Отож, у підсумку ідея скликання собору могла належати Фотієві, який підказав її василевсові.

<sup>41</sup> Тут за: G. L. Kustas. *History and Theology in Photius // The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) 46.

Миколай I, великий апологет папського примату, прийняв запрошення, потрактувавши його як шанс пропаганди своїх ідей на Сході. Крім того, тут також виникала певна можливість утвердити папську владу над Болгарією<sup>42</sup>. Зіграло роль й те, що, ознайомлюючись із матеріалами II Нікейського собору стосовно іконоборства, з нагоди чого скликався цей новий собор, Миколай був захоплений вимогою папи Адріяна I (772-795) повернути провінцію Іллірік під римську юрисдикцію<sup>43</sup>. Нема сумніву, що були задіяні політичні інтереси: особливим бажанням Миколая було взяти під контроль територію, таку близьку до імперської столиці (Болгарію). Це дало б йому також змогу зменшити там вплив франкських місіонерів. Папа інструктував легатів, посланих до Царгорода, дослідити обставини відсторонення Ігнатія, але остаточне судження хотів у будь-якому випадку зберегти за собою. Він звелів їм також добиватися повернення Болгарії під юрисдикцію Римської Церкви.

Приймаючи рішення оголосити 865 р. Фотія неканонічним патріярхом, Миколай I спирався не тільки на фальшиві свідчення інформаторів, які обстоювали Ігнатія навіть без згоди останнього, але – що знаменно – в полеміці з василевсом твердив, що вселенська опіка Римської Церкви над усіма Церквами базується не на 6-му каноні I Нікейського собору (325), а на особі Петра<sup>44</sup>.

Політика Риму в Болгарії, обіцянка – так і не сповнена – поставлення в ній свого патріярха викликала реакцію патріярха Фотія в Константинополі. Синод засудив «помилки» місіонерів у Болгарії, а відтак Фотій розіслав уже згадувану «Енцикліку», яка описувала нищівний, на думку патріярха, вплив діяльності латинників у Болгарії, перераховувала різні їхні «помилки» (головно літургійні відмінності), особливо ж *filioque*<sup>45</sup>. Фотій запросив патріярхів на великий собор до Царгорода обговорити ці питання й нарікання, які піднімалися на Сході й на Заході супроти папи Миколая, а також остаточного потвердити рішення собору 787 р. проти іконоборства.

<sup>42</sup> «Болгарське питання в другій половині IX століття мало величезну вагу в політичних та еклезіяльних стосунках між Сходом і Заходом», – говорить Й. Мейєр (J. Meijer. *A successful...* с. 25), але тут же, в примітці своєї праці, згадує, що це заперечує П. Стефану: P. Stephanou. *Les débuts de la querelle photienne de Rome et de Byzance // OCP 18 (1952) 27.*

<sup>43</sup> Близько 732 р. василевс-іконоборець Лев III Ісавр перевів Східний Іллірік із римського підпорядкування в царгородське, як санкцію за незгідливу позицію папи супроти іконоборства. Болгарія була частиною Ілліріку.

<sup>44</sup> J. Meijer. *A successful...* с. 28.

<sup>45</sup> «Уперше з боку греків вставку почав заперечувати Фотій у 866 р., коли побачив, що видозмінений Символ – це не просто викривлення віри деякими франкськими «варварами» з далекого Заходу, але ще й знаряддя антивізантійської пропаганди, націленої на болгар, які лише незадовго до того були повернуті в християнство греками й за яких візантійський патріярх відчував себе безпосередньо відповідальним» (J. Meyendorff. *Byzantine Theology*, с. 92).

Восени 867 р. відбувся собор, який обговорив різні питання й засудив папу Миколая I. Однак цей собор був скликаний не тільки проти папи Миколая; Фотієва ревність за православ'я відіграла тут, можливо, навіть першочергову роль – собор став, як свідчить прикінцевий виступ патріярха, «перемогою над усіма ересями». Однак серед цих «ересей» чи «помилок» – хоч до них входило й питання *filioque* – ми не знайдемо нападок на папу<sup>46</sup>.

Раптова зміна ситуації відбулася внаслідок дворцевого перевороту 867 р.: василевса Михаїла III, що фаворизував помірковане духовенство, змістив його старший учень Василій I Македонянин – і Фотія вже замінено на патріяршому престолі Ігнатієм. Цей вибір був потверджений (під цілковитим впливом Ігнатієвих інформаторів) папою Адріаном, який скликав у 869 р. собор, де полум'яно засудив Фотія та собор 867 р. за судження щодо папи.

Новий собор у Константинополі 869 р., який для Римо-Католицької Церкви став VIII Вселенським, зазнав великої невдачі. Його відкривали лише 12 єпископів, під кінець їхнє число зросло до 103, включно з патріярхом Ігнатієм,

але з далі малою часткою візантійського єпископату. Василій сподівався, що цей собор принесе мир та порядок Константинопольській Церкві. Римські легати, можливо, недобачили те, що більшість єпископів і духовенства залишається вірна Фотієві, однак не імператор. Він потребував підтримки цих єпископів і кліриків, оскільки його популярність в ігнатіянців ніколи не була великою. [...] Фотій з намови захисників Ігнатія та всупереч волі одного з учасників – Ваана, який висловив бажання слухати Фотія, – був засуджений та екскомунікований<sup>47</sup>.

Собор тільки погіршив ситуацію в імперії, проблеми в Царгородській Церкві зростали; відчувався брак духовенства (що його поставив Фотій) – і врешті сам Ігнатій звернувся до папи з проханням злагіднити судження щодо Фотія; василевс також пошкодував, що 200 єпископів – послідовників Фотія виключено з життя офіційної Церкви, а багато ієреїв переведено у світський стан. Проте 871 р. папа Адріян потвердив рішення собору 869 р. По смерті Адріана папа Йоан VIII (872-882) спочатку вів таку саму політику, хотів навіть відкликати грецьких місіонерів із Болгарії; у листі до князя Бориса I він наголошував на привілеї Римського Престолу зв'язувати й розв'язувати – це було основою засудження Фотія й відновлення Ігнатія при владі. Але й умовою цього відновлення мала бути згода Царгородського патріярха із заявленими папою правами на Болгарію. Проте Ігнатій у болгарському питанні діяв гірше, ніж Фотій, і ризикував бути канонічно покараним. Подібного змісту був папський лист до імператора: Ігнатій втручається в Болгарію, ламає права Римського Престолу і з цієї причини мусить бути притягнутий на

<sup>46</sup> Див.: J. Meijer. *A successful...* с. 30.

<sup>47</sup> Там само, с. 32.

суд до Риму. Цей запит був тяжким для візантійських вух; імператор Василій у відповіді радить інше: хай інцидент буде досліджений знову й у самому Константинополі. Тоді єдність може бути відновлена.

Папа Йоан прийняв пропозицію. М'якше ставлення могло б принести користь. Додалася ще й політична ситуація в Італії: її південь атакували сарацини. Проти папи повставало багато князів, а 878 р. граф Ламберто ді Сполето захопив Рим і підійшов до стін базиліки св. Петра. Військова допомога василевса була б бажана й догідна. Крім того, папа Йоан мав щире бажання подолати розлам у Константинопольській Церкві. Також це була добра нагода остаточно вирішити болгарське питання.

Такою була хроніка розбрату між двома Церквами. Він виник через те, що обом гілкам християнства притаманні були різні традиції, різна ментальність, різне історико-культурне підложжя, на що наклалися, звичайно ж, пристрасні марнославства та владолюбства. Глибока розбіжність існувала головню в питанні: якою, врешті-решт, є роль Риму? Чи його функція – дбати про Церкву як духовну спільноту, чи про Церкву як спільноту юридичну, де немає місця традиції та владі східних патріархів. Так можна виразити перший пункт зловісного розбрату.

Другий пункт, однак, крився у взаємозалежності між світською владою і церковним авторитетом на Сході<sup>48</sup>. Часто це явище називають уже дещо застарілим і не зовсім коректним терміном «цезаропапізм», який спрощено і, знов-таки, не зовсім коректно пояснюють так: держава опікується Церквою (фактично ж контролює її), натомість Церква надає імперії своє благословення. Для Риму, навпаки, вагомим було посилення церковного авторитету стосовно світської влади. Фотієва схизма через відносно невеликий відтинок часу матиме відгомін в історично набагато серйознішому розламі 1054 р., коли за патріяршества Михаїла Керулярія дійде до повного розриву стосунків та взаємних виклять. Годі вважати поважними для схизми такі вияви зовнішнього виміру Літургії, як суботній піст, уживання неквашеного хліба для Літургії (у латинників) тощо. Основна причина була набагато глибшою й ховалася у відмінному розумінні Церкви: Старий і Новий Рим не могли примирити свої різні бачення. Коли папа Лев IX (1049-1054) послав до Константинополя кардинала Гумберта, єпископа міста Сільва Кандіда, було вже запізно налагоджувати стосунки, принаймні в той спосіб, у який тоді уявляв собі це налагодження Рим. Та й сам Гумберт недоцінював реальну ситуацію в Константинополі, поведився з патріярхом як із підлеглим, бажаючи «притягнути

<sup>48</sup> Треба взяти до уваги, що аж до Григоріянської реформи і Боротьби за інвеституру (кінець XI ст.) на Заході існувала майже та сама взаємозалежність церковної світської влади, що й на Сході

<sup>49</sup> W. de Vries, SJ. *Orthodoxie et Catholicisme*. Paris 1967, с. 80.

його до відповідальности» та «розслідувати його провини»<sup>49</sup>. Саме брак розсудливости римських легатів, як дипломатично говорить П'єтро Паренте, відіграв чи не домінуючу роль у виникненні Великої Схизми<sup>50</sup>.



## V. 2. Ретроспективний погляд на життя Церкви у I тисячолітті

Розвиток Церкви в перші її три століття та після примирення з Імперією в константинівську епоху проходив різним. Римський світ спочатку не надто помічав її, потім раз у раз намагався позбутися, врешті – абсорбувати її в себе, проголосивши християнство офіційною релігією (381 р.; трохи раніше воно вже стало таким у деяких суміжних державах). Церковні структури Східноримської (званої згодом Візантійською) імперії не могли й самі не перейнятися імперським духом<sup>51</sup>, помноженим на віддавна притаманне грекам почуття власної культурної вишности. Це в V столітті вплинуло на схизми з негрецькими Церквами Сходу (Сирійською, Єгипетською, Вірменською та ін.). У самій Візантії імператори (василевси) вважали однією з невід'ємних рис своєї влади постійне втручання в справи Церкви, тим-то Церква як структура набирала тих же прикмет, що й держава. Усе в Церкві мало відбуватися за згодою або повелінням імператора, хоч такі втручання переважно не йшли Церкві на користь; поступово вона врешті виробила свій особливий спосіб опозиції, чого часто не помічають візантиністи, зачаровані стереотипом «цезаропапізму»<sup>52</sup>. Коли проаріанський імператор Констанцій II, син засновника Нового Риму, Константина Великого, кричав до єпископів у Мілано, слова: «Моя воля – от для вас канон»<sup>53</sup>, то це ще можна розглядати як приклад прямого «цезаропапізму». Проте з розвитком патріархального устрою в Церкві Східноримської імперії твориться противага імператорському всевладдю. Її яскраво показує нам уже хоча б протистояння між візантійським двором і архієпископом Йоаном Золотоустим (404). Загалом, Церква на сході давньої середземноморської Ойкумени існувала в контексті сильної влади імператорів, – влади, яка підтримувала ілюзію продовження Рах Романа, далі вважала свою постійно шматовану ворогами територію «вселенною», оточеною хаосом варварів.

<sup>50</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 148.

<sup>51</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 150.

<sup>52</sup> Щодо значної контраверсійности і необґрунтованости зокрема лайливого слововжитку терміну «цезаропапізм», див.: Ж. Дагрон. *Восточный цезаропапізм (история и критика одной концепции)* // GENNADIOS: К 70-летию академика Г. Г. Литаврина / гол. ред. Б. Н. Флоря. Москва 1999, с. 80-99.

<sup>53</sup> А. В. Карташев. *Вселенские Соборы*. Москва 1994, с. 76.



Якщо на Сході Римська імперія продовжувала існувати й Церква мусила з цим рахуватися, то на Заході, де імперія припинила своє існування 476 р., Церква намагалася поступово перебрати на себе багато квазідержавних, квазіімперських функцій. Немовби сама логіка зовнішніх обставин – ціла низка варварських державних утворень, що постали на руїнах західноримських територій і структур, спонукувала церковний Рим відтворювати собою імперський лад у хоча б еклезіяльній сфері. Однак події розвивалися по-різному. Наприклад, хоч папа Лев III і коронував Карла Великого на римського імператора в навечір'я Різдва 800 р. в базиліці св. Петра, це відбулося з ініціативи собору римського та франкського духовенства в Римі за участі римського сенату та франкських вельмож. Собор же був скликаний Карлом, щоб перевірити звинувачення, висунуті проти папи його противниками<sup>54</sup>.

Папи визнавали німецьких королів римськими імператорами і давали їм своє благословення через коронації<sup>55</sup>. Римські папи аж до Григоріанської реформи акцептували той факт, що єпископи були головною опорою імператорської влади (нім. Reichskirchensystem). Німецькі імператори навіть неодноразово скидали пап, наприклад Отто I, котрий присвоїв собі право підтверджувати кандидатів на папство, двічі скидав пап і приводив на папський престол своїх кандидатів<sup>56</sup>, а Гайнріх III скинув і трьох ворогуючих між собою пап на синоді в Сутрі 1046 р.<sup>57</sup>

Можна ствердити, що в перші століття Церква більшою мірою мала характер духовної спільноти, яка відзначається єдністю віри, літургійного і таїнственного життя. Кожна помісна Церква мала свого єпископа, який нею управляв і про неї дбав. Кожен єпископ відчував підтримку спільноти інших єпископів. Щодо ієрархічної влади предстоятелів, то насамперед підкреслювалося апостольське начало та пастирське служіння єпископа. «Харизма» домінувала над «юридизмом». Усі Церкви без застережень визнавали примат єпископа Риму, але в харизматичному, а не в юридичному значенні. На Сході вважали, що Папа не може видавати наказів стосовно справ будь-якого патріярхату. Проте присутньому на синодах папському легатові віддавали першість та відповідну шану. Самі ж папи якщо й втручалися в справи Східної Церкви, то в дуже делікатний спосіб.

<sup>54</sup> Див.: Н. Jedin (ред.). *Handbuch der Kirchengeschichte*, т. III. Freiburg i Br. 1966/1985, с. 107.

<sup>55</sup> Зазначимо, що претензії пап на абсолютне панування в Церкві не були в перші століття настільки яскраво виражені, як у Середньовіччі та за Нового Часу. Інколи папи виразно визнавали повноваження імператорів у церковних справах, надто ж коли після кризового періоду імперська влада повертала собі колишню могутність (напр., у VI ст., в епоху Юстиніяна й папи Пелагія I). Докладніше див.: W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 32.

<sup>56</sup> Див.: Н. Jedin (ред.). *Handbuch der Kirchengeschichte*, с. 238.

<sup>57</sup> Там само, с. 291.

Багато в чому ті часи можна вважати прикладом солідарної духовної спільноти, братерства і єдності. Єпископи відвідували одні одних, відчували-бо себе не відокремленими, а глибоко злученими в одному таїнственному Тілі Вселенської Церкви. Широко був розповсюджений звичай, що нового єпископа хіротонізували сусідні владики, яких мало бути не менше двох чи трьох. Єпископ почуває відповідальність не тільки за свою помісну, але й за Вселенську (католицьку) Церкву. Наприклад, Діонісій, єпископ Коринту, не обмежується піклуванням про своє стадо, а поширює свою опіку на інші Церкви. Він пише послання в обороні істинної віри до спільнот Атен, Лакедемону, Нікомидії, острова Крит, Амастриди<sup>58</sup>.

Кипріян, єпископ Картагену, подає нам образ Церкви як єдиного Тіла, глибоко злученого, яке, хоч поширене по всьому світу, не втрачає своєї єдності. Єдність церковного організму він убачає в єпископаті. Кипріян, а згодом Августин, не квестіонують примат папи, але розуміють його у світлі вчення про таїнственне Тіло, у значенні радше пасторальному, ніж юридичному. Вони погоджуються на примат, за якого окремі єпископи мають свою автономію, тим паче якщо вони об'єднані за національним чи територіяльним принципом. Від IV століття починають скликатися Вселенські собори. На I Вселенському соборі, який відбувся в Нікеї 325 р., йде мова про Церкву та її патріяршу організацію. Там визнано широкі повноваження патріярха та митрополита й зовсім не згадано примату папи. Також було чітко сказано про роль спільноти єпископів у виборі й рукоположенні нового єпископа. Спільнота вибирає нового єпископа та повідомляє папу для формального благословення вибору. Новопоставлений єпископ стає членом єпископської колегії.

Різні еклезіологічні точки зору вперше було висловлено на синоді в Сардиці 342 р.<sup>59</sup> Тут 80 східних і близько 90 західних єпископів намагалися окреслити позитивно-правову позицію єпископа Риму, яка до того часу була визначена лише за звичаєвим правом. Отці синоду в Сардиці не визнавали за Папою Римським права навіть у другій інстанції залагоджувати спори, що виникали між східними на східних синодах, а тільки право організувати нову процедуру на місці, куди сам папа міг би скерувати своїх легатів-відпоручників<sup>60</sup>. І хоча, як пише Вільгельм де Вріс, канони Сардики ніколи не були визнані на Сході, перші розбіжності між імперсько-церковними (Схід) та папсько-церковними (Захід) принципами спричинили гостре взаємовідштовхування обох еклезіологій<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 150.

<sup>59</sup> Місто Сардика на той час належало до Західної частини Римської імперії, хоча фактично розташовувалося в буферній зоні між двома її частинами. Див.: W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 37.

<sup>60</sup> Там само, с. 38.

<sup>61</sup> Там само.

Аналізуючи розвиток ієрархії Сходу, одразу констатуємо факт зародження кількох патріархатів, які жили в сопричасті між собою і Римом, але не втручалися в справи один одного. У IV столітті, після перенесення імперської столиці на береги Босфору, до давнього міста Візантій, швидко підноситься Константинопольський Патріархат, якому II Вселенський собор 381 р., що відбувся в новій столиці, визначає друге місце після Риму<sup>62</sup>. Оце друге місце за ним було визнане на протигагу не Римові, а Александрії, яка була найсильнішим на той час конкурентом Константинополя (також і в церковних справах) і патріарх якої до сьогодні також має титул «папи». Примат Риму ніхто й гадки не мав ставити під сумнів, але його трактували в пастирському й духовному значенні.

Хоч папа Лев I Великий (440-461) висловив незгоду з рішенням скликаного 451 р. Вселенського собору в Халкедоні (царгородському передмісті) підтвердити визнання за Патріархатом Нового Риму другого місця після Старого (28 канон), однак папі – репрезентованому легатами – на цьому соборі була віддана щонайбільша шана. Східні єпископи не мали наміру порушувати примат Римського Архiereя, вони мали перед собою іншу мету – утвердити існування Константинопольського Патріархату та його почесне друге місце після Риму<sup>63</sup>.

Отже, тим, що викликало роз'єднання Церкви, було: з боку Заходу – надмірне наголошення на юридичності структур Церкви, на юрисдикційному принципі, з боку Сходу – спротив таким акцентам, радше пневматологічне відчуття Церкви. Не слід забувати й про політико-культурні відмінності, зростання двох ексклюзивізмів: візантійський Схід відчував себе винятковим і безпосереднім продовжувачем римської імперської цивілізації, папський Захід намагався перебрати на себе функції знищеної варварами імперії бодай в еклезіяльній сфері. Схід у той час охоплював більшу частину Церкви й жив життям своїх автокефалій. Автокефалії природно включалися в загальне поняття спільноти Церкви, єднали між собою всіх вірних. Проблеми, що виникали, – чи то в царині віровчення, чи церковної дисципліни, – вирішувалися колегіяльно. Римські Архiereї, в основному, пристосовувалися до порядку, який існував на Сході, і втручалися в його справи хіба у виняткових випадках. Але два відмінні поняття «церковної влади» вже почали формуватися, і конфліктні ситуації на цьому тлі ставалися щораз частіше.

Імператор Юстиніян (527-565) шукав вирішення непорозумінь богословським і юридичним шляхом. Він прагнув знайти компроміс, щоб погодити

<sup>62</sup> Див.: М. Э. Поснов. *История...* с. 288.

<sup>63</sup> Там само, с. 558-560. Папа, не згоджуючись із таким піднесенням ролі Константинополя, вказував на достоїнство старших престолів: Александрії, Антіохії та Єрусалиму. Останній на тому ж таки Халкедонському соборі був піднесений до гідности патріархату.

два існуючі поняття; щоправда, в його позиції видно давнє намагання кесарів підпорядкувати собі Церкву, перетворивши її в одну з частин державного апарату. Примат Римського Архидієрея він не піддавав сумніву, називав останнього головою всіх Церков і вершиною ієрархії, однак, судячи з його писань, він уявляв цей примат невіддільним від пентархії п'ятьох патріархів: Римського, Константинопольського, Александрійського, Антіохійського та Єрусалимського.

Захід також жив свідомістю того, що єпископ отримав свою владу і гідність від Бога, навіть супроти авторитету папи, хоча розвиток Церков на Заході йшов переважно з ініціатив Риму та Римських Архидієрів. З цієї причини на Заході аналогічні до східних єпископські спільноти мали набагато тісніший зв'язок із Римом, оскільки останній їх заснував.

У I тисячолітті виразно проявилися дві течії розуміння єпископської влади Римського Ієрарха: одна походила від Кипріяна Картагенського й розвинулася в писаннях Августина Блаженного, іншу окреслив папа Лев Великий.

Перша течія, Кипріяна й Августина, розвиває ідею влади Римського Єпископа, ведучи її від єпископату до апостола Петра. Згідно з їхніми поглядами, примат Петра визнається, але він не відокремлюється, а навпаки, наближається до апостольської колегіальності, так що й влада ключів визнається за всіма апостолами. Не єдиний Петро має владу ключів, а всі єпископи, їх собор на чолі з Петром. Однак без Петра вони цієї влади не мають. Петрова влада в Церкві не заперечується, але й не акцентується надмірно. Отже, на Сході єпископська – в тому числі й папська – влада трактувалася як священнича й пастирська, без окремого виділення юридичного її аспекту. Кожен єпископ має владу, є заступником Христа і ключником Царства Небесного. Церковне життя і церковна дисципліна ґрунтуються на засаді спільноти, яка є передусім єдністю віри і таїнств. Це можна порівняти із співвідношенням між тілом церковним і Тілом євхаристійного Христа. Примат єпископа Риму стверджується, але в значенні колегіальності собору. Саме на соборі проявляється влада ключів. Єпископ Риму – «батько батьків»<sup>64</sup>. Організаційно Церква поділяється на єпархії, кожна з яких провадить окремий єпископ. Єпархіяльні єпископи мають владу зв'язувати і розв'язувати. Відповідно розуміється й поняття влади східних патріархів<sup>65</sup>.

Августин Блаженний, звертаючись до поняття влади, доводить єдність Церкви силою входження всіх християн у Христа. Гіппонський святий яскраво розвиває Павлову ідею таїнственного Тіла Ісуса Христа. Для нього

<sup>64</sup> Слово «папа» – від гр. «πάππας», означає: батько.

<sup>65</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 154.

єдність Церкви залежить не так від ієрархії, як від окремої особи, яка у своєму житті єднається з Ісусом Христом через Божу благодать. Якщо кожен християнин зв'язаний з Ісусом Христом через Божу благодать, тоді всі ми з Ним з'єднані. Ми ототожнюємося з Христом і творимо це таїнственне Тіло. Спираючись на Павлові послання, Августин розвиває свою концепцію: Церква черпає свої багатства святости надприродного життя в Христі, який є Головою таїнственного Тіла.

Тіло Христове, за Августином, – це Вселенська Церква в просторі та в часі, спільнота, що починається від Авеля й закінчується останньою людиною. Церква – це продовження Христа в століттях, це Христос, який у Церкві на Літургії щоденно молиться, страждає, вмирає і воскресає – од віку до віку. Він є Пастирем, який продовжує, тепер уже опосередковано, пасти Своє стадо через інших пастирів, що йдуть слідами апостолів. Таким чином, міцна злука Церкви ототожнює вірних з Христом і навпаки. Августин наводить як приклад Христові слова: «Савле, Савле, чого Мене переслідуєш?» (Ді. 9:4). Хоч Савло переслідував не власне Христа, а Христову Церкву, питання все-таки звучить: «Чого *Мене* переслідуєш?» Інакше кажучи, Церква і Христос – одне Тіло. Годі їх розлучити, це безмежний організм, у якому впродовж століть діє відкуплення. Христос, люблячи Церкву, любить Себе самого<sup>66</sup>.

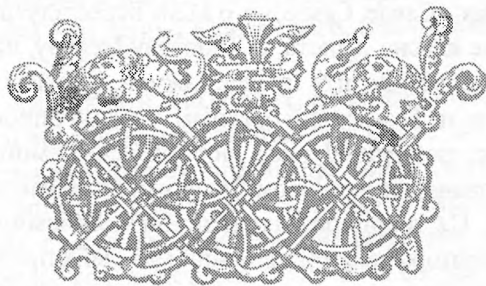
Течія, репрезентована папою Левом Великим, розвиває ідею єпископату від Петра до Церкви. Ця теорія розглядає поняття єпископа як імператорського префекта. Імператор у кожній провінції мав своїх префектів, яких сам ставив. Префект отримував владу від імператора як від найвищого авторитету. І, власне, як префект є тільки делегатом імператора, так єпископ є делегатом Папи Римського. Цікаво простежити еволюцію римського Службника, у якому давніше було записано такі слова поставлення нового єпископа на престол: «Дай йому, Господи, престол єпископський, щоб управляти Церквою Твоєю і всім народом». У пізнішому ж виданні: «Дай йому, Господи, престол єпископський, щоб управляти Церквою Твоєю і йому порученим народом». Тобто входить поняття юрисдикції; фактом хіротонії єпископ поставляється управляти «порученим» народом, немов кесарський намісник. Така еволюція до юридичного розуміння єпископської влади була характерна лише для Заходу. Згідно з юридичним порядком, єпископська влада обмежувалася певною територією, причому кожна юрисдикція мусила бути призначена папою.

Так з'явилися «титулярні єпископи», чії єпархії існували колись історично, а нині стали фікцією. Титулярний єпископ має церковну юрисдикцію, але не має церковного народу. Згодом дійшло до того, що юрисдикцію почали надавати цивільним людям без рукоположення. Це сталося через поділ того,

<sup>66</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 156.

що у своїй суті творить неподільну цілість; адже істину, що духовна влада походить через преемство від апостолів, підмінено простим поняттям влади<sup>67</sup>.

Різне розуміння церковної влади було спричинене політичним та культурним розмежуванням християнського світу. Часто це розмежування посилювалося через амбітність певних осіб, які, хоч були покликані провадити Церкву до Христа, робили з неї арену політичної боротьби. Проблема відмінності в розумінні Церкви на Сході та Заході спричинилася до великої церковної схизми 1054 р., наслідки якої не подолані й досі.

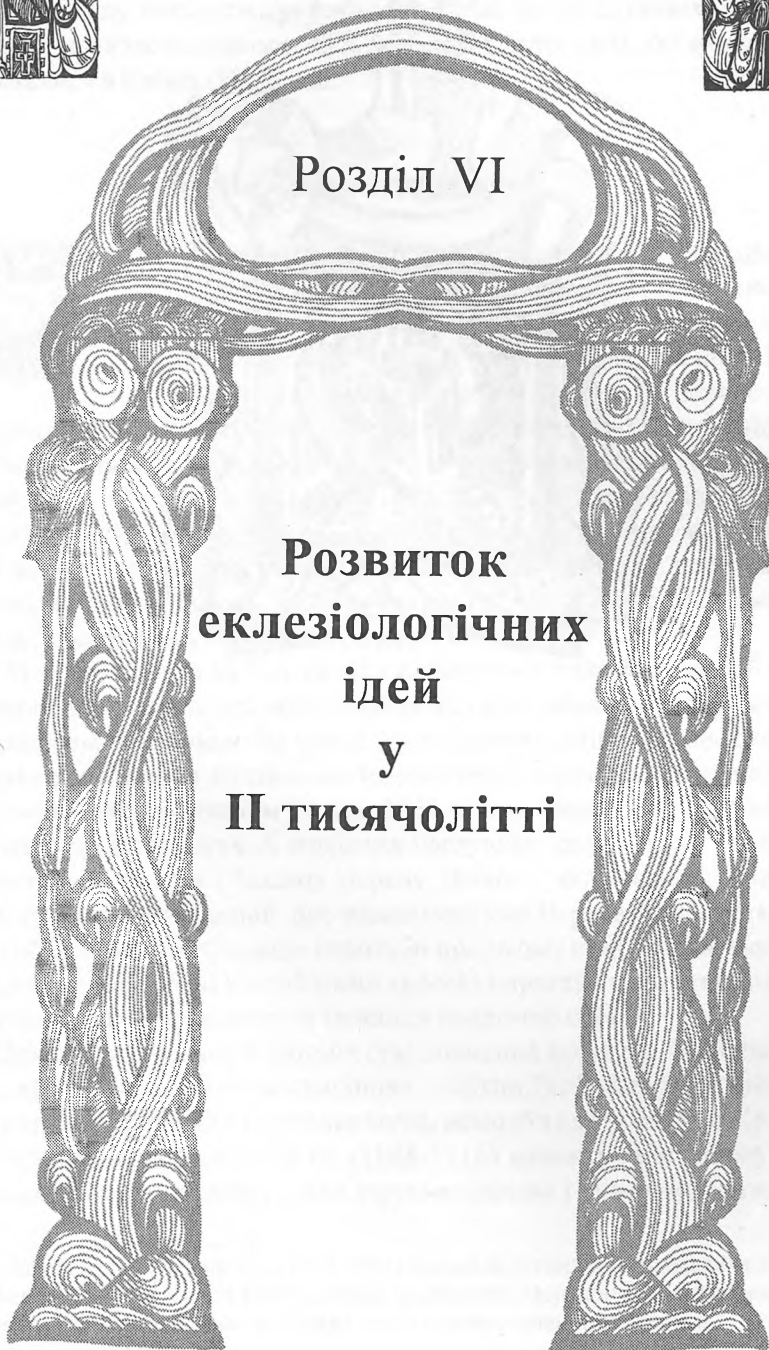


<sup>67</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 155.



## Розділ VI

# Розвиток еклезіологічних ідей у II тисячолітті







DEUT  
V  
-ENTWURF II

Розгляд такої широкої проблематики не може, ясна річ, уникнути певної неповноти й схематизації, хоча сподіваємося, що тут ця остання служитиме тільки технічним цілям. Простеження богословсько-еклезіологічних традицій Заходу і Сходу поєднаємо також – уважаємо-бо це слушним і цікавим – з окремою науковою аналізою тих еклезіологічних ідей, які формувалися й втілювалися в Київській Церкві.

## VI. 1. Еклезіологія Заходу



Еклезіологічні ідеї II тисячоліття, звичайно ж, нерозривно сплетені з проблемами всієї церковної історії. Щоденна конкретика життя Церкви ставила щораз то нові питання й змушувала шукати відповіді на них. Входячи в II тисячоліття, Церква несла з собою всі багатства і вади минулого. Нерозв'язані та недопрацьовані еклезіологічно-адміністративні проблеми, тяжіння держави, етнічно-конфесійна вузькість, обрядовий ексклюзивізм – усе це залишалось актуальним. Проблеми влади, главенства, примату ускладнювали не тільки адміністративну царину життя Церкви – вони віддзеркалювалися і в політичній, і в культурній, і в побутовій сфері. Власне, питання про роль, місце та владу єпископа Риму стало домінантним на межі тисячоліть у стосунках Заходу і Сходу<sup>1</sup>.

На жаль, Церква на початку II тисячоліття в силу багатьох обставин не спромоглася провести великий – можливо, і вселенський – собор, щоб знайти розв'язок цього питання. На той час розходження зайшло так далеко, що таке соборне розв'язання видавалося неможливим. І розрив церковного сопричастя між Старим і Новим Римом 1054 р. перетворив цю неможливість у, фактично, недосяжність. А впродовж наступних двох століть у схизму було втягнуто всю Східну і Західну Церкву. Діялог – хай гострий, напружений, часто-густо необ'єктивний, але живильний для Церков – змінюється взаємним поборюванням. Формою боротьби при цьому стає оскаржування іншої сторони в ересі (або й у цілій низці ересей) і приписування еклезіяльності, благодатності та можливості спасіння виключно собі.

Девізом розпаленої боротьби стає знаменна формула Кипріяна з Картагену: «Поza Церквою нема спасіння» – «Extra Ecclesiam nulla salus». Вона стала традиційною для Середньовіччя, немовби слова самого Христа. Так уже 1208 р. папа Інокентій III (1198-1216) коментує цю формулу в дусі римського ексклюзивізму: «Ми віруємо серцем і визнаємо устами єдину

<sup>1</sup> На заході папа Григорій VII (1073-1085) докладав зусиль для піднесення морального рівня духовенства і для реорганізації управління Церквою, відділившись від світського покровительства, особливо щодо єпископських призначень.

Церкву, не еретичну, а святу Римську Церкву, католицьку й апостольську, поза якою, як ми віруємо, ніхто не спасається»<sup>2</sup>. Минуло лишень 154 роки після формального розколу, а Римська Церква вже вповні пропагує ідею власної виключності і свого монополізму<sup>3</sup>.

Щоправда, на II Ліонському соборі (1274) в діялозі із Східними Православними Церквами, а саме в «Ісповіданні віри», що його підготували латиники для імператора Михаїла VIII Палеолога та всієї Східної Церкви, зовсім нічого не згадується про сотеріологічний ексклюзивізм. Наголос в «Ісповіданні» було поставлено на абсолютній першості Римської Церкви супроти інших Церков: «Свята Римська Церква втішається також першістю і найвищою та повною владою над усією католицькою Церквою. [...] Повнота її влади настільки утверджена, що вона дозволяє іншим Церквам розділяти її»<sup>4</sup>.

Однак через неповні тридцять років ми знову бачимо в Римській Церкві проголошення сотеріологічного ексклюзивізму: папа Боніфатій VIII (1294-1303) у своїй буллі «Unam Sanctam» («Єдина Свята»), 1302) проголошує, що доконечною умовою спасіння (omnino de necessitate salutis) для кожної людини є послух (subesse) Римському Понтифікові<sup>5</sup>. Ексклюзивізм Інокентія III здобуває значне загострення.

А наступники Боніфатія ще більше розвиватимуть цей аспект послуху єпископові Риму – чи не тому, що в XIV столітті позиція папства стала далеко менш твердою, ніж у XI-XIII (згадаймо хоча б «авіньйонський полон»). Папа Климент VI у 1351 р. заявляє: «Будучи поза вірою тієї самої Церкви [Римської] та поза послухом супроти римських єпископів, ніхто з прочан не може остаточно спастися»<sup>6</sup>.

Цікаві думки висловлює на цю тему богослов та еклезіолог Мішель Ставр, описуючи церковну ситуацію в грецькому регіоні під пануванням латинників

<sup>2</sup> Папа Иннокентий III. Послание Архиепископу Таррагонскому (18. XII. 1208) // *Христианское Вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв.* Санкт-Петербург 2002, с. 246.

<sup>3</sup> Французький богослов російського походження Боріс Бобрінської, пишучи на цю ж тему: про таїнство Церкви, про адміністрування в Церкві та про небезпеку звуження розуміння Церкви до суто організаційного її виміру, – цитує слова кардинала Йозефа Ратцінгера: «Церкву розглядали не в її харизматичній і пневматологічній реальності, на неї дивилися виключно під кутом зору володчення, занадто по-земному. Її трактували за категоріями сили світської думки. Скінчилося це тим, що в ній уже не було місця для вчення “від Святого Духа”; воно вже не виражалося в чистому почитанні, а було абсорбоване в абстрактній тринітарній спекуляції і втрачало з цієї причини всяку функцію для християнської свідомості» (В. Bobrinskoy. *Le mystère de L'Église*. Paris 2003, с. 14).

<sup>4</sup> Исповедание веры Михаила Палеолога. II Лионский Собор (1274) // *Христианское Вероучение*, с. 31-32.

<sup>5</sup> Див.: Папа Бонифаций VIII. Булла [Unam Sanctam («Єдина Свята»)] (18. XI. 1302) // *Христианское Вероучение*, с. 247.

<sup>6</sup> H. Denzinger, A. Schönmetzer. *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Friburgi Brisgoviae 1963 (вид. XXXII), № 1051.

(1204-1261) після V Хрестового походу. Виглядає на те, вважає М. Ставру, що папа Інокентій III доволі ясно усвідомлював критичну ситуацію, у якій опинилася Грецька Церква. Дослідник цитує тут слова самого папи: «Як Грецька Церква, така засмучена й переслідувана, могла б повернутися до церковної єдності й віднайти прив'язання до Апостольського Престолу, коли вона в латинниках бачить тільки приклад згуби й діла темряви, аж до того, що, маючи підстави, ненавидить їх більше, ніж собак?»<sup>7</sup>

Попри таке розуміння, основною помилкою Інокентія III тут було те, що «він дозволив собі почасти пробачити злочинне знищення Константинополя й недоцінити здатність Східної імперії до оздоровлення»<sup>8</sup>.

Коли згодом на Флорентійському соборі відбувається зустріч Римської Церкви зі Східними Православними Церквами, ми знову, подібно як на Ліонському соборі, не знаходимо ні прямих, ні переносних тверджень у душі сотеріологічного ексклюзивізму. Постанови Флорентійського собору, а саме була папи Євгенія IV (1431-1447) «*Laetentur coeli*» («Хай веселяться Небеса», 1439), знана як «декрет для греків», зосереджується щодо Східних Церков виключно на доводженні першості Римського Престолу<sup>9</sup>. Вона проголошує примат Риму з нечуваною раніше силою і водночас заявляє (на вимогу *sine qua non*, поставлену греками), що зберігаються «всі права і привілеї» патріархів<sup>10</sup>. Як уважає Емануель Лан, «всі» для греків означало: а) папа не може скликати Вселенського собору без погодження з імператорами й патріярхами; б) папський трибунал не судить справ патріархів<sup>11</sup>.

Уже після проголошення унії зі Східними Церквами, в іншому документі Флорентійського собору – буллі «*Cantate Domino*» («Співайте Господеві», 1442), декреті «для яковітів»<sup>12</sup> – сказано було вельми ясно і недвозначно: «Свята Римська Церква твердо вірить, ісповідує і проповідує, що ніхто з тих, хто живе поза Церквою, не тільки погани, але також юдеї, еретики та

<sup>7</sup> Regestes et correspondance du pape Innocent III, кн. VIII (рік 1205), лист 126; тут за: M. Stavrou. La situation ecclésiastique des régions grecques sous domination latine au temps des croisades // *Catholiques et Orthodoxes: Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand / Comité mixte catholique-orthodoxe en France. Paris 2004, c. 56-57.*

<sup>8</sup> M. Stavrou. La situation... c. 58.

<sup>9</sup> Пор.: Булла Флорентійського Собору // *Основні Документи Берестейської Унії. Львів 1996, c. 87-88.*

<sup>10</sup> J. Gill. *Constance et Bâle-Florence*; тут за: G. Hachem. Le Concile de Florence et les Églises Orientales Catholiques: Histoire d'une réception controversée // *Catholiques et Orthodoxes...* c. 69.

<sup>11</sup> E. Lanne. *Uniformité et pluralisme. Les ecclésiologies en présente*; тут за: G. Hachem. Le Concile de Florence et Églises Orientales Catholiques: Histoire d'une réception controversée // *Catholiques et Orthodoxes...* c. 69.

<sup>12</sup> Себто він був звернений до тих Східних Церков, які не прийняли постанов Халкедонського собору 451 р. (Сирійської, Коптійської, Етіопської та ін.).

розкольників, не можуть мати вічного життя й підуть у “вогнь вічний”, приготований дияволу й ангелам його (Мт. 25:41)»<sup>13</sup>.

На потвердження своїх слів папа Євгеній IV посилався на переконання св. Фульгенція Руспійського, які на Заході в Середньовіччі стали вираженням найгострішого сотеріологічного та еклесіологічного ексклюзивізму: «Жодна людина, хоч би якою великою була її милостиня і навіть якби вона пролила кров свою в Ім'я Христа, не може спастися, якщо не перебуває в лоні Католицької Церкви та в єдності з нею»<sup>14</sup>.

Таким чином, документи найвищого рангу Римо-Католицької Церкви з першої половини II тисячоліття виражають подвійний підхід і подвійну оцінку щодо еклесіальності Східних Православних Церков: одне – всередині самої Римської Церкви, інше – при зустрічі зі східними, надто ж при надії на унію.

Однак допіру після Тридентського собору Римська Церква відважиться одверто визнавати, що Східні Церкви не є Христовою Церквою та що вони позбавлені благодаті. Тодішній знаний єзуїт Антоніо Поссевіно (1534-1611), що намагався повернути московського царя Івана Грозного до «правдивої віри та Церкви», писав у своєму творі «Московія» (1586): «Але серед усіх блудів найсуттєвішим і найбільшим є переконання греків і москвитів, що вони можуть досягнути спасіння поза Римо-Католицькою Церквою»<sup>15</sup>.

Варто також зазначити, що Тридентський собор не піднімав прямо питання оцінки еклесіальності та благодатності Східних Православних Церков; більшою мірою він був зосереджений на поборюванні Реформації. Однак поза тим собор, немовби «в другу чергу», висловив своє ставлення до Східних Церков, визнавши еклесіальність єдино за Римською Церквою; найважливішою умовою визнання еклесіальності було підпорядкування єпископові Риму.

Саме у світлі вищеописаної доктрини папа Климент VIII (1592-1605) у своїй буллі «Magnus Dominus» («Великий і достойний», 1595) трактуватиме Київську Церкву при проголошенні порозуміння з нею. Він вказуватиме, що єпископи Київської Церкви не були «членами Христового Тіла, яким є Церква, оскільки їм бракувало зв'язку з видимим головою Його Церкви – з найвищим Римським Єпископом», тому вони не були «всередині Христової вівчарні, усередині ковчега спасіння»<sup>16</sup>.

Першим неголосним передвістям повернення до іншого бачення можемо вважати сміливе, як на свій час, твердження папи Бенедикта XIV (1740-1758) у бреве «Singulari nobis» («Нам особливо», 1749) про можливість існу-

<sup>13</sup> Папа Євгеній IV. Булла [*Cantate Domino* («Співайте Господеві»)] (1442) // *Християнское Вероучение*, с. 250-251.

<sup>14</sup> Фульгенцій Руспінський. *De fide liber ad Petrum* // *Християнское Вероучение...* с. 251.

<sup>15</sup> Див.: В. Гриневич. *Минуле...* с. 53.

<sup>16</sup> Папа Климент VIII. Апостольська конституція *Magnus Dominus et laudabilis* [«Великий і достойний найвищої хвали Господь»] (23. XII. 1595) // ОДБУ, с. 67.

вання різних ступенів приналежності до Католицької Церкви тих людей, які прийняли таїнство Хрещення<sup>17</sup>. У наступному столітті Римська Церква, продовжуючи усталений традиційний напрям, далі акцентуватиме доконечність приналежності тільки до неї, хоча зазначатиме (досить неявно й тавтологічно) про невинність тих, хто не з власної вини до неї не належить. Характерним прикладом тут можуть послужити слова папи Пія IX (1846-1878), сказані в 1854 р. перед колегією кардиналів із нагоди проголошення догмату про Непорочне Зачаття Діви Марії: «Виходячи з позиції віри, слід триматися погляду, що ніхто не може бути спасений поза Римською Апостольською Церквою, яка є єдиним ковчезом спасіння; [...] водночас достовірно, що особи, які страждають від незнання істинної релігії, – незнання, яке подолати неможливо, не є з цієї причини винні в очах Господа»<sup>18</sup>.

То було певною відповіддю на питання про долю тих людей, які за своє життя не почули Євангелія в місцевостях, де ще не провадилася місія Церкви. А взагалі, відкриті роздуми над цим питанням були розпочаті тільки після II Ватиканського собору. Натомість богослови відчували великий тиск т. зв. «учительського уряду», який забороняв у богословствуванні виходити за межі тогочасного офіційного навчання Церкви. Папа Пій IX під час того свого виступу прямо зазначив, що «дослідженням не вільно йти далі»<sup>19</sup>, ніж це було ним окреслено.

Натомість у ставленні до Східних Православних Церков від кінця XIX століття в офіційній доктрині Римо-Католицької Церкви можна побачити поступове відходження від ексклюзивістичної позиції. Яскравим прикладом є апостольський лист папи Лева XIII «*Orientalium dignitas*» («Гідність Східних Церков», 1894), у якому вперше за багато століть підкреслено гідність східних літургійних традицій та богослов'я. Це, звісно, не було абсолютною зміною, й апостольський лист був скерований до Східних Католицьких Церков, оскільки в Римі на зламі XIX-XX століть почали визрівати ідеї нових «уній» з православними, де важливу роль повинні були відіграти східні католики. Саме тому папа Бенедикт XV (1914-1922) покликав до життя «Священну конгрегацію до справ Східної Церкви» і заснував Папський Східний Інститут (1917 р.). У той час більшість церковних документів зосереджувалися на підтвердженні вишості та першості Римської Церкви, яка є Матір'ю для всіх Східних Церков і з нетерпінням чекає повернення своїх блудних дітей додому.

<sup>17</sup> «Eum qui baptismum ab haeretico rite suscepit, illum vi Ecclesiae catholicae membrum effici, [Цей, який отримав хрещення від еретика в регулярний спосіб, в наслідок цього стає членом Католицької Церкви]» (Benedictus XIV. *Breve Singulare nobis* [«Нам особливо»]) (9. II. 1749) // H. Denzinger, A. Schönmetzer. *Enchiridion symbolorum...* № 2567).

<sup>18</sup> Папа Пій IX. Выступление [*Singulare quadam*] (9. XII. 1854) // *Христианское Вероучение...* с. 252.

<sup>19</sup> Там само, с. 252.

Хоч в апостольському листі «*Orientalium dignitas*» та в енцикліці папи Пія XI «*Regum orientalium*» («Для промоції студій Східних наук», 1928) не застосовано термінів «схизматики» і «еретики» щодо православних, однак ці документи не вносили жодних суттєвих змін у римо-католицьку церковну доктрину. Той же Пій XI у тому самому 1928 р. гостро скритикував у своїй енцикліці «*Mortalium animos*» («Душі смертних») богословів, які «захоплюються» екуменічним рухом, і ще раз заакцентував, що є тільки одна Христова Церква, тобто Римо-Католицька. Справжня зміна ставлення Римо-Католицької Церкви до Східних Церков, нова оцінка їхньої еклезіяльності прийшла допіру з II Ватиканським собором.

## VI. 2. Богословський розвиток західної еклезіології



В інтегральному огляді того, як розвивалася творча еклезіологічна думка на Заході в II тисячолітті, належне місце слід приділити схоластиці, зважаючи на її майже неподільне домінування в західному богослов'ї впродовж більшої частини цього періоду. А одним із найкращих представників схоластичної думки безперечно вважається св. Тома Аквінський<sup>20</sup>.

### VI. 2. 1. Св. Тома Аквінський (1226-1274)

Починаючи розглядати богословську спадщину цього західного Учителя Церкви, з подивом пересвідчуємося, що якогось окремого трактату про Церкву в його доробку нема. Проте не варто поспішати з думкою, що великий Аквінат не встиг за життя написати такої праці. Хоч як вражає це звучиме, він у написанні її не бачив потреби.

Сказане вище зовсім не означає, що Тома та його наступники не приділяли богословської уваги еклезіологічним питанням. Навпаки, схоластів-томістів можна вважати основоположниками західної середньовічної еклезіології. А відсутність у багатющій спадщині Аквіната спеціального трактату про Церкву пояснюється просто: попри відмінність схоластики від богослов'я попередніх століть, її представники трималися бачення, сформованого в I тисячолітті, – трактування Церкви через призму всього богослов'я.

У своєму філософсько-богословському стилі Тома одним із перших у Середньовіччі почав докладно досліджувати природу Церкви, її прикмети та ієрархійний устрій. Він уперше включив до богослов'я вчення про непомиль-

<sup>20</sup> Еклезіологічні думки св. Томи Аквінського подано на основі дослідження: Y. Congar. L'idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin // *Esquisses du mystère de l'Eglise*. Paris 1953, с. 59-92.



ність Папи Римського. Еклезіологічні погляди розсіяні в майже всіх його богословсько-моральних трактатах. Виразно опрацьований еклезіологічний екскурс знаходимо в його «Expositio in Symbolum» – «Описі в Символах», який у цілому можна вважати коментарем до Апостольського Символу.

Церкву Аквінат розглядає теоцентрично й антропологічно. У першій площині він особливо наголошує на ролі Святого Духа, який є душею Церкви. Уже в цьому Тома виявляє свою оригінальність порівняно з іншими схоластами. Однак найбільше уваги він приділяє роздумам над тісним стосунком Христа – Глави з Церквою як таїнственным Тілом<sup>21</sup>, ідучи при цьому за Августином Блаженным. Аквінат підкреслює щонайглибше з'єднання Церкви з Христом (христологічна вартість Церкви) та іманентність Христа в Церкві (еклезіологічна вартість, реальність Христа у Церкві).

Образ Церкви як таїнственного Тіла Христа він розвиває через призму христології та sacramентології. Хід його думок тут найперше прямує за ап. Павлом, особливо за Посланнями до Римлян та 1 Посланням до Коринтян. Але відмінність між Павлом і Томою криється в суттєвому додатку: *таїнственне* Тіло. Сам цей термін західна богословська традиція починає використовувати від середини XII століття<sup>22</sup>. Опісля під впливом полемік із протестантизмом римо-католицьке богослов'я до середини XIX століття немовби призабуло його, акцентуючи реальну присутність Христа в Церкві.

Друга площина, антропологічна, містить у собі моральні тенденції і представляє істоту Церкви як нове життя, яке люди отримують завдяки чеснотам віри, надії та любові. Життя людей, які звернені до Бога й визнають Його своєю остаточною ціллю, відповідає класичному баченню давньої еклезіології, яка окреслює Церкву як «congregatio fidelium» («збір вірних»).

Також Тома глибоко роздумував над окремими еклезіологічними питаннями, такими, як: влада священства та його роль в Церкві; заснування та устрій Церкви, авторитет церковного вчення; стосунки Церкви із суспільством. Відмова Аквіната від окремого еклезіологічного трактату пояснюється, отже, його відчуттям необхідності кожноразового звертання до еклезіології в цілому богослов'ї. Як ми вже зазначили, такий погляд був характерний не тільки для нього, але й для Бонавентури, Альберта Великого та інших славетних схоластів. Їхні еклезіологічні погляди в основному ідентичні. Проте еклезіологія XII-XIII століть – це не тільки схоластика. Це також час посиленних дискусій між Сходом і Заходом, час пошуків та спроб відновлення розірваної еклезіальної єдності. Першою такою спробою був Ліонський собор (1274), коли угода між Сходом і Заходом була не реально обґрунтованим

<sup>21</sup> Див.: G. Dal Sasso, R. Coggi. *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*. Bologna 1989, с. 346.

<sup>22</sup> Див.: А. де Любак. *Мысли о Церкви*, с. 100-101.

двостороннім договором, а радше вимушеною капітуляцією Сходу<sup>23</sup>; другою спробою, конструктивнішою, – Флорентійський собор<sup>24</sup>.

Схоластику не можна, ясна річ, трактувати тільки негативно, у світлі заяложеного університетського консерватизму XV-XVII століть. У часи Аквіната вона була явищем передовим і сама наштовхувалася на опір консервативних церковних середовищ Заходу. Треба зважати й на те, що XIII століття Схід і Захід переживали по-різному. Для Заходу то був час початку розквіту міст, виходу з кризи, розвитку університетів, для Сходу ж, себто для Візантії, – періодом різкого спаду, економічного й політичного занепаду, втрати територій. Сама ж полеміка зі схоластикою починається на Сході в XIV столітті, коли там здобувають остаточне вивершення ісихазм і паламізм (розрізнення в Бозі Істоти й Енергій). Східне містичне богослов'я може завдячувати полеміці зі схоластикою вироблення своїх класичних формул, натомість зворотній процес – коли Захід увійде в творчий контакт із містичним богослов'ям християнського Сходу – відбудеться допіру в XX столітті.

### VI. 2. 2. *Ферраро-Флорентійський собор (1438-1439)*

Ферраро-Флорентійський собор знаний нам насамперед із того, що на ньому була укладена т. зв. Флорентійська унія. З історії відомо, що ця зустріч Сходу із Заходом була зумовлена зовнішньополітичними чинниками, оскільки для решткової Візантії то був уже час конання під наступом османців з одного боку і тиском західних держав, зокрема Венеції, з іншого. Сам собор відбувся всього за 14 років до здобуття османцями Константинополя й падіння Візантії. Історики дискутують, чого більше потребував у той момент Схід від Заходу: церковного примирення чи військової підтримки? Звісно, для візантійської політичної еліти, надто ж для імператора Йоана VIII Палеолога (1425-1448), найважливішим було врятування Константинополя; унійний декрет підписувано чимшвидше, щоб отримати військову допомогу.

Звернім, однак, увагу й на те, що Римська Церква в XV столітті також переживала не найкращі часи. З одного боку, бачимо кризу папства, віддзеркалену рівночасним правлінням аж трьох пап, з іншого – зародження й розвиток в Англії та в Чехії ідей, які вже навропростець вели до Реформації, хоча, попри це, не були під ту пору серйозно взяті до уваги. Сама Римська Церква була на той час поділена на два табори: один проголошував вищість папи над собором, інший, навпаки, – вищість собору над папою.

Саме другий табір – рух конциліяристів – здобув особливе поширення на західних соборах у Констанці (1414-1418) та Базилей (1431-1439), які визнали вищість собору над папою. Констанцький собор у 1415 р. декларує:

<sup>23</sup> Поп.: W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 114-115.

<sup>24</sup> Поп.: J. Gill. *Il Concilio di Firenze*. Firenze 1967, с. X.

Цей святий собор, що зібрався в Констанці, [...] проголошує: по-перше, що він скликаний в ім'я Святого Духа, що він представляє Вселенську Католицьку Церкву, [...] і всі люди всякого рангу і стану, зокрема й папа, мають коритися йому в питаннях, які стосуються віри, подолання розколу та реформації Церкви Божої вгорі й унизу<sup>25</sup>.

Не дійшовши компромісу з противниками конциліярзму, очолюваними папою Євгенієм IV (1431-1447), собор у Базиліє оголосив тимчасове позбавлення Папи Римського влади (24. I. 1438), а згодом і засудив Євгенія як еретика (25. V. 1439). Дня 5 листопада 1439 р. на Римський Престол у Базиліє було обрано нового претендента – антипапу Фелікса V (Амадея Савойського)<sup>26</sup>.

Ідеї конциліярзму, себто, в прямому перекладі, «соборноправности»<sup>27</sup>, були підготовлені Марсилиєм Падуанським (1270-1342) та Вільямом Оккамом (бл. 1285–1349). Для них папа – це обраний кардиналами представник усієї Церкви, котрого можна низложити, якщо він неспроможний керувати або зловживає владою. У XV столітті «соборноправність» репрезентували паризькі професори богослов'я Жан Жерсон (1363-1429) та П'єр Д'Айлі (1352-1420), згодом також кардинал-філософ Миколай Кузанський (1401-1464)<sup>28</sup>. Однак свого апогею конциліярзм досяг саме на соборі в Констанці.

Погляньмо тепер на ці перипетії з позиції Східної Церкви. Понад чотири роки представники візантійського імператора та Константинопольського Патріярхату вели попередні переговори про унію з обома частинами, на які розкололася Західна Церква. Остаточно Схід вибрав партнерами діалогу прибічників папи Євгенія IV, і візантійці поїхали на собор до Феррари (який описля був перенесений до Флоренції), а не до Базиліє.

І тут богослов опиняється перед парадоксом: ціле перше тисячоліття Східна Церква боронила пентархію в Церкві й дуже гостро реагувала на всілякі претензії Риму на вищість над цим п'ятивладдям патріярхів, протиставляючи їй на соборах східний церковний принцип «першого серед рівних». Ціле перше тисячоліття християнський Схід жив соборним життям і собори були для нього найвищим авторитетом, якому мали підлягати всі без винятку, у тому числі й Римська Церква. Питання примату влади в Церкві на межі I та II тисячоліть було поставлене настільки гостро, що стало одним з

<sup>25</sup> Український текст подано за: Архиепископ Ігор (Ісіченко). *Загальна Церковна...* с. 341.

<sup>26</sup> Див.: Н. Кочан. Флорентійська унія і Київська митрополія: До характеристики розвитку та втілення ідеї унії Церков // *Знаки Часу: До питання порозуміння між Церквами* / ред. З. Антонок, М. Маринювич. Київ 1999, с. 27.

<sup>27</sup> Пропонуючи тут такий варіант перекладу, зазначаємо, що не слід, звичайно ж, плутати це з тією соборноправністю, яку запровадили в першій чверті XX століття українські автокефалісти. Для останніх вона означала можливість обрання єпископа собором нижчого духовенства, що входило в суперечність із принципом апостольського преемства.

<sup>28</sup> Див.: *Хроника христианства*. Москва 1999, с. 198.

основних каменів спотикання в схизмі 1054 р., яка остаточно розділила Церкву на Східну і Західну.

З погляду церковної доктрини, собор у Базилей міг би виглядати набагато ближчим ідеям Сходу, ніж ідеї абсолютної теократично-монархічної влади папи, декларовані Ферраро-Флорентійським собором. Насправді ж Базилейський собор мав уявлення про Церкву, яке абсолютно відрізнялося від образу Церкви на Сході, адже для базельських конциліяристів папа і всі церковні ієрархи були делегатами церковної корпорації. А Східна Церква, подібно, як і тодішній папа, мала sacramентально-ієрархічний образ Церкви, у якому ієрархи були чимось більшим, а саме – репрезентантами Христа. Приймаючи цей останній собор, Схід все ж виявляв усю розпачливість свого становища (насамперед політичного), бо змушений був зрікатися інших своїх еклезіальних засад: рівності поміж Церквами та соборного життя Церкви.

Постають питання: чи, опинившись у загроженому становищі й прагнучи заручитися підтримкою Заходу в боротьбі з османцями, Схід зрадив свої еклезіологічні соборні ідеї? Підтримавши і скорегувавши конциліяристичний рух, чи допомогла б Східна Церква Заходові наблизити своє церковно-адміністративне життя до східних засад, що створило б реальні й цілком прийнятні умови відновлення єдності поміж християнами Сходу і Заходу? Чи, за підтримки Сходом конциліяристичного руху, у майбутньому не постало б питання Реформації в Західній Церкві, а питання унії (підпорядкування Римові) – у Східній? Умовний спосіб до історії не застосовується, і ці питання сьогодні можуть бути хіба що констатацією втрачених доріг.

Історики вказують, що делегати Східних Церков, їдучи на Ферраро-Флорентійський собор, поклали більші надії на те, що папа Євгеній IV реально посприє наданню військової допомоги Візантійській імперії проти кочовиків. Базилейські конциліяристи здатними на таку допомогу не видалися. Ясно, що на поєднання Схід дивився радше політично, ніж доктринально, оскільки важко погодитися, що Східна Церква в цілості могла прийняти чужу для неї абсолютну владу папи.

Дивлячись на «Флоренцію» об'єктивно, слід найперше оцінити її позитиви. Можемо зазначити, що від часу спільних Вселенських соборів I тисячоліття, а отже, після більш ніж 500-літньої перерви, Церкви Сходу і Заходу знову засіли в одній соборовій палаті. Схід, крім імператора, репрезентували: патріярх Константинопольський Йосиф II (1416-1439), делегати Патріярхів Єрусалиму, Александрії та Антіохії, 20 архієпископів та єпископів, у тому числі митрополит Київський Ісидор<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Ісидор, ігумен монастиря св. Дмитрія в Константинополі, 1436 р. був призначений патріярхом Йосифом II на Київський митрополічний престол. Під час Флорентійського собору Ісидор був палким поборником поєднання й відіграв визначну роль у прийнятті соборних постанов. По закінченні собору в серпні 1439 р. папа

Звісно, Флорентійський собор відбувся далеко не в соборному дусі спільного, під натхненням Святого Духа, пізнання правди, без накидання своєї точки зору іншим. Відповідь, чому так сталося, мусить ураховувати багато мотивів: психологічних, культурних, історичних, політичних. Ми вже згадували, що протягом понад 500 років Східна Церква не розмовляла соборно із Західною. Зваживши те, що Схід у Флоренції виступав у ролі прохача, важко уявляти тут рівність сторін у діалозі. Тим-то в постановах Флорентійського собору перевагу віддано західній богословській традиції, а саме – підтверджено примат папи над цілим світом (*in universum orbem*). Для латинників-бо поняття «глава Церкви» включало в себе право мати безпосередню юрисдикцію над усією Церквою, навіть – могли втручатися в справи Східних Церков<sup>30</sup>. У Флоренції було також визнано, що формула «через Сина», яка згадується в деяких східних Отців Церкви, рівнозначна формулі «і Сина» (*filioque*). Щодо інших питань, греки погодилися на можливість уживання римо-католиками прісного хліба в Євхаристійній Літургії, натомість самі й надалі залишали за собою квашений. Прийнято було й віру в чистилище, з тією різницею, що греків не зобов'язували приймати матеріальну природу «вогню чистилища»<sup>31</sup>.

---

Євгеній IV призначив його апостольським легатом, а відтак у грудні 1439 р. – кардиналом. Митрополит Ісидор пропагував унію на території Київської Митрополії; 5 лютого 1441 р. в київському соборі Святої Софії він проголосив церковну унію, що звершилася на Флорентійському соборі. Однак він наштовхнувся на спротив – як на литовських, так і на московських землях. 1441 р. Ісидора ув'язнили в Москві за пропагування собору. Звільнившись, він 1443 р. подався до Риму. Опісля докладав великих зусиль для рятування Константинополя від турків. Дня 12 грудня 1452 р. Ісидор під час Літургії в соборі Святої Софії в Царгороді проголосує унію, згадує в диптихах імена папи Миколая V та уніяського патріярха Григорія III (Мамми), якого східні патріярхи на соборі в Константинополі 1450 р. позбавили престолу, обравши нового первоієрарха Атанасія. Після падіння Константинополя 29 травня 1453 р., заледве уникнувши полону, Ісидор подався до Риму, де 1463 р. помер у сані уніяського Константинопольського патріярха, на якого був поставлений папою в 1459 р. Стосовно Київської Митрополії, у серпні 1457 р. Ісидор склав на руки Пія II та Григорія III (Мамми) свої повноваження митрополита Київського і всієї Руси. На зламі 1457-1458 рр. було висвячено нового Київського митрополита, яким став учень Ісидора, колишній ігумен монастиря св. Димитрія в Константинополі Григорій Болгарин (1458-1472). У 1470 р. цей Григорій, у зв'язку із зовнішніми та внутрішніми обставинами, виходить із підлеглости Римові й остаточно складає послух патріярхові Константинополя Діонісієві I (1466-1471, 1489-1491). Див.: О. Баран. Спроби церковної єдності з католицької перспективи // *Збірник праць Ювілейного Конгресу* / ред. В. Янів. Мюнхен 1988-1989, с. 228-240; М. Чубатий. *Історія Руси-України*, т. 2. Рим-Нью-Йорк 1967, с. 128; Б. Гудзяк. *Криза і Реформа: Київська митрополія, Царгородський патріярхат і генеза Берестейської унії*. Львів 2000, с. 59-65.

<sup>30</sup> Див.: W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 127-128.

<sup>31</sup> Див.: W. Hryniewicz. *Kościół siostrzane: Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*. Warszawa 1993, с. 24.

Найбільше часу було присвячено питанню ісходження Святого Духа, найменше – питанню примату, що доволі дивно. Властиво, можемо сказати, що питання примату папи залишилося не до кінця заналізованим. Західна Церква вважала, що воно не підлягає дискусії і все, що потрібно, – це змусити схизматичних греків прийняти цей пункт доктрини. Після недовгих дискусій собор окреслив:

Святий Апостольський Престол і Римські Архиєреї мають примат по всій землі, а сам римський архиєрей є наступником святого і верховного апостола Петра та правдивим намісником Христа і головою всієї Церкви, вчителем і пастирем всіх християн. Йому, у святому Петрі, Ісус Христос передав повну владу пасти, управляти і піклуватися всією Церквою – як це встановлено на Вселенських соборах і у священних канонах<sup>32</sup>.

Вперше за всю історію стосунків Сходу із Заходом на спільному соборі Римові вдалося лобювати структуровану західну концепцію «папи-архиєрея». До неї було включено також додаток, який підтверджував «всі права і привілеї східних патріархів»<sup>33</sup>, що фактично стало єдиною поступкою з боку Римського Престолу; Захід після невдалих переговорів на Констанцькому соборі усвідомив неможливість церковного поєднання без збереження у Східних Церквах традиційної системи патріяршого правління. Однак Рим розумів «права і привілеї» східних патріархів по-своєму, дивився на них через призму абсолютної влади Римського Архиєрея.

Професор екуменічного богослов'я Вацлав Гриневич, досліджуючи результати флорентійських дискусій, пише, що вони радше нагадують паралельні лінії висновків, які розходяться в протилежні боки. Кожна зі сторін і далі розуміла рішення собору по-своєму, у контексті своєї традиції. Обидві сторони від самого початку ставили собі за мету оборонити власні позиції. У результаті можемо сказати, що соборні постанови Флоренції Східна і Західна Церкви трактували лише як підтвердження своїх переконань, а не як пошук єдності віри в різнорідності її вираження. Можемо ствердити, що насправді у Флоренції нічого не було ані розв'язано, ані з'ясовано. Яскравим та безперечним прикладом цього є історія подальших полемік між Сходом і Заходом, які частково тривають аж до наших днів<sup>34</sup>. Плюралізму, нібито задекларованого Флоренцією, західна монолітна еклезіологія так одверто не сприймала і так його заперечувала, що літургійні і таїнственні відмінності між Церквами трактувалися нею як нездоланна перешкода для справжнього сопричастя<sup>35</sup>. «Таким чином, – пише Андре де Альбо, – зовнішні канонічні вимоги Флорен-

<sup>32</sup> Булла Флорентійського собору, с. 87-88.

<sup>33</sup> Там само, с. 88.

<sup>34</sup> Див.: W. Hryniewicz, *Kościóły siostrzane...* с. 302-304.

<sup>35</sup> Див.: E. Lanne. *Uniformité et pluralisme...*; тут за: G. Hachem. *Le Concile...* с. 73.

тійського собору, як виглядає, не супроводжувалися обопільним еклезіологічним визнанням, без якого цей собор не міг претендувати на вселенськість соборів першого тисячоліття. Сторони не були готові сприйняти зустріч папи з іншими патріярхами як авторитетне представництво помісних Церков-сестер у соборності Вселенської Церкви»<sup>36</sup>.

Флорентійська унія була апіорі пріречена на невдачу через те, що ввійшла в площину доктринальних спорів та компромісів. Для об'єднання обом сторонам забракло розуміння відмінної догматичної і літургійної традиції, далися взнаки також явне прагнення панувати, приписування лишень собі церковности – еклезіологічний ексклюзивізм тієї епохи<sup>37</sup>. Чітким прикладом може послужити й позиція папи Євгенія IV одразу після укладення унії. Почуваючись главою всієї Церкви – як Західної, так і Східної, він зажадав од греків додаткових роз'яснень щодо низки відмінностей у їхній літургійній практиці та відправлянні таїнств, а також щодо надавання ними дозволу на розлучення. Особливо Євгеній IV наполягав у Флоренції на обранні нового патріярха Константинопольського по смерті Йосифа II; при цьому папа недвозначно висловлював прагнення бачити на вакантному місці латинського Константинопольського патріярха<sup>38</sup>.

З еклезіологічного погляду одразу стає помітним втручання Римського Престолу в східні внутріцерковні справи. Рим поводитьсь як «матір», яка наказує своїм східним «дочкам». Уже в час собору домініканський богослов Джованні да Монтенегро переконував, що влада патріярхів походить од папи «як дочки походять од своєї матері»<sup>39</sup>.

Така позиція Риму проявлялася також у бажанні йменувати проунійних Константинопольських патріярхів та підлеглих їм митрополитів, що було прямим втручанням у внутрішнє життя Східної Церкви (наприклад, знаємо, що згодом одним із проунійних Константинопольських патріярхів на зламі XV-XVI століть було проголошено кардинала Джованні Мікеле, італійця латинського обряду)<sup>40</sup>. Так само можна розцінювати й іменування східних достойників (наприклад, митрополитів Исидора чи Віссаріона) папськими легатами та кардиналами, що в сприйнятті Сходу виглядало досить негативно, позаяк вказувало на те, що така особа не є авторитетним східним ієрархом, а радше покірним слугою папи й безперечно має на меті представляти інтереси останнього.

<sup>36</sup> A. de Halleux. *Le concile de Florence...*; тут за: G. Hachem. *Le Concile...* с. 74.

<sup>37</sup> Див.: P. Evdokimov. *Prawosławie* / перекл. J. Klinger. Warszawa 1964, с. 37.

<sup>38</sup> Див.: Н. Кочан. *Флорентійська...* с. 30.

<sup>39</sup> W. Hryniewicz. *Kościóły siostrzane...* с. 310.

<sup>40</sup> Пор.: В. Гриневич. *Минуле...* с. 21-22.



За спогадами східного делегата Сильвестра Сіропулоса, у день проголошення унії 6 липня 1439 р. відслужено латинську месу у флорентійській катедрі. Під час меси зачитано унійний декрет «Laetentur coeli» («Хай веселяться небеса») латиною та грекою. Незважаючи на пропозицію папи Євгенія IV, ніхто з греків не приступив до Святого Причастя, пропонованого їм як звичайним мирянам (оскільки латинська Церква в той час не мала співслужіння). Після меси василевс Йоан VIII Палеолог, репрезентуючи інтереси східної делегації після смерти патріярха Йосифа II та прагнучи підкреслити рівність обох Церков, домагався відправи візантійської Літургії (із Символом віри без *filioque*). Однак спочатку східну торжественну відправу було перенесено на наступний день, а потім папа та його дорадники відповіли, що вони неознайомлені з грецькою Літургією і слід спершу запізнатися з нею при закритих дверях, – допіру після цього можна буде ставити питання про можливість її публічного служіння. Східні ієрархи, які щойно підписали унію, не пристали на принизливі умови Риму й остаточно відмовилися від служіння Літургії в обряді Східної Церкви<sup>41</sup>. Уже в день підписання унії виявилася даремною вся дискусія собору про евхаристійний хліб – прісний та квашений, оскільки постало «істотніше» питання правовірності обряду Східної Церкви; що вже говорити про якісь складніші богословські питання!

Флорентійський собор не тільки не спромігся поєднати Східну і Західну Церкви, але ще більше поглибив поділ поміж ними. Унія, проголошена у Флоренції, врешті-решт зосталася на папері й не була втілена в життя Східних Церков. Під теоретичним кутом зору, вона цікава редагуванням богословських формул, які до другої половини ХХ століття залишалися наріжними в унійній політиці Риму. Православні так чи інакше завжди піддавали ці формули критиці, натомість усі ті східні спільноти, що переходили під верховенство Римського Престолу, змушували були безкритично їх приймати<sup>42</sup>.

З історії знаємо, що синод Московської Митрополії 1441 р. першим засудив Флорентійську унію. Таку ж позицію зайняв Єрусалимський собор 1443 р., на якому були присутні Александрійський та Антіохійський патріярхи. У 1450 р. собор Константинопольської Церкви позбавив уряду проунійного Вселенського Патріярха Григорія III Мамму, а в 1484 р. інший синод у Царгороді остаточно відкинув унію<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Див.: S. Syropoulos. *Les «Mémoires» sur le concile de Florence (1438-1439)*; тут за: W. Hryniewicz. *Kościóły siostrzane...* с. 297. Взагалі протягом майже півторарічного тривання Ферарро-Флорентійського собору греки служили Літургію приватно в домах, оскільки Римський Престол вагався виділити їм латинський храм, позаяк до підписання унії вважав їх за схизматиків та еретиків. Див.: Там само, с. 296-297.

<sup>42</sup> Н. Кочан. *Флорентійська...* с. 26.

<sup>43</sup> Див.: W. Hryniewicz. *Florencki Sobór // Encyklopedia Katolicka / ред. L. Bienkowski, P. Hemperek, S. Kamiński, т. 5. Lublin 1989, с. 337-338.*

Підводячи підсумки Флорентійського собору, можемо сказати, що то насамперед був собор Західної Церкви, у якому брали участь Східні Церкви<sup>44</sup>. Позитиви цього собору цілковито почерпнула Західна Церква, передусім утвердивши владу Папи Римського як внутрішньо (супроти конциліяристів), так і зовнішньо (супроти Східних Церков).

Натомість Східна Церква під кожним оглядом зазнала поразки; зовнішньополітичні обставини та потреба військової допомоги схилили Візантію підписати пролатинські унійні акти. Приймавши унію, Схід до того ж послабив своє внутрішньоцерковне життя внаслідок розділення на антиунійну та проунійну сторони; на врегулювання цієї проблеми пішли цілі десятиліття<sup>45</sup>.

Однак найболючішим для Сходу було те, що Флорентійський собор утворював шлях, який давав Римській Церкві можливість у наступних століттях укладати помісні унії зі Східними Церквами. Патріярх Мелхітської Східної Католицької Церкви Максим IV у 1960 р. зазначить:

Стосунки між Римською Церквою і різними Східними Церквами не були остаточно зірвані доти, доки Рим, утративши терпіння чи надію, не прийняв до свого стада певну кількість східних груп із наданням їм окремої ієрархії та організаційного устрою. Тим-то й парадоксально, що саме помісні унії отих східних груп із Римським Престолом поклали край зусиллям, спрямованим на досягнення вселенського єднання між Сходом і Заходом<sup>46</sup>.

В очах православних ті помісні унії суперечили основоположним еклeзіологічним ідеям співжиття Церков, – ідеям, сформованим іще в першому тисячолітті, головню на соборах. Проте Римська Церква, остаточно втративши в XV столітті надію зреалізувати Флорентійську унію, жила в середині другого тисячоліття вже зовсім іншими ідеями, ніж християнський Схід. Рим зосередився на утвердженні визнаної собором повної влади папи й на розбудові, сказати б, інституційної еклeзіології. Не маючи критичного опонента, почувуючись єдиною істинною Церквою, Римська Церква впала в крайнощі, що призвели до зворотної реакції, званої як Реформація.

При цьому варто зауважити, що саме Флорентійський собор дав особливий поштовх розвитку еклeзіологічних ідей на Заході. На загальне переконання, першою систематичною працею про Церкву була «*Summa de Ecclesia*» домініканця кардинала Йоана де Торрекрематі († 1468). Однак новіші богословсько-історичні дослідження виявили, що все-таки першим окремим трактатом про Церкву слід визнати працю Якова з Вітербо «*De regimine christiano*», датовану початком XIV століття. Третій за часом появи трактат про Церкву (написаний 1521 р.) належить перу кардинала Томазо де Війо-Кастанана.

<sup>44</sup> Поп.: В. Bobrinskoy. *Le mystère...* с. 98.

<sup>45</sup> Детально див.: J. Gill. *Il Concilio...* с. 470-471.

<sup>46</sup> G. Nached. *Le Concile...* с. 76.

Проте справжній «бум» еклезіологічних трактатів починається від середини XVI століття, коли Реформація змусила Римо-Католицьку Церкву давати відповіді на різні оскарження, особливо щодо єпископської та папської влади в Церкві, видимости та структури цієї влади. У полеміці з протестантами народилося офіційне римо-католицьке вчення про Церкву, що відтак було записане в декретах Тридентського собору та в «Католицькому катехизмі», сформованому там же.

Для східних католиків наслідком Флорентійського собору стало прийняття латинського богослов'я, яке «спочатку вони сприймали з гордістю, не здаючи собі справи з його несумісності з їхньою власною традицією та їхньою еклезіологією, зокрема в царині примату і церковної дисципліни»<sup>47</sup>. Крім прямого папського втручання в синодальну структуру інституції патріаршества, Конгрегація поширення віри всіма силами заохочує східних католиків апелювати у вирішуванні всіх їхніх унутрішніх справ до римських інстанцій<sup>48</sup>. «У душі одностороннього тлумачення флорентійського уступу [додатку про східних патріархів] та в душі латинської еклезіології, яка після Тридентського собору стала ще більш централізаторською, Конгрегація поширення віри прагнула обмежити повноваження східних патріархів, змушуючи їх прохати в римського архиєрея потвердження [поставлення на патріаршество] та надання паліюму»<sup>49</sup>. Габрієл Ашем пише, що ще довго після запровадження такого ставлення до східних католицьких патріархів мелхітські синоди: Святого Спасителя (1790), Куаркафе (1806) та Єрусалимський (1849) – намагалися віднайти несуперечність у конфлікті між патріяршою структурою та приматом Римського Архиєрея<sup>50</sup>.

У 1867 р. папською буллою «*Reversurus*» («Повертаючись»), яку видав Пій IX, було знищено структуру Вірменського Католицького Патріярхату. Від 1868 р. чинність вищезгаданої булли поширюється й на Халдейські Церкви, про що свідчить апостольська конституція «*Cum ecclesiastica disciplina*» («З церковною дисципліною»)»<sup>51</sup>. Однак того, що було зроблено з вірменами, говорить Г. Ашем, не вдалося зробити з мелхітами та маронітами, які чинили рішучий опір тим новаціям. Мелхітський синод пообіцяв вірним своєї Церкви

<sup>47</sup> G. Nagem. *Le Concile...* с. 76.

<sup>48</sup> Пор.: Там само, с. 76.

<sup>49</sup> Там само, с. 77.

<sup>50</sup> Вірних мелхітів-католиків оживляла колективна свідомість небезпеки, яка вперше в їхній історії дозволила їм окреслити свою ідентичність усередині Церкви. «Сповнені подвійної прив'язаности як до православ'я, так і до Римського Престолу, вони не могли прийняти позбавлення прав і привілеїв їхньої Церкви, позбавлення, яке так само приносить шкоду вселенськості наступного Собору, як і вселенськості Церкви» (G. Nagem. *Le Concile...* с. 82).

<sup>51</sup> Пор.: Там само, с. 79-80.

«через постійну згоду, сильну рішучість дії» боронити права, привілеї, звичаї, дисципліну, обряди Східної Католицької Церкви<sup>51</sup>.

### VI. 2. 3. Тридентський собор (1545-1563)

Цей собор Римо-Католицької Церкви вважається великим не так через число делегатів (у день відкриття собору їх було лише 37, а в день закриття 244) чи через тривалість (адже він реально тривав тільки три роки, якщо відняти величезні перерви), як через значущість задекларованих на ньому ідей і наслідків цих ідей для Заходу. Вага Триденту виявляється насамперед в адміністративно-канонічній та пасторальній реформах Римо-Католицької Церкви, яка була остаточно врятована від протестантизму.

Богословське значення собору вимірюється не так самим богослов'ям його декретів, як ідеями, які Тридент започаткував і які впродовж фактично чотирьох століть утверджуватиме й розвиватиме Римо-Католицька Церква. У XVII-XVIII століттях Тридент стане критерієм традиції і провідником нової богословської системи – «тридентизму», який розвиватиметься аж до II Ватиканського собору. Попри те, що Тридентський собор був скликаний для досягнення порозуміння, врешті-решт він став собором, який «запечатав» поділ у Західній Церкві. Замість пошуку злагіднених богословських дефініцій, які могли б сприяти зближенню з протестантизмом, Тридент іще більше загострив римо-католицьку доктрину, засуджуючи й відкидаючи від спільноти Церкви всіх, хто наважився б мати інші погляди.

Собор не випрацював систематичної еклезіології, оскільки всю увагу зосередив на точках найбільшого протистояння римо-католицької і протестантської доктрин, а саме – вченні про первородний гріх і оправдання, про святі таїнства та джерела віри (Св. Письмо та Св. Передання)<sup>52</sup>. В еклезіологічних питаннях собор радше наголосив на відмінностях між двома протиборними сторонами. Тридентські постанови строго декларують ієрархічну структуру Церкви з чітким поділом на ієрархію та вірян, які цілковито підлягають владі Церкви. Влада, по-тридентськи, зосереджена в руках єдиного глави Церкви – єпископа Риму. Собор розбудував папську владу, істотно обмеживши компетенцію локальних єпископів наданням значних повноважень конгрегаціям та нунціям. По суті, після Триденту єпископ почав трактуватися як вікарій Римського Архиєрея, який отримує делеговану владу представляти на певній території інтереси папи. Таке трактування стало серйозним поворотом від розуміння місця й ролі єпископа локальної Церкви в I тисячолітті<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Детально див.: G. Hachem. *Le Concile...* с. 79-80.

<sup>52</sup> Див.: J. Rigal. *Le Mystère de L'Église: Fondements théologiques et perspectives pastorales.* Paris 1992, с. 37-48.

<sup>53</sup> Див.: J. Delumeau. *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*, т. 2: *i Katołycyzm między Lutrem a Wolterem* / перекл. P. Kłoczowski. Warszawa 1986, с. 16-23.

#### VI. 2. 4. Потриденський розвиток еклезіології

Інтерпретація триденської доктрини та поглибленням основних ідей с обору стали катехизми св. Петра Канізія та св. Роберта Беллярміна. Найбільшу славу в XVI столітті здобули Беллярмінів «Контроверсії»<sup>55</sup>, що вважалися взірцем еклезіологічних трактатів упродовж трьох століть. Беллярмін представляє потриденську дефініцію: «Церква – це спільнота всіх вірних, які ісповідують ту саму віру і приймають ті самі таїнства під владою істинних пастирів, а особливо Римського єпископа, заступника Ісуса Христа на землі»<sup>56</sup>. Ця еклезіологічна дефініція домінувала в підручниках і богословських трактатах аж до XX століття. Хоча, з іншого боку, слід урахувати й контроверсійну думку про потриденську еклезіологію примату та владу східних патріархів: «Даремно католицька потриденська еклезіологія старалася зламати співвідношення між двома частинами оросу, стиснувши властиву догматичну дефініцію до абзацу, присвяченого приматові, і звузивши до простого дисциплінарного абзацу те, що стосується патріархів»<sup>57</sup>.

Загалом, тогочасні еклезіологічні трактати ставили собі за мету представити докази: божественного встановлення Церкви та започаткування в ній ієрархії; доконечної приналежності до Церкви; послуху супроти церковної влади; захисту Церкви від посягань світської влади. Навіть праці, присвячені питанням віровчення, демонстрували радше апологетичний, ніж таїнственный підхід. За характеристикою Анрі де Любака, богослови тих часів прагнули, як правило, більше захистити й укріпити мури Нового Єрусалиму – Церкви, ніж уводити вірних у серце Святого Міста. Більшість із них не виходили за рамки схеми, поданої в знаних «Контроверсіях» Беллярміна. Типовим прикладом такого підходу є «шкільне» богослов'я XVIII та XIX століть<sup>58</sup>.

У першій половині XIX століття першим відновником еклезіологічних досліджень був Йоган Адам Мьолер († 1838), що видав праці «Єдність» та «Символіка»<sup>59</sup>. Для нього важливим джерелом еклезіологічних думок стали патристичні твори, властиво призабуті західною еклезіологічною думкою. Згодом його ідеї були підхоплені групою єзуїтів римської колегії (Жан Перон, Карло Пассалья, Жан Батіст Франзелен, Матіас Йозеф Шебен)<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> R. Bellarmini. *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei Adversus Huius Temporis Haereticos* [Диспути щодо контроверз про християнську віру проти еретиків тих часів]. Pariisi 1608.

<sup>56</sup> *Catechismo Maggioro promulgato da San Pio X.* Milano 2003, питання 150.

<sup>57</sup> A. de Halleux. *Le concile de Florence...*; тут за: G. Nachem. *Le Concile...* с. 72.

Існували також такі засуджені Римськими Папами рухи, як галліканізм (XVII) і фебронізм (XVIII), які старалися змодельовати нові відносини між Римським Архиреем і єпархіяльним єпископом.

<sup>58</sup> Див.: А. де Любак. *Мысли...* с. 70-71. До найвідоміших у XVIII ст. праць про Церкву слід зарахувати трактати Франциска Суареса, Жака-Беніна Боссюе, Мельхіора Кано.

<sup>59</sup> J. A. Möhler. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten.* Mainz 1864.

<sup>60</sup> Див.: А. де Любак. *Мысли...* с. 70-71.

### VI. 3. Еклезіологія Сходу



Одразу слід зазначити, що в східній традиції на цю тему нема ні систематичних творів, ні завершеного еклезіологічного трактату. Як у часи патристики, так і в першій половині II тисячоліття Східна Церква жила настільки повним життям, що не поставало питання її природи. Та й сьогодні, як уважає французький православний богослов російського походження Павло Євдокимов, намагання деяких «знавців» окреслити Церкву радше непокоїть, бо становить певного роду затемнення реальности Церкви – її таїнство заледве чи надається до формального окреслення<sup>61</sup>. Сергій Булаков пише: «Прийди і дивися, годі-бо зрозуміти Церкву інакше, ніж через досвід, благодать та участь у її житті»<sup>62</sup>. Тому різні дефініції, що їх знаходимо в підручниках догматики, мають лише персональний характер, залежать від окремих шкіл та течій, не виражаючи вповні свідчення Церкви про саму себе.

Коли звернемося до східної богословської спадщини, то не знайдемо там окреслень, лишень опис життя Церкви, вихідну точку якого завше становитиме віра. «Поняття Церкви не існує взагалі, – несподівано для нас говорить російський учений і богослов першої половини XX століття Павел Флоренський, – хоч сама вона існує, і для кожного вірного церковне життя є чимсь найбільш окресленим, чимсь найбільш пережитим із-посеред усього, що він знає»<sup>63</sup>. Православна концепція Церкви має тринітарний, христологічний, пневматологічний, маріологічний, космічний та есхатологічний характер.

Як стверджує римо-католицький богослов Ів Конгар, східна еклезіологічна думка бачить у таїнстві Церкви передусім те, що вона має в собі з Божої реальности, а не її земний аспект чи її приналежність до людей. Цим пояснюється, на думку Конгара, відносно слабка еклезіологія східних Отців, які всю увагу зосередили на христології та на пневматології, розглядаючи Церкву в Христі та в Святому Дусі, а не в еклезіологічному існуванні як такому<sup>64</sup>.

Православне богослов'я розуміє Церкву як живу ікону Пресвятої Трійці. Отці говорили про це безперестанно, а церковні канони підтверджували: «щоб Отець, Син і Святий Дух були прославлені» в самому устрої церковного життя. Оскільки людина створена на Божий образ, остільки Церква в усій

<sup>61</sup> Див.: П. Евдокимов. *Православие*. Москва 2002, с. 175-176.

<sup>62</sup> С. Булаков. *Православие*, с. 7.

<sup>63</sup> П. Флоренский. *Столп и утверждение истины*. Москва 1914, с. 7.

<sup>64</sup> Див.: Y. Congar. *Chrétiens désunis: Principes d'un «Oecuménisme catholique»*. Paris 1937, с. 14.

своїй реальності є відзеркаленням тринітарного «таїнства єдності в різноманітті», найповнішим вираженням чого є собор та синодальна (колегіальна) структура Церкви. Контраст еклезіологічних тенденцій Сходу і Заходу постає виразно. Якщо на Заході Церква в Середньовіччі набула форми могутньої інституції, на Сході її відчували в таїнственному ключі<sup>65</sup>.

Ця таїнственна візія Церкви шириться на візантійському Сході особливо після падіння Константинополя (1453). Важливий вплив на формування цієї візії мало богослов'я Миколая Кавасілі (1320-1377), одного з найпроникливіших знавців Літургії, мирянина й автора праці про святі таїнства «Життя в Ісусі Христі», а також знаменитого «Пояснення Божественної Літургії». Бувши учнем Григорія Палами, Кавасіла прийняв паламітське вчення про реальну участь людини в Божому житті й на ньому заснував живу духовність мирян. Осердя богослов'я Кавасілі – життя Літургією й святими таїнствами в Церкві, назване «життям в Ісусі Христі» й призначене для всіх<sup>66</sup>. Основна еклезіологічна ідея Кавасілі – паралель між тим, що, з одного боку, Церква звершує Євхаристію, з іншого ж – Євхаристія будує, творить і визначає Церкву. Євхаристію слід уважати таїнством самої Церкви, таїнством, яке об'являє й актуалізує Церкву.

По кількох століттях ця еклезіологічна ідея поглибиться, знайшовши свою вершину в знаменитій євхаристійній еклезіології Ніколая Афанасьєва<sup>67</sup> (1893-1966). Згідно з нею, ранньохристиянська еклезіологія, що існувала до III століття, не знала ідеї вселенськості Церкви. То була еклезіологія, яку можемо назвати євхаристійною, побудована на ідеї повноти Божої Церкви в кожній місцевій Церкві, згромадженій навколо Євхаристії під проводом єпископа<sup>68</sup>. Євхаристія, як повнота Христа, творить місцеву Церкву в усій її повноті й органічній єдності; таким чином, місцева Церква є не частиною Вселенської Церкви, а Божою Церквою. Як Євхаристія є повнотою Христа,

<sup>65</sup> Див.: J. Meyendorff. *Byzantine Theology*, с. 215.

<sup>66</sup> В. Тучапець. *Нарис Східного Богослов'я*. Івано-Франківськ 2003, с. 41.

<sup>67</sup> Пізнішими визначними представниками цієї євхаристійної еклезіології стануть прот. Александр Шмеман та митр. Йоан (Зізіюлас).

<sup>68</sup> Євхаристійна еклезіологія наświetлює три істотні елементи в понятті місцевої Церкви: роль єпископа, роль спільноти і роль взаємозв'язку і взаємозалежності між окремими місцевими Церквами.

1. Єпископ є видимим главою місцевої Церкви і свідком апостольської традиції. Місцева спільнота є Божою Церквою в повноті завдяки життю у святих таїнствах, особливо завдяки служінню Євхаристії під верховенством єпископа. Єпископ є свідком ікономії місцевої спільноти, преемником апостолів. Його влада є найвищою в єпархії, однак це влада не «над Церквою», а «в Церкві», що відповідає словам св. Кипріяна: «Єпископ у Церкві, і Церква в єпископі» (Лист 69).

2. Місцева спільнота, у якій єпископ здійснює своє пастирське і таїнственне служіння, має центральну й виняткову роль в таїнстві Церкви. Євхаристійна еклезіологія є передусім «еклезіологією спільноти», що підкреслює єдність усіх членів



так кожна місцева Церква, творена й об'явлювана через Євхаристію, є не частиною Церкви, а її цілістю<sup>69</sup>. Первісним джерелом цієї течії еклезіології було вчення ап. Павла про місцеву Церкву як про Христове Тіло, – учення, що поєднується з іншим – про Євхаристію, особливо в 1 Посланні до Коринтян (1 Кор. 10:17)<sup>70</sup>.

Таким чином, реальність самої Церкви в східному християнстві ототожнюється з Євхаристійною Літургією, бо Євхаристія маніфестує водночас як кенозу Бога, який приймає людське тіло, так і таїнственну присутність Царства Божого серед людей. Євхаристія вказує також на центральні реалії віри – не за допомогою понять, а через символи і знаки, зрозумілі для людей. Упродовж віків візантійці слухали богословські виклади, писали й читали богословські трактати, але водночас щоденно оспівували й споглядали таїнство в Літургії. Центральний характер Євхаристії в історії є справжнім ключем до візантійського розуміння Церкви<sup>71</sup>.

Повертаючись до загальної характеристики східного богослов'я, звернім увагу на думки деяких дослідників, які вказують, що від початку XV століття слід добачати в східному богослов'ї еклезіологічно творчий період, коли богословські дискусії зосереджувалися довкола питань розуміння Церкви, примату в Церкві, пошуків воз'єднання Церков. Однак, з іншого боку, важко назвати цей період еклезіологічно творчим, позаяк він не відзначався яскравою богословською спадщиною, а мав радше апологетично-полемічний характер. Більшість творчих сил тоді затрачувано на вказування власної істинності й на творення довгих переліків помилок (причому кожна з них вважалася евентуальною ерессю), що їх східні богослови знаходили в Римо-Католицькій Церкві, а західні – не меншою мірою в Православній.

---

Церкви: вона не протиставляє «Церкву, яка навчає» (ієрархію) «Церкві, яку навчають» (вірянам).

3. Євхаристійна еклезіологія розуміє місцеву Церкву не як «замкнуту в собі монаду», а, навпаки, наголошує на доконечності взаємозв'язку й сопричастя між місцевими Церквами. Окремі Церкви еднаються між собою союзом віри, любови та згоди. Взаємозалежність місцевих Церков є залежністю не владною, а залежністю спільного свідчення, що його вимагає місія Церкви у світі. Спільне свідчення надає деяким Церквам певний пріоритет діяти в імені Божої Церкви. У цьому контексті євхаристійна еклезіологія становить одну з оригінальних спроб розв'язати питання примату в Церкві – у дусі східної традиції. Пор.: Н. Афанасьєв. *Церковь Духа Святого*. Рига 1994, с. 143-156; детальніше про євхаристійну еклезіологію див. розд. XIII. 4.

<sup>69</sup> Див.: Н. Афанасьєв. *Церковь Духа Святого*, с. 90.

<sup>70</sup> Див.: О. Клеман. *Беседы с патриархом Афинагором* / перекл. В. Зелинский. Брюссель 1993, с. 417.

<sup>71</sup> Пор.: J. Meyendorff. *Byzantine Theology*, с. 6-7.

Так само слід зазначити, що в другій половині II тисячоліття східне богослов'я в цілому, а еклезіологія зокрема, переживає велику кризу власної тожності. Небувалий розвиток схоластики на Заході, особливо після Триденту, суперечливо відбився на східному богослов'ї, внісши більше негативів, ніж позитивів. XVII і XVIII століття явили потужне проникнення західної схоластики до богословської спадщини Сходу, особливо в східній частині Європи. Відсунувши й затінивши вільну й багату патристичну думку, утвердилося так зване східне «шкільне богослов'я», яке перейняло схоластичні методи (а подекуди навіть і латинську мову) й намагалося прищепити їх на східному ґрунті. Західна схоластика, особливо в її потридентській закостенілій формі, була для Сходу чужою й малозрозумілою, що стосується і її суб'єктивно-індивідуальних форм благочестя<sup>72</sup>. На зміну таїнственній мові патристики, апофатиці щодо Божих таїнств прийшли західні інтелектуально-філософські дефініції. Уже пізніше цілий цей процес було названо «латинізацією» східного богослов'я, або ж його «вавилонською неволею», за визначенням Георгія Флоровського<sup>73</sup>. Латинські традиції та практики виступали як універсальні й абсолютні, тож грецька сторона цілком мала право вважати наступ латинської Церкви її подальшим відходженням і відокремленням від ранньохристиянських традицій<sup>74</sup>. Щобільше, межі XVI та XIX століттями різні Східні Католицькі Церкви, для яких цей період був епохою народження, старалися зміцнити своє католицтво, посилюючи власні еклезіальні структури за взірцем Римо-Католицької Церкви<sup>75</sup>. Унаслідок такого стану справ і такого еклезіального розуміння, що панувало в минулі століття, нині зміцнення структури Української Греко-Католицької Церкви через визнання її патріархального статусу Православна Церква вважає проявом нарощення сил католицизму щодо православних.

Проте Схід зовсім не втратив своєї ідентичности, і вже від XVII століття тут також з'являються богословські твори, що ставлять собі за мету опрацювати – за взірцем західних потридентських катехизмів – сукупність істин віри Православної Церкви. До таких праць належать:

1. «Визнання віри» (1640) Київського митрополита Петра (Могили), яке було написане латиною, а опісля перекладене грецькою мовою.
2. «Визнання віри» (1680) Єрусалимського патріярха Доситея.
3. У пізніші часи – «Катехизм» (1839) Московського митрополита Філарета (Дроздова).

<sup>72</sup> Див.: W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 85.

<sup>73</sup> Див.: Г. Флоровський. *Пути русского богословия*. Париж 1937 (репр. Київ 1994); українською мовою див.: Г. Флоровський. *Шляхи руського богослов'я (Фрагменти) // Знаки Часу: До питання порозуміння між Церквами / ред. З. Антонюк, М. Маринович. Київ 1999, с. 252-254.*

<sup>74</sup> Див.: W. de Vries SJ. *Orthodoxie...* с. 86.

<sup>75</sup> Пор.: G. Nached. *Le Concile...* с. 75.

Ці богословські праці впродовж кількох століть уважалися книгами не менш авторитетними, ніж твори Отців Церкви. Дехто називає їх «Книгами Символів Православної Церкви», проте самі православні богослови (наприклад, Георгій Флоровський) з такою назвою не погоджуються, хоча й зазначають, що ці праці втішалися особливим авторитетом.

У XVIII столітті на Сході далі з'являються праці, які стисло й схематично викладають православне богослов'я, включно з еклезіологією, за стандартами, знову ж таки, західних схоластичних трактатів. Деякі такі «східні» праці навіть уже на початку XIX століття видавалися латинською мовою<sup>76</sup>.

У Росії відродження східної еклезіології, природне її повернення до патристичних джерел започаткував мислитель і філософ Алексей Хом'яков (1804-1860), цінований багатьма православними на тому ж рівні, що на Заході відновитель еклезіології Йоган Адам Мьолер. Праці Хом'якова і сьогодні дуже важливі для російського богослов'я та для багатьох мислителів, які до цього богослов'я тяжіють<sup>77</sup>. В осерді його думки є вчення про соборний характер Церкви. Соборність є душею православ'я, вона виражає східне розуміння Церкви, затверджене у Символі віри: «[...] в єдину, святу, соборну і апостольську Церкву». «Соборна Церква» – форма перекладу грецького слова *καθολική*, яке походить від *καθ'όλου* (дослівно – «у цілому», «в загальному», «згідно з цілим»; латинський тлумачний переклад – *quia per totum est*)<sup>78</sup>. Однак слов'янське розуміння слова «соборність» відкриває ширші еклезіальні значення. Тут указується на зв'язок Церкви з соборами; Церква окреслюється як така, що містить навчання помісних та Вселенських соборів. Або: Церква характеризується як така, що має «собор» за свій орган самоуправління<sup>79</sup>.

На думку митрополита Володимира (Сабодана), якщо гіпотетично розділити поняття «соборности» на зовнішню і внутрішню, то перша включала б ідею, що Церква охоплює всі народи, вона є «собор як збір усіх народів». У такому розумінні «соборність» означає також і «вселенськість», соборна Церква є екуменічна<sup>80</sup>. Оце зовнішнє, «кількісне» розуміння<sup>81</sup> не може, однак,

<sup>76</sup> Напр., двотомова праця ректора Київської Академії Іринія Фальковського «*Christiana orthodoxae dogmatico-polemicae theologiae [...] compendium*», видавана в 1802, 1810 та 1827 pp.

<sup>77</sup> Див.: W. Hryniewicz. *Eklezjologia prawosławna* // W. Granat. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie: Zarys dogmatyki katolickiej*, т. 2. Lublin 1974, с. 376.

<sup>78</sup> Пор.: П. Евдокимов. *Православие*. Москва 2002, с. 222.

<sup>79</sup> Див.: Владимир (Сабодан). *Эклезiologyя...* с. 381.

<sup>80</sup> Див.: К. Фельми. *Введение в современное православное богословие* / перекл. Е. Верещагин. Москва 1999, с. 169-170. Пор.: Ігумен Тихон, В. Нікітін. *Питання еклезіології в російському богослов'ї XIX ст. // Знаки Часу...* с. 233-236.

<sup>81</sup> Прикладом переважно «кількісного» розуміння «вселенськості» Церкви, її «соборности» традиційні православні автори вважають Римо-Католицьку Церкву; див.: Владимир (Сабодан). *Эклезiologyя...* с. 381.

уважатися достатнім (Помісні Церкви є повноправними Церквами й виражають собою всю Церкву як *pars pro toto*). Інше, «якісне» розуміння соборности бере свій початок від аристотелівського *καθ' ὅλον* у сенсі «спільного», що існує в окремих явищах *καθ' ἐκάστην*<sup>82</sup>. У сенсі платонівських уявлень про те, що загальні ідеї існують у поодиноких предметах (як відбиток загального – у частковому), назва «вселенська-католицька» означає: Церква як «суцця в істині», «причасна істині». Іншими словами, сенс істинного життя Церкви полягає в єдності з цілим, всеєдність виявляється через багатоманітність<sup>83</sup>. Соборність Церкви може являти собою живу багатоедність одного спрямованого до Спасителя життя багатьох. Це єдність кожного зокрема й усіх вірних загалом із Невидимою Церквою як таїнственным прообразом Земної Церкви. Історично склалося так, що слов'янське поняття «соборности» вповні перебрало значення «католицькості» – того грецького слова, від якого воно первісно походить.

У першій половині ХХ століття ідеї «соборности» і «вселенськості» були в особливий спосіб опрацьовані й поєднані з євхаристійною еклезіологією визначним російським богословом Георгієм Флоровським (1893-1979), зокрема у статтях «Євхаристія і соборність», «Дім Отця»<sup>84</sup>. Він був одним із яскравих учасників конференції православних богословів в Афинах 1936 р., яка вважається моментом звільнення східної богословської думки з-під впливу схоластики та її повернення до патристичної спадщини<sup>85</sup>.

#### VI. 4. Еклезіологія Київської Церкви



У нашому історичному нарисі розвитку еклезіології Київської Церкви ми зупинимося й особливо наголосимо на двох символічних датах. Першою стане 1051 р., пов'язаний із постаттю митрополита Іларіона. Другою ж буде 1596 р. і питання Берестейських домовленостей. Ці дві дати – віхи розвитку Київської Церкви – заслуговують особливої уваги, позаяк відкривають перед нами еклезіологічні тенденції, що зародилися й утілилися в церковному житті України-Руси.

<sup>82</sup> Див.: Владимир (Сабодан). *Экклезиология...* с. 382.

<sup>83</sup> Пор.: С. Булгаков. *Православие*; тут за: В. Сабодан. *Экклезиология...* с. 382.

<sup>84</sup> Г. Флоровский. *Избранные богословские статьи*. Москва 2000, с. 9-36 та 71-84.

<sup>85</sup> Див.: W. Hryniewicz. *Eklezjologia...* с. 378.

#### VI. 4. 1. Еклезіологічні ідеї на Русі в XI столітті

На початку II тисячоліття, 1051 р., на теренах Київської Русі<sup>86</sup> сталася значуща під оглядом еклезіології подія. На престол Київської Митрополії, що підпорядковувалася Константинопольському Патріярхатові, було поставлено місцевого руського представника, ієромонаха Іларіона (у «Повісті временних літ» він згадується як Ларіон). Уперше від моменту впровадження християнства на Русі (988) церковна свідомість тут дозріла до потреби поставити на митрополичий престол місцевого вченого русина, без оглядання на Царгород.

Адже Константинопольська Церква, вважаючи себе матір'ю Київської Церкви<sup>87</sup>, затримала за собою право вибору й призначення на Київський Митрополичий Престол архиєрархів, присланих із Візантії, і користувалася цим правом, з епізодичними винятками, майже до кінця XV століття. Уперше – того ж 1051 р. – митрополита з-посеред місцевих було поставлено особливими стараннями великого князя Ярослава Мудрого<sup>88</sup>. Історики вбачають у цьому акті державця радше політичні мотиви. Натомість сам Іларіон зазначає, що це помісна Київська Церква, через збір «благочестивих єпископів», до того ж, «із волі Бога», покликала його на митрополичий престол<sup>89</sup>. Таким чином, він дивився на цей акт через призму еклезіології помісної Церкви.

Подібний учинок київського владаря був, як на той час, доволі сміливим; його розцінюють як перший крок у намаганні здобути повну незалежність (автокефалію) для Київської Церкви. Це аж ніяк не означало якогось розколу, відокремлення, схизми з Царгородом. Найпевніше, Руська Церква визнала себе дозрілою – хоч і на такому ранньому етапі своєї історії – вирішувати незалежно від Церкви-Матері свої внутріцерковні питання. Вочевидь, ця «пер-

<sup>86</sup> Слідом за визначним сучасним українським істориком Наталею Яковенко вважаємо, що добрими є обидва терміни: і «Київська Русь», і «Україна-Русь». Другий був кабінетним витвором Михайла Грушевського, покликаним віддзеркалити єдність українського історичного процесу від старокиївських часів до доби козаччини й нашої сучасності, натомість перший показує верховенство Києва – не конче політичне, часто сакральне – над усіма дуже різними відлами східноєвропейських територій у X-XIII століттях. Див.: Наталя Яковенко. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття*. Київ 1997, с. 9-12, 76-77.

<sup>87</sup> Див.: Е. Суттнер. *Українське християнство на початку III тисячоліття: Історичний досвід та еклезіологічні перспективи*. Львів 2001, с. 14.

<sup>88</sup> Архiepіскоп Ігор (Ісиченко), описуючи Київських митрополитів 988-1240 рр., каже, що лишень двоє з 22 чи 24 Київських митрополитів були русинами. Див.: Архiepіс. Ігор (Ісиченко). *Історія Христової Церкви в Україні*. Харків 2003, с. 48.

<sup>89</sup> На завершення свого «Визнання віри», у приписці, яку митрополит Іларіон написав 1051 р. у зв'язку з архиєрейською хіротонією та покликанням на митрополичий престол, він виражав усвідомлення: «Я, милістю чоловіколюбного Бога монах і священник Іларіон, за Його волею був висвячений благочестивими єпископами й поставлений на престол у великому городі Києві, щоб бути в ньому митрополитом, себто пастирем і учителем» (М. Лабунька. Митрополит Іларіон і його писання // *Богословія* 53/1-4 (Рим 1989) 69).

ша заявка на помісність» була передчасною – зважмо бодай на те, що тільки починало формуватися руське монашество, а християнізація ширших мас народу була зовсім символічною, – але вона може свідчити про швидкий ріст церковної самосвідомості на Русі. У своєму «Визнанні Віри» митрополит Іларіон говорить: «Прибігаю до соборної апостольської Церкви [...]. Так я вірю, і не стидаюся, і визнаю перед народами, і ради визнання [цього] і душу свою положу»<sup>90</sup>. Уже в цих словах видно ясне вираження еклезіології соборності: хоч існує першість у Церкві – вона не руйнує рівності й незалежності інших. Руська Церква прагнула бачити себе рівною серед інших Церков, замість еклезіології «матері – дочки» віддавала перевагу еклезіології «церков-сестер» (сестринство стосувалося як Царгородської, так і інших Церков)<sup>91</sup>.

За протоієреєм Андрієм Чировським, якщо застосувати такі критерії помісної Церкви свого права, як наявність власного богослов'я, літургії, духовності й церковного устрою, то домонгольська Київська Церква демонструє поступ у всіх означених царинах<sup>92</sup>.

Митрополит Іларіон розумів, що християнську віру на Русь було принесено з «православної землі грецької, що любить Христа і сильна вірою». Глибше торкаючись істинності віри, він пише: «Шанують там Бога, в Трійці єдиного, і Йому поклоняються». Однак віра, яку прищепив русинам Володимир, на переконання Іларіона, та сама, що живе серед «келлінів та римлян»<sup>93</sup>. Із його слів проглядає ясне усвідомлення, що Вселенська Церква є у своїй вірі й своєму обряді одна й та ж як на Сході, так і на Заході. Еклезіологічні погляди митрополита Іларіона – чітке віддзеркалення чуття єдності Західної і Східної Церков<sup>94</sup>.

Відомо, що митрополит Іларіон дуже толерантно ставився до релігійності західних християн. У своїх творах він демонструє велику богословську обізнаність із латинським віровченням та агіографією, а в «Похвалі князю Володимирі» вважає літургійну формулу «Христос побіди» тотожною латинській «Christus vincite». Знамените Іларіонове «Слово о Законі і Благодаті» містить чимало паралелей до латиномовних пам'яток, у тому числі до «Життя св. Вацлава Чеського». Висувалося припущення, що 1049 р. Іларіон (на той час пресвітер у селі Берестові) супроводжував до Франції князівну Анну Ярославну, наречену короля Генріха I<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> Митрополит Іларіон... с. 69.

<sup>91</sup> Див.: В. Гриневич. *Минуле...* с. 20-21.

<sup>92</sup> Див.: А. Чировський. До церковної самоідентифікації Української Греко-Католицької Церкви // *Сопричастя* (1998/4) 10.

<sup>93</sup> Митрополит Іларіон... с. 69.

<sup>94</sup> Пор.: В. Гриневич. *Минуле...* с. 20-21.

<sup>95</sup> Див.: Є. Кабанець. Митрополит Іларіон і становлення Руської Церкви // *Людина і світ* (2001/10) 8.

Леонід Махновець указує, що, вочевидь, Іларіон пробув митрополитом Київським недовго, до 1052 або 1053 р. Під 1055 р. інші літописи вже згадують як діючого митрополита грека Єфрема. «Можливо, що Іларіон десь 1053 р. помер. Але є гіпотеза, що його скинули з митрополитства і він у неділю 7 листопада 1053 р. постригся під іменем Никона в ченці Києво-Печерського монастиря, далі став тут ігуменом і в 1072-1073 рр. зробив літописне зведення»<sup>96</sup>.

Через сто років на Київський Престол митрополитом знову був поставлений русин – Клим Смолятич (1147-1155, з перервами). Проте, як ми вже зазначали, допіру від кінця XV століття поставлення митрополита – вихідця з місцевого руського кліру закріпилося остаточно, не в останню чергу внаслідок катастрофи Візантійської Церкви й імперії 1453 р. Етап односторонньої еклезіології «матері – дочки» залишився позаду. Як пише Наталя Яковенко, «виник своєрідний міст між латинським Заходом і візантійським Сходом, репрезентованим Москвою, – адже з перших кроків свого існування Київська Митрополія Литви й Польщі була набагато відкритішою для діалогу двох європейських конфесій, ніж ортодоксальна Москва»<sup>97</sup>.

#### **VI. 4. 2. Еклезіологія Київської Церкви Берестейських домовленостей**

Питання церковного з'єднання в Бересті-Литовському поміж Київською та Римо-Католицькою Церквами втішається в українській історіографії пильною увагою та багатьма розробками<sup>98</sup>. Історія самого порозуміння, або ж т. зв. унії, та відлуння цього в тогочасному українсько-білоруському житті опрацьована доволі детально, хоч історики й не дійшли одностайних поглядів і висновків щодо її значення для України й Білоруси. Зрештою, наша мета – роздумувати не над історичними аспектами, а над еклезіологічними питаннями: яку еклезіологічну концепцію представляла Київська Церква при зустрічі з Римо-Католицькою; як розумілася єдність цих двох Церков?

Ініціатива домовленостей належала руським ієрархам, які в 1594-1595 рр. заявляли про готовість ступити на шлях з'єднання з Римом. Щойно в новіших

<sup>96</sup> *Літопис Руський* / за Іпатським списком переклав Леонід Махновець. Київ 1989, с. 95, прим. 1 до 1051 р.

<sup>97</sup> Н. Яковенко. *Нарис історії України...* с. 103.

<sup>98</sup> М. Грушевський. *Історія України-Руси*, т. 5-6. Київ 1907-1909; М. Чубатий. 300-ліття церковної унії на Україні // *Унійний з'їзд у Львові* / ред. В. Кучабський. Львів 1938, с. 98-113; С. Баран. *Церковна унія в 350-ліття Берестейської унії*, ч. 2. Мюнхен – Міттенвальд 1946; Г. Лужницький. *Українська Церква...*; А. Г. Великий. *З літопису Християнської України*, т. 4. Рим 1971; І. Хома. *Київська Митрополія в Берестейському періоді*. Рим 1979, с. 10-262; І. Паславський. *Берестейська Унія і українська християнська традиція*. Львів 1997.



наукових працях звернено більшу увагу на руських протагоністів Берестейських домовленостей. Серйозні церковні історики згодні в тому, що порозуміння не було результатом «змови» римо-католицьких кіл, які «маніпулювали» безпорадним руським єпископатом. Воно виникло на тлі конкретних церковних та культурно-національних обставин<sup>99</sup>. Це свідчить про певну самостійну, внутрішньо сформовану еклезіологію Київської Церкви, яка, опинившись перед складними проблемами, почала шукати шляхи їх вирішення.

Знаємо, що концепція домовленостей формувалася на синодах руських владик протягом 1590-1595 рр. Передумовою цих синодів було насамперед рішення Берестейського синоду 24 червня 1590 р., на якому чотири єпископи Київської Церкви засвідчили свою згоду шукати шляхів єдності з Римським Престолом<sup>100</sup>. Мотивацією був богословський аспект – загальні сотеріологічні обґрунтування: досягнення злагоди і єдності, що впливає з покладеного на них пастирського обов'язку шукати як власного спасіння, так і спасіння довіреної їм пастви<sup>101</sup>.

Наступним етапом був синод єпископів у Торчині 2 грудня 1594 р., на якому було прийнято «Рішення синоду київської ієрархії приступити до поєднання з Вселенською Римською Церквою»<sup>102</sup>. Переконання про існування спільної релігійної спадщини і належність до тієї самої Христової спільноти стало одним з основних мотивів доконечного взаємного зближення й з'єднання. Це підтверджують формулювання Торчинського синоду: «Ми відділені, хоч є синами однієї Матері – святої Католицької Церкви»<sup>103</sup>. Головна ж думка має сотеріологічний та еклезіологічний відтінок: для досягнення вічного спасіння в Божій Церкві потрібна єдність усіх християн<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Див.: Б. Гудзяк. Київська ієрархія, берестейські собори і укладення унії // *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління* / ред. Б. Гудзяк, О. Турій. Львів 1995, с. 101-102; Софія Сенік також пише: «Слід наголосити, що Берестейську унію підготувала і здійснила сама ієрархія Київської Митрополії. Єпископи діяли з власної ініціативи і дійшли до рішення соборно; лист, котрий Іпатій Потій та Кирило Терлецький доставили до Риму, підписали всі єпископи» (С. Сенік. Українська Церква в XVII ст. // *Ковчег*, ч. 1 / ред. Я. Грицак, Б. Гудзяк. Львів 1993, с. 25).

<sup>100</sup> Пор.: С. Сенік. Передумови Берестейської унії // ОДБУ, с. 12.

<sup>101</sup> «Ми, підписані єпископи, заявляємо, що це наш обов'язок дбати про спасення душ, як наших, так і довіреного Богом християнського народу, Христового стада, та привести його до згоди і єдності» (Г. Лужницький. *Українська Церква...* с. 256).

<sup>102</sup> Цей і наступні документи Берестейської унії див. за ОДБУ, тут с. 50-53.

<sup>103</sup> ОДБУ, с. 51.

<sup>104</sup> «Ми роздумували з великим болем нашого серця, скільки то перешкод мають люди до спасіння без цієї єдності Божих Церков...» (ОДБУ, с. 51). Характеризуючи цей документ, В. Гриневич висловлює дуже вагомому думку: «Щоб обґрунтувати свою ініціативу з'єднання, єпископи підкреслюють сотеріологічний момент: без з'єднання Церков люди мають серйозні перешкоди на шляху до спасіння. [...] Цей визначний

Рік 1594 в історії Берестейських домовленостей позначився не тільки помітним кроком у кристалізації поглядів єпископату на Торчинському синоді – тоді почалося формування тих умов, на яких єпископи готові були «щирим і чистим серцем та з необхідною і належною в цій справі дбайливістю старатися про поєднання та згоду в Божій Церкві»<sup>105</sup>.

Наступний рік торування шляху до порозуміння, 1595, був роком чергового синоду в Бересті, який вирішив історію з'єднання, коли ієрархи Руської Церкви видали знамениту заяву про доконечність привернення єдності Київської Митрополії з Римським Апостольським Престолом<sup>106</sup>. На синоді було підписано вже підготовлений документ – Головні артикули Берестейської унії<sup>107</sup>. Опрацьовано також «Лист ієрархії до папи», який, окрім сотеріологічного, мав глибоко еклезіологічний характер<sup>108</sup>. Словами цього листа-звернення представники Київської Митрополії на зустрічі з папою Климентом VIII (1592-1605) 23 грудня 1595 р. висловили бажання своєї Церкви з'єднатися із Західною.

Також знаємо, що Климент VIII своєю апостольською конституцією «Magnus Dominus et laudabilis nimis» («Великий і достойний найвищої хвали Господь», 1595) того ж дня сповістив усьому світові про з'єднання єпископів Київської Митрополії з Римською Церквою<sup>109</sup>. Це з'єднання, за словами

---

синодальний документ недвозначно відкриває наміри й надії ініціаторів Берестейської унії. Вони хотіли після відновлення єдності з Римом не тільки зберегти свою східну спадщину та свою тотожність, але й залишитися в сопричасті з іншими православними Церквами. Митрополита Київська Церква прагнула жити в сопричасті як зі Сходом, так і з Заходом» (В. Гриневич. *Минуле...* с. 56).

<sup>105</sup> ОДБУ, с. 52.

<sup>106</sup> Див.: Артикули Берестейської унії, § 33 // ОДБУ, с. 60.

<sup>107</sup> Заголовок документу звучить так: «Артикули, на які ми потребуємо запоруки від панів римлян перед тим, як приступимо до єдності з Римською Церквою» (ОДБУ, с. 54-64). Архимандрит Атанасій Великий коротко класифікує їх так: «Перших XI умов мали на увазі в першу чергу чисто церковні й релігійні справи, стосовно віри, св. таїнств та обрядів і їх розподілювання. Дальші умови сходили в справі церковного правопорядку, зокрема щодо ієрархії, яка в тому часі залежала і від державної влади» (А. Г. Великий. *З ітотису...* с. 47).

<sup>108</sup> «[Ми] рішилися за допомогою Господа Бога приступити до згоди і єдності, [...] щоб, проживаючи в цій святій Згоді, під зверхністю і послухом Вашої Святости, ми могли єдиним серцем славити і хвалити пречесне і величне Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Лист ієрархії до папи 12 (22) червня 1595 р. // ОДБУ, с. 63). Патріярх Йосиф (Сліпий) особливо наголосив на значенні цього листа: «Читаючи висновки різних істориків, складається враження, що вони не завдали собі труда прочитати лист митрополита та єпископів до папи, в якому вони висловили свої думки, переконання, спонуки і бажання» (Йосиф (Сліпий). *Берестейська унія*. Витяг з «Богословія», т. 57 (1993). Рим 1994, с. 5).

<sup>109</sup> Див.: Папа Климент VIII. Апостольська конституція *Magnus Dominus...* // ОДБУ, с. 65-76.

конституції, Римська Церква розуміла як «примирення і навернення руських єпископів до Католицької Церкви»<sup>110</sup>, як «повернення і приєднання русинів до Римської Церкви»<sup>111</sup>, як «допущення та прийняття руських єпископів і народу до спілкування з тілом Церкви та до єдності з Римською Церквою»<sup>112</sup>, як прийняття тих, що «не є членами Христового Тіла, яким є Церква»<sup>113</sup>.

Отже, роблячи деякі еkleзіологічні висновки, можемо з певністю сказати, що в XVI столітті Київська Церква не вповні жила за принципами соборності; ієрархи Київської Церкви на соборах застановлялися над питаннями як зовнішньо-, так і внутрішньоцерковними й приймали рішення, однак не враховуючи при цьому позиції предстаників нижнього духовенства і мирян. Через таке поважне порушення принципу соборності дійшло до розколу в цій Церкві. Проте можемо побачити виразну власну еkleзіяльну свідомість: Київська Церква вважає себе вповні належною до Христової Церкви, не виявляє меншовартости супроти Римської Церкви, відчуває себе її сестрою.

Цього не можемо тією ж мірою сказати про іншу сторону. Римо-католики, надто ж у розпал Контрреформації, після Тридентського собору, тільки себе вважали єдиною істинною Христовою Церквою<sup>114</sup>, «Матір'ю і Вчителькою всіх Церков»<sup>115</sup>. Головна точка напруження й суперечностей крилася в тому, що Київська Церква, укладаючи порозуміння, виходила з принципів Флорентійського собору в грецькій інтерпретації, тоді як Римо-Католицька стояла на тридентському ексклюзивізмі. Русини гадали, що Церкви воз'єднуються як сестри, натомість римо-католицька сторона лише «ласкаво приймала» певну частину схизматиків, йдучи їм на поступки в справах віровчення, Літургії тощо тільки з особистої великодушності папи Климента. З одного боку була щирість у намаганні відновити втрачену минулу єдність, з іншого ж – зверхність і поблажливість. Розгляньмо ці зазначені позиції дещо докладніше.

У листі до Римського Архiereя 1595 р. руські єпископи вказують, що вони «рішилися [...] приступити до згоди і єдності, яку мала Східна Церква із Західною і котру наші предки заключили на Флорентійському соборі, щоб проживати у святій злагоді...»<sup>116</sup>. Творці й будівничі Берестейських домовленостей діяли під знаком досягнень 1439 р., хай остаточно і не втілених у життя півтори сотні років раніше, але прийнятих як для Сходу, так і для За-

<sup>110</sup> Папа Климент VIII. Апостольська конституція *Magnus Dominus...* с. 66.

<sup>111</sup> Там само, с. 74.

<sup>112</sup> Там само, с. 69.

<sup>113</sup> Там само, с. 67.

<sup>114</sup> Там само.

<sup>115</sup> Там само, с. 66.

<sup>116</sup> Послання київської ієрархії Римському Архiereю з 12 (22) червня 1595 р. // ОДБУ, с. 63. Пор.: Документ офіційного проголошення Берестейської унії // ОДБУ, с. 82.

ходу<sup>117</sup>. У декларації соборних отців від 18 жовтня 1596 р. Флорентійська унія фігурує як аргумент на користь відновлення єдності Київської Митрополії з Римським Апостольським Престолом. На постанови Флоренції руські єпископи посилаються і в згадуваних уже «Артикулах», у яких концепція унії знайшла своє найбільше вираження<sup>118</sup>.

Проблематику того, що зі сторони Римської Церкви форма єдності базувалася виключно на еклезіологічних засадах Триденту, глибоко дослідив богослов Вацлав Гриневич. На основі документів Берестейських домовленостей він указав, що, прибувши до Риму, руські делегати зустрілися з концепцією унії, яка відрізнялася від ними очікуваної і для них бажаної, сформованої під час синодальних засідань. Їхня-бо еклезіологія була таїнственною, тимчасом як римська – інституціональною. Урешті, їх фактично змусили пристосуватися до римської моделі з'єдинення, хоч це і входило в суперечність із їхнім природним чуттям помісности своєї Церкви<sup>119</sup>.

Доброю ілюстрацією можуть бути зауваги, що їх висунув іспанський домініканець Хуан Сарагоса де Ередія. Руська ієрархія, подаючи Риму свої «Артикули», не могла мати певности, що їх буде прийнято. Сарагоса, власне, відхиляв їх прийняття: оскільки спасіння можливе тільки в Католицькій Церкві, ніхто з бажаючих бути долученими до її лона не може висувати попередніх умов. Саме з огляду на позицію, висловлену Сарагосою, папа Климент у своїй конституції «Magnus Dominus» нічого не згадав про те, що «Артикули» ним затверджено. Він скористався загальною формулою: «Дозволяємо, допускаємо і розрешаємо» всі священні обряди і церемонії, «оскільки вони не суперечать істині і науці католицької віри та не виключають єдності з Римською Церквою»<sup>120</sup>.

У задумі будівничих єднання, відзначає документ собору Української Греко-Католицької Церкви 1996 р., не йшлося про підпадання під впливи Римської Церкви – йшлося про дотримання берестейських умов відновлення єдності, що існувала в Церкві, та про спільні зусилля для досягнення цього<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> На переконання архимандрита Атанасія Великого, «рішення Берестейського синоду (6-10 жовтня за ст. ст., 16-20 жовтня за н. ст. 1596 р.) не було доктринальне, але адміністративне, церковно-правове. Найважливіше вирішення із католицької сторони було ратифікування погодженого вже попереднього року з'єднання з Римським Престолом, на основі поданих і прийнятих умов...» (А. Г. Великий. *З літопису...* с. 115).

<sup>118</sup> Див.: Артикули Берестейської унії, 12.

<sup>119</sup> Див.: В. Гриневич. *Минуле...* с. 56. Цей погляд поділяє Андрій Чировський: «Наші предки, що творили Берестейську унію майже чотириста років тому, хотіли унії між рівними, сестринськими Церквами» (А. Chirovsky. *The Worldwide Mission of The Church of Kyiv // A More Perfect Knowledge of Our Rite and Church* / ред. R. Hayda, A. Sorokowski. Lviv 1996, с. 14).

<sup>120</sup> Див.: С. Сенік. *Передумови...* с. 63.

<sup>121</sup> Див.: Патріарший Собор Української Греко-Католицької Церкви. *Нова євангелізація: Нарис для роздумів при підготовці до Собору УГКЦ*. Львів 1996; тут §17.

Патріярх Мирослав Іван (Любачівський), роздумуючи, чому ідея відновлення єдності між Київською і Римською Церквами принесла такі болючі наслідки (наприклад, унутрішній поділ Київської Митрополії на уніяцьку та православною Церкву), констатує, що допіру сучасні історичні дослідження дали можливість знайти спокійну й об'єктивну відповідь на це питання: позиція ієрархів була, в основному, правильною і може слугувати моделлю єдності в нашу добу. Однак велика взаємна напруженість і недовіра, накопичена на Сході й на Заході впродовж віків схизми, потридентський тріумфалізм і централізм Риму підірвали концепцію Київської Церкви, внаслідок чого вона фактично стала «обрядом» усередині Патріярхату Заходу<sup>122</sup>.

Висвітлюючи погляд Римської Церкви на Берестейські домовленості, італійський історик Вітторіо Пері зазначає, що між Київською Митрополією і Римською Церквою в той час було досягнуто того видимого ступеня єднання, якого тільки й можна було досягти<sup>123</sup>. Римський Престол не міг погодитися на іншу концепцію єдності, ніж тільки ту, яку впродовж століть формулював на власну руку без діалогу з іншими Церквами. Євхаристійну єдність Київської Церкви «з Римом» останній розумів не інакше, як «під Римом».

Делегати Київської Церкви – єпископи Кирило (Терлецький) та Іпатій (Потій), представляючи в Римі справу поєднання та ведучи на цю тему переговори, після того, як 23 грудня 1595 р. папа Климент VIII проголосив конституцію «Magnus Dominus», захищали інтереси своєї помісної Церкви й не покидали Риму, поки через два місяці не добилися підтвердження Апостольським Престолом не тільки обрядових, але й адміністративних прав Київської Митрополії, яких вимагали також «Артикули» Берестейських домовленостей<sup>124</sup>.

Климент VIII апостольським листом «Decet Romanum Pontificem» («Годиться Римському Архиєреєві», 23. II. 1596) визнав право Київської Церкви «згідно з її звичаєм» (себто синодально) обирати та призначати єпископів на вакантні катедральні престоли, при цьому «повна, достатня і вільна влада», «затвердження та введення в уряд», як і хіротонії нового єпископа, належали архиєпископові-митрополитові Київському і Галицькому, який здійснюватиме це «з уповноваженнями та в імені Апостольської Столиці»<sup>125</sup>. Для Римського

<sup>122</sup> Див.: Мирослав Іван кард. Любачівський. Виступ на нараді голови Папської Ради для сприяння християнської єдності кард. Едварда Касіді з Главою та єпископатом УГКЦ в Україні (17. V. 1996) // *Мета* 4 (1996/10-11) 2.

<sup>123</sup> Див.: В. Пері. Берестейська унія у римському баченні // *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління* / ред. Б. Гудзяк, О. Турій. Львів 1995, с. 19.

<sup>124</sup> І. Мончак. *Самоуправна Київська Церква*. Львів 1994, с. 29-30.

<sup>125</sup> Папа Климент VIII. Апостольський лист *Decet Romanum Pontificem* («Годиться Римському Архиєреєві»), 23. II. 1596) // ОДБУ, с. 79.

Престолу на той час це було нечуваною річчю. Київська Церква домоглася потвердження та затримання за собою давніх прав синодального управління, особливо у виборі нового єпископа. Андрій Чировський вважає це «вражаючим еклезіологічним компромісом» у час панування централізму в Католицькій Церкві<sup>126</sup>.

Апостольський Престол потвердив також право Київської Церкви «обирати та призначати архієпископа або митрополита згідно з її звичаєм», себто незалежно від Риму, синодально здійснювати вибори глави Помісної Руської Церкви, який, однак, мав просити «затвердження свого вибору або призначення і введення в уряд або номінацію, як також дозвіл на чин хіротонії [...] від Римського Архієрея»<sup>127</sup>. Климент VIII «дарував» ці права назавжди Київській Церкві, вказуючи, що ніхто «не матиме права ні влади вирішувати чи тлумачити [ці справи] по-іншому; слід також вважати неважним і недійсним, якщо б будь-хто з якою-небудь владою, свідомо чи несвідомо, намагався робити самовільні зміни в цих справах, не зважаючи на жодні апостольські, чи проголошені вселенськими, провінційними чи синодальними соборами загальні та особливі конституції й апостольські постанови»<sup>128</sup>.

На жаль, Римський Престол та курія Апостольської Столиці впродовж наступних століть «призабули» потвержені ними права Київської Церкви і застосовували до неї загальні засади, що існували в цілій Римо-Католицькій Церкві, – засади, що базувалися на абсолютно централізованій та повній владі Римського Понтифіка в Церкві<sup>129</sup>.

І саму буллу Климента VIII в ученні Римських Пап було піддано забуттю, хоча вона й офіційно потверджена апостольським листом Пія VII «*In universalis Ecclesiae*» («У Вселенській Церкві», 22. II. 1807), що залишала ті самі права, якими користувалася Київська Митрополія, за новоствореною Галицькою Митрополією<sup>130</sup>. Сьогодні документ Климента VIII й далі не згадується, про що яскраво свідчить апостольський лист папи Івана Павла II «*Si fa vicino il giorno*» («Зближається день», 12. XI. 1995)<sup>131</sup>, написаний з нагоди 400-річчя Берестейської унії. У ньому висвітлюється погляд «учительського уряду» Католицької Церкви на подію Берестейської домовленості – і в жодній примітці не згадано другого документа папи Климента VIII.

<sup>126</sup> А. Чировський. До церковної... с. 22

<sup>127</sup> Папа Климент VIII. Апостольський лист *Decet Romanum Pontificem*... с. 79-80.

<sup>128</sup> Там само, с. 80.

<sup>129</sup> Докладніше про це див.: В. Гриневич. *Минуле*... с. 52. Також ґрунтовний розгляд цієї проблематики: D. Blažejovskyj. *Byzantine Kyivan Rite Metropolitanates*. Rome 1980, с. 14-15.

<sup>130</sup> Про цю буллу див.: І. Мончак. *Самоуправна*... с. 49-59.

<sup>131</sup> Папа Іван Павло II. Апостольський лист «*Зближається день*»: 3 нагоди 400-річчя Берестейської унії (12. XI. 1995). Львів 1996.

Повищий аналіз показує, що руська концепція унії базувалася на Флорентійському соборі, намагалася закласти між Київською та Римською Церквами не злиття їх поміж собою, не змішання чи підпорядкування, а церковне сопричастя.

Багато дослідників нині сходяться на думці, що Берестя було не стільки теоретичним вирішенням проблеми, скільки конкретним утіленням ідеї єднання<sup>132</sup>. То була практична відповідь на питання про те, яким чином помісна Церква за цілком конкретних історико-культурних обставин могла змагати до повнішої єдності<sup>133</sup>.

Творці й учасники Берестейських домовленостей завжди вказували на колишню єдність Церкви, відновлення якої всі повинні прагнути<sup>134</sup>. У пастирському посланні «Про єдність Божих Церков» глава УГКЦ Мирослав Іван Любачівський наголошував: «Від початків християнізації нашої старинної Київської Митрополії наша Церква старалася зберігати евхаристійну єдність як з християнським Заходом, тобто Церквою Риму [...], так і з християнським Сходом»<sup>135</sup>.

Київська Церква болюче переживала на своєму тілі боротьбу між «двома Римами», маючи, однак, свою давню кирило-методіївську традицію, яка виявлялася в слов'янській Літургії та в однаковій ширості і з Римом, і з Царгородом, – була «власна слов'янська помісність при одночасній вселенській відкритості»<sup>136</sup>.

На момент укладення Берестейських домовленостей існувало кілька еkleзіологічних векторів. Єпископи Київської Церкви усвідомлювали, що мають «той сам уряд і гідність, що й єпископи Римської Церкви»<sup>137</sup>, а це заперечував Тридентський собор, «відокремивши свячення від надання юрисдикції» й ухваливши, що «всі юрисдикційні повноваження випливають з універсальної юрисдикції пап»<sup>138</sup>.

Частина дослідників, зосереджених на аналізі періоду Берестейських домовленостей, вказують на ще один чинник, який значною мірою впливав

<sup>132</sup> С. Сенік. Брестская уния: Подведение итогов // *400 лет Брестской Церковной унии 1596-1996: Критическая переоценка* / ред. А. Юдин. Москва 1998, с. 13-28; Пор.: Н. Кочан. Йдеться про спільну нам усім справу // *Людина і світ* (1996/9) 14-15.

<sup>133</sup> Пор.: С. Сенік. Передумови... с. 63.

<sup>134</sup> «Рішилися [ми], за допомогою Господа Бога, приступити до згоди і єдності, яку мала Східна Церква із Західною...» (Послання київської ієрархії Римському Архiereю...).

<sup>135</sup> Мирослав Іван кардинал Любачівський. Пастирське послання «Про Єдність Святих Церков» (7 квітня 1994 р.) // *Мета* (1994/8-9).

<sup>136</sup> М. Бендик. *Помісність Церков у Вселенській Церкві в навчанні львівських митрополитів українського обряду ХХ століття*. Івано-Франківськ 2004, с. 55.

<sup>137</sup> Артикули Берестейської унії, § 12 // ОДБУ, с. 56.

<sup>138</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 65.



на тогочасну еклезіологічну ситуацію. Тим чинником називають церковні братства XVI-XVII століть, які потужно причинилися до українського церковно-культурного – та й політичного – відродження.

Наприкінці XVI та на початку XVII століть братства зорганізувалися й міцно утвердилися в більшості міст Галичини, Підляшшя, Холмщини, у самому Києві<sup>139</sup>. Вони виникали й у містах Лівобережної України, але там їхні функції не стали настільки широкосяжними. Те, що найбільше і найвпливовіше братство діяло у Львові, не повинно дивувати: Львів у ту епоху був найбільшим і найбагатшим містом в Україні.

Треба сказати, що Львівське братство та інші братства, які йшли його слідами, вельми часто входили в конфлікти з місцевими ієрархами, якщо останні не рахувалися з їхніми ініціативами. Відомим є конфлікт кінця XVI – початку XVII століття межі львівським Успенським братством і єпископом Гедеоном (Балабаном). Граючи на суперництві в колах ієрархії, братства інколи залучали на свій бік Київських митрополитів чи східних патріархів (які мандрували Річчю Посполитою і Московським Царством переважно в пошуках матеріальної допомоги й могли розраховувати на неї від заможних руських міщан – творців і провідників братств). 1586 р. від Антіохійського патріярха Йоакима та 1589 р. від Царгородського патріярха Єремії II Траноса Львівське братство добилося грамот, які визнавали його право навіть контролювати діяльність єпископів. Не дивно, що багато хто з ієрархів нарікав: братчики нікого не слухають – ні єпископа, ні митрополита, ні патріярха<sup>140</sup>.

Якоїсь особливої еклезіології братства не витворили, можна говорити хібащо про певні західні, можливо, протестантські впливи. Немає сумніву в важливості досвіду братств, їхнього доробку в різних царинах, зокрема книгарства, шкільництва, громадянської самоорганізації русинів-українців.

Усвідомлюючи, що це не буде однозначно сприйняте, мусимо ствердити, що Берестейська унія як така не відбулася – було лише підпорядкування однієї Церкви, у якій уже існували всі засоби до спасіння, іншій Церкві, у якій тридентський юридізм утвердив переконання, що тільки уніфікація та пряме й дріб'язкове підпорядкування «схизматиків» і їм подібних є ознакою єдності. Архиепископ Греко-Мелхітської Католицької Церкви Еліас (Зорбі) про феномен унії пише так:

В атмосфері контрреформації і під «військовим» режимом ми вибрали опіку Римської Церкви, не підозрюючи, що віддаємо нашу пастирську відповідальність органам, які, хоч і римські, але чужі нам. Ці органи, під прикриттям папського титулу першости, стали нами керувати й виконувати супроти нас єпископську і патріяршу владу єпископа Риму<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> Див.: Я. Д. Ісаєвич. Братства та їхні школи. Шкільництво уніатів // *Історія української культури*, т. 2: *Українська культура XIII – першої половини XVII століть*. Київ 2001, с. 549-564.

<sup>140</sup> Там само, с. 552-553.

<sup>141</sup> E. Zoghby. *Tous schismatiques?* Beyrouth 1981, с. 73.

А ієромонах Емманюель Лан продовжує:

Коли одна частина Церкви об'єднується з Римом, інша її частина – часто більша – залишається поза цим сопричастям із Римом. Звідси, православна [необ'єднана] частина виступає як Церква проти римського сопричастя, натомість об'єднана частина, з причини своєї унії з Римом, губить свою еклезіяльну свідомість і стає «обрядом»<sup>142</sup>.

Ця сумна реальність, підсилена створенням у першій чверті XVII століття паралельної православної (нез'єдиненої) ієрархії, розбурханий дух полеміки і взаємопоборювання поклали свій відбиток на кілька сотень літ історії Київської Церкви. Київська еклезіологія постала перед серйозним викликом<sup>143</sup>. А коли нез'єднана частина Київської Митрополії була 1686 р. приєднана до Московського Патріархату, побудова цієї еклезіології відійшла у сферу того, що може бути здійснене тільки в далекій прийдешності<sup>144</sup>.

Примат папи, який раніше ніколи не трактувався на Русі як проблема, власне після Берестя став загострено-спірним питанням. Тепер українці долучилися до двох протиборних таборів: грецького і римського. Але навіть у цю епоху існувало своєрідне м'якше ставлення української нез'єдиненої ієрархії до примату (порівняно із ставленням греків чи московитів), яке висловлював митрополит Петро (Могिला). Він указував, що визнання примату папи не означає відходу від того, що було потверджене соборами: грецький обряд мав своїх зверхників, які визнавали першість папи, однак не перебували в безпосередній залежності від нього<sup>145</sup>.

Як зазначає прот. Мирон Бендик, у потридентській римській концепції Церкви-Матері (а Римська Церква власне тільки себе вважала матір'ю), «єдність не відрізняється від злиття, уніфікації»<sup>146</sup> і стає підпорядкуванням; саме так постає нова реальність – «уніятство». Джерело уніятства – не в Києві чи в Бересті, а в Римі, у декретах якого «закладена нерівноправність Церков з домінацією однієї і ущемленням прав іншої»<sup>147</sup>. Такі поняття, як обряд, спільні синоди, патріархат, не могли більше сприйматися як засадничі елементи в еклезіології, що мала на меті інкорпорувати Київську Церкву в Римську. Зрештою, фактично було заперечене саме поняття Київської Церкви: від певного моменту мова йшла виключно про «сукупність окремих вірних та єпископів, приєднаних до папи в Римській Церкві»<sup>148</sup>.

<sup>142</sup> E. Lanne. La conception post-tridentine de la primauté et l'origine des Églises unies // *Irenikon* 1 (1979) 23.

<sup>143</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 76.

<sup>144</sup> Там само, с. 77.

<sup>145</sup> Там само, с. 97.

<sup>146</sup> Там само, с. 87.

<sup>147</sup> Там само, с. 90.

<sup>148</sup> В. Пері. Берестейська унія... с. 22.

#### VI. 4. 3. Уніятизм як явище

Еклезіологічний уніятизм буває різнорідним, і його не слід утотожнювати тільки з «греко-католиками». На Київську Митрополію справляла нездоровий вплив не тільки латинсько-польська сторона, а й московська. Тим-то не меншою мірою можна назвати «уніятами» (з тими еклезіологічними й психологічними конотаціями, які ми вже окреслили) українських православних, з'єдинених із Москвою. Мотивація їхньої «уніятської» позиції – подібна (зважмо на їхнє наголошування ваги канонічності). З обох сторін на Україну йшла експансія, «з одночасною колонізацією культури місцевої як другорядної, менш “цивілізованої”»<sup>149</sup>. Така колонізація «охоплює обрядові, богословські, духовні і канонічні аспекти. [...] Вона породжує так звані уніятські комплекси – вищости з боку сильнішої Церкви і меншовартости в Церкві слабшої»<sup>150</sup>. Комплекси ж продукують стереотипні означення: «осхіднення», «латинізація», «русифікація», «оправославлення».

У проблемі уніятизму Римський Престол багато завинив, надавши єпископам і вірним «привілей» не бути «схизматиками» та «еретиками» (1596), вважаючи римський обряд «безпечнішим і кращим»<sup>151</sup> (1624), «уникаючи небезпеки, щоб митрополитом стала особа, менш відповідна до Унії»<sup>152</sup> (1657), переходячи до патерналізму, мінімалізації «історичної totoжності Київських митрополитів як глав помісної Київської Церкви»<sup>153</sup>.

Не дивно, що в буремному XVII столітті значне число як української еліти, так і простолюду, втомившись від нескінченних міжконфесійних чвар і полемік, спорів про канонічність та ідентичність, обирало, хоч як це парадоксально, третю сторону: у боротьбі з'єдинених і нез'єдинених переходило в римо-католицизм! Наталя Яковенко описує це так:

Роздвоєння Руської Церкви на православну та уніятську мало за наслідок не тільки соціальну дестабілізацію, але й відтік значної частини вірних до [римо-]католицизму. Надто поверхово було б звести це явище до самих тільки пошуків вигоди. Тріщина в прадавній батьківській вірі внесла дисбаланс у релігійну свідомість індивіда, розгойдуючи його між старою й новою Церквами, аж доки, як часто й траплялося, він не робив свого вибору на користь третього – чужого, але певного берега. Цілком очевидно, що Руська Церква напередодні унії потребувала «направи» і що унія закладала можливості для цього. Однак не менш очевидно й те, що берестейська акція 1596 р. з багатьох причин виявилася невдалою, а могилянське оздоровлення православ'я –

<sup>149</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 94.

<sup>150</sup> Там само, с. 94-95.

<sup>151</sup> Вислів нунція Ланчелотті, див.: *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes* / ред. А. Welykyj. Romae 1965, с. 228.

<sup>152</sup> *Monumenta Ucrainae Historica*, т. XI. Рим 1975, с. 487.

<sup>153</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 98.

просто запізнилим стосовно тієї частини вірних, котра стомилася від протистояння і віддала перевагу римському обрядові<sup>154</sup>.

Говорячи про «московський уніятизм», ми розглядаємо його з точки зору аналогії, яка існує між грамотою патріярха Йоакима 1685 р. і папським декретом «Magnus Dominus» 1595 р. «Православних Київської Церкви вважали можливим допускати до причастя в Московській Церкві тільки після відбуття покаяння»<sup>155</sup>. До цього варто ще додати надіслану з Риму заборону, що скасовувала сопричастя, яке існувало між православними і з'єдиненими до 1724 р., тобто до часів Замоїського собору<sup>156</sup>. Конфесійний поділ наклався на політичний.

Послідовно здійснювані Росією насильницькі «воссоединенія» – Правобережжя 1839 р., Холмщини й Підляшшя 1871 р. – є тільки ще одним доказом «уніятизму», породженого «двома конфесійними ексклюзивізмами – латинсько-католицьким і східно-православним, – практикованими на терені Київської Церкви протягом століть»<sup>157</sup>. Ці акції поставили під сумнів не тільки реальність, але й саму ідею помісности Київської Церкви.

Протоіерей М. Бендик так окреслює наше історичне становище: «Київська Церква століттями говорила “так” і Сходу, і Заходу. Однак і Схід, і Захід, “посварившись”, ставили Церкву Києва в ситуацію “або – або”. І тоді драматизм знаходження між Сходом і Заходом ставав трагізмом “биття” Церкви з обох сторін аж до заперечення її існування»<sup>158</sup>.

Чимало дослідників уважає, що унійний акт 1596 р. був закономірним результатом об'єктивних процесів, що їх переживало українсько-білоруське християнство впродовж усього свого історичного розвитку. Патріярх Йосиф (Сліпий) свого часу заявив: «Берестейська Унія – це не відірвана і випадкова подія, а одне огниво в довгому історичному ланцюгові оборони одності Вселенської Церкви на Україні»<sup>159</sup>.

Представник Константинопольського Патріярхату єпископ Всеволод (Майданський) у своєму слові до учасників синоду Української Греко-Католицької Церкви 26 травня 1992 р. відзначив:

Всі отці Берестейської унії вірили, що відновлення єдності з цією [Римською] Церквою було відновленням, яке не буде ніколи зломлене, й що це буде в найкращих інтересах Київської Церкви. [...] Артикул 31 Берестейської унії висловлює надію на те, що ми зможемо віднайти цю єдність. Велика

<sup>154</sup> Н. Яковенко. *Нарис історії України...* с. 173.

<sup>155</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 108.

<sup>156</sup> Див.: М. Димид. *Єпископ Київської Церкви...* с. 93-96.

<sup>157</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 118.

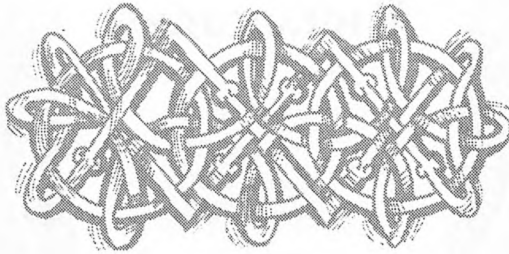
<sup>158</sup> Там само, с. 120.

<sup>159</sup> Й. Сліпий. Погляд на догматичні та історичні основи ГКЦ на Україні // *Богословія* 56 (1992) 58.

Церква Царгороду, можливо, розуміючи, що митрополит Михаїл і інші ієрархи Київської Церкви намагалися поступити якнайкраще в даній ситуації, ніколи не видала формального синодального акту, щоб судити чи засудити унію в Бересті<sup>160</sup>.

Творці Берестейських домовленостей, випереджаючи свій час, прагнули єдності, яка, однак, зовсім не означала розриву зі Східними Церквами, про що особливо свідчать Берестейські артикули: «Якщо наші брати Східної Церкви колись приступили б до єдності з Західною Церквою і потім за спільним порозумінням постановили щось [...], щоб ми були цього учасниками, як люди того самого обряду та віри»<sup>161</sup>.

Архітектори поєднання усвідомлювали, що воно не може стати загальним зразком для всіх, але в конкретних умовах Київської Церкви, в усіх її обставинах (історичних, культурних, суспільних) воно бачилося їм як дієвий і надійний засіб досягнення єдності<sup>162</sup>. На жаль, партнер діалогу, Римський Престол, не зміг зрозуміти, оцінити і вшанувати всі прагнення Київської Церкви. Втілюючи в життя цієї Церкви свої еклезіологічні ідеї, Рим тим самим не тільки не збагатив свою богословську думку, але, навпаки, скомпрометував себе в очах східних православних християн.



<sup>160</sup> Всеволод Майданський [Правлячий Архидієєпископ УПЦ в США й Канаді (Царгородський Патріархат)]. Звернення до учасників Синоду УГКЦ (Львів, 26 травня 1992 р.) // *Logos* 34/1-2 (1993) 308.

<sup>161</sup> Артикули Берестейської унії, § 31 // ОДБУ, с. 60.

<sup>162</sup> Див. Патріарший Собор УГКЦ. *Нова Євангелізація...* § 17.

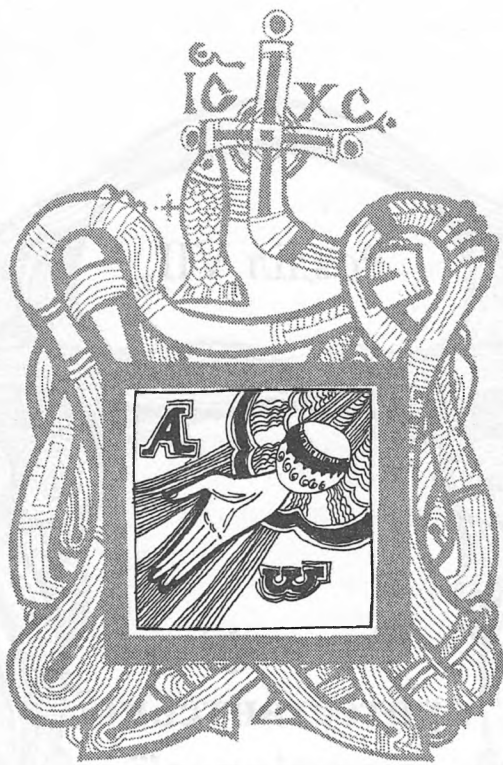




## Розділ VII

# Специфіка протестантської еклезіології





ERLEGIOTOLI

Криза, що поступово поглиблювалася в Римо-Католицькій Церкві впродовж XIV-XV століть, на початку XVI століття акумулювала нові еклезіологічні пошуки, що могли б дати всьому західному християнству поштовх до обнови в благодаті. У цьому розділі ми розглянемо наслідки тих пошуків, які, з одного боку, спричинили новий розкол у Церкві, з іншого ж – стали початком оновлення та скріплення церковного організму. Основне завдання розділу – пояснити головні аспекти розвитку й становлення протестантської еклезіології, а також показати вплив Реформації на еклезіологію Римо-Католицької Церкви.

Отже, як розуміли суть Церкви основоположники Реформації: Мартін Лютер (1483-1546), Жан Кальвін (1509-1564) та Філіп Меланхтон (1497-1560) – ініціатор Авгсбурзького миру 1555 р.?

## VII. 1. Реформа Мартіна Лютера



Реформація виникла в західному римо-католицькому середовищі. Початково вона ставила собі за мету оновити зсередини власне Римо-Католицьку Церкву. То була боротьба за «очищене», «істинне» християнство – без традиціоналістичних нашарувань та владних надужиттів. За всіма ознаками, Лютер, прибиваючи 1517 р. на брамі віттенберзької церкви свої 95 тез, не мав наміру зривати стосунки з Римо-Католицькою Церквою<sup>1</sup>. Він жадав глибокої реформи її звичаїв і життя<sup>2</sup>. Розглядаючи ідеї Лютера, ми не можемо – це стосується багатьох місць у його творах – ставити знак рівності між поняттями «реформаційний» і «ретичний»<sup>3</sup>.

Проте, попри благі наміри, Лютер усе ж дійшов до зриву, заперечивши духовенство, ієрархію з приматом Римського Архидіакона, змінивши богослов'я таїнств, відкинувши євхаристійну Літургію в її споконвічному трактуванні. До таких радикальних кроків призвів цілий комплекс причин. Ідейним їх підґрунтям були, значною мірою, різні версії оксамізму скептично-містичного пізньосередньовічного напрямку філософії. Як відомо, у знаному середньовічному спорі про універсалії оксамісти продовжували номіналістичну лінію: загальні поняття не існують в об'єктивній реальності, вони є лише «іменами», «назвами», наданими людською мовою. Це підривало схоластичну мета-

<sup>1</sup> Див.: P. Neuner. *Teologia Ecumenica: La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*. Brescia 2000, с. 107-109.

<sup>2</sup> Див.: Й. Лортц. *История Церкви*, т. II. Москва 2000, с. 74-77.

<sup>3</sup> Там само, с. 87.

фізику, приводило до роздумів про сумнівну реальність таїнств: якщо «не слід множити сутності без потреби»<sup>4</sup>, то традиційне церковне вчення про таїнства видавалося багатьом скептичним умам унутрішньо суперечливим (наприклад, єхаристійні Тіло і Кров – це теж лише «імена», а не Жива Реальність). Водночас, хоч як це парадоксально, номіналізм створював добру основу для містицизму, особливо в августиніянському його варіанті. Номіналісти мислили так: благодать, зійшовши на людину, не змінює її грішну істоту, однак оправдує її перед Богом. У власних очах людина може бачити себе грішною (і бути такою фактично), однак в очах Божих вона – оправдана. Отака «сваволя Бога»: Він може спасти грішника, не змінюючи його грішної істоти. Інша ж версія номіналізму фактично відроджувала давнє пелагіянство з його вірою, що людина здатна спастися власним напруженням волі. Перебуваючи духовно між «лініями напруги» цих релігійно-філософських течій, бачачи весь занепад традиційного римо-католицького церковного життя, Лютер переживав глибокі кризи та внутрішні страхи. Довго він мучився жахом власної неспасенності і яловості всіх ригористично виконуваних ним релігійних практик і обов'язків<sup>5</sup>.

Хоч Лютер мав добрих і досвідчених духовних керівників в августиніянському чині, до якого належав, під впливом багатьох чинників він поставив під сумнів потребу в посередництві духовенства на людському шляху спасіння. З сьогоднішньої точки зору ми могли б сказати, що він бунтувався радше проти клерикального ексклюзивізму, вивищеної позиції духовенства, яка ставала причиною численних неприпустимих надужиттів. Свою нову концепцію Церкви він розробив у 1517-1519 рр. За Лютером, Бог єдиний чинить усе і є причиною всього. Позиція людської волі – цілком пасивна супроти Божого чину. Лютер радикально відкинув можливість заслуги спасіння добрими ділами. То був, вочевидь, найпоследовніший виступ проти пелагіянства, яке так чи інак завжди живе в Церкві. Отож, і такі «добрі діла», як перебування в монастирі, аскетичні практики, «зараховування» відслужених чи «вислужених» мес, ставали чимось безплідним. На злеті свого духовного зриву Лютер пішов у наступ на саму інституційність Церкви<sup>6</sup>. І на знак свого повного розриву з інституційним римо-католицизмом цей полум'яний чернець згодом заклав сім'ю.

Лютер уважав, що спирається на Августина Блаженного, який розробив поняття Церкви як благодатного зв'язку з Богом. У сьомому пункті «Авгсбурзького маніфесту» він вписав, що Церква є збором святих, які істинно на-

<sup>4</sup> «Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem» – одна з основоположних формул англійського філософа-схоласта Вільяма Оккама (бл. 1285 – бл. 1349).

<sup>5</sup> Див.: Й. Лортц. *История Церкви...* с. 86.

<sup>6</sup> Там само, с. 106.

вчаються Євангелія й істинно приймають таїнства. Для справжньої єдності Церкви та її істинності достатньо вчення Євангелія та правильного уділяння таїнств<sup>7</sup>. Лютер прийняв деякі зовнішні елементи вже існуючої Церкви, як, наприклад, проповідування і таїнства, але змінив тлумачення їхньої природи. Він говорив, приміром, що таїнства не є посередниками, не є тими чинниками, які приводять до святости, а є лише ознаками істинної Церкви<sup>8</sup>. Справжньою реальністю є тільки внутрішня дійсність. Римська Церква з папою, розгалуженим адміністративним апаратом, зі своїм правом, помпезними богослужіннями, устроєм на кшталт земної держави<sup>9</sup> – не є Церквою Христа.

## VII. 2. До причин Реформації



Поширення реформаційного руху й радикалізація багатьох його виявів невдовзі мобілізували-таки римо-католицьке клерикальне середовище й підштовхнули його до дуже своєрідного відгуку – до Контрреформації, себто до супротивного наступу на протестантів під консервативними гаслами. Контрреформація не мала на меті справді започатковувати якісь реформи в Римо-Католицькій Церкві – йшлося про утвердження й відстоювання усталених у ній поглядів і традицій; проте, так чи інак, деякі важливі реформи були проведені. Вершиною контрреформаційного духу став Тридентський собор.

Звісно, реформа Лютера не була тільки його особистим подвигом. Римо-Католицька Церква ще від «авіньйонського полонення» пап (1309-1377) переживала глибоку кризу, яка особливо загострилася на зламі XV-XVI століть (понтифікат Александра VI Борджія 1492-1503). Назвімо лише декілька проявів цієї кризи: падіння авторитету духовенства, нездатність адекватно реагувати на виклики часу, моральний занепад, симонія, жага збагачення, нехтування душпастирськими обов'язками, чвари між чернечими чинами тощо. Лютер і його сподвижники вимагали реформи насамперед із пасторальних мотивів – в ім'я духовних потреб вірних.

Яскравим зовнішнім поштовхом до Реформації став продаж індульгенцій, пов'язаний з численними махінаціями й надужиттями як у богословсько-духовній, так і в матеріальній царині<sup>10</sup>. Індульгенція – це грамота про відпущення

<sup>7</sup> Див.: Й. Лортц. *История Церкви*, с. 106.

<sup>8</sup> Див.: Г. Зассе. *Хто такі лютерани?* Київ 1999, с. 150.

<sup>9</sup> Нагадаймо, що в той час (і аж до XIX століття) земна влада папи охоплювала всю Середню Італію.

<sup>10</sup> Див.: Й. Лортц. *История Церкви*, с. 87.

наслідків гріхів. Згідно з тодішнім римо-католицьким ученням (скажім одверто: вельми казуїстичним і самовпевненим<sup>11</sup>), на Сповіді ієрей міг відпустити лише самі гріхи, але не їх наслідки. Відпущення наслідків гріхів могло бути дозованим: наприклад, якщо грішник мусив – унаслідок своїх гріхів – певну кількість часу провести в чистилищі, він міг позбутися цього «терміну покарання» через низку «тимчасових відпустів» (по 100 днів, по 300 днів і т. п.). Для відпущення всіх наслідків гріхів потрібен був так званий «повний відпуст». Його можна було здобути, відбувши прощу до певного святого місця і там відмовивши приписану молитву. Сьогодні, наприклад, Церква офіційно дає повний відпуст, коли певного року паломники приїжджають до Риму і проходять через «Святі Двері» (які відчиняються лише раз на чверть століття<sup>12</sup>). У часи Реформації були й інші можливості здобути повний відпуст. Наприклад – щедра пожертва на будову нової базиліки св. Петра в Римі.

Психологічним ґрунтом, на якому розцвіла душпастирська практика відпустів, був глибоко вкорінений і вміло підживлюваний духовенством страх людини перед вічним, ба навіть дочасним, покаранням. Душпастирство страху – перед пеклом, перед карою – може бути дієвим тільки до певної межі, за умови невігластва вірних, у яких виникає бажання якось «відкупитися» від цього страху. Вибух Реформації і все, що після нього прийшло: розкол Церкви, селянські бунти, чвари між прихильниками різних протестантських течій, стагнація потридентського римо-католицизму, жахи Тридцятилітньої війни (1618-1648) – свідчать про потребу плекати богослов'я надії.

### VII. 3. Еклезіологія протестантів



#### VII. 3. 1. Еклезіологія Мартіна Лютера

Лютерова еклезіологія не обмежувалася критикою вад тогочасного римо-католицизму та з'ясуванням того, де корупція, а де – правда. Вона жила своєю динамічністю і силою в лектурі Святого Письма та в особистому духовному досвіді. Джерелом натхнення для Лютера були Августин Блаженний та Бернард із Клерво (1091-1153). Для св. Бернарда церковна спільнота – це, головню, духовна реальність, не пов'язана зі світськими матеріальними справами, спільнота, покликана спрямовувати своїх вірних до святости<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Вчення про відпусти дуже прозоро ілюструє схильність традиційного римо-католицизму до однозначних суджень у тих сферах богослов'я, до яких неможливо підходити з визначеною міркою. Це вчення в пом'якшеній формі існує і нині.

<sup>12</sup> Упродовж 2000-го Святого Року можливість отримати повний відпуст була в кожному катедральному соборі єпархії, що перебуває в сопричасті з Римською Церквою.

<sup>13</sup> Див.: J. Rigal. *Le Mystère...* с. 30.

Також, як ми вже зазначали, важливим ідеологом був для Лютера Вільям Оккам (бл. 1285 – бл. 1349), що в своєму баченні Церкви як спільноти вірних применшував інституційний, ієрархійний і таїнственный її характер.

Лютер виразно протиставляв Церкву як Тіло Христа її зовнішній юридично організованій структурі<sup>14</sup>. Християни остаточно пізнаються по тому, наскільки вони пов'язані з Христом. Для Лютера Церква – це насамперед свята невидима духовна спільнота вірних, які визнають себе грішними й покладають усю надію на Ісуса Христа, а Христос наповнює їх Своєю праведністю. Саме ці люди, зібрані в ім'я віри, творять Церкву. Ця Церква народжується від Божого Слова, яке започатковує віру християн та об'єднує їх у ній з Господом Ісусом. Боже Слово є немовби «двигуном» Церкви, воно творить сопричастя святих. Істинна Церква – невидима, внутрішня, духовна. Лютер уживав навіть слово «скрита», бо в ній є сокровенний Бог. Таку Церкву можна побачити тільки очима віри. Вона є Церквою спасіння і благодаті. Отже, за Лютером, існують дві Церкви: внутрішня – духовна і зовнішня – плотська. У свій «революційний» період, іще до перетворення в «добропорядного лютеранина», Лютер уважав, що Церква має звільнитися від будь-яких інституційних форм. Згодом він відійде від цієї вимоги, зрозуміє, що Церква не може цілковито звільнитися від інституційності<sup>15</sup>, бути цілковито скритою, а християни не можуть жити без зовнішніх знаків, які наочно показують дію Христа у світі. Такими зовнішніми знаками Церкви він уважатиме Хрещення, таїнство Вівтаря та Євангеліє<sup>16</sup>. Зреформована Євхаристія – таїнство Вівтаря – набула в Лютера трохи іншого значення, ближчого до вечері-«агапе». Тим-то вівтар у лютеранських церквах став місцем центральним<sup>17</sup>.

Лютер говорив, що все життя й істота Церкви – у Божім Слові. Церква не існувала б, якби не Святе Письмо, вона не могла б утриматися без Слова. Церква, однак, не є прив'язана до якихось місця, особи чи доби. Вона існує тому, що існує Слово, через яке вона може діяти<sup>18</sup>, а не тому, що існує церковна інституція, Рим, папа чи єпископ. «Слово» – це Євангеліє, через яке Христос діє у світі. Слово – це Христос. «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було Бог» (Йо. 1:1). Лютер говорив: «Усюди, де ви почуєте, що це слово проповідується, що в нього вірують, його ісповідують і

<sup>14</sup> Пор.: М. Лютер. *Время молчания прошло: Избранные произведения 1520-1526 гг.* Харьков 1994, с. 16.

<sup>15</sup> Див.: Й. Лортц. *История Церкви...* с. 90.

<sup>16</sup> Пор.: Д. Веббер. *Церква і Держава, Громада і Синод* [http://www.angelfire.com/ny4/djw/lutherantheology.churchpolityukrainian.html (сторінку переглянуто 24.VI.06)].

<sup>17</sup> Це врахує II Ватиканський собор, який у літургійній реформі багато в чому скористається лютеранським досвідом (престол відсунуто від стіни апсиди, служитель стоїть за престолом обличчям до згромадження і т. д.).

<sup>18</sup> Див.: Й. Лортц. *История Церкви*, с. 90.

живуть по ньому, не сумнівайтеся в тому, що там повинні бути правдиві ессесіа sancta catholica [дослівно з лат. – «свята католицька Церква»] – «святі християнські люди» (sic!), хоч їхня кількість може бути й не дуже велика»<sup>19</sup>. Що ж до самого поняття «храму», Лютер розвинув концепцію «храму як світу». В усьому світі, де проповідується Слово Боже, де звершуються Таїнства: чи в морі на кораблі, чи на суходолі – всюди є дім Божий, себто Церква<sup>20</sup>.

Цікавою, однак, є позиція Лютера щодо проблеми походження церковної влади. Він стверджує, що ця влада була передана Христом і знаходиться – первинно й остаточно – у громаді (пор. Мт. 18:18-20: «Де двоє чи троє...»). Зібрання-громада діє від імени всієї Церкви та в її інтересах, відповідно до прийнятого порядку<sup>21</sup>.

Кожна громада обирає свого пастора – людину, яку офіційно вповноважують «відправляти засоби благодаті», бути духовним провідником, під керівництвом якого вирішуються всі справи громади. У разі, якщо предмет розгляду перевищує місцеву сферу, громади об'єднуються в синод, який, згідно з законом, отримує тільки ту владу, яку йому передали громади. Напрямки праці: місійний, освітній, харитативний тощо – виконують не окремі громади, а тільки спільно всі громади, об'єднані в синодальну організацію<sup>22</sup>.

### VII. 3. 2. Еклезіологія реформатів

Реформати, очолювані Кальвіном, іще більше відмежувалися від католицького вчення, ба навіть – від начебто близького лютеранського. Кальвін наголошував на таких аспектах, як, насамперед, думка апостола Павла, що християн об'єднує не зовнішня структура, а сам Христос. Отже, за Кальвіном, Він, а не Папа Римський, є Главою церковного тіла. Дорога була кальвіністам також концепція Августина Блаженного про «змішану Церкву» (ecclesia mixta), що поєднує «два гради», у яких існують добро і зло, два царства, кожне з яких намагається розширитися в тому самому церковному тілі. Це, з одного боку, Царство Христа й усі, хто йде за Ним, з іншого ж – царство Сатани.

На переконання реформатів, справжньою євангельською Церквою може бути тільки та, що зреформована згідно з «літерою Письма»<sup>23</sup>. Кальвін та реформати розмежовували «видиму» і «невидиму» Церкву. Справжня Церква – завжди невидима велич, що «збирається тільки перед очима

<sup>19</sup> M. Luther. On the Councils and the Church // *Luther's Works*, т. 41. Philadelphia 1996, с. 150; тут за: Д. Веббер. *Церква і Держава...*

<sup>20</sup> Див.: Д. Веббер. *Церква і Держава...*

<sup>21</sup> Там само.

<sup>22</sup> Там само.

<sup>23</sup> Г. Зассе. *Хто такі лютерани?* с. 116.



Божими»<sup>24</sup>. Реформати вважали, що до невидимої Церкви належать усі вибрані від заснування світу, а до видимої – ті, хто прийняв Хрещення. Найбільше значення для реформатської еклезіології мало Кальвінове вчення про предестинацію – предвічне призначення кожної особи або до спасіння, або до засудження. Саме з причини цього вчення між Кальвіном і Лютером, хоч вони вийшли з тієї самої хвилі Реформації, існувала постійна ворожість і напруга<sup>25</sup>. Віровченневий конфлікт позначився й на еклезіології: «Лютеранське богослов'я відрізняється від реформатського тим, що воно надає величезного значення тому факту, що євангельська Церква – це не що інше, як середньовічна католицька Церква, очищена від певних ересей і зловживань»<sup>26</sup>.

Реформати на основі свого вчення прагнули відновити Царство Христове на протигагу царству Церкви, протиставляючи ці два царства одне одному. На їхнє переконання, царство Церкви стало заручником законів, практик, клерикального авторитету, вираженого монархічною владою папства.

### *ВІІІ. 3. 3. Еклезіологія інших течій протестантизму*

Спільноти, що виникли на базі руху анабаптистів, мали свої уявлення про Церкву як спільноту тих, хто особисто вірує та відродився, і тільки їх. Провідники протестантських спільнот неореформаційного походження зовсім не подібні до душпастирів-ієреїв у традиційному розумінні. Їх обирає спільнота як своїх репрезентантів. З точки зору традиційних Церков – Церков «апостольського преємства» – у протестантських спільнотах, за браком законного священства, немає й освячення хліба. У них є ламання хліба, але нема освячення, яке перетворювало б ламаний хліб у Тіло Христове.

На відміну від Вселенської Церкви західної чи східної традиції, де право тлумачити Слово суворо обмежене, протестанти (більшості деномінацій) вважають, що кожна особа може користуватися таким правом. Адже через Євангеліє говорить і діє сам Христос; промовлене слово є настільки сильним, що воно змінює людину, роблячи її здатною до сприйняття. Невдовзі це стало однією з причин поступового поділу, дроблення протестантських спільнот, оскільки з'явилося багато різних інтерпретацій Божого Слова, що не могли співіснувати в одній спільноті. Хоч усі вели свій родовід од реформи Мартіна Лютера, суттєві відмінності в самому протестантизмі виявилися нездоланими.

Філіп Меланхтон<sup>27</sup>, перший протестантський догматист, написав Авгсбурзьке Ісповідання, згідно з яким Церква є спільнотою всіх віруючих, для

<sup>24</sup> Р. Neuner. *Teologia...* с. 118.

<sup>25</sup> Див.: Д. С. Мережковский. *Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль*. Брюссель 1990, с. 3.

<sup>26</sup> Г. Зассе. *Хто такі лютерани?* с. 121.

<sup>27</sup> Його прізвище, що звучить так по-грецьки, є насправді перекладом з німецького Шварцерд (Schwarzerd – «чорна земля»).

яких проповідується Євангеліє: «Церква – це зібрання всіх віруючих, серед яких Євангеліє проповідується в його чистоті і святі таїнства відправляються відповідно до Євангелія»<sup>28</sup>. Лютерани не вважають себе єдиною істинною Церквою. Вони стверджують: «Лютеранська Церква, вірна своєму Ісповіданню, є істинною Церквою Ісуса Христа, – і Церква Христова не обмежена Церквою лютеранського віросповідання»<sup>29</sup>.

Протестанти вважають, що таїнства – це радше знаки, які вказують на те, що діється. Бог, діючи, подає певні знаки: знак обітниці, знак завіту, допомога на скріплення нашої віри і здатності сприйняти Слово. У самих таїнствах найважливішим є Слово, яке стоїть понад Церквою. (Цей момент, власне, показує, що протестанти розірвали органічний зв'язок Святого Письма з церковністю, так мовби Слово не є плодом Церкви; фактично це призводить до небезпечного поклоніння перед літерою Слова.) Той, хто це Слово проповідує, є священнослужителем. Ясно, що велика вага в протестантизмі надається вселенському священству всіх вірних. «Ми через Хрещення посвячуємось у священники», – пише Лютер<sup>30</sup>.

Хоч Лютер стверджує, що всі вірні є священниками, що всі вони мають таке саме право тлумачити Євангеліє, таке саме право щодо таїнств, усе ж він зауважує, що цим правом не вільно зловживати. Його можна вживати до себе особисто, що ж до спільноти – аби нею керувати – треба мати від неї дозвіл, бути нею покликаним. Якщо особа покликана спільнотою, вона не потребує якогось таїнства, щоб очолити спільноту. Протестантський пастор, крім обрання спільнотою, не потребує ні таїнства Рукоположення, ні освячувальної дії Святого Духа так, як цю дію розуміють у Римо-Католицькій чи в Православній Церкві. Тож протестанти не потребують єпископа, щоб висвятити свого кандидата на пасторство. Місія Церкви, на їхнє переконання, полягає в переданні Божого Слова, і це не має нічого спільного з традиційним рукоположенням. Наприкінці життя Лютер усе-таки визнає, що існує спеціальний дар Святого Духа, пов'язаний із покладанням рук. Однак у більшості Церков, що постали внаслідок Реформації (за винятком Англіканської), рукоположення так і не було впроваджено.

Пастор служить через Слово. Протестанти відкинули преємство єпископів од апостолів, поставивши основоположний наголос тільки на апостольській доктрині. Важливо не те, чи зберігається апостольське преємство влади, – набагато більше значення має преємство доктрини: чи пастори доктринально проповідують те, що проголошували апостоли. Меланхтон-

<sup>28</sup> Авгсбурзьке Віроісповідання: VII стаття: Про Церкву // *Збірник Віросповідань Євангеліцько-Лютеранської Церкви*. Sterling Heights, Mi. 2000, с. 19.

<sup>29</sup> Г. Зассе. *Хто такі лютерани?* с. 208.

<sup>30</sup> М. Лютер. *Время молчания прошло...* с. 14-15.

Шварцерд пише, що Церква – це спільнота, встановлена для передання Божого Слова, натомість апостольське преємство служіння – континуїтет влади – для неї не має особливого значення. Постанови таких церковних центрів, як Рим, Константинополь, Антіохія, Александрія, Єрусалим, Лютер називає зовнішніми, людськими чинниками, які пов'язані радше з історією чи політикою, а не з вірою. Так було проведено дивовижну лінію поділу між вірою і традицією (у прямому розумінні останньої як передання, преємства). Колегіальний єпископський уряд не має виключної влади інтерпретувати Слово чи боронити віру. Реформаційні Церкви не хочуть бути знаком та інструментом благодаті (у традиційному розумінні). Їм достатньо наново народжуватися від Божого Слова.

Протестантські Церкви більше дбають про свідчення, ніж про посередництво, тому їхня інституційна структура набагато менше розбудована. Протестантизм ставить наголос на еkleзіології дії, еkleзіології моменту, створеного Словом Божим і отриманого вірою через благодать. Основою Церкви є Христос, Джерелом її є Христос, спасаємося через Христа, – Церква в цьому, за Лютером, не може відігравати якоїсь посередницької ролі. Що ж, безперечно, Церква в часи Лютера потребувала направи, але віттенберзький бунтар почав змінювати не життя, а саму природу Церкви. Реформатори не обмежилися інституційною критикою, вони розширили дискусію до теми ідентичності Церкви.

Для католиків і православних Церква є життям благодаті і засобом, яким можна осягнути цю благодать. Сама Церква є сопричастям з Богом. Вона приводить вірного до сопричастя і зосереджує його на цьому своєму осерді. Від Бога походить не тільки Слово, але й таїнство віри, у якому звершується апостольське служіння.

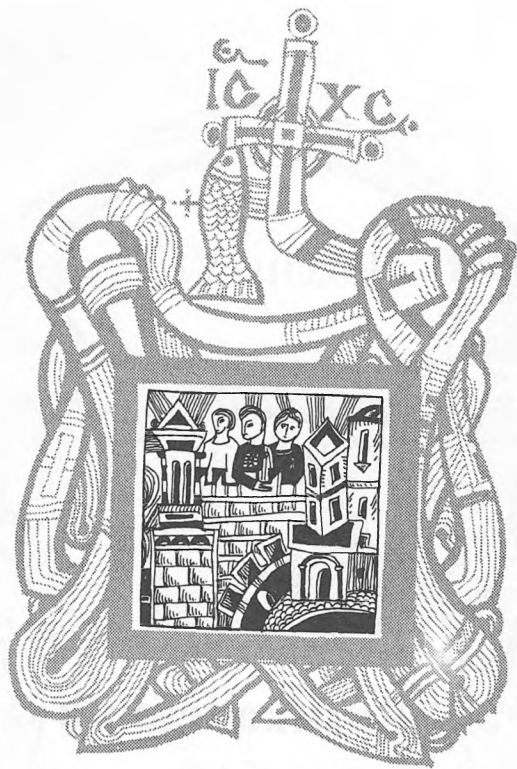
Якщо для протестантів Слово Боже – єдиний чинник, через який передається Боже життя, то в Католицькій і Православній Церкві це життя підтримується ще двома іншими чинниками: святими таїнствами й апостольським служінням – рукоположенням священством. Ці три чинники, хоч мають різну природу й різні функції, є тісно взаємопов'язані і служать одній цілі – вести нас до обоження попри наші немочі, до спасіння – попри безмір наших хиб і падінь.





## Розділ VIII

# I Ватиканський собор



## VIII. 1. Історичний контекст собору



Нищівна Тридцятилітня війна (1618-1648) ослабила Священну Римську імперію: хоч ця монструозна держава проіснувала ще аж до наполеонівської епохи, вона була вже тільки клаптиковою ефемеридою, що включала в себе десятки напівсамостійних держав і державок. Такий стан речей був 1648 р. санкціонований Вестфальським мирним договором. Політична й релігійна роздробленість, що панувала на більшості території Західної Європи, утримувала зовнішні риси феодальної системи; тим часом у надрах цього ладу, у міщанських громадах, під покровом голландського та англійського абсолютизму розпочався процес розвитку капіталізму, струшуючи континент революціями та конфліктами.

Західний, себто на той час – європейський, світ від середини XVII століття розпочинає нову еру політичних і господарських стосунків. Активізується й інтенсивно розвивається міжнародна дипломатія. Репрезентанти багатьох країн уперше заявляють про доконечність кодифікації й опрацювання правових норм і звичаїв війни; домінантною стає ідея Гуго Гроціюса – «пом'якшення законів війни»<sup>1</sup>.

Якщо XVII століття було епохою бур і потрясінь, наступні півтора століття стали свідками величезних історичних змін як в Європі, так і в усьому світі. Дійшовши свого зеніту, розсипалися європейські абсолютистські режими; промислова революція, ідеї прогресу й Просвітництва поставили перед Церквою та всією спільнотою християнських держав такі виклики, які ставили під сумнів усю церковно-державну інституційну традицію; повсюдні національно-визвольні рухи змінили карту європейського континенту до невпізнання; дійшов своєї вершини колоніалізм, а в Новому Світі переможно утвердилася нова, демократична модель держави, яка відтоді вже понад двісті років потужно впливає на Старий Світ.

На старому християнському Сході, себто в краях Леванту<sup>2</sup>, далі панував османський абсолютизм; проте в останні сто з трьохсот років між Тридентським та I Ватиканським соборами цей режим уже сильно захитався під тиском національного піднесення балканських народів, насамперед у Греції. Натомість у Російській імперії офіційне православ'я в епоху Петра Першого остаточно перетворилося на один із казенних департаментів царату та у один

<sup>1</sup> Тридцятилітня війна надихнула славетного голландського вченого-юриста Гуго Гроціюса (Гуго де Гроота, 1583–1645) до написання книги «Про право війни і миру», основною ідеєю якої є концепція «temperamenta» («пом'якшення прав і законів війни»). Див.: А. І. Дмитрієв, В. І. Муравйов. *Міжнародне публічне право*. Київ 2001, с. 56.

<sup>2</sup> Левант – Східне Середземномор'я.



з інструментів тиску на негодні спільноти, у першу чергу – на греко-католиків, які після трьох поділів Польщі в кінці XVIII століття опинилися під імперською російською владою.

Римо-Католицька Церква впродовж означеного трьохсотліття позиціонувала себе – як інституція – таким чином, що майже завжди опинялася в таборі, який згодом буде названо «реакційним». Це особливо прикро тому, що вона мала б бути оборонницею ідей життя, гуманності і прав людини. (Звичайно ж, не можна заперечити того факту, що цілий сонм святих і благочестивих людей продовжував священну місію Церкви у світі, але тут ми говоримо про інституцію). Усе робилося для того, щоб викоренити будь-який «підозрілий» вплив протестантизму, підтримати застарілі абсолютистські режими (у результаті чого маси невинного духовенства жорстоко постраждали у вогні Французької революції), щоб захистити від утисків світової влади шляхом розпуску «занадто харизматичних» чинів чи спільнот, ліквідація всього Товариства Ісусового), «законсервувати» розвиток природничих і соціальних наук (унаслідок чого майже весь табір діячів Просвітництва був одверто антиклерикальним), стримати національно-визвольні рухи багатьох бездержавних європейських народів. Можна ризикнути з твердженням, що більшість болючих питань, які донині яtringуть стосунки між Церквою і сучасним світом, постали в потриденське трьохсотліття.

Понтифікат папи Пія IX (1846-1878)<sup>3</sup> добре показує проблеми стосунків між Церквою і світом у ту епоху: з одного боку, бачимо твердого папу-консерватора, з іншого – цілу низку всеєвропейських та локальних італійських змін і викликів. Європейську «весну народів» 1848 р. негативно й вороже сприйняли як папа, так і всі церковні верхи<sup>4</sup>. Об'єдналася в одну державу Італія – і перестала існувати світська Папська держава; понтифік переніс це як великий удар. Восьмого грудня<sup>5</sup> 1864 р. Пій IX видав буллу «*Quanta cura*» («Скільки уваги») з додатком до неї «*Syllabus*» (список учень-помилко того часу), у якому різко засудив лібералізм, свободу совісти тощо. Восьмого грудня 1869 р. Пій IX відкрив I Ватиканський собор<sup>6</sup>. На соборі були присутні близько семисот єпископів із правом голосу. Одним із головних питань, обговорюваних на соборі, був статус Римського Архієрея: 18 липня 1870 р. проголошено догмат про непомильність папських виступів *ex cathedra* – незалежно від схвалення їх Церквою. Дослідник соборних матеріалів прот. І. Нага-

<sup>3</sup> Це наразі найдовший понтифікат – 32 роки.

<sup>4</sup> Унаслідок революції папу було вигнано з Риму, і він зміг повернутися туди тільки через 17 місяців, 12 квітня 1850 р., за підтримки австрійського та французького війська.

<sup>5</sup> Папа Пій IX явно любив дату восьмого грудня: саме цього дня 1854 р. було проголошено догмат про Непорочне Зачаття Богородиці, а 1869 р. – відкрито Вселенський собор.

<sup>6</sup> За рахунком Римської Церкви це був XX Вселенський собор.

євський уважає, що отці собору мали намір обговорити не тільки статус верховного понтифіка, але й роль та функції єпископів. Цьому, однак, завадили політичні причини<sup>7</sup>.

Консервативний римо-католицизм переживав, здавалося б, довготривалий тріумф: позиції Церкви-інституції і самого папства утверджено на десятиліття. Того ж дня розпочалася Франко-прусська війна...

## VIII. 2. Конституція «Pastor Aeternus»



У схваленій I Ватиканським собором конституції «Pastor Aeternus» («Предвічний Пастор»)<sup>8</sup> викладено все вчення Західної Церкви про єпископа Риму з точки зору юридичного богослов'я; конституція, починаючи від VI ст., описує не тільки примат папи, а й поняття його непомильності. Оскільки «Pastor Aeternus» у своєму описі ієрархійної структури Церкви наголошує майже виключно на особі Римського Архиєрея, це згодом призвело до хибного уявлення, ніби Церква – це Папа Римський. Довгі роки в римо-католицькій еклезіології щодо вирішення цього непорозуміння панувало мовчання. Допіру після II Ватиканського собору вповні відновилося означення Церкви як Таїнственного Тіла Христового... Отже, щодо папського примату в конституції «Pastor Aeternus» можна виділити такі важливі пункти:

1. Якби, проте, хто сказав, що св. Апостол Петро не є від Христа Господа поставлений верховником всіх Апостолів і видимою головою цілої Церкви воюючої; або що він лише першість чести, а не правдивої й властивої судовласти від того ж Господа нашого Ісуса Христа отримав, нехай буде проклятим.
2. Якби, проте, хто сказав, що не є те з установи самого Христа Господа, або з права Божого, що св. Петро в першості над Вселенською Церквою має безперервних наслідників, або що Папа Римський не є наслідником св. Петра в тій же першості, нехай буде проклятим<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Див.: І. Нагаєвський. *Історія Римських Вселенських Архиєреїв*, част. III. Рим 1979, с. 151-152.

<sup>8</sup> Під час соборового голосування щодо прийняття конституції (18 липня 1870 р.) із 700 єпископів «за» проголосували 553, 55 залишили Рим, щоб не голосувати проти волі папи Пія IX, 2 проголосували «проти», а решта «утримались». Також частина східної ієрархії виявилася незгідною з точкою зору Римо-Католицької Церкви. Три патріярхи: Мелхітський, Сирійський і Халдейський – залишили залу й покинули Рим, бажаючи таким робом виявити свій протест й опозиційність. Згодом до них долучилося ще декілька їхніх суфраганів. Пор.: G. Nachem. *Le Concile...* с. 83.

<sup>9</sup> Подано за: *Додатокъ до чинностей и рішень Руского Провінціального Собора въ Галичині отбувшогося во Львовѣ въ р. 1891.* Львовъ 1897, с. 16-23.

Тут стверджується, що апостольське преемство Римського Єпископа, яке послідовно приносить і вміщує в собі передання примату Петра, запроваджене самим Богом – Ісусом Христом, і додається:

3. Якби, проте, хто сказав, що Папа Римський має лише обов'язок нагляду або управи, а не повну й найвищу владу судовласти на всю Церкву, не лише в справах, що відносяться до віри й обичаїв, але також у тих, котрі належать до карності й права Церкви, по цілій вселенній розсіяній; або що він має лише значніші часті, а не цілу повноту тієї ж найвищої власти; або що ця його власть не є звичайною і безпосередньою чи то над усіма і поодинокими Церквами, чи то над усіма й поодинокими пастирями і вірними, нехай буде проклятим<sup>10</sup>.

Себто влада примату є повною і найвищою владою над усім життям Церкви, без жодного обмеження, без жодних посередників – одноосібних чи колективних, єпископів чи вірних.

Досягнута на I Ватиканському соборі централізація Церкви та надання Римському Архиєреєві необмеженої влади правління стали, таким чином, зворотною реакцією, скерованою проти всіх антипапських тенденцій минулих семи століть<sup>11</sup>.

Собор зазначає, що повна і найвища влада Папи Римського не тільки не завдає шкоди владі єпископів, але й скріплює її. В остаточному підсумку єдність і міцність Церкви ґрунтується на першості авторитету Петра та його преемників. Ніхто, крім Папи Римського, не має права вживати владу над Церквою<sup>12</sup>. Знамениту непомильність пап собор окреслює так:

За схваленням святого собору ми навчасмо і означаємо, що є Богом об'явлена догма: що Папа Римський, коли говорить з катедри, тобто коли, виконуючи чин Пастиря й Учителя всіх християн, задля своєї найвищої апостольської поваги науку про віру або звичаї, маючи триматися Вселенської Церкви, визначає, через присутність Божу, Йому в блаженному Петрі приобіцяну, посадає ту непомильність, якою божественний Відкупитель хотів, щоб Його Церква у визначенні науки про віру та обичаї була наділена, і такі визначення Папи Римського є самі собою, а не через згоду Церкви *незмінні* [виділення моє – М. Д.].

Якби хто відважився тому Нашому визначенню спротивитися, – від чого нехай Бог хоронить, – нехай буде проклятим<sup>13</sup>.

Згідно з ученням I Ватиканського собору, Христос дарував дар непомильності своїй Церкві в особі Петра та його преемників, а також єпископам у злуці з папою. Цим проявляється непомильність Церкви-вчительки, і тому ціла Церква-наставниця є живою в єдності істини. Першим прямим об'єктом

<sup>10</sup> Додатокъ... с. 20-21.

<sup>11</sup> Див.: Й. Лортц. *История Церкви*, т. II, с. 368.

<sup>12</sup> Див.: J.-M.-R. Tillard. *Il Vescovo di Roma*. Brescia 1985, с. 35-43.

<sup>13</sup> Додатокъ... с. 23.

її непомильності є формально об'явлені істини віри та її традиції, а непрямим об'єктом – усі істини, пов'язані з першими істинами<sup>14</sup>. Однак насторожує ота задекларована собором непотрібність схвалення Церкви щодо того, з чим папа виступає *ex cathedra*...

### VIII. 3. Вплив собору



Сумним було те, що після собору десять професорів церковної історії відокремилися від Римо-Католицької Церкви й потягнули за собою тисячі вірних. Унаслідок цього розколу виникла Старокатолицька Церква (згодом вона об'єдналася з Утрехтською Церквою)<sup>15</sup>.

Підо впливом рішень I Ватиканського собору знаходимо посилання на першість Папи Римського також в українських канонічних документах. «Додатокъ до чинностей и рішень Руского Провінціяльного Собора въ Галичині отбувшогося во Львові въ р. 1891» подає посилання на догматичну конституцію «Предвічний Пастор», а після цього на постанову «О первенстві Римского Папы и непомыльнѣмъ его учительстві».

Перший Ватиканський собор мав за мету окреслити параметри папської влади. Наслідки цього були різні: інституційно Римо-Католицька Церква укріпила централізм влади, однак залишилося невирішеним питання про функції рядових єпископів, співвідношення їхніх прерогатив із приматом верховного понтифіка.

Зміцнення й централізація папської влади – практично до абсолютного рівня – обмежили владу єпископів. Догматична постанова собору претендувала на те, що вона нітрохи не підважує апостольського походження єпископства (себто того, що влада єпископів так само сукцесивно походить од апостолів, як і папська)<sup>16</sup>. Проте існує не всіма визнаний автентичний текст, згідно яким римо-католицький архієпископ Боснійсько-Дяківський і Сремський Йосиф Штросмаєр сказав у промові на I Ватиканському соборі:

...Дивно, як то Господь не сказав йому [Петрові]: «Коли Я відійду до Мого Отця, то всі апостоли повинні слухатися тебе, як слухаються Мене; Я поставлю

<sup>14</sup> Про потрійну інтерпретацію догмату про непомильність Римського Архієрея див.: Н. J. Pottmeyer. *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*. Paris 2001, с. 109-114.

<sup>15</sup> Число вірних цієї Церкви не перевищує сто тисяч душ. Єпископські осідки розташовані в Швейцарії, Німеччині й Австрії. Див.: Й. Лортц. *История Церкви*, т. II, с. 369.

<sup>16</sup> Гайнріх Денцінгер у 1828 р. пише, що «влада верховного понтифіка здійснюється в прямому погодженні з апостольською владою єпископів, які, будучи посланцями Святого Духа і преемниками апостолів, виконують обов'язки пастирів і вчителів довіреної їм пастви» (цит. за: Й. Лортц. *История Церкви*, т. II, с. 369-370).

тебе Своїм намісником на землі». І не тільки про це Ісус Христос нічого не сказав, але навіть коли Він обіцяв престоли Своїм апостолам – судити дванадцять колін Ізраїлевих, Він обіцяв їм усім однаково, не згадуючи, що між цими престоломи той, що належить святому Петрові, буде вищим од інших (Мт. 19:28)<sup>17</sup>.

Далі в тій же промові владика Йосиф наводить цитату з ап. Павла про те, що ми «побудовані на підвалині апостолів і пророків, де наріжним каменем – сам Ісус Христос» (Еф. 2:20). Також він відділяє примат від влади юрисдикції. Наводячи патристичні цитати, Штросмаєр стверджує, що *пётра* (скеля, камінь) – це визнання, сповідування віри. І на цьому ісповіданні віри Христос будує Церкву. Собори перших чотирьох століть церковної історії визнають високе становище єпископів Риму, але чинять це задля ваги тодішньої столиці Ойкумени, віддаючи їй тільки першість чести, проте не першість влади чи юрисдикції<sup>18</sup>.

Думки греко-католиків щодо рішень I Ватиканського собору про справи примату й непомильності були різними, часом доволі критичними (зважаємо на те, що раніше така критика мусила бути приглушеною і прихованою). Відомий греко-мелхітський католицький богослов архієпископ Ілля (Зогбі) описує це так:

На I Ватиканському соборі Римська Церква означила примат радше на основі юридичного авторитету, ніж богослов'я сопричастя. Це не має нас дивувати, позаяк така дефініція була останньою фазою і перемогою багатосотлітнього церковного режиму домінації, централізації та абсорбування. Щоб зрозуміти дух примусу, який нависав над соборовим зібранням, згадаймо таку вагому подію: греко-католицький мелхітський патріарх Григорій (Юсеф), учасник цього собору, не хотів поставити підпис під його актами, бо «доктрини» римської першости й непомильності були окреслені у висловах, чужих східній традиції, яка більший наголос ставить на єпископську колегіальність та на патріярший і синодальний устрій. По довгих ваганнях патріярх усе ж поставив свій підпис, додавши застереження щодо прав і привілеїв патріярхів.

Однак у момент, коли блаженніший патріярх прощався з Папою Пієм IX, той із висоти свого трону штовхнув коліном голову східного ієрарха, кажучи до нього: «*Testa dura!*» – «Тверда голова!»<sup>19</sup>

Той же архієпископ Ілля підсумовує, що Східні Церкви завше шанували й визнавали першість чести Римського Архієрея, однак не готові остаточно визнати юридичний характер права на втручання у внутрішні справи окремих помісних Церков. Зогбі наполягає, що не треба змішувати питання віри з питаннями юрисдикційними, наводить аргументи, що можна бути в повному

<sup>17</sup> Цит. за: С. Носов. *Папство и его борьба с православием*. Москва 1993, с. 19-22.

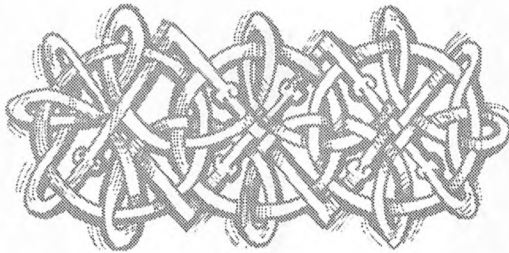
<sup>18</sup> Див.: С. Носов. *Папство и его борьба...* с. 26.

<sup>19</sup> E. Zoghby. *Tous schismatiques?* с. 43.

сопричасті з Римським Архиєреєм і шанувати й любити преемника Петра, але не допускати «латинської уніфікації, римської централізації, всеохопного юридизму, вторгнення в життя помісних Церков». Лише виняткові ситуації, коли йдеться «про питання арбітражу чи співвідповідальності в служінні віри і милосердя», є тими моментами, коли повинна виражатися влада першости Римського Архиєрея<sup>20</sup>.

Якщо йдеться про те, наскільки східні католики зобов'язані дотримуватися догматичних рішень соборів, що відбулися після 1054 р., й вірити в них, Зогбі цитує відомого римо-католицького богослова Жана Марі Тієра, який не заперечує можливої акцептації, але проводить розрізнення між тими соборами, де було справжнє представництво всієї Східної і Західної частини колегії єпископів, і тими, де Схід практично був відсутній<sup>21</sup>. Він посилює аргументацію згадкою про те, що православні єпископи визнані з боку Католицької Церкви дійсними єпископами та що вони несуть справжню відповідальність за її долю. Тим-то треба відрізнити Вселенські собори, у яких брали участь і Схід, і Захід, від «Всецерковних соборів» Заходу. Папа Павло VI визнав, що Ліонський собор 1274 р. є «шостим із Всецерковних соборів, які відбулися на Заході», аби «не накидати Сходові того, що Римська Церква вирішила чи окреслила односторонньо»<sup>22</sup>.

Перший Ватиканський собор обстояв і ще більше скріпив «тридентську систему», яка прагнула зробити Церкву непорушною твердиною супроти новочасних викликів. Що означала ця непорушність, наскільки вона служила чи перешкождала всій церковній спільноті, які серйозні проблеми для можливої діалогічності Церкви постали впродовж довгих століть її сприйняття себе «обложеною фортецею» – усе це й багато чого іншого спробував з'ясувати й розв'язати допіру II Ватиканський собор, через майже сто років, у вже зовсім іншу епоху.



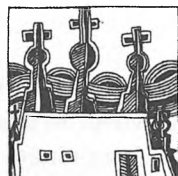
<sup>20</sup> Див.: С. Носов. *Панство и его борьба...* с. 26.

<sup>21</sup> Див.: J.-M.-R. Tillard. L'expression de l'unité de foi // *Proche-Orient Chrétien* XXVIII (1978/III-IV) 193-201; теж пор.: J. Corbon. Les principes catholiques de l'œcuménisme. A quand leur application au Proche Orient? // *Proche-Orient Chrétien* XXXVII (1987) 3-21.

<sup>22</sup> E. Zoghby. *Tous schismatiques?* с. 53.







## Розділ IX

**Еклезіологічні  
аспекти праць  
Митрополита  
Андрея**





СВЯТЫЙ ПЕТР  
АПОСТОЛЪ  
И ПАСТЫРЬ  
ЦЕРКВИ



Інституційна концепція Церкви походить із доби постання протестантизму, коли римо-католицизм потребував наголошення ієрархійної структури, тобто зовнішньої єдності Церкви. Протестанти протиставлялися римо-католицькій доктрині ієрархійної структури. В очах протестантів саме ієрархія виступала тим негативним чинником, який руйнував Церкву як духовну спільноту. На противагу протестантам, Контрреформація акцентувала на збереженні та скріпленні ієрархійності як чогось абсолютно необхідного. Це призвело до надмірного наголошення на зовнішній структурі в римо-католицькій доктрині. І от на початку ХХ століття почали з'являтися думки про життєву конечність розширення тісної тридентсько-контрреформаційної еклезіології. Вони були висловлені визначними богословами-науковцями й передували постановам II Ватиканського собору.

У морі дособорової католицької еклезіології варто окремо виділити стання східних католицьких богословів створити власну оригінальну еклезіологічну синтезу. Провідним дособоровим діячем і богословом у цій галузі – як і в багатьох інших – був Митрополит Андрей (Шептицький), який на початку ХХ століття представив багато богословських ідей, що згодом були потверджені рішеннями II Ватиканського собору (1963-1965). Ієрей Юрій Аввакумов зауважує, що істотним шляхом віднайдення ідентичності власної Церкви, зрозуміння її місця та значення в контексті всього Pax Christiana Митрополит уважав «зіткнення та діалог з іншими церковно-політичними реаліями»<sup>1</sup>. Такий підхід до еклезіології за часів Митрополита Андрея був, безумовно, чимось кардинально новим порівняно з усталеними практиками Римо-Католицької Церкви.

\* \* \*



Починаючи еклезіологічний аналіз творів Митрополита Андрея, треба зауважити, що він майже не писав теоретично-богословських творів, його праці є пастирськими посланнями, скерованими до власного народу. Проте в них, подібно до гомілетичних і пастирських праць Отців Церкви, ми знаходимо багате джерело богословської думки.

Розглянемо тут три праці Митрополита, у яких він торкається еклезіології: «Про Церкву» (1901), «Дар П'ятдесятниці» (1937), «Про Церкву»

<sup>1</sup> Див.: Ю. Аввакумов. Тема Росії в діяльності та богословській думці «святоюрського велетня»: Вступ до матеріалів збірника // *Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії*, кн. I: *Документи і матеріали, 1899-1917*. Львів 2004, с. IX.

(1936), і спробуємо в них пошукати відповідей на питання, які століттями постають перед Церквою.

## IX. 1. Церква – це Дім Божий



Митрополит Андрей загалом висвітлює різні аспекти поняття «Церква». Наприклад, простий на перший погляд, а по суті геніяльний лист «Про Церкву», написаний 1901 р., з'ясує, що таке церква і чим є «правдивий храм Божий»:

Якби я вас спитав, що значить те слово «церква», – то кожен із Вас знав би сказати, що церква – це Божий дім; тому вступаючи в церкву, ми поклонили перед Богом били, бо Всевишній Бог неначе в тім святім домі живе.

Але як живе? Бо вже ж не так, як ти, мій брате, в твоїй хаті. Бог є на небі, і на землі, і на кожному місці. Всюди є Він присутній, не мешкає Він у домах, зроблених рукою людей.

Коли ціла земля, і небо, і небеса небес не можуть Його помістити, то наскільки ж більше не може Він поміститися в малій церковці, що її Ви Йому в селі своїм поклали.

Ця церква у Вашому селі, вона є лиш образом правдивого храму Божого, тої святої палати, де Бог у Тройці живе та мешкає. Церковця, мурована чи дерев'яна, у вашому селі чи місті, вона лише для того церквою, домом Божим називається, бо зроблена так, що в дечому і подібна до святого Божого храму. Так само, як коли в церкві покажу тобі ікону св. Миколая і спитаю, а то що? Скажеш: «Святий отець Миколай». Але ж хіба не самий отець Миколай, а тільки його ікона, образ. Але ти добре сказав, що святий Миколай. Бо то значить стільки, що оцей образ представляє святого Миколая. Так само і в церкві. Оця будова, що вона є? Образом Божої Церкви; і для того називають її люди просто: церква!

Тепер розповім Вам, який то є правдивий храм Божий і в чім церковці наші до нього подібні.

Храмом Божим правдивим є цілий світ, і земля, і небо: на небі має Бог Свій престол, а земля, то так як підніжжя Його ніг; себто там, у небі, Бог начеб сидів на троні, а ноги на землю спирав. Так представляє Святе Письмо Божу велич, хоч ясна річ, що Господь не сидить і ніг не має, бо є чистим духом, без тіла. Щоб ми могли хоч трохи малим нашим і слабеньким розумом Бога пізнати, таким образом Святе Письмо нам Бога представляє і ми так Бога малюємо.

Ось, подивіться високо вгору, як наші малярі на іконостасі Бога представляють.

В дійсності воно так є, що в небі Господь Бог цілковито відслонюється і уділяє Себе своїм створінням, Ангелам і святим людям, тому кажемо, що там є Божий Престол, бо Бог відбирає там від своїх сотворінь найбільшу славу. А ми тут, на цьому світі, гей би у ніг Божих поклоняємося; але Його обличчя, себто предвічної слави, Його природи не бачимо.

• Іще вам треба і те знати, що цілий світ ми не для того храмом Божим називаємо, що Бог у нім мешкає, як чоловік у хаті. Знаємо, що і цілий світ

Бога помістити не може, є для Бога замалий, і не може бути такого сотвореного світу, який би був досить великим на поміщення Бога. Бог такий безконечний, такий вищий над усе, що між Богом а створіннями ніколи не може бути жадного порівняння.

Але для того світ цілий, небо і землю називаємо храмом Божим, бо на цім світі мешкають розумні сотворіння Божі, Ангели і люди, котрих Бог хоче за Своїх дітей прийняти і неначе в Себе, у Своїй палаті, у Своїй хаті, як дітей гостити<sup>2</sup>.



## ІХ. 2. Церква – це збір запрошених

Церква, Божий храм, є «наче гостина в Бога»<sup>3</sup>. Порівняння, яке Митрополит тут використовує, несе глибокий зміст. Дзвони, що їх він порівнює з голосом Божої благодаті, кличуть на цю гостину, тобто до храму, але, як зауважує кир Андрей, перебувати в гостині – ще не значить бути запрошеним на неї:

Ми на цій землі живемо, щоб до Бога належати, і все, що їмо і чим життя утримуємо, все воно Боже. Але по правді та по справедливості, то вона ще ніяка гостина у Бога. Ніхто не каже, що гостить у себе худобу, коли вона на його пасовищі пасеться. Бо челядь, служба через те в газди ще не гостить, що від нього страву має, та в його хаті спить. Гостять у газди щойно ті, яких він сам до себе приймає та сам гостить. В подібний спосіб і в Господа Бога. Не всі у Нього гостями, що Його дарів на землі уживають<sup>4</sup>.

Відповідь на поклик є дуже важливим елементом, який інколи в християнському народі чомусь губиться. Часто-густо бракує ґрунтового усвідомлення поняття гостини, розуміння притчі про «весільний бенкет». Люди доглибно не розуміють, що означає дійство Літургії, особливо по селах, починаючи від пресвітерів, і це як за часів Митрополита Андрея, так і сьогодні. Вони служать Службу Божу, тобто за дорученням Христа справляють бенкет, але нікого не гостять. Нерідко бачимо майже повну безучасть вірних у Святому Причасті, яке є основою спілкування з Господом, з Ісусом Христом. Є тільки пасивна обсервація: там Христос, а тут люди, які не прагнуть наближення й бояться Його, залишаючись, по суті, сторонніми. Вони дивляться на дії, які не раз унаслідок нерозуміння пресвітера мають відбиток порожньої театральності.

Митрополит Андрей поділяє гостину на дві, які відрізняються місцем і значенням. Перша гостина міститься в небі, між ангелами та святими. Саме тут Господь уповні відкриває Себе людям і виявляє всю Свою благодать.

<sup>2</sup> [Андрей (Шептицький)]. Про Церкву... с. 162-163.

<sup>3</sup> Там само, с. 164.

<sup>4</sup> Там само.

Митрополит потверджує це словами зі Святого Письма: «Істинно кажу вам: Він [Господь] підпережеться, посадить їх за стіл і, приступивши, почне їм служити» (Лк. 12:37). Кожна людина настільки наповнюється цією благодаттю, наскільки може її осягнути.

Інша гостина – на цьому світі. Вона має всі ознаки справжньої Божої гостини, хоч і не є вповні виявленою. Цією гостиною у світі є «віра свята, в якій Бог Себе перед людьми відкриває Своїм святим об'явленням і Свої дари перед них заставляє»<sup>5</sup>. Носієм гостини віри є Католицька (Вселенська) Церква.

Митрополит починає свої роздуми з малої місцевої церкви, де здійснюється Літургія, а закінчує поняттям вселенськості, показуючи, що кожна, навіть невелика церковна громада має всі властивості Вселенської Церкви через жертвоприношення під проводом правлячого архиєрея.

«В тій гостині гостям служить іще не сам Господар, але Його Син, не сама Свята Трійця, але Божий Син Ісус Христос, і Сам через Себе і через Своїх слуг»<sup>6</sup>. Месія покликаний служити в цій малій гостині для того, щоб підготувати людський рід до більшого – до гостини з Пресвятою Трійцею. За висловом Митрополита, Церква – маленьке царство на землі, яке готує людину до великого Царства – Неба.

Людина, гостина, відповідь – ці три поняття тісно взаємопов'язані. Вільна людина свідомо відповідає на Божий поклик. У спільноті людей особа, реагуючи на запрошення, приходить до іншої особи на гостину. Перед тим вона відповідно готується: одягається, іноді бере подарунок.

Адекватним «одягом» для участі в житті Церкви є Божа благодать у людині. Маючи цей одяг, людина не спостерігає за гостиною ззовні, а бере в ній участь. Ця участь є вже динамікою, яка творить Царство Боже на землі. Митрополит роздумує над завжди актуальним питанням, яким чином і коли особа може брати участь у житті Церкви. Згідно з думкою Митрополита, людина належить Царству Божому, коли переступає поріг церкви, тобто тоді, коли переключається з земного на небесне життя. Так само є з особою, що переходить до вічного життя. Вона тратить лише тілне тіло, але всі відчуття і вся та гармонія, якої вона хоч трохи зазнала на землі, будуть невіддільні від її небесного життя.



### IX. 3. Церква як продовження П'ятдесятниці

Серед згаданих творів Митрополита Андрея зокрема праця «Дар П'ятдесятниці» має характер богословсько-

<sup>5</sup> [Андрей (Шептицький)]. Про Церкву... с. 164.

<sup>6</sup> Там само.

догматичного й аскетичного викладу про цілі та методи Божого Об'явлення. На думку багатьох науковців, вона є найкращим пастирсько-богословським твором Митрополита Андрея. Тут містяться зрілі думки, виношені впродовж цілого життя й збагачені особистим досвідом.

Боже Об'явлення має потрібну систему навчання людей: школа Ісуса Христа, школа Церкви, школа Святого Духа. У цій системі, за словами кир Андрея, першою школою Божою є Ісус Христос, «Учитель, [...] що поручає Учительку Церкву та що обіцяє та вкінці зсилає Учителя Святого Духа»<sup>7</sup>.

Митрополит Андрей чітко описав механізм дії всіх трьох шкіл. Церква заміняє людству вчительство Христа, але не усуває Його. Христос, передавши Своїй Церкві всю Свою науку та владу благовістувати, не перестає бути її Вчителем – учителем усього людства й кожної душі зокрема. Кожен, хто читає чи слухає Євангеліє, безпосередньо з уст Христа слухає Його навчання. Церква має право це вчення пояснювати, але не може його ані змінювати, ані усувати.

Христос перебуває в Церкві. Він є там через Благодать Слова і через Жертву в таїнстві Євхаристії. За посередництвом цих двох істин – Євангелія та Євхаристії – Христос єднається з кожною людиною, з кожною душею, яка відповідає на Його запрошення. З кожною людиною Він розмовляє і кожну людину навчає<sup>8</sup>. Ми є учасниками багаторівневого механізму, у якому діють Христос, і Дух, і Церква.

Ісус Христос робить Своє вчительство залежним від Церкви. Постає питання: чому так? Людству майже не відома ікономія Господня. Проте Господь створив Церкву соборною, тобто вселенською, інституцією, що діє як колегія єпископів під головуванням Петра. Христос передав їй Своє Слово – сама Церква стала Його Словом. Митрополит Андрей пояснює це так:

І правильно, в найвищому ступені правильно, бо ж Його вчительство [тобто Ісуса Христа], виконуване в глибинах людського серця, на молитві чи в Причасті, звертається до одиниць, а тому й мусить бути підчинене тим загальним нормам, по яких Його вчительство дане людству. Тому в Його особистій інгеренції в людському серці мусять бути поставлені ті межі індивідуалізму, які ставить йому Богом освячене людство, себто Церква<sup>9</sup>.

За словами Слуги Божого, Церква встановлює відповідні норми та людські закони для того, щоб сповнити свою роль – передати Боже Слово у спосіб, зрозумілий і прийнятний для всього людства. Людські методи завжди позначені

<sup>7</sup> [Андрей (Шептицький)]. Дар П'ятдесятниці // *Митрополит Андрей Шептицький. Твори: Аскетично-моральні* [= Праці Греко-Католицької Богословської Академії, т. 45-47]. Рим 1978, с. 417.

<sup>8</sup> Див.: Там само, с. 430-431.

<sup>9</sup> Там само, с. 431.



недосконалістю внаслідок гріха. Проте завдяки дії Святого Духа Блага Вість не змінюється у своїй істоті, а є в Церкві живою й благодатною.

Друга школа – Церква, покликана передавати, проповідувати, зберігати й пояснювати не власну науку, а науку Христа, що в ній міститься. Учення Церкви – це проповідь Христа, те, що Ісус передав Своїм словом. Церква передає, зберігає й пояснює Євангеліє. Митрополит розглядає це вчення як таке, що містить істини не тільки безпосередньо зі Святого Письма, але й істини віри, передані Отцями, тобто – церковну Традицію<sup>10</sup>. Церква проповідує вчення Ісуса Христа, Єдиного Вчителя: «Христос є тим самотнім Учителем людства, при Якому тільки предивним чудом Його премудрости може другий Учитель, св. Церква, бути знов самотнім Учителем»<sup>11</sup>. Христос дарує Церкві дар учительства, проте, як наголошує Митрополит Андрей, як тільки Він залишається Єдиним Учителем. На цьому ж важливому елементі наголошує Догматична конституція II Ватиканського собору «*Lumen gentium*» («Світло народів»). Вийшовши далеко поза звичний для потриденської епохи еклезіоцентризм, український архипастир став проповідником тих ідей, які допіру через два десятиліття по його смерті були проголошені на Всецерковному соборі.

Митрополит Андрей у творі «Дар П'ятдесятниці» наголошує на єдності двох шкіл Божого Об'явлення, а саме школи Христа та школи Церкви, зазначаючи при цьому, що «ці дві школи премудрою Божою рукою Христа зв'язані в одну органічну цілість»<sup>12</sup>.

Третя школа Божого Об'явлення – Святий Дух. Слуга Божий відзначає, що Святий Дух є третім Учителем, Який «знов у своїм роді є самотнім»<sup>13</sup>. Про цього Учителя говорили ще старозавітні пророки (Йоїл 3:1-2; Єз. 36:26-27). Водночас пряму Його дію бачимо допіру в Новому Завіті. Описуючи вчительський уряд Святого Духа, Митрополит, крім цитат зі Святого Письма, бере як приклад молитву «Царю Небесний».

Дух Святий даний для допомоги людству в його прямуванні до Отця. За умови чесности та відкритости до Божої благодаті християнин може бути певний своєї підвладности діянню Духа. Менша чи більша богословська обізнаність не відіграє тут важливої ролі. Кир Андрей пише: «Надхнення Святим Духом і творча віща праця Духа і богословія Святого Духа не є привілеєм виїмкових геніїв, а є учасництвом усіх, що люблять Господа Ісуса»<sup>14</sup>. Тим-то зустріч зі звичайною людиною, не належною до якихось

<sup>10</sup> Див.: [Андрей (Шептицький)]. Дар П'ятдесятниці... с. 417.

<sup>11</sup> Там само, с. 422.

<sup>12</sup> Там само, с. 433.

<sup>13</sup> Там само, с. 422.

<sup>14</sup> Там само, с. 454.

інтелектуально-богословських «еліт», може багато навчити в осягненні головних істин віри та ввести у віровчення Церкви. Безперечно, Святий Дух є Тим, Хто скріплює й остаточно творить Церкву. Іншою причиною існування Церкви як середовища передачі Слова є те, що кожна людина повинна мати змогу сама переконатися, чи правильно вона приймає вчительство Христа, чи не зайшла часом у хибні думки, фантазії, ілюзії.

Церква існує для можливості індивідуального зв'язку між Словом і людиною. Царство Боже як таїнственне Тіло Христове будується в наших душах та в душах наших ближніх. Ця будова звершується передусім завдяки діянню любови: «Може, задалеко завела б нас гадка представлення цілої сили тої любови, що буде Христове тіло. Щоб її представити, треба б, мабуть, говорити про участь любови в цілому духовному житті і про те, чим є духовне життя в ділі і в історії спасення людства»<sup>15</sup>. Любов – це шлях, вищий від дару пророкування, вищий від усякої мудрости. Вона є «вершком богослов'я», тобто пізнання Божого Об'явлення, даного Христом та апостолами і постійно «даваного в ряді століть Святим Духом»<sup>16</sup>.

#### ІХ. 4. Церква – Боголюдська інституція



Митрополит Андрей роз'яснює:

Якщо цілком проповідати й загалом об'явленої науки є єдність поміж вірними, то й наука мусить бути так поставлена, щоб люди мали спосіб не ділитися в її поясненні і сприйманні, але навпаки, щоб в тій науці і тою наукою лучилися. Коли вже Об'явлення було дане людству, то й мусило бути так передане, щоб люди ставали учителями людей, щоб одні другим помагали в пізнаванні і прийнятті цієї науки. Звідси й потреба людям чисто людської школи Божого Об'явлення, звідси і потреба школи Церкви...<sup>17</sup>

Церква – Боголюдська інституція; у людському своєму вимірі вона намагається сприйняти та передати Боже Об'явлення, люди «покликані на учителів своїх співбратів»<sup>18</sup>, вони повинні «переодягати Божу правду в людську мову»<sup>19</sup>.

Люди, що проповідують від імени Церкви, згідно з Митрополитом Андреем, не покликані творити щось нове в Божому Об'явленні, яке з пришествям Христа набрало всієї повноти. На Церкві лежить відповідальний обов'язок

<sup>15</sup> [Андрей (Шептицький)]. Дар П'ятдесятниці... с. 452.

<sup>16</sup> Там само.

<sup>17</sup> Там само, с. 428.

<sup>18</sup> Там само.

<sup>19</sup> Там само, с. 429.

проповідувати Євангеліє Христа в кожную добу людської історії. Робити це потрібно мовою того часу, у якому живе проповідник, щоб «збуджувати довір'я людей і трапляти до їх переконання та так представляти предвічні й безконечні правди Всевишнього, щоб люди могли їх зрозуміти й прийняти»<sup>20</sup>. Треба використовувати різну мову для проповіді: одним способом говорити до людей, яким п'ятнадцять-шістнадцять років, іншим способом – до сорокачип'ятдесятилітніх. Для того, щоб люди в Церкві могли передавати встановлені істини непомильно й точно, існує третій елемент – Святий Дух.

Святий Дух допомагає в посередництві між людьми й Отцем, допомагає Церкві бути Боголюдською установою, яка, попри різні спокуси й непорозуміння між людьми, передає вчення Слова. У цьому розумінні, за думкою Митрополита Андрея, Церква має обітницю непомильності: «Цілість учительського тіла Церкви має обітницю, а тому й дар непомильності»<sup>21</sup>. Істини, передавані від покоління до покоління, визначені словом Євангелія, осмислені й окреслені традицією, описані Отцями Церкви, затверджені Вселенськими соборами, – непомильні. Йдеться не лише про Верховного Понтифіка як свого роду «гаранта непомильності», йдеться про цілу Церкву: «Треба, щоб непомильна цілість Церкви висказала свою науку і людській науці протиставила Божу»<sup>22</sup>.

У часи Митрополита Андрея це була авангардна думка, яка не могла бути сприйнятою більшістю богословів та ієрархів Католицької Церкви внаслідок сильного наголосу I Ватиканського собору на владі однієї особи – патріярха Заходу. Митрополит говорить, що не тільки Римський Архиєрей непомильний, але й усі єпископи посполу непомильні щодо справ віри та моралі. Це відповідає сучасній доктрині Церкви. Другий Ватиканський собор у догматичній конституції «*Lumen gentium*» стверджує, що Церква є непомильною в особі Римського Архиєрея, коли він висловлюється офіційно *ex cathedra* про істини віри, перед тим засягнувши думки Колегії Єпископів, тобто всіх єпископів світу, або коли це є правда, проголошена єпископами, які в порозумінні з Римським Архиєреєм дійдуть однієї спільної думки. Отже, у строгому розумінні, йдеться про непомильність Церкви, а не Римського Архиєрея одноосібно. Наголоси в праці розставлено правильно: «Привілей непомильності, обіцаний і даний Вселенській Церкві, як Учителю людства, находився у верховному її органі, у Вселенському Архиєреві»<sup>23</sup>. Особа і прима́т Римського Архиєрея аж ніяк не втрачають своєї яскравості. Адже, завдяки Божій педагогіці, в історії людства особи завжди могли відігравати дуже визначальні ролі. Це важливо в різних екуменічних діалогах.

<sup>20</sup> [Андрей (Шептицький)]. Дар П'ятдесятниці... с. 428.

<sup>21</sup> Там само, с. 430.

<sup>22</sup> Там само.

<sup>23</sup> Там само.

В енцикліці «*Ut unum sint*» («Щоб усі були одно», 1995) папа Іван Павло II пише, що служба, яку він несе, себто примат, є перешкодою для об'єднання Церков, і він, Римський Архиєрей, закликає єпископів і богословів, знавців відповідних наук, переосмислювати ці проблеми та знаходити нові розв'язки. Розв'язок цього питання знайти можна. Для цього не треба змінювати фундаменти віри, треба тільки достосувати істини Божого Об'явлення до того часу, у якому ми живемо.

Поняття «святости» і «простоти» в більшості випадків ідуть парою. Часто-густо варто остерігатися «святих», які, здаючися зовні побожними, говорять безліч ересей. Митрополит Андрей навчає про три невід'ємні поняття: простоту, Божу благодать і Святого Духа. Єресь найчастіше зароджується там, де місце простоти займає фанатизм. А він легко з'являється там, де досягнуто «знання всіх істин». Як наслідок, нівелюється можливість зростання, поглиблення знання; навпаки, спостерігаємо закритість до майбутнього. У разі такого «розкриття всієї істини» в християнстві діяння Святого Духа було б непотрібним Церкві. Таку «всеістину» можна було б хіба що «запечатати» в книгах, які передавали б її наступним поколінням. Знання всіх істин, відсутність палючих питань, брак сумнівів – це не Церква. Це тільки якась частка людської історії, що бажає закріпитися, щоб утриматися в сучасності, прагне якомога більше число людей зробити в'язнями єдино правильної думки. Церква – це пошуки, сумніви, відповіді, відкриття. Хто повен сумнівів, той на кращій дорозі, ніж самовпевнений всевідець.

Праця людей над добуванням об'явлених правд зо скарбниці об'явлення є подібна до праці добування якогось металу з копалень; [...] у тих копальнях треба якихось нехлибних знаків, по яких можна ствердити присутність цінного металу; так само і богословам [...] треба того Божого Духа, що розлитий серед християнського суспільства<sup>24</sup>.

Святий Дух є тим дороговказом, який скеровує еклезіяльну спільноту на шлях спасіння. Небезпека на цьому шляху може походити від людей, які вважають, що їм усе ясно й нічого більше не потрібно в навчанні Христа. Ті, хто вже не має питань і не потребує відповідей, ризикують утратити в собі Життєвість, важливішу від Правильності.

Історії відомі імена єреїв та ченців, «передові» думки котрих зустрічали нерозуміння з боку більшости через те, що вважалися помилковими. Розбіжність, суперечливість думок часто є реальністю в житті церковного організму. Не про кожну думку, яку виголошує представник ієрархії, можна стверджувати, що вона є думкою Церкви. Думка членів ще не є думкою цілої церковної спільноти, наголошує Митрополит Андрей. В історії є певні моменти поведінки Церкви, щодо яких існує негативна постава вірних, хоч тут слід говорити не про дії Церкви, а про дії окремих осіб, які її представляють.

<sup>24</sup> [Андрей (Шептицький)]. Дар П'ятдесятниці... с. 440.

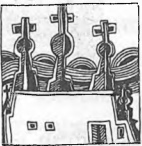
Церква через апостолів отримала «мандат» од Ісуса Христа. Апостоли – через преемність в ієрархійній структурі – передають єпископам обов'язок зберігати непорушним скарб віри. Цим скарбом є Святе Письмо та Передання, усне й записане Отцями й Учителями. Святе Письмо та Передання – незмінні депозити віри, які неможливо чимось доповнити. Вірні мають право користуватися ними, а Церква зобов'язана їх надавати.

Мусимо зазначити, що ідея «депозиту віри», який ієрархія зберігає й уділяє вірним, – типово західна, пов'язана з особливостями історичного розвитку римо-католицизму. З точки зору християнського Сходу тут постає фундаментальне питання: чи є весь загал вірних (а не тільки ієрархія) також носієм цього депозиту? Якщо ні, то чому? Чи поділ спільноти Церкви на тих, хто є носієм депозиту, і тих, кому його тільки ласкаво уділяють, не створює спокуси ексклюзивізму серед духовенства?.. З багатьох моментів можна виснувати, що Митрополит Андрей був свідомий цієї дилеми; у своїх працях він викладав традиційне римо-католицьке вчення, яке в його часи мало потужний вплив, проте в кожній своїй праці так чи інакше корегував його певними елементами східнохристиянської традиції.

Крім депозиту віри, Церква посідає цілий комплекс звичаїв, які виникли в процесі культурного та релігійного розвитку християнських народів. Слід відрізнити поняття «віри» від поняття «звичаю». Звичай, або ж «обичай», за словами Митрополита Андрея, є способом поведінки в певному культурному середовищі. Помилку роблять ті, які

підлягають впливам [...] звичаїв якогось [...] народу і починають поволі вважати справами нерозривно зв'язаними з католицькою доктриною якісь звичаї чи практики, чи обряди, які абсолютно не мають нічого спільного з католицькою наукою<sup>25</sup>.

## ІХ. 5. Церква – непомильна



Поняття «вчення» одразу асоціюється, якщо мова про Римо-Католицьку Церкву, з поняттям «непомильності». Церква отримала дар непомильності від Ісуса Христа разом із Благовістям. Мета цього дару подвійна:

- щоб учення Христа передавалося з покоління в покоління;
- щоб воно зберігалось, певним чином, «недоторканим», тобто щоб, крім Божих думок, у нього не проникали якісь сторонні ідеї.

<sup>25</sup> [Андрей (Шептицький)]. Пастирський лист до духовенства Галицької провінції про обрядові справи // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944* / ред. А. Кравчук, т. 1: *Церква і церковна єдність*. Львів 1995, с. 222.

У цьому Церкві допомагає Святий Дух. Отці навчають, що Дух керує Церквою, перебуває в ній і зберігає в ній скарб віри, який вона отримала непо-рушеним. Завдяки Святому Духові Церква посідає дар непомильності.

Митрополит Андрей пише, що підставою дару непомильності є Вселен-ський собор разом із Главою Церкви, Римським Архиєреєм, який успадковує цей дар. Непомильність стосується Вселенського собору разом із Верхов-ним Понтифіком. Вселенський собор разом із Римським Архиєреєм пред-ставляє цілу Церкву, і його провадить Святий Дух.

Святий Дух діє на Вселенських соборах, тому всі такі собори є непо-мильними щодо справ віри та моралі. Необхідно розуміти, що Церква може помилятися в багатьох різних справах, але не в цих двох царинах. Церква не-помильна тоді, коли є виразна вказівка щодо її Учительського Послання, тобто під час Вселенського собору. В інших випадках лише Римський Архи-єрей, коли висловлюється від імени єпископів і лише коли говорить про справи віри й моралі, є непомильним. Дар непомильності теж стосується самого тільки Римського Архиєрея, коли він уважає, що діє вірою Церкви й це не потребує згоди інших єпископів. У всіх інших випадках помилки можливі. «Христова Церква, розсіяна по всьому світі, є непомильна в проголошуванні й проповідуванні Христа»<sup>26</sup>. Основою непомильності є віра і традиція.

Митрополит Андрей навчає: «В тім предметі міститься й ця наука, що релігія католицької Церкви є одинокою правдивою релігією»<sup>27</sup>. За часів Митрополита вірили, що єдиною правдивою вірою є католицька. У наш час існує ширше бачення: вважається, що можуть існувати й інші Церкви з правдивою католицькою вірою; зокрема, на II Ватиканському соборі чітко стверджено правдивість віри Православних Церков.

До предмету непомильності належать:

1. Інтерпретація істинного значення Святого Письма.
2. Осудження ересей щодо віри чи моралі.
3. Так звані догматичні факти, тобто проголошені правди віри, у які вірні вірять й на які Церква робить особливий наголос.

Учительська Єпископська Колегія (Магістеріум Церкви), маючи дар не-помильності, свою владу передає двома способами: через торжественне про-голошення та через звичайне учительство, поширене по всьому світу. Уро-чисте проголошення відбувається на Вселенському соборі, під головуванням єпископа Риму та за участю всіх єпископів, тобто Колегії, яка визначає певну догму, догматичну дефініцію стосовно справ віри та моралі<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> [Андрей (Шептицький)]. Пастирське послання митр. Шептицького: Про Церкву // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944 / ред. А. Кравчук, т. 1: Церква і церковна єдність. Львів 1995, с. 232.

<sup>27</sup> Там само.

<sup>28</sup> Див.: [Андрей (Шептицький)]. Пастирське послання митр. Шептицького: Про Церк-ву, с. 232.



Звичайне вчительство, як друга форма вчительства Церкви, – це зберігання скарбів, які Церква отримала і які отримує постійно, повсякчасно через слово і через традицію. Тобто Церква виховує своїх вірних через проповідь, праці богословів, катехизм, релігійну літературу. Проте викладачі богослов'я повинні мати дозвіл місцевого єпископа, котрий може цей дозвіл відкликати в будь-який момент. Це спосіб контролю Церкви над чистотою вчення. Вірні мають обов'язок приймати з пошаною вчення Церкви, догми, а також те, що не проголошено догмами віри. Крім сказаного, потрібна ще внутрішня пошана, яка захищає від такої ситуації, за якої людина ходить до церкви, слухає, що там говориться, але живе так, ніби це її не стосується.

В своєму описі еклезіологічного питання непомильності Церкви Митрополит Андрей розглядає ще такі його виміри як: «Учителі Церкви», «Інквізиція» та «Релігійні війни».

### *IX. 5. 1. Учителі Церкви*

Кожний єпископ є учителем, коли правдиво пояснює істину віри та навчає вірних. Він має непомильність лише тоді, коли йде за вказівками Церкви, належачи до Єпископської Колегії з її Головою – Римським Архидіаконом. У власній же інтерпретації деяких речей єпископ може помилятися. Приклади таких помилок неодноразово знаходимо в історії Христової Церкви. У таких випадках Церква має право заявити про неправославність вчення цього єпископа.

Єреї не можуть у цьому значенні бути вчителями, навіть якщо збираються на соборі. Єрей лише проповідує Євангеліє як заступник, відпоручник свого єпископа. Кожен вірний, який отримав таїнство Миропомазання, покликаний до навчання в Церкві, тим більше єреї, котрий отримав окремий дар Святого Духа. Однак єдиними вчителями в Церкві є єпископи – преемники апостолів.

### *IX. 5. 2. Інквізиція*

Питання інквізиції належить, вочевидь, до тих кількох, що наклали страшне тавро на історію Західної Церкви. До честі цієї ж інституції треба сказати, що воно належить також до найбільш усвідомлених нею і спокутуваних. Ясно, що практикування – дійсне чи гадане – астрології, алхімії, окультизму, політики та багато чого іншого ніколи не становило для Церкви загрози<sup>29</sup>, а якщо його трактували як загрозу й піддавали страшним карам, то це був один із гірких наслідків інституційного всесилля Церкви в XVI-XVIII століттях. Сьогодні вона відкрито визнає свої минулі помилки й просить за них прощення. (Тут, власне, Схід міг би в доброму наслідувати Захід: хоча Східні Церкви ніколи не мали такого явища, як інквізиція, вони також повинні були б визнати свої помилки, наприклад – надмірне улягання світській владі чи потурання юдофобії.)

<sup>29</sup> Див.: [Андрей (Шептицький)]. Пастирське послання митр. Шептицького: Про Церкву, с. 233.



Не є справою Церкви займатися проблематикою природничих наук та визначати, крутиться Земля довкола Сонця чи Сонце довкола Землі. Контроль над умами, над способом мислення неможливий у принципі. Поко́ра й діяльна любов, дослухання до «знаків часу» завжди приносить більший результат, ніж намагання – хай там з яких благих намірів – установити свій «священний» диктат у всіх сферах людського мислення та діяльності<sup>30</sup>.

### IX. 5. 3. Релігійні війни

Інше оскарження Церкви – релігійні війни. З точки зору моралі, їх причиною була незрілість людей, які їх розв'язали та провадили, егоїзм, бачення власної раси як єдино слушної. У соціокультурній площині релігійні війни можна до певної міри пояснити надзвичайною тривкістю родової свідомості, яка прив'язує релігійну віру до узвичаєнь більшої чи меншої групи: роду, племені, клану, національності.

Під час святкування Світового дня молоді в Парижі 24 серпня 1997 р. папа Іван Павло II, згадавши у своїй проповіді відому Вартоломіївську ніч, від якої саме минуло 425 років, попросив прощення у протестантів. Він заявив, що Церква відповідальна за загибель багатьох тисяч гугенотів, висловив глибокий жаль, що подібні дії чинили члени Католицької Церкви, ще й маючи на це церковне благословення...

## IX. 6. Церква – це суспільна установа



У Церкві існує суспільний гріх, який поширюють її члени: єпископи, ченці, ієреї, миряни. Відомо, що суспільний гріх породжується особистим гріхом. Однак, з іншого боку, брак Божої благодаті в особі є не тільки її особистою проблемою, але й проблемою інших. Особистий гріх, брак Божої благодаті впливає на кожного ближнього людини, на суспільство, у якому вона живе, на кожну справу, яку вона робить. Своєю невідповідною поведінкою особа – хоч би ким була і чим займалася – «заражає» структуру, компрометує її, і, як наслідок, ця структура чинить зло. Описаний «механізм» особливо гостро відчувається в нашому постмодерному соціумі, де суспільний гріх вільно прогресує, має добру «опінію», де до нього заохочують. Елементарний приклад: коли молода жінка приходиться до лікаря за порадою в перші місяці своєї вагітності, лікар «нічого сумняшеся» запитує її, чи хоче вона зберегти плід, а чи – позбутися його...

Гріх породжують особи в суспільному середовищі, тому суспільство також несе відповідальність за нього. Неможливо в один момент пере-

<sup>30</sup> Див.: [Андрей (Шептицький)]. Пастирське послання митр. Шептицького: Про Церкву, с. 235.

будувати все суспільство. Очищення його можливе за умови розуміння й усвідомлення особистого стану гріха – отже, може бути тільки особовим актом, ніяк не колективним. Сума ж особових прозрінь і постанов поправи може стати критичною, і тоді суспільство починає пробуджуватися й очищатися<sup>31</sup>.

Заклик до покаяння є пріоритетним у керигмі Церкви. Якщо Церква раз у раз не поновлює цього заклику, то втрачає роль, яку повинна відігравати в суспільстві. У той же час важливо, щоб Церква, закликаючи до покаяння, сама показувала добрий приклад, – і початком цього є усвідомлення й визнання помилок церковного минулого. Це в жодному разі не є приниженням гідності, адже Церква як суспільна інституція може помилятися. Таке визнання вказує тільки на відважність Церкви у зростанні в повноту Христового Царства.

Відмінність культур у багатьох випадках спричинює бар'єр непорозуміння щодо віри. Одним з елементів цього бар'єру є мовні відмінності, що, у свою чергу, призводить до відмінності в поняттях. Проблема виникає тоді, коли мовні непорозуміння переводять у ранг проблем віри. Часто богословські суперечки були спричиненні недосконалістю перекладів текстів та богословських формулювань. На сучасному етапі історії спасіння богослови, розвиваючи науку, зауважують, що багато поділів між християнами I тисячоліття не мають під собою жодних богословських чи догматичних основ. За такої ситуації Церква мусить виявляти світові приклади порозуміння та християнської любові.

Церква отримала мандат влади, переданий апостолами, щодо справи спасіння всього людства. Від кого Церква отримала цю владу? Митрополит Андрей пише: «Христос дав (ту владу) апостолам та їх наслідникам»<sup>32</sup>. Влада Церкви поширюється на всі прояви людського життя, які стосуються спасіння: «Влада Церкви розтягається на все, що має значення для вічного спасіння»<sup>33</sup>. Те, що не стосується спасіння, не є компетенцією Церкви. Наприклад, політичні вибори не стосуються безпосередньо спасіння людини, хоч і тут існує погляд, що добре, коли свідомі члени Церкви своєю позицією і діями впливають на політичне життя країни.

З'ясовувати справи, що стосуються душі, внутрішнього стану людини, Божих заповідей та істин, які допомагають людині розвиватися, – усе це в компетенції Церкви. У справах віри та моралі ця компетенція пряма, а в інших – непряма. Церковна влада є поширена на весь світ і на всі віки.

Згідно із словами Митрополита Андрея, влада стосується не лише внутрішнього світу людини, її душі, – вона стосується також її взаємин із

<sup>31</sup> Прикладом цього – як також того, що все це діється в суспільстві під Божим керівництвом, – може бути українська мирна й виразно християнська за характером Помаранчева революція 22 листопада – 8 грудня 2004 р.

<sup>32</sup> [Андрей (Шептицький)]. Пастирське послання митр. Шептицького: Про Церкву, с. 233.

<sup>33</sup> Там само.

зовнішнім світом. У Церкві розвиваються екологічні, мистецькі, культурні, медичні, наукові рухи та рухи за оборону життя. «Предметом церковної судовлади є дбання про всі святі речі, а часом про деякі дочасні й зовнішні речі, що зі святими стоять у зв'язку»<sup>34</sup>. Щодо поняття суспільного гріха цей контакт може мати різні наслідки. Якщо Церква бачить причини для виникнення суспільного гріха, вона зобов'язана їх усунути.

Митрополит Андрей довго шукав відповіді на запитання, чи Церква повинна займатися суто людиною чи життям як таким? Ще й сьогодні воно не до кінця вирішене. У минулому Церква більше займалася людиною. Сьогодні вона більше орієнтована на життя загалом, тому що це поняття ширше, ніж поняття «людина». Такий підхід не перекреслює попереднього поняття людини, а лише розширює його. Якщо людство нищить життя довкола себе, чинячи екологічний гріх, – нищиться сама людина; якщо людина забруднює ліс, цей ліс вимирає: тут існує пряма залежність. Деревина продукує менше кисню, більше забруднюється повітря, природа сама не в стані це побороти. У сукупності все це впливає на скорочення тривалості земного життя людини. Наука доводить: людина, негативно впливаючи на довкілля, нищить сама себе. Церква також несе відповідальність за такий стан справ. Завдання Церкви – протидіяти злу, яке існує в цьому світі. Тому в цій ситуації Церква мала б чітко заявити про свою протидію.

Церква має важелі, засоби, за допомогою яких протидіє гріхам і суспільним злочинам. Існують так звані церковні кари. У давні часи засобом та інструментом церковних кар була інквізиція у співдії зі світським елементом. Сьогодні Церква вживає значно ефективніший метод, вона може впливати на людей лише духовними карами: «Церква може своїми законами і своїми судами людей приневолити до чогось, хоч ніколи не вживає зовнішніх засобів поневолення, а змушує людей тільки своїми духовними карами»<sup>35</sup>.

Найважчою духовною карою є екскомуніка (excommunicatio, з лат. – «віддалення від сопричастя»). Цей вид кари передбачає усунення екскомунікованої особи від спільної трапези Церкви – споживання Євхаристії. Окрім екскомуніки, існують суспензи, інтердикти. Суспенза – це тимчасове усунення від обов'язків та певних визначених прав; інтердикт означає заборону стосовно якоїсь конкретної церковної справи.

Церква надає перевагу таким карним засобам, які преображують внутрішній світ людини. Якщо людська душа змінюється в кращий бік, тоді все решта – справи і життя – згодом налагодиться. Форми покарання можуть застосовуватися до всіх членів Церкви, незважаючи на посади, які та чи інша особа обіймає.

<sup>34</sup> [Андрей (Шептицький)]. Пастирське послання митр. Шептицького: Про Церкву, с. 234.

<sup>35</sup> Там само, с. 233.

Предметом судовладдя Церкви є святі таїнства, подружні справи та інші справи, які стосуються церковного життя. Предметом церковного судовладдя є проповідь Божого слова, вибір і хіротонія єпископів та ієреїв, дбання про чернече життя, катехизацію. Предметом турботи церковних структур влади є також усі святі речі, тобто речі, що існують для того, аби допомогти поширювати Боже слово і Церкву як Таїнственне Тіло Христове<sup>36</sup>.

## IX. 7. Церква незалежна від людських установ



### IX. 7. 1. Зв'язок Церкви з державою

Христова Церква є незалежною від світської влади в усіх справах, що стосуються Божого посланництва<sup>37</sup>. У справах віри і моралі Церква має свою думку й може заявляти про неважність певних державних законів: «Церква може признавати і проголошувати, що несправедливі закони є неважні»<sup>38</sup>. Такі закони можуть не зобов'язувати членів Церкви до виконання, оскільки вони перебувають у протиріччі з християнською совістю. Звичайно, Церква не має втручатися в політичні, економічні й господарські справи. Проте у випадку, коли існує протиріччя між державним законом і церковним, християнин зобов'язаний зробити вибір на користь церковного закону.

Держава – це суспільство, яке організується для добра своїх громадян. Кожен громадянин має право заявляти про несправедливість котрогось закону. Якщо цей закон суперечить життю чи принципів морального кодексу людини, то він мусить бути опротестованим. У сучасному світі існує таке поняття, як гуманітарна інтервенція. Міжнародне товариство має право ставити питання й висловлювати сумніви щодо певних, навіть державних, осіб, дії котрих суперечать головним принципам моральності та людським правам. Наприклад, людська спільнота має право засуджувати військових злочинців у югославських війнах кінця ХХ століття через порушення ними прав і свободи людини. Церква також заявляє про недопустимість подібних речей. Прикладом порушення моральних законів і прав людини може бути Китай, де існує ліміт дітонороджуваності. Згідно з ним дозволено мати лише одну дитину, усіх інших належить знищувати – тобто робити аборт або вживати протизаплідні засоби. Жоден християнин не може погодитися з такими фактами, що суперечать Добрій Новині Христа.

Існує два види суспільства: одне спрямоване на забезпечення дочасного життя людини, інше ж має значно вищі цілі. Держави – це тимчасові

<sup>36</sup> [Андрей (Шептицький)]. Пастирське послання митр. Шептицького: Про Церкву, с. 233.

<sup>37</sup> Там само, с. 234.

<sup>38</sup> Там само.

суспільства, які у своїй структурі мають значно більше засобів впливу, ніж Церква. Людина є істотою, на яку частіше впливають матеріальні речі. Сьогодні існує загальна думка, що Церква не повинна втручатися в державні справи. Проте людина – член, суб'єкт держави, а Церква має на меті обожествити людину, впровадити її у вічне життя. Вона має діяти радше шляхом переконання людини, ніж заперечення чиеїсь думки. Саме тому погляди Церкви, пов'язані з державним та культурним життям людини, у багатьох питаннях еволюціонували. Відбулась еволюція всередині католицького богослов'я щодо смертної кари. Щодо свободи наукових досліджень, то Церква не проти науки. Церква не вимагає від науковців, щоб вони не вживали нових наукових методів для своїх досліджень, – але доти, доки це не суперечить моралі, честі та гідності людського життя<sup>39</sup>.

Церква повинна обстоювати свою думку стосовно певних питань та офіційно оголосити, що є гріхом і що не дозволяє бути в сопричасті з Церквою та Богом. Якщо особа навчена з дитинства й звикла вибирати добро, то і в таких речах їй не буде важко зробити християнський вибір.

### *IX. 7. 2. Співпраця Церкви з державою*

У Митрополита Андрея знаходимо незвичну як для сучасних поглядів думку про взаємозв'язок між Церквою і державою: «Церква не повинна бути відлучена від держави»<sup>40</sup>. Такий підхід можна пояснити тим, що Митрополит був сином свого часу, довший час жив і працював в умовах Австро-Угорської імперії – держави, яка багато зробила для Греко-Католицької Церкви (зокрема, зрівняла в правах греко-католицьке духовенство із латинським клиром; імператриця Марія Тереза відкрила Львівську семінарію та багато допомогла у фінансовому плані). Тому Митрополит говорить, що «згідне співжиття і співдіяння є ідеалом цих двох влад»<sup>41</sup>. Він пише не про підпорядкування, а про співдію у визначених питаннях. Звичайно, Церква не повинна втручатися в політичні чи інші дочасні справи. Вона має займатися тим, що служить для добра людських душ. Церква має співпрацювати з державою в тому, що стосується добра людини загалом. Слід розрізняти поняття держави та суспільства. Наприклад, Церква може висилати своїх катехитів до шкіл – це можлива річ, але не обов'язкова. Проте чи можемо назвати це співпрацею з державою? Адже це, радше, співпраця з суспільством. Подібна справа стосується війська та в'язниць – ще одного аспекту суспільної праці.

Позиція Церкви має бути такою ж, якою була позиція Ісуса Христа. Її дії не повинні диктуватись «уподобаннями» держави. Члени Церкви можуть впливати на суспільство, якщо будуть свідомі своєї ролі в ньому. Існують

<sup>39</sup> [Андрей (Шептицький)]. Пастирське послання митр. Шептицького: Про Церкву, с. 235.

<sup>40</sup> Там само, с. 234.

<sup>41</sup> Там само.

держави, де немає жодної формальної співпраці, хоча спостерігається розквіт суспільства, і навпаки – іноді там, де буцим-то є співпраця, немає християнського життя або це християнство зовнішнє й показове.

Митрополит, безперечно, має рацію: співпраця між Церквою і державою повинна бути, однак вестися вона має в певних означених рамках, у яких жодна сторона не буде на правах васала.

## ІХ. 8. Значення еклезіологічного вчення Митрополита Андрея



Якщо досліджувати життя й розвиток традиції християнства першого тисячоліття, то бачимо, що думки Митрополита Андрея є онтологічним продовженням традиції. Єдність еклезіологічного і пневматологічного аспектів чітко простежується під час Єрусалимського Апостольського собору 49 (50) р., який запровадив відому формулу: «Подобалося Святому Духу й нам» (Ді. 15:28). У Церкві не може відбуватися жодного поступу без дії Святого Духа. Він є Тим, Хто скріплює все вчення Церкви, Тим, Хто має навчати всякої істини. Усі три школи, про які писав Митрополит Андрей, онтологічно з'єднані в одну цілість.

Натомість у другому тисячолітті християнства народилися різні еклезіологічні тенденції. Протестантизм заперечував тезу, що там, де Христос, є Церква, а наголошував лише на особі Христа; контрреформаційна візія наголошувала на Церкві як інституції; православні говорили передовсім про Святого Духа. Вочевидь, нині настає та епоха зрілості, здатності поєднати непоєднані – як уважали предки – аспекти: усі три школи необхідні, кожна з них має свої функції, а разом вони утворюють одне гармонійне ціле, яке богослови всіх деномінацій повинні врешті побачити й зрозуміти.

Митрополит Андрей як проповідник мав на меті утверджувати людей в істинному знанні. Важливою, відмітною рисою Митрополита було його вміння відрізнати віру від способів представлення віри. У його творах поряд з істинами віри знаходимо добре представлені теологумени – власні погляди кир Андрея, аргументовані ним відповідно до епохи, у якій він жив, її проблем, звичаїв і викликів, а також певних її соціокультурних обмежень.

Еклезіологічні аспекти праць Митрополита Андрея виявляють його далекоглядність і здатність відчувати потреби Церкви, тогочасні й майбутні. Органічне поєднання інституційності з пневматологічним аспектом робить ідеї Митрополита актуальними для нас сьогодні. Його глибока богословська думка, виражена простою та доступною мовою, вказує на нові шляхи в прямуванні Церкви до повноти Божого Царства.





## Розділ X

**Подальше  
самоусвідом-  
лення  
Римо-  
Католицької  
Церкви**





## Х. 1. Розвиток еклезіологічної думки – теологоубмева



За визначенням протестантського науковця Отто Дібеліуса, ХХ століття є століттям Церкви<sup>1</sup>. Німецький філософ Романо Гуардіні в 1921 р. писав: «Велика подія звершується перед нами: Церква будується і довершується в наших душах»<sup>2</sup>. І справді, Об'явлення, воплотившись в історії, постійно відновлюється і зростає в Церкві під проводом Святого Духа. Незважаючи на упадки, усілякі відворотні тенденції, Церква у своєму паломництві, йдучи до певної мети – святості – постійно оновлюється та наповнюється Духом. Вона ніколи не буде в повноті, аж до моменту вступу в небесний Єрусалим.

Недоліком еклезіології I Ватиканського собору було недостатньо повне висвітлення всіх складових елементів організму Церкви. Енцикліка папи Пія XII «*Mystici Corporis Christi*» («Таїнственне Тіло Ісуса Христа», 1943), написана на основі праць св. Августина, стала одним із перших кроків на шляху повернення до розуміння Церкви в її повноті, хоча вже за 30 років до II Ватиканського собору французький богослов Ів Конгар<sup>3</sup> почав просвічувати світ щодо екуменізму, мирянського руху та потреби реформації Церкви<sup>4</sup>. Він поставив низку відважних запитань і запропонував провести реформу еклезіологічного бачення Церквою самої себе. Правда, за це він був покараний, примушений до мовчання, але згодом його відзначили й запросили як богословського експерта на II Ватиканський собор. У 1937 р. Конгар уважав, що деякі з тих, хто не перебуває в сопричасті з Римо-Католицькою Церквою, мають більше якостей християн, ніж католики<sup>5</sup>, так що об'єднання християн принесло б якісне збагачення і Римо-Католицькій Церкві. Згодом, 1950 р., Конгар писав про потребу змін у Церкві<sup>6</sup> та вказував на способи впровадження реформи, разом із пошаною до традиції, щоб одні католики могли як брати розмовляти з іншими католиками.

Вищі ієрархи Церкви все частіше задумувалися над питанням: що ж таке Церква? Звичайно, ієрархія – важливий чинник, але ієрархія – це лише частина Божого люду, без якого вона як структура не має змісту. І якщо до 60-х років ХХ століття наголос ставили на ієрархічному аспекті Церкви, то

<sup>1</sup> Див.: О. Dibelius. *Das Jahrhundert der Kirche*. Berlin 1927.

<sup>2</sup> Подано за: І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 23.

<sup>3</sup> Див.: Y. Congar. *Mon Journal du Concile*. Paris 2002.

<sup>4</sup> Див.: J. Famerée. *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*. Louvain 1992.

<sup>5</sup> Див.: Y. Congar. *Chrétiens désunis...*

<sup>6</sup> Див.: Y. Congar. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. Paris 1950.

згодом бачимо концепцію тайнства – єдності в Христі. Нарешті в еклезіології почали ставити наголос на первинному й найголовнішому елементі християнства – Святій Трійці. Свята Трійця є справжнім джерелом усякого відновлення, усього того, що папа Іван XXIII назвав «аджорнаменто», тобто оновленням. Вона – істинне джерело відкритості до світу й до культури, відкритості до всього людства. Церква повинна бути Церквою для всього людства, а тому завжди мусить шукати й знаходити спільну мову з кожним поколінням і з кожною культурою, не прив'язуючись в особливий спосіб до культурних форм одного народу чи одного покоління. Адже Христос є вселенським Спасителем для всіх людей, бо Його Кров була пролита «за вас і за багатьох», за всіх і за все, без винятку. У Церкву приходить усвідомлення того, що христоцентризм та універсальність нероздільні в тайнстві Церкви. Новий дух і нове бачення породжують потребу оновлення в структурах і в методиці життя. Однак щоб таке переосмислення відбулося, щоб нове бачення Церкви стало реальністю, необхідні були різного роду чинники.

## X. 2. Нові рухи в Римо-Католицькій Церкві



Першим чинником переосмислення еклезіологічного аспекту Католицької Церкви був літургійний рух у Римо-Католицькій Церкві<sup>7</sup>, у якій гостро відчувалася потреба в живій Літургії. Адже до II Ватиканського собору в літургійному житті Римо-Католицької Церкви не було відповідної участі мирян. Пресвітер був єдиною особою богослужбового дійства, а всі інші – тільки глядачами.

Активна участь мирян означала приведення в рух цілого організму Церкви: треба було розбудити у вірних не лише відчуття побожності, але й розуміння того, що вони є Церквою, яка молиться, яка возвеличує свого Господа. Оскільки центром літургійного життя є Євхаристія, то все церковне життя набувало більш сакраментального, тайнствено-євхаристійного змісту.

Нове бачення давньої Літургії полягало у відкритті літургійної сакраментальності і колегіальності єпископату. Повернення до джерел традицій, до коріння, виявило, що Церква розумілася як більш колегіальна інституція.

Другим чинником переосмислення еклезіологічного бачення було позитивне богослов'я в поєднанні з біблійним рухом і патристичними студіями. Богослови сягнули самих першоджерел віри, черпаючи з них міць та свіжість. Повернення до джерел стало головною причиною богословського віднов-

<sup>7</sup> Див.: І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 25.

лення ХХ століття, і зокрема в еклезіології. Йшлося не про формальне відтворення того, що було в минулому, а про рефлексію над нашим християнським походженням. Це суттєва різниця, адже часто віднайдення джерел трактується як крок назад, а не як творче переосмислення спадщини. Слід розрізняти, що таке форма, а що таке зміст традиції. Шанування традиції означає пошанування змісту, а не конче форми. Оскільки ми розвиваємося, то й форма може змінюватися. Важливо, щоби зберігався зміст, щоби існувала неперервність, котра є в основі нашого буття.

У Біблії ясно окреслено роль Церкви, яка є набагато ширшою за роль адміністративної одиниці, що включає в себе інституційний і службовий апарат. Насамперед, Церква постає як таїнство Божого життя, що розгортається й паломничає до есхатологічного завершення.

Змінився погляд на Церкву як апостольський ідеал для всіх наступних епох історії. Повертаючись до концепції св. апостола Павла щодо Церкви як Божого народу, як Тіла Христового, як духовної, есхатологічної спільноти, богослови відкривали заново духовний аспект – зв'язок між спільнотою спасіння в Новому і в Старому Завіті. Патристичні студії також зробили позитивний внесок у розвиток еклезіології. Церква для Отців є таїнством Христа, таїнством нашого спілкування в Христі. Західні богослови, завдяки французькому виданню «Sources chrétiennes» («Християнські джерела») наново відкрили патристику. Це не було для Заходу відкриттям чогось цілком нового, однак він зміг побачити й виявити цінність того, що було до розколу 1054 р., коли Західна і Східна Церкви становили одне тіло, до обох частин якого доходила давня Отцівська традиція. З настанням поділу осягнення цієї традиції Заходом припинилося. Нове видання грецьких Отців, починаючи від Орігена, принесло «свіжість крові» для оздоровлення організму Церкви<sup>8</sup>.

Наступним чинником, що допоміг Церкві оновитися, стало посилення апостольства мирян. На Заході створилися такі організації, як «Католицька акція», «Католицька робітничка молодь», котрі змусили ієрархію Церкви переглянути питання, пов'язані зі священством мирян, гідністю й діяльністю кожного християнина. Внаслідок цього з'явилося розуміння, що апостольство мирян не може обмежуватися лише співпрацею з ієрархічним апостольством, тобто з єпископами, але і в мирянському апостольстві повинна проявлятися свята ревність, яка змушує плекати особливу чутливість до сучасних проблем Церкви. Церкві потрібна особиста місія кожного. Ініціатива кожного мирянина необхідна для повноти його священства як християнина.

Вагомою силою, що спричинилася до відновлення еклезіологічної думки, став екуменізм – рух за об'єднання християнських Церков в одній Христовій Церкві при збереженні богословського та юрисдикційного плюралізму. Цей рух

<sup>8</sup> Див.: І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 27.

мав чи не найбільший вплив на вірних. Усі врешті-решт остаточно зрозуміли, що не можна бути Церквою, не визнаючи інших Церков, що в повному розумінні того слова Церква є однією Вселенською і Католицька Церква не може існувати без Православної, а Православна не може існувати без Католицької. (Згодом папа Іван Павло II образно назве їх «двома легенями Церкви»: людське тіло має дві легені й не може гармонійно існувати без котроїсь із них).

Екуменічні зустрічі, у центрі яких завжди стояла еkleзіологія, також були поштовхом до переосмислення церковного буття. Відбувся позитивний стрибок у напрямку порозуміння і єднання з іншими християнами-некатоликами, адже за словами папи Івана XXIII, багато більше нас об'єднує, ніж роз'єднує<sup>9</sup>. Окрім того, постала нова богословська концепція напівспілкування, напівсопричастя в духовній площині, яка існує сьогодні між роз'єднаними християнськими конфесіями, християнськими Церквами. Незважаючи на роз'єднання в юридичній площині, у духовній площині є дуже багато спільного. Стіни розбрату, зведені людьми, не змогли й ніколи не зможуть повністю роз'єднати Католицькі, Православні та Протестантські Церкви.

Через діалог, через спілкування на різні теми й Католицька Церква змогла повернутися до повноціннішого еkleзіологічного життя. Процеси, що відбувалися в різних Церквах, дискусії, які розгорталися в них, змушували Католицьку Церкву виробляти свою позицію з порушуваних питань, що призвело до поглиблення її еkleзіологічного мислення. Так, відповідаючи на виклики протестантського богослов'я, Католицька Церква розвинула власне вчення про священство вірних, харизми, верховенство Божого Слова, свободу та гідність християнина, есхатологію. Зі сторони східного богослов'я темами для роздумів стали: таїнство Церкви, соборність і колегіальність, дія Святого Духа, помісна Церква, сакраментальна та евхаристійна еkleзіологія, у якій небесна і паломницька Церква тісно злучені. Бачимо різноманітність виявів церковного буття, духовність у властивому їй зв'язку з єдністю Церкви. Тут ми повинні наголосити, що найголовніші моменти з протестантського і православного богослов'я мали свій вплив на переосмислення ролі Церкви в католицькому світі.

### Х. 3. Поворот у римо-католицькій еkleзіології



Усе це призвело до остаточного повороту в католицькій еkleзіології. Церква, вивляючись у себе і світ, намагалася вповні осмислити своє призначення й докладніше його окреслити. Вона знову зрозуміла, що є таїнством,

<sup>9</sup> Див.: І. Водопівець. *Еkleзіологія...* с. 28.

цілковито сповненим Божої присутності. Така концепція її природи допускає щораз глибше дослідження самої себе. Наступник папи Івана XXIII, папа Павло VI, писав, що першим плодом самозаглиблення Церкви є відкриття наново її життєдайних відносин із Христом<sup>10</sup>. Таїнство Церкви не є просто об'єктом богословського знання – воно мусить бути пережитим фактом, у якому вірна душа зможе отримати певний особистий досвід ще до здобуття ясного поняття. Йдеться про Церкву не в соціальних категоріях, а радше в категоріях онтології.

Почалася підготовка до II Ватиканського собору. У ході її було запропоновано схему бачення Церкви<sup>11</sup>, що могла б лягти в основу соборового документа:

1. Природа воюючої Церкви.
2. Конечність Церкви для спасіння її членів.
3. Єпископат як найвищий ступінь таїнства Рукоположення.
4. Резиденціальні єпископи.
5. Стани досконалости.
6. Миряни.
7. Учителство Церкви.
8. Авторитет і послух у Церкві.
9. Стосунки між Церквою і державою, релігійна толерантність.
10. Потреба проповідування Євангелія всім народам у цілому світі.
11. Діва Марія – Матір Божа і Матір людей.

Тут слід зауважити, що, починаючи від XII століття, у Західній Церкві проявляється тенденція асоціювати Церкву з папою, а всіх інших (ієрархію, вірних) трактувати як додаток<sup>12</sup>. Папа стає, практично, абсолютним джерелом усієї церковної влади, а право єпископів, яке також ґрунтується на Божому призначенні, дедалі більше занепадає. Від часу ж правління папи Григорія VII першість Римського Архидієєса виступає як фундаментальна істина розуміння Церкви, і кожен, хто б принципово не підкорився папі, вважається не тільки схизматиком, але навіть еретиком<sup>13</sup>.

Однак саме з огляду на те, що запропонована схема віддзеркалювала надмірно юридичні поняття й тенденції, погляди минулих поколінь на Церкву, її не прийняли, а натомість навесні й улітку 1963 р. Богословська комісія підготувала іншу схему документа про Церкву, набагато простішу<sup>14</sup>. Вона складалася з чотирьох пунктів:

<sup>10</sup> Див.: І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 30.

<sup>11</sup> Там само, с. 31.

<sup>12</sup> Пор.: W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 87.

<sup>13</sup> Там само, с. 88.

<sup>14</sup> Соборові Отці обговорювали її від 30 вересня до 31 жовтня 1963 р.

1. Таїнство Церкви.
2. Ієрархійний устрій Церкви.
3. Божий народ, миряни.
4. Покликання до святости в Церкві.

У новій структурі перше місце було відведено головним моментам у покликанні до священства, гідності всіх священників як помазаників Святого Духа. Обговорювалися також питання основних функцій церковної ієрархії.

Таїнство відіграє головну роль у новому баченні Церкви. Церква, у першу чергу, – це участь у Божому житті. Розуміння таїнства як справжньої основи Церкви, через його надто сильне тяжіння до протестантизму, спочатку сприймалося багатьма негативно. Адже в більшості документів Церкви до II Ватиканського собору йшлося про те, що Церква – це досконале суспільство, з наголошенням на пріоритеті Церкви радше як структури, ніж як Божого народу і таїнства<sup>15</sup>.

Досконала форма – це юридичний термін, він означає, що інститути влади, котрі є в суспільстві, не потребують оновлення. Справді, у Церкві існує ієрархійна єпископська система, яка не потребує зміни своєї структури. Вона незмінна до кінця свого земного існування. Також правда те, що Церква – найдосконаліше суспільство в нашому світі, бо, хоч ідеологи Великої французької революції та войовничого атеїзму й модерністи і прогнозували падіння Церкви та закінчення її доби, вона існує. Проте, готуючись до II Ватиканського собору, Церква вже не дивилася на себе насамперед як на досконале суспільство, а перш за все як на шлях до Христа й місце зустрічі з Сином Божим. А цей шлях, оскільки ним прямує багато грішників, завжди можна й потрібно вдосконалювати.

<sup>15</sup> Див.: Пій XI. Окружне послання «Mortaliū animos», від 6 січня 1928 р.; Лев XIII. Окружне послання «Immortale Dei», від 1 листопада 1885 р.; Лев XIII. Окружне послання «Sapientiae Christianae», від 10 січня 1890 р.; Пій XI. Окружне послання «Divini illius magistri», від 31 грудня 1929 р.

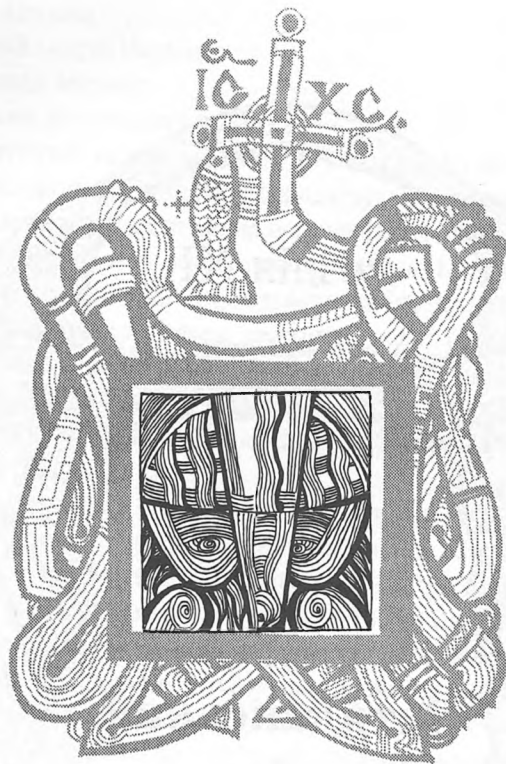




# Розділ XI

## II Ватиканський собор





Другий Ватиканський собор (1962-1965) був скликаний папою Іваном XXIII для викристалізування позиції Церкви щодо її служіння в сучасному світі<sup>1</sup>. За словами Івана XXIII,

Собор має настільки відновити Церкву, щоб на її обличчі з'явилась повна простота й чистота часу народження, щоб відкрилися сліди квітучої юности, щоб завдяки цьому утворився образ, всепереможна сила якого змогла б з усією радістю зустрічі привернути навіть сучасний дух. Образ юної свіжої Церкви є найблагороднішою метою Вселенського собору<sup>2</sup>.

Так, 25 грудня 1961 р. Римський Архиєрей своєю Апостольською конституцією «*Humanae salutis*» («Людське здоров'я») проголосив скликання нового собору, одночасно заявивши про закриття I Ватиканського<sup>3</sup>. Урочисте відкриття II Ватиканського собору відбулось у базиліці св. Петра 11 жовтня 1962 р. На ньому були присутні 2540 соборових Отців і велика кількість спостерігачів від 18 некатоліцьких Церков. Цей собор був найчисельнішим в історії Церкви.

## ХІ. 1. Істота Церкви



Одним із найважливіших документів II Ватиканського собору стала Догматична конституція про Церкву «*Lumen gentium*» («Світло народів»). Найбільше новизна еклезіологічних поглядів виражена в двох її розділах – «Про таїнство Церкви» і «Про народ Божий». Порядок розміщення цих розділів не випадковий й відповідає натхненню Святого Духа, намірам Отців собору та розвиткові богословської й еклезіологічної думки.

### ХІ. 1. 1. Церква – це таїнство

Здійснення таїнства Спасіння конкретизується в таїнстві Церкви. Церква як таїнство – це надприродна дійсність, дійсність благодаті й Божого життя, що знаходить своє вираження в історичних формах, включаючи зміни в соціальних та ієрархічних структурах. Поняття таїнства відображає не щось заховане, а конкретну реальність Церкви. «Таїнство – це не абстракція, а повна і конкретна реальність Церкви»<sup>4</sup>, тобто дійсна участь особи в божественному житті Трійці.

<sup>1</sup> Див.: Й. Лорці. *Історія Церкви*, т. II, с. 575.

<sup>2</sup> Там само, с. 575.

<sup>3</sup> Через Франко-пруську війну у вересні 1870 р. роботу I Ватиканського собору було відтерміновано. Справу закриття I Ватиканського собору було вирішено відкриттям II Ватиканського собору. Див.: *Діяння Ватиканського Собору*. Рим 1966, с. 21.

<sup>4</sup> І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 34.

Видиме в Церкві ще не є всією Церквою в її глибинному бутті. Це лише сакраментальний знак, через який Бог хоче зреалізувати свій план спасіння. Церква стає таїнством, бо через неї Бог хоче передати вічне життя всім людям. Таїнство Церкви, у свою чергу, невіддільно пов'язане з іншими таїнствами і спрямовує Церкву до двох центральних таїнств віри: таїнства Трійці і таїнства Христа. Церкву неможливо зрозуміти глибше, не дивлячись на неї крізь світло таїнства Бога Отця, Бога Сина і Бога Духа Святого. Церква – це Божий народ, поєднаний з Трійцею, через Трійцю і в Трійці<sup>5</sup>. До такого розуміння Церква дійшла за посередництвом соборових Отців, і лише за таких умов церковні структури є в повному розумінні церковними.

### **XI. 1. 2. Церква – Божий народ**

Ідею Церкви як суспільства, інституції, ієрархії замінено поняттям «Божий народ», народ Нового Завіту, який прийшов услід за народом Старого Завіту – Ізраїлем. КЦ пригадує про есхатологічний характер Церкви: Божий народ паломничає до Царства Божого, відкритого Христом на землі, призначений досягти своєї довершеності при поверненні Сина Божого в кінці часів, коли Він відновить у досконалості людину і всесвіт. Церква є зерном того Царства, яке вона має місію проголошувати й розвивати, очікуючи на досягнення повноти Церкви святих у досконалому сопричасті з Христом<sup>6</sup>.

### **XI. 1. 3. Пресвята Богородиця – взірць і образ Церкви**

Взірцем і образом Церкви є Пресвята Богородиця<sup>7</sup>. Через свою віру й любов, через свою роль в історії спасіння й через готовність служити Спасителеві, коли Вона погодилася стати Його матір'ю, через особливий зв'язок, який єднає Її з Ним, через святість, яка зберігає Її від гріха, Вона для всього людства є Матір'ю, через Яку приходять Божа благодать. Церква намагається Її наслідувати, щоби сповнювати волю Отця – приймати Спасителя в любові, яка покликана народжувати й виховувати нових синів і дочок Божих проповіддю, хрещенням, таїнственным життям. Богородиця є для Церкви взірцем материнської любові, що живе в тих, які співпрацюють для відродження людини.

## **XI. 2. Атрибути Церкви**



### **XI. 2. 1. Церква – це сопричастя**

Церква – це не лише структура, але й таїнство, одним із виразів якого є богослов'я сопричастя. Пояснюючи церковне поняття «сопричастя», можна навести його синонім

<sup>5</sup> Пор.: S. Cyrilianus. De Oratione Dominica [Молитва Господня] 23 // PL 4, 533, а також див.: І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 66-67.

<sup>6</sup> Див.: П. Паренте. *Христологія*, с. 166-170.

<sup>7</sup> Цьому питанню присвячено в КЦ розділ VIII – «Про Пресвяту Діву Марію Богородицю в таїнстві Христа і Церкви».

із повсякденної мови – поняття «спілкування». Сопричастя – це взаємозв'язки й особисті стосунки між Богом як Особою і людиною. Сопричастя завжди тяжіє до особового виміру. У давній концепції Церкви існувала небезпека предметизації. Це звужувало Церкву до «чогось» і призводило до забування важливого принципу: Церква – це сопричастя між живими особами. З одного боку, це відносини між людьми, які живуть у Христі, з іншого – участь особи у Бозі, це багатство форм участі в Божому житті. Життя ж особи в Церкві означає свідому відповідальність за стан єднання людини з живим Богом<sup>8</sup>.

Церква є одночасно й суспільством, що живе Божим життям, найглибша суть якого виявляється в стосунках між людьми і Богом<sup>9</sup>. Богослов'я сопричастя висуває на перший план акт особистої зустрічі з Богом, але не забуває й тих складників, які мають надавати людському вимірові суспільства стабільної форми та структури, щоб подолати небезпеку тимчасовостей, розпаду чи розладу. Богослов'я сопричастя розпочинається з усвідомлення, що Церква жива і є участю в житті та спільнотою життя, які Бог дарує з батьківською любов'ю й поширює з безмежною щирістю на всіх людей, щоб таким чином увійти в сопричастя любови.

Говорячи, що Церква є таїнством сопричастя, ми не наражаємося на небезпеку втратити конкретність Церкви<sup>10</sup>. Таїнство не можна виміряти, не можна окреслити вповні, але в житті існує багато речей не описаних і не окреслених. Другий Ватиканський собор відмовляється від таких дефініцій, до яких звикло підручникове богослов'я. Однак життя в таїнстві і з таїнством не повинно породжувати непевність. Це не завжди ясність, але це виразне свідчення про тяжіння до есхатологічного довершення, бо лише тоді таїнство буде остаточно сповіщене.

Концепція Церкви як таїнства сопричастя вказує на те, чим Церква є і може бути для кожної людини. Сопричастя в Церкві включає ініціативу, що виходить від Бога, з Його любови, а також відповідь людини. Спілкування творить сопричастя, яке є наслідком Божого Дару. Людина через цей дар не лише уподібнюється до Бога, а й бере участь у Божому житті та Божій природі. У невимовний спосіб вона обожується, творить, за висловом грецької патології, теозис, стаючи учасником Божої природи. Таким чином, дося-

<sup>8</sup> Про Церкву як сопричастя див.: КЦ 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Догматична Конституція про Боже Об'явлення [Dei Verbum («Боже Слово»)], п. 10 // *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації*. Львів 1996; Душпастирська Конституція про Церкву у сучасному світі [Gaudium et spes («Радість і надія»)], п. 32 // *Документи Другого Ватиканського Собору...*; ДЕ 2-4, 14-15, 17-18, 22.

<sup>9</sup> Див.: КЦ 11; Душпастирська Конституція про Церкву у сучасному світі [Gaudium et spes («Радість і надія»)], п. 1.

<sup>10</sup> Див.: Congregatio Doctrinae Fidei. Litterae «Communionis notio» ad Catholicae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28.V.1992 // AAS 85 (1993) 838-850.

гаються єдність і сопричастя між усіма учасниками, – єдність, яка довершується в Христі і з Христом, у Бозі і з Богом. Отже, богослов'я сопричастя передбачає участь у Божому житті та життя в спільноті.

Розкрита тут теза про сопричастя як атрибут Церкви була б неповною та незавершеною без представлення в ній ролі та дії Святого Духа. «Святий Дух у самій Пресвятій Трійці є спільнотою Отця і Сина, і тому в ікономії спасіння, – пише священник Збігнев Кшишовський, – становить підставу і засаду спільноти Церкви, і саме з цієї причини Його можемо назвати співзасновником Церкви»<sup>11</sup>. Самі Отці Церкви, не заперечуючи традиційної еклезіології (Церква збудована Христом), говорять про походження Церкви від Святого Духа як співсотворителя<sup>12</sup>. Зокрема, св. Атанасій пише про це в «Посланні до Серапіона»; св. Василій Великий – у «Трактаті про Святого Духа»; св. Григорій Богослов – у творі «Бесіди».

Святий Іринеї порівнює Святого Духа з водою – біологічною основою життя:

Бо подібно до того, як із сухого борошна не вчиниш тіста для хліба, не додавши у нього води, так само й усі ми не можемо становити одного в Христі Ісусі без води, яка береться з неба, [...] тож наші тіла прийняли воду хрещення, [...] а душа прийняла Святого Духа<sup>13</sup>.

Під дією Святого Духа Церква – народ Божий – долає всі перешкоди історичних, національних та культурних розмежувань і творить субстанційну єдність Тіла Христового.

Отці II Ватиканського собору приділяють особливу увагу діянню Святого Духа в справі єдності й сопричастя. У вступній частині Декрету про єкуменізм «Unitatis redintegratio» («Відновлення єдності») говориться:

Між нашими роз'єднаними братами щораз ширше розгортається, за діянням ласки Святого Духа, змагання за встановлення єдності всіх християн. У цьому русі до єдності, що називається єкуменічним, беруть участь усі ті, що признають Триєдиного Бога та визнають Ісуса Господа і Спасителя, і то не тільки одиниці й порізно, але також об'єднані в громадах, в яких почули Євангеліє та які кожний називає своєю і Божою Церквою<sup>14</sup>.

Окрім ролі творення Церкви як особливої спільноти святих через сотворення в людині нової природи<sup>15</sup>, Отці Церкви пишуть також про роль Святого Духа розділяти служіння та дарування, збагачуючи Церкву Ісуса Христа

<sup>11</sup> З. Кшишовський. Святий Дух і Церква у навчанні східних отців Церкви // *Сопричастя* (1998/2) 89.

<sup>12</sup> Див.: Там само.

<sup>13</sup> *Adversus Haereses* III, 17, 2.; тут за: З. Кшишовський. Святий Дух... с. 90.

<sup>14</sup> Українською мовою тут і далі тексти документів собору наведено за: *Документи Другого Ватиканського Собору*...

<sup>15</sup> Пор.: З. Кшишовський. Святий Дух...

різними дарами; як говорить святий апостол Павло в Посланні до Римлян: «Маючи, згідно з даною нам благодаттю, різні дари: коли то дар пророцтва, виконуймо його мірою віри; хто має дар служіння, нехай служить; хто навчання, нехай навчає; хто напоумлення, нехай напоумляє» (Рим. 12:6-8).

### *XI. 2. 2. Церква єднає людей*

Церковне сопричастя досягає вершини в евхаристійному єднанні. Відтак зустріч із Богом стає зустріччю між людьми та їхнім спілкуванням. І одне, і друге є особисте, вільне, відповідальне, тобто цілком людське. Спілкування долає людську відчуженість, воно перемагає самотність: онтологічну, психологічну, моральну – і дає радість життя. Особисті зв'язки спілкування, через вимір Божої благодаті, стають відносинами, сильнішими від соціального чи суспільного зв'язку на рівні природного людського розуміння. Отже, Церква через сопричастя між вірними стає чинником, який будуватиме універсальну братерську спільноту. Церква робить те, до чого прямує нинішнє суспільство, – єднає всіх людей<sup>16</sup>. Єдність у спілкуванні є бажанням людини й метою Божого плану. Церква вірно та з любов'ю служить людям. Вона може принести в сьогоденнє суспільство силу, яка полягає в дієвості віри та милосердя. Ті, що блудять і не знають віри, теж огорнуті милосердям Церкви та її дітей.

Ознакою присутності Церкви у світі є милосердя самого Бога, яким Він наповнив Церкву, люблячи її як свою Невісту. І Церква виявляє це Боже милосердя. Вона не є замкненою в собі, а звернена до людини, до її позитивних життєвих вартостей і людськості, відкрита для сопричастя і спілкування. Для Церкви дотичною є кожна людська клітина й будь-яка її пульсація. Церква є внутрішньо пов'язана з людським родом та його історією і відчуває це. Таїнство життя людини для неї не може бути чужим і безвідносним. У самоусвідомленні вона не може бачити себе відокремленою від вартостей людського життя. «Ніщо людське мені не чуже», – може сказати Церква, бо Божа любов віднаходить людину й творить сопричастя між усіма в Христі. Через Божу любов Церква вболіває за все людство й усе людське. Вона плекає кожний порух людського духа – не тільки тому, що вона людська, а з вищого мотиву: тому, що вона Боголюдська, а значить, живе і служить як Таїнство Боже для людини та її добра.

У КЦ чітко поставлено наголос на місії мирян у лоні Церкви. Уперше в догматичному тексті говориться про завдання мирян у скріпленні Христового Тіла, нові відносини між священниками і мирянами, ієрархією і вірними; вказано, що священниками є всі миропомазані, а ієрархія – це частина вірних, яка несе додаткове служіння за всіх, однак усі несуть відповідальність за Церкву через загальне священство.

<sup>16</sup> Пор.: І. Водопівець. *Еклезіологія...* с. 40.



### *XI. 2. 3. Центральність Слова*

Для ілюстрації іншого позитивного моменту собору можна вказати на Догматичну конституцію про Боже Об'явлення «*Dei Verbum*» («Боже Слово»), яка, зокрема, наголошує на центральності Божого Слова в Церкві. Ця конституція розвиває вчення про те, як Церква та її вірні повинні розуміти зв'язок між нею і Божим Словом, як повинні сприймати Об'явлення й розуміти саме поняття віри. Конституція відповідає на питання про зв'язок між Традицією і Святим Письмом, про вагомість Старого Завіту для християн і про місце Святого Письма в житті Церкви.

Конституція також указує на деякі основні істини, одна з яких – те, що людина може побачити образ Бога через історичну перспективу. Бог завжди відкритий до людини в намаганні передати їй самого себе через вічне Слово; це Слово промовляє в історії через пророків і воплочується в Ісусі з Назарету. Об'явлення означає насамперед те, що Бог через свою любов до людини відкриває їй себе задля її спасіння (КО, 3). Таким чином історія людства стає історією спасіння людини, історією Церкви, а центром історії є особа Ісуса Христа, Його прихід у світ і постійне активне перебування серед людей (КО, 4). Людина повертається лицем до цього центру історії через зустріч зі Словом, бо Святе Письмо – це і є Слово Боже; зустріч зі Святим Письмом – це зустріч із Богом. Відкрити Святе Письмо – це ввійти в тайну любови Отця, Який сопричащається з людиною в Духові через Сина. У Святому Письмі розповідь про Бога і про людину невіддільні, вони творять одну цілість; зустріч Бога і людини відбувається у Христі, Який є єдиним Словом у своїй Церкві.

Донесення Божого Об'явлення до людини відбувається через Передання і Святе Письмо. Вони є «немов дзеркалом, в якому Церква, що паломничає на землі, оглядає Бога» (КО, 7), вони «так між собою пов'язуються і об'єднуються», що «становлять один священний депозит Божого слова, доручений Церкві» (КО, 10). Християнин навчається Святого Письма в Церкві через слухання, роздумування, молитву, милосердя, життя. Святе Письмо в Церкві відчитується в Літургії, через участь у святих таїнствах, а особливо в Євхаристії.

Святе Письмо – це Боже Слово, подане людською мовою і доручене Церкві. Воно належить до тайни Воплочення і «тим Духом, яким було написано», повинно бути «читане і пояснюване» (КО, 12). Старий Завіт є органічною частиною історії спасіння. Книги Старого Завіту є Божими дороговказами, що готували людей до прийняття Євангелія, творячи таким чином єдність із Новим Завітом, у якому вони «виявляють своє повне значення» (КО, 16). Новий Завіт є вершиною Святого Письма, бо він нам даний як «вічне і боже свідчення» про «повноту часів», коли Слово воплотилося (КО, 17). Зокрема, про це свідчать Євангелія – вони ж апостольського походження (КО, 18), історично основані й передані Церкві.

Кожний вірний нині може й повинен слухати Слова Нового і Старого Завіту. Святе Письмо, разом із Тілом Христовим, є «хлібом життя» одної трапези,

що подається хрещеним у Церкві у святій Літургії. Воно є для Церкви «силою віри, кормом душі, чистим і невичерпним джерелом духовного життя» (КО, 21). Тому важливо, щоб усі християни «частим читанням Божественних писем вивчали “визначальне спізнання Ісуса Христа” (Фил. 3:8)» бо, як пише св. Єронім у «Поясненні на Ісаю»<sup>17</sup>, «незнання Писань – є незнанням Христа» (КО, 25). Тільки євангелізовані християни можуть бути служителями Слова.

Ця догматична конституція закінчується знаменними словами: «Як з пильної участі в Євхаристійному Таїнстві життя Церкви набирає зросту, так з-за збільшеного почитання слова Божого» (КО, 26). Отже, конституція чітко вказує на важливу істину, що Церква віддається Слову, а не Слово Церкві: Слово – це зародок і носій Церкви<sup>18</sup>.

### XI. 3. Літургія як співдія всього Божого народу



У Конституції про Святу Літургію «Sacrosanctum Concilium» («Священний Собор») написано:

Слушно [...] Літургію вважається немов виконанням священного обов'язку Ісуса Христа, за допомогою якого видимими знаками виявляється та властивим кожному способом здійснюється освячування людини, а то й звершується повне публічне богочитання від Містичного Тіла Ісуса Христа, тобто від голови та його членів.

Тим то кожна літургійна відправа – оскільки вона є ділом Христа-священника і його Тіла, яким є Церква – є найвищою мірою священнодіянням, якого дієвій силі жадна чинність Церкви не може дорівняти ані тим самим способом, ані тим самим ступенем<sup>19</sup>.

Цими словами собор хотів наголосити, що Літургія – це насамперед дійство Ісуса Христа. Він присутній тут разом із молитовною громадою, бо запевнив: «Де двоє або троє зібрані в Моє Ім'я, там Я серед них» (Мт. 18:20). Літургія не має змісту, коли вона не відбувається в сопричасті з Христом, який приносить світ у дар Отцеві. З цієї причини Боже Слово завжди присутнє під час Літургії, і потрібно його слухати; воно отримується від Церкви як знак Божий для дії Святого Духа.

Літургія – це співдія всього народу. Хоч єпископ та ієрей відіграють тут особливу роль, через Хрещення кожний вірний стає членом Тіла Христового й тому кожний має право та обов'язок вповні брати в Ньому участь. Це є причиною перекладу тексту Літургії на сучасні мови. Адже Літургія – момент дарування своєї молитви Богові й отримання від Нього Духа Святого, що вимагає активної участі кожного.

<sup>17</sup> Див.: PL 24, 17.

<sup>18</sup> Див. також: G. Betori. La Dei Verbum e l'apostolato biblico: una lettera pastorale [[http://www.chiesacattolica.it/ccl\\_new/UfficiCEI/AllegatiArt/13/Beroti.pdf](http://www.chiesacattolica.it/ccl_new/UfficiCEI/AllegatiArt/13/Beroti.pdf)].

<sup>19</sup> КЛ, 7.

## XI. 4. Плоди собору



На II Ватиканському соборі Церква доклала масштабних зусиль, щоб відповісти на виклики часу й виробити відповідні способи передачі Божого Слова новим поколінням людей на порозі третього тисячоліття. Ці зусилля не були марними й принесли вже сьогодні плоди, які, однак, іще дозрівають. Ось тільки деякі з них, що ближчі до еклезіології: намагання відновити колегіальність єпископату в управлінні Церквою у вигляді традиційної синодальності; звернення Церкви до кожної людської особи зосібна: пошанування думки та способу мислення кожної людини з надією приєднати її до Божого народу для спасіння її душі через обоження – у кожній-бо людині присутня ікона Господа нашого Ісуса Христа; відновлення в Церкві свідомости того, що поділи між Церквами не сягають небес, а є наслідками людського гріха, яких кожному треба позбутися насамперед через самоумирення, без звинувачень іншого. Розгляньмо деякі з плодів докладніше.

### XI. 4. 1. Колегіальність

На соборі уточнюється роль єпископів як продовження колегії апостолів. Вони діють не окремо, а спільно під проводом своїх глав – патріархів і Римського Архиєрея. Колегія під проводом преемника Петра несе відповідальність за провід у Церкві. Як і Петро, його преемник – єпископ Риму – є служителем єдності Церкви через сопричастя з усіма єпископами, об'єднаними в Єпископську Колегію. Така ж роль патріархів у помісних Церквах і єпископів у єпархіях. Це нова концепція внутрішніх стосунків Церкви, яка значно розширює поняття Божого народу в щоденному житті Церкви.

Якщо до II Ватиканського собору Католицька Церква була так зорганізована, що єпархії по світу тільки в односторонньому порядку слухали директив з Риму, то в час собору тенденція помінялася й «orbis» (світ) почав прямувати до «urbis» (міста Риму). Однак принципи собору були не всіма сприйняті, а в деяких моментах не виконуються й досі<sup>20</sup>. Те, що було основою

<sup>20</sup> Наприклад, лист Конгрегації доктрини віри (від 28 червня 1992 р.) за підписом кард. Йозефа Рагцінгера під заголовком «Лист до Єпископів Католицької Церкви про деякі аспекти Церкви як сопричастя» (див.: *Congregatio Doctrinae Fidei. Litterae «Communiois notio» ad Catholicae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communitio*, 28.V.1992 // AAS 85 (1993) 838-850) вважається перервою в рецепції II Ватиканського собору, оскільки заперечує можливість первинного еклезіологічного впливу єпархій як місцевих Церков на соборну Церкву, яка ототожнюється – дуже сильно й невідмовно – з Римом. Цей документ трохи відрізняється від документа, виданого Синодом Єпископів 1985 р. (див.: *Synodus Episcoporum (in coetum generalem «extraordinarium congregat») 1985. Relatio finalis «Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi», 7 decembris 1985. Citta del Vaticano 1985*), який

в постановах II Ватиканського собору, а саме – колегіальна відповідальність у виконванні первосвященства Римського Архиєрея над Вселенською Церквою, реалізується з великими труднощами. Пропозиція практичної реалізації такої колегіальності, внесена на II Ватиканському соборі українським греко-католицьким митрополитом Максимом (Германюком) та підтримана католицьким греко-мелхітським патріархом Максимом IV, не була прийнята<sup>21</sup>. Згаданий проект передбачав створення постійного синоду (під головуванням папи, членами якого були б східні патріархи, кардинали, які управляють єпархіями, та делегати єпископських конференцій), а виконавчою структурою його стала б Римська курія<sup>22</sup>. Теперішній Синод Єпископів як до-радчий орган Римського Архиєрея не виявляє колегіальності<sup>23</sup>. Так сталося, оскільки II Ватиканський собор давав можливість розглядати Церкву й під кутом «універсальної» еклезіології<sup>24</sup>.

#### XI. 4. 2. Гуманізм Церкви

Другий Ватиканський собор був звернений до людини, коли окреслював призначення Церкви: як заявив папа Павло VI, «ми, тобто Церква, понад усе плекаємо людину». Концепція Церкви як таїнства – це відкритість Божого народу до всього людства, оскільки Церква є Божою за походженням і повністю належить людині й усьому без винятку людству. Така місія Церкви має своє коріння в Бозі, найбільш інтимному естві.

Папа Павло VI також говорить про наш час як про драматичний і надзвичайний та закликає всіх гуманістів визнати, що II Ватиканський собор – це новий гуманізм Церкви. Процес глобалізації був передбачений II Ватиканським собором, на якому наголошувалося на ролі діалогу між культурами

---

пропонував уточнення богословського статусу римо-католицьких єпископських конференцій та їхнього доктринального авторитету, про це також пише еп. Всеволод (Скопелоський) [тепер уже архієпископ] (див.: Vsevolod of Scopelos. *We Are All Brothers: Collection of the writings*. Fairfax, VA 1999, с. 99-103).

<sup>21</sup> Див.: G. F. Svidercoschi. *Inchiesta sul concilio: Parlano i protagonisti*. Roma 1985, с. 85-86.

<sup>22</sup> Див.: *L'Église Grecque Melkite au Concile*. Beyrouth 1967, с. 205.

<sup>23</sup> Див.: Кард. Й. Ратцінгер. *Еклезіологія Конституції «Світло народів»: Доповідь, виголошена на Міжнародному Конгресі про Виконання II Ватиканського Собору, організованому Комітетом Великого Ювілею Року 2000* // [http://www.vatican.va/roman\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\_con\_cfaith\_doc\_20000227\_rattinger-lumen-gentium\_it.html (сторінку переглянуто 15. X. 05)].

<sup>24</sup> Навіть якщо Жиль Рут'є пише, що «можливість розуміти Церкву, починаючи від місцевої Церкви, є однією з найбільших перемог II Ватиканського собору» (див.: G.Routhier. «Église locale» ou «Église particulière»: *Querelle sémantique ou option théologique?* // *Studia canonica* (1991/25) 277). У цій праці Рут'є старастяся впорядкувати невпорядкований ужиток термінів та обстоює думку, що місцева Церква – це основна еклезіологічна категорія.

та економіками. Діялог між людьми, між віруючими і невіруючими потрібний як Церкві, так і світським суспільствам, бо віра – це не лише традиція і впевненість, а й постійні пошук і знаходження відповідей на питання сучасної людини.

Пастирська конституція про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et spes*» («Радість і надія») мала особливо великий резонанс. У ній говориться про концепцію людини в сучасному світі та про великі зміни, яких людство зазнало в ХХ столітті і які призвели до диспропорції поміж расами, народами, континентами. Прикладом змін, пережитих людством, є перехід від рільничого до урбаністично-індустріального типу життя, переважання техніки й науки над етикою та мораллю, екстенсивний розвиток засобів масової інформації, що часом обмежує свободу людини жити спокійним приватним життям, сповідуючи свою віру, і мати власну точку зору на світ. Людина може розгубитися, зустрічаючи таку новизну у своєму житті, а це може спричинити дисбаланс між її віруванням і конкретною поведінкою. У людське серце тоді вкрадається непропорційність у відношенні між матеріальним і духовним. У той же час кожна людина плекає в собі надію на посилення людського виміру суспільного порядку.

Допомога, яку Церква може принести світові, полягає в тому, щоб кожному дозволити стати кращою людиною через пізнання досконалої людини – Христа; працюючи в обраному напрямі, захищати людські права та гідність; діяти для об'єднання людства, заохочувати християн, як членів своїх суспільств, брати активну участь у соціальної діяльності.

#### *ХІ. 4. 3. Екуменізм*

Причиною зликання II Ватиканського собору була потреба сприяти молитовному відновленню Церкви. Ще Тридентський собор заклав основу жорсткої інституційності влади та легітимізував її. На протигагу Тридентському, II Ватиканський собор: а) відкритий до суспільства; б) є подією для всього Церковного народу; в) зібрав найбільшу в історії кількість єпископів; г) мав всесвітній відгомін, завдяки засобам масової інформації.

Папа Іван XXIII означив екуменізм метою собору – і, як наслідок, на цій надзвичайній події були присутні в ранзі спостерігачів 37 гостей з інших християнських громад. Факт їхньої присутності на соборі дуже важливий, бо вони могли зустрітися з католицькими єпископами, інформувати свої громади, і таким чином відбувався взаємний вплив. Багато з присутніх єпископів буквально «навернулися» до екуменізму. Після II Ватиканського собору відбувається зміна суджень Католицької Церкви про інші християнські конфесії, хоч і не одномоментно, бо, наприклад, напади на Православ'я тривали доти, доки папа Павло VI не звернув увагу на зайвість безплідних дискусій.

Для частини римо-католиків і східних християн у сопричасті з Римським Престолом потрібен був час та свого роду волонтаризм, щоб змиритися з думкою, що вони є однією Церквою з православними, що їхній єпископат є частиною однієї Колегії Єпископів і також має правдиве преємство апостольського рукоположення<sup>25</sup>, а тому всі православні таїнства є правдиві й розбудовують Церкву. Католицька Церква є потрібною для спасіння, але ця Церква перебуває теж у Православній Церкві в багатьох своїх елементах, так що можна віднайти елементи Католицької Церкви в Православній і спастися<sup>26</sup>. Процес взаємопримирення й акцептації ще триває, хоча не раз наражається на значні труднощі.

Таке потужне твердження II Ватиканського собору не може не впливати на Православні Церкви і є еклезіотворчою, першочерговою, постійною силою як для Православних Церков, так і для Католицької Церкви<sup>27</sup>. Римо-Католицькій Церкві потрібно було чимало відваги, щоби зрєктися способу анатем і почати пропонувати позитивні розв'язки питань у любові й пошані до інославнох. Коли така ж переміна дійде потужною хвилею і до спів-Церкви – Православної (обтяженої перейнятими колишніми латинськими взірцями), залишено знати лише Главі Церкви – Христові.

Другий Ватиканський собор поклав початок відходів від ери уніятизму, тим самим відкривши шлях до справжнього екуменізму<sup>28</sup>. Декрет собору про екуменізм закликає не ставити жодних перепон на шляху Провидіння й не противитися спонукам Святого Духа щодо знайдення шляхів поєднання між християнами<sup>29</sup>. Способом досягнення єдності стало не наvertати інославнох до істинної віри, а визнавати, що в них є правдива віра<sup>30</sup> та що двом уламкам однієї Церкви з правдивою вірою необхідно знову прийти до служіння за одним євхаристійним престолом. Тому соборові Отці УГКЦ, звертаючись із братнім посланням до Української Православної Церкви, просять, на взір Первоієрархів Католицької і Православної Церков – Римського Архієрея

<sup>25</sup> Див.: Прот. С. Булгаков. *Православие*, с. 46-47.

<sup>26</sup> Див.: КЦ, 15.

<sup>27</sup> Див.: A. Melloni. *Vatican II in Moscow (1959-1965): Acts of the Colloquium on the History of Vatican II Moscow, March 30-April 2, 1995 // Instrumenta Theologica*, вип. 20. Leuven 1997; J. Madey. *Il concilio ecumenico e il sinodo panortodosso: Un confronto // Concilium* (1983/7) 105-118.

<sup>28</sup> Хоч дуже обмежений. Патріярх Любомир говорить: «Ми є тільки посередником, ми не можемо довести екуменічний процес до кінця – це є Божа справа» (*Мета* (2003/1) 3).

<sup>29</sup> Див.: ДЕ, 24.

<sup>30</sup> Див.: Спільне пастирське послання українських владик, приявних на II сесії II Ватиканського Вселенського Собору в Римі // *Благовісник...* I/1 (Кастельгандольфо 1965) 32.

Папи Павла VI та Вселенського Царгородського Патріярха Атенатора I, у новому екуменічному дусі відкрито започаткувати нову добу взаємовідносин у справжній християнській любові й щирому братерстві<sup>31</sup>.

## XI. 5. Східні Католицькі Церкви



Другий Ватиканський собор також допоміг різним Східним Католицьким Церквам заговорити про свою ідентичність<sup>32</sup>. Український греко-католицький митрополит Максим (Германюк) зазначає, що Римська Церква тоді вперше відкрила для себе власне несприйняття Східної Церкви й необґрунтованість схизми, і стверджує:

Необхідно розуміти причини розколу між Сходом і Заходом, щоби бути щирими і виправити всі викривлення, вчинені Латинською Церквою. За часів Константинопольського патріярха Михаїла Керулярія кардинал Гумберт, папський легат, приписав Східним Церквам усі можливі ересі з метою їх осудження. Ці звинувачення були фальшивими тому, що патріярх Константинополя мав ту саму віру, що й Римська Церква<sup>33</sup>.

Це справді свіжий «подув вітру» у вселенській християнській ідеї, що розкриває погідні й чисті горизонти<sup>34</sup>. Колись було немислимим навіть уявити, що за ідентичністю Східна Католицька Церква може бути не римо-католицькою і може бути ближчою до своєї православної спів-Церкви<sup>35</sup>. Звісно, що природним «середовищем» УГКЦ є роз'єднана українська православна Церква; ми окреслюємо це «середовище» поняттям «Київська Церква». Тепер можна сміливо сказати, що УГКЦ є насамперед київською Церквою, залишаючись при тому в сопричасті з Римом. Декрет про Східні Католицькі Церкви «*Orientalium Ecclesiarum*» («Східних Церков») подає, що Христову Церкву складає не одна, а різні помісні Церкви, і ця постанова – як пояснюють соборові Отці УГКЦ – дає відповідь усім тим вірним, котрі вважають інакше<sup>36</sup>. Висловити таку істину і вбачати в ній не протистояння, а доповнення двох великих сутностей Церкви допоміг саме II Ватиканський собор.

<sup>31</sup> Див.: Привіт православним // *Благовісник...* II/1 (Кастельгандольфо 1966) 39.

<sup>32</sup> Див.: M. Lambertigts, C. Soetens (ред.). *À la veille du Concile Vatican II: Vota et réactions en Europe dans le catholicisme oriental* [=Instrumenta Theologica, вип. 9]. Leuven 1992.

<sup>33</sup> *Diario del Concilio: Tutto il Concilio giorno per giorno*. Milan 1967, с. 528.

<sup>34</sup> Див.: І. Гриньох. *Вселенський Собор Ватиканський II*. Мюнхен 1963, с. 50.

<sup>35</sup> Пор.: W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 111.

<sup>36</sup> Див.: Спільне пастирське послання українських владик, приявних на кінцевій IV сесії Другого Вселенського Ватиканського Собору в Римі // *Благовісник ...* II/1 (Кастельгандольфо 1966) 14.



Так само можемо сказати про нове римське усвідомлення Східних Католицьких Церков. Вони були повноцінними Церквами, які забезпечували спасіння своїм вірним, і до моменту своєї «унії» з Римським Престолом. Це надає їм нового самоусвідомлення для переходу від стану «унії» до «сопричастя» та від підпорядкування директивам із Риму й пристосування до них до спільного обговорення й вирішення, у власний питомий спосіб, своїх еклезіяльних питань. Якісна зміна полягає в розрізненні способу сприйняття примату Папи Римського стосовно римо-католицьких епархій (вони прямо підпорядковані юрисдикції свого патріярха, який водночас є і Папою Римським) та способу дії щодо Східних Церков свого права. Останні, за умови зорганізованості в синодальні структури, мають повне право самі вирішувати всі справи своєї Церкви як колегіальне тіло, до якого Первоєрарх вселенського тіла може мати тільки довіру, благословляючи його без особливої інтервенції чи контролю, що могло б поставити під сумнів принцип взаємолюбови.

Потужним був імпульс, наданий II Ватиканським собором справі всецерковного усвідомлення невідкладності патріяршого завершення Української Греко-Католицької Церкви<sup>37</sup>. Митрополит Йосиф (Сліпий) на II сесії собору прилюдно представив це прохання від імени всіх членів українського єпископату<sup>38</sup>. На рівні вищої ієрархії Української Церкви питання патріярхату порушувалося в Київській Митрополії вже на час її приєднання до Римського Апостольського Престолу, за так званих Берестейських домовленостей – 1596 р.<sup>39</sup> Воно, однак, завжди залишалося справою лише декількох світлих умів, а не цілого єпископату, не кажучи вже про те, що воно ніколи не обговорювалося на вселенському рівні. Справу про патріярше завершення УГКЦ наполегливо курували Верховні Архієпископи нашої Церкви, яких часто називали патріярхами: Йосиф (Сліпий), Мирослав Іван (Любачівський) та Любомир (Гузар). Значну роль у постійній актуальності «питання патріярхату» відіграли також і мирянські структури<sup>40</sup>. Ідея, яка повільно розвивалася впродовж століть, набрала реальних обрисів в останній третині XX століття. Проте до абсолютно мирного й загальнонародного прийняття ідеї патріярхату як онтологічної в УГКЦ дійшло щойно в 2002 р., на її Патріяршому соборі.

Щодо інших Церков, то на II Ватиканському соборі говорилося про Малабарську та Етіопську Церкви, а Декрет про Східні Католицькі Церкви

<sup>37</sup> Див.: І. Мончак. Становище Верховного Архієпископа в Єрархічному Устрою Церкви // *Богословія* 25-28 (1964) 125-151; його ж. Шлях до патріярхального устрою // *Логос* 22 (1971) 258-272; його ж. Патріярхальний устрій // *Логос* 23 (1972) 199-212.

<sup>38</sup> Див.: Спільне пастирське послання... с. 14.

<sup>39</sup> Див.: Канонічна комісія ad hoc патріярхату УГКЦ. Робочий документ «Про метоґіа»: Проект від 15 травня 2002 р. // *Богословія* 66/3-4 (Львів 2002) 272.

<sup>40</sup> Див.: Журнал «Патріярхат» аж по нинішній день.

відкрив шлях для творення нових патріархатів там, де це буде потрібним (ДСЦ, 11). Нині дві Східні Церкви, Українська й Малабарська, кожна своїми шляхами, йдуть у напрямку патріархату в римо-католицькому сопричасті.

## XI. 6. Сприйняття собору Українською Греко-Католицькою Церквою



Якою була рецепція – сприйняття помісною Церквою – проведеного собору? Рецепція не є виконанням якихось норм, нав'язаних зверху, – це концентрація уваги на богослов'ї Церкви. Коли постанови собору наказують сприймати як зобов'язуючі норми, «накинені» згори, то цього не можна назвати рецепцією. Радше слід думати про процес, за якого помісна Церква стає суб'єктом і може сприймати й засвоїти ту чи іншу постанову своїм власним собором. Говорити, що Одкровення є Божою справою, а людина тільки сприймає, правильно тоді, коли це стосується відношення між Об'явленням і актом віри; якщо ж таке мірило застосувати до собору та еклезіології, то це неправильно.

Необхідно також зрозуміти, що йдеться про рецепцію радше духу, ніж «букви» собору. Інтерпретація якогось тексту вимагає аналізу його в загальному контексті, з відповідною увагою до традицій<sup>41</sup>. Текст завжди пов'язується з історичним тлом, конкретними очікуваннями. Рецепція, можна сказати, насамперед пов'язана з еклезіологічним самоусвідомленням. Дарма, що очікування глав Української Греко Католицької Церкви протягом ХХ століття: Митрополитів Андрея (Шептицького) і Йосифа (Сліпого) – перебували безперечно на гребені часу й були відповідно потвердженні собором. Їх ні не зрозуміли, ані не засвоїли деякі єпископи та велика частина священнослужителів, а за ними – і миряни. Ось, наприклад, ієромонах Дам'ян (Богун) стверджує: собор відбувався в час утисків греко-католиків із боку комуністичного режиму, тож сподівалися почути від собору заяву, що Радянський Союз не повинен існувати<sup>42</sup>. Оскільки ж такого не сталося, греко-католики «були розчаровані тим собором». Можна собі також уявити, яким могло бути сприйняття соборових вказівок щодо повороту до тисячолітньої традиції, коли натомість виявом самотності «було латинізоване богослуження, яке власне й давало греко-католикам змогу виявляти свою окремішність супроти

<sup>41</sup> Див.: W. Kasper. La Chiesa tra universale e locale, il rischio di uno «scisma mentale e pratico» // *Adista* 44 (2001) [<http://www.adistaonline.it/index.php?op=numero&id=141> (сторінку переглянуто 15. X. 05)].

<sup>42</sup> Див.: П. Галадза. Сприйняття Другого Ватиканського Собору Греко-Католиками в Україні // *Ковчег: Науковий збірник із церковної історії* 3 (2001) 377-399.

російського православ'я»<sup>43</sup>, до якого їх примусово навертав комуністичний режим.

Незважаючи на ці природні труднощі та труднощі історичні, про які багато написано, потрібно сказати, що Українська Греко-Католицька Церква, хоч і в діаспорі, старалася роздумувати над ученням собору та його рецепцією<sup>44</sup>. Деякі з учасників II Ватиканського собору, приналежні до УГКЦ,

<sup>43</sup> Там само.

<sup>44</sup> Див.: І. Гриньох. Вселенський Собор Ватиканський II // *Сучасність* (1963/1; 1963/5); М. Гринчишин. Друга Сесія Другого Ватиканського Вселенського Собору // *Логос* 14 (1963) 241-263; І. Мончак. Становище Верховного Архiepіскопа...; М. Гринчишин. Праця і обсяги Другої Сесії Собору // *Логос* 15 (1964) 10-13. Також див. бібліографію: С. Кіш. Чи потрібна реформа нашого Візантійсько-Українського Богослуження? // *Логос* 15 (1964) 241-254; І. Мончак. Ватиканський Собор про Східні Церкви // *Богословія* 29 (1965) 132-186; Я. Федунік. Чи потрібна реформа нашого Візантійсько-Українського Богослуження? // *Логос* 16 (1965) 27-35; Н. Вояковський. Священна Літургія в світлі II Ватиканського Вселенського Собору в пристосуванні до нашого Візантійсько-Українського Обряду // *Логос* 16 (1965) 170-180; О. Домбровський. Хто повинен відповідати за розп'яття Христа?: До дискусії над юдаїзмом на II Ватиканському Вселенському Соборі // *Логос* 16 (1965) 257-264; Спільне Пастирське Послання Української Католицької Єрархії в Югославії про Літургійну Обнову // *Логос* 17 (1966) 81-110; І. Назарко. Пособорова Еклезіологія // *Логос* 17 (1966) 111-121, 174-179; Н. Вояковський. Чи Євангеліє протиричить ухвалі XXI Вселенського Собору про релігійну свободу? // *Логос* 17 (1966) 299-303; С. Шавель. Значення діалогу в Католицькій Церкві // *Логос* 17 (1966) 304-309; С. Кіш. Чи потрібна реформа нашого Візантійсько-Українського Богослуження? // *Логос* 19 (1968) 8-18; С. Семчук. Про Жидів // *Логос* 19 (1968) 178-183; Д. Кульчицький. Про релігійну свободу // *Логос* 18 (1967) 86-96; С. Шавель. Значення догматичної конституції про Святу Церкву // *Логос* 19 (1968) 198-204; І. Назарко. Маріологія на II Ватиканському Соборі // *Логос* 19 (1968) 254-259; С. Семчук. Патріярхат // *Логос* 19 (1968) 260-266; Н. Вояковський. Про Місіонарську Працю Церкви // *Логос* 19 (1968), 271-274; І. Музичка. Погляд на Теперішню Науку Катихитики // *Богословія* 33 (1969) 162-180; С. Семчук. Узгіднення традицій // *Логос* 20 (1969) 170-182; Н. Вояковський. Декрет про Засоби Суспільного Повідомлення // *Логос* 20 (1969) 183-187; І. Назарко. Екуменічний аспект душпастирства // *Логос* 20 (1969) 250-255; С. Шавель. Значення душпастирської конституції «Про Церкву в Сучасному Світі» // *Логос* 21 (1970) 188-206; С. Семчук. Епископ // *Логос* 21 (1970) 249-251; С. Шавель. Св. Церква і культура після конституції: Церква в сучасному світі // *Логос* 21 (1970) 265-284; І. Назарко. Соборова Деклярація про Християнське Виховання // *Логос* 22 (1971) 13-18; С. Шавель. Навчання про Атеїзм у конституції II Ватиканського Собору: Церква у сучасному світі // *Логос* 22 (1971) 43-57; С. Шавель. Мир і війна в конституції II Ватиканського Собору: Церква в сучасному світі // *Логос* 22 (1971) 192-210; І. Мончак. Шлях до патріярхального устрою // *Логос* 22 (1971) 258-272; І. Назарко. Церква в сучасному світі // *Логос* 22 (1971) 297-302; І. Назарко. Проблеми Атеїзму на II Ватиканському Соборі // *Логос* 23 (1972) 175-180; І. Мончак. Патріярхальний устрій // *Логос* 23 (1972) 199-212; І. Назарко. Завдання Церкви в сучасному світі // *Логос* 24 (1973) 17-22; С. Шавель. Декрет II Ватиканського Собору про Апостолят Мирян // *Логос* 24 (1973) 61-71, 126-143; І. Назарко. Другий Ватиканський Собор про Подружжя і Родину // *Логос* 24 (1973) 254-260; І. Назарко. Другий Ватиканський Собор

глибоко аналізували документи собору. Напевно, можна зачитувати такі імена, як Йосиф Сліпий<sup>45</sup>, Максим Германюк<sup>46</sup>, Андрій Сапеляк<sup>47</sup>, Атанасій Великий<sup>48</sup>.

про розвиток культури // *Логос* 25 (1974) 256-262; В. Маркусъ. В десяту річницю Декрету про Східні Церкви // *Богословія* 39 (1975) 189-198; J. F. Long. Ecumenism and Eastern Churches // *Логос* 26 (1975) 91-102; М. Гринчишин. За поглиблення екклезіології української католицької Церкви // *Логос* 26 (1975) 254-261; І. Музичка. Вчительський Уряд і Богословія // *Богословія* 40 (1976) 168-177; Й. Мадай. Другий Ватиканський Собор і Ревізія Права для Східних Церков // *Богословія* 41 (1977) 147-174; І. Гриньох. Відгомін кирило-методіївської ідеї на II Ватиканському Соборі // *Богословія* 44 (1980) 181-189; І. Мончак. Розвиток синодальности в Українській Католицькій Церкві // *Богословія* 47 (1983) 50-54; І. Музичка. Церква і атеїзм по II Ватиканському Соборі в катехізії // *Богословія* 60 (1996) 65-80; Папа Римський застерігає від хибних трактувань рішень II Ватиканського Собору // *Богословія* 64 (2000) 232-234; Промова кардинала Рацінгера про Церкву після II Ватиканського Собору // *Богословія* 64 (2000) 234-235; Про Слово Боже в Церкві після II Ватиканського Собору // *Богословія* 64 (2000) 235-236; П. Галадза. Сприйняття Другого Ватиканського Собору...

<sup>45</sup> Блаженніший Верховний Архієпископ УГКЦ Йосиф (Сліпий) переклав кілька соборових документів і друкував їх у своєму офіційному виданні – «Благовіснику», що практично означає їхню промульгацію для УГКЦ. Отак маємо: Декрет про Східні Католицькі Церкви // *Благовісник...* I/1 (1965) 19-26; Декрет про Екуменізм // *Благовісник...* I/2-3 (1965) 35-49; Догматична конституція про Церкву // *Благовісник...* II/2-4 (1966) 59-123; Декрет Про Апостольство Мирян // *Благовісник...* III/1-2 (1967) 17-43.

У «Благовіснику» I/1 (1965) із датою 22 грудня 1964 р. (за ст. стилем) подано постанову Верховного Архієпископа про обов'язковість для всієї Католицької Церкви Візантійсько-Українського (Греко-Руського) обряду придержуватись постанов Декрету про Східні Церкви II Ватиканського собору «з днем 25 березня 1965 р. (за старим стилем), або з днем 7 квітня 1965 р. (за новим стилем)».

Також у «Благовіснику» II (1966) 212-230 подано з датою 15 вересня 1965 р. «Апостольський Лист з Власного Почину Виданий, Яким Установляється Для Вселенської Церкви Синод Єпископів» та з датою 18 березня 1966 р. «Поучення Священної Конгрегації “Для Науки Віри” Про Мішані Подружжя».

<sup>46</sup> У журналі «Логос», патроном якого був митрополит Максим (Германюк) і який належав Українській канадській провінції Отців Редemptористів, теж появились переклади деяких соборових документів. Мова двох перших документів дуже подібна до тієї, що подана в «Благовіснику», з тією відмінністю, що тут подано науковий апарат. Так ми бачимо: Декрет про Східні Католицькі Церкви // *Логос* 16 (1965) 161-170; Декрет про Екуменізм // *Логос* 16 (1965) 241-256; Декрет про Місіонарську Діяльність Церкви // *Логос* 19 (1968) 274-281.

<sup>47</sup> А. Сапеляк. *Українська Церква на Другому Ватиканському Соборі*. Львів 1995. (Перше видання цієї книги вийшло в Римі 1967 р.).

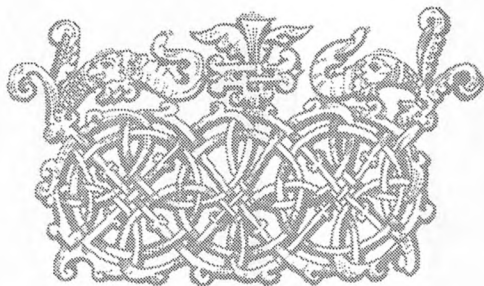
<sup>48</sup> Йдеться про: *Вселенський Собор – Ватиканський II: Діяння і Постанови: У 5-ти томах*. Рим 1966. А. Великий переклав документи собору, написав великий вступ до цього збірника, у якому виклав мету собору, його перебіг, висвітлив участь у ньому українських ієррархів; працю перевидано 1996 р. у Львові у видавництві «Свічадо» одним томом, але без вступу.

Сьогодні II Ватиканський собор не розцінюють як реформу Церкви. У теперішній богословській літературі та заявах Учительського Уряду не говорять про реформу Церкви й койнонію Церков чи про скликання собору папою Іваном XXIII для реформи – «aggiornamento» – і сопричастя Церкви. Як свідчать Отці Церкви, Церкву завжди слід реформувати, оновлюючи та осучаснюючи.

Другий Ватиканський собор вніс, очевидно, важливі корективи до способу висловлення віри Церкви, однак він не заперечує того, що говорив I Ватиканський собор. Один вселенський собор не може заперечувати рішення іншого, інакше вигадкою було б приписування авторства соборових рішень Святому Духові. Поки що Римо-Католицька Церква такими богонатхненними окреслює I і II Ватиканські собори, і тому називає їх уселенськими<sup>49</sup>.

Однак реформаторський характер собору, яким він і повинен бути, є наслідком того, що собор відчутно відкрив серце Церкви на подих Духа Святого. На це вказує хоч би той факт, що Літургія віднайшла свою, притаманну їй, роль у творенні Церкви. Різні дискусії про Літургію відкрили шлях для розвитку нової еклезіології. Собор акцентував на священстві вірних, на активній участі мирян, на розумінні Церкви як Літургійного Таїнства, як спільноти вірних, що обожується через Боже Слово і Бога Отця.

Центральність Божого Слова і Традиції в Літургії, що є життям Церкви; знову проявлений гуманізм Церкви; упевненість Церкви, що до єдності з іншими християнами можна дійти і що не мати відповіді сьогодні не означає, що її не слід шукати; колегіальність, яка виявляється в різний спосіб, відомий Духові, і теж через творення нових патріархатів – усе це надійні дороговкази для розвитку єдиної, святої, соборної й апостольської Церкви. До нового накреслення їх спричинився II Ватиканський собор.



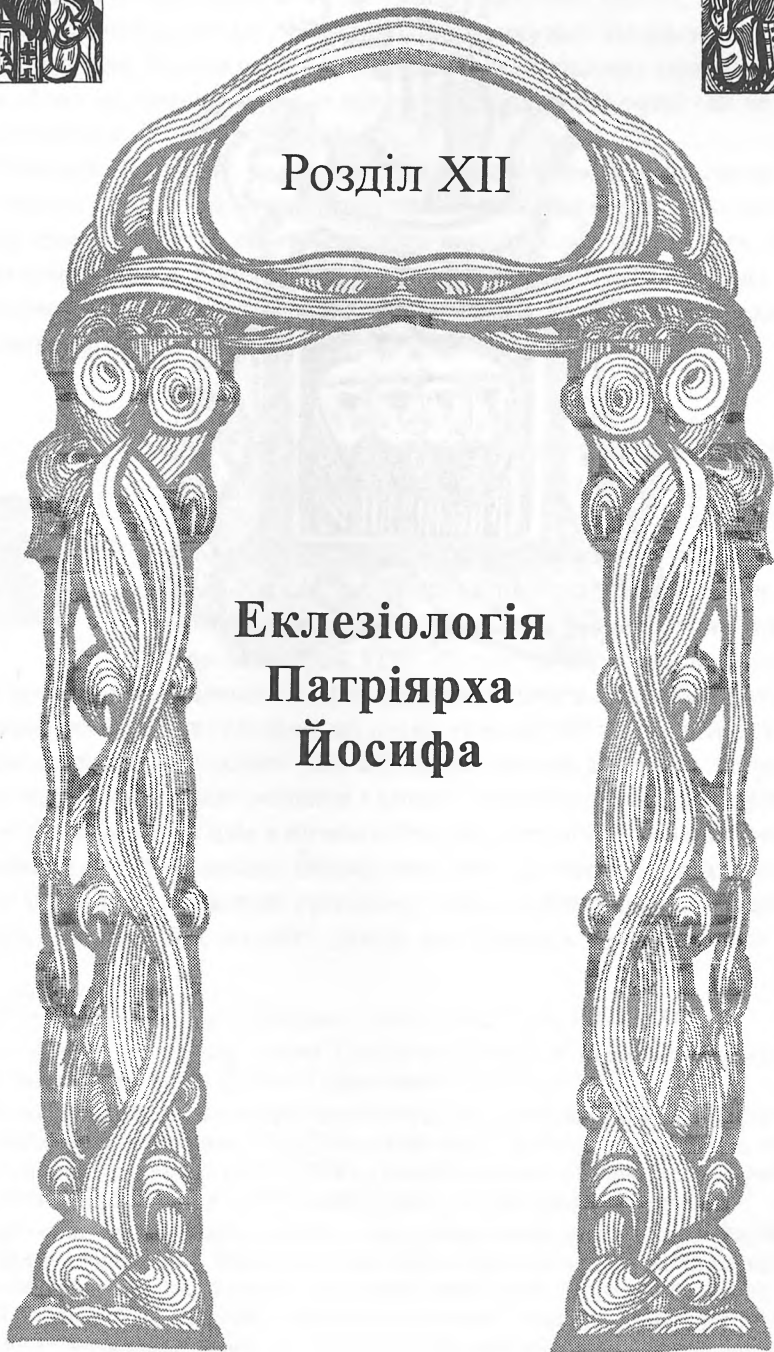
<sup>49</sup> На соборі збирається вся Учительська Єпископська Колегія (Магістеріум Церкви), разом із Римським Архидіаконом, і в такому складі має дар непомильності. Тут слід нагадати, що, згідно з традицією віри в Католицькій Церкві, цей дар ґрунтується на авторитеті апостола Петра.



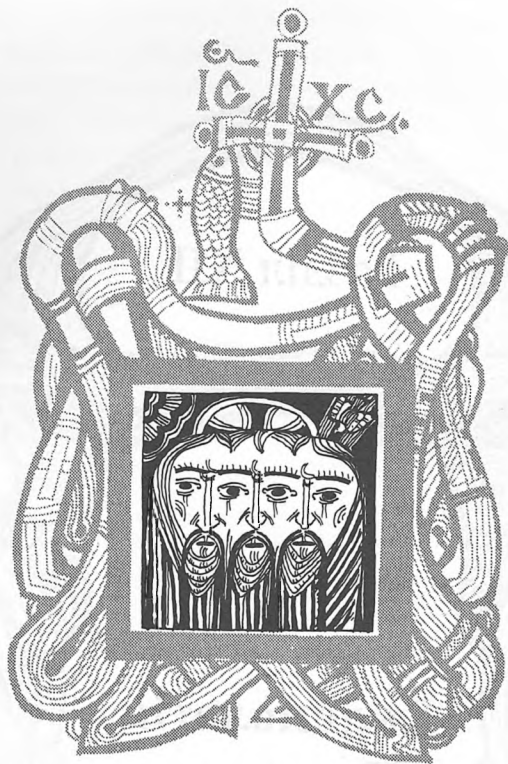


## Розділ XII

# Еклезіологія Патріярха Йосифа







Патріярх Йосиф (Сліпий) був непересічним богословом. Як науковець він сформувався під впливом німецької богословської школи, яка в останнє століття була найбільш прогресивною та розвинутою. На жаль, надзвичайна заангажованість Патріярха в адміністративну та виховну працю не завжди давала йому можливість плідно працювати в науковій сфері (як не раз уже бувало в історії Київської Церкви).

Патріярх Йосиф, як, зрештою, і Митрополит Андрей, не ставив собі за мету писати богословсько-еклезіологічні трактати, так що, властиво, у його творах немає окремого систематичного викладу еклезіологічних поглядів. Думка в них слідує радше святоотцівській традиції, яка не мала за мету окреслювати те, що не обмежене ні простором, ні змістом і є «сакраментальним сопричастям»<sup>1</sup>.

## ХП. 1. «Погляд на догматичні та історичні основи Греко-Католицької Церкви на Україні»<sup>2</sup>



Праця «Погляд на догматичні та історичні основи Греко-Католицької Церкви на Україні», написана Митрополитом Йосифом у Маклаково (Єнісейський р-н, Красноярський край, РРФСР), під час перебування на засланні.

Після восьми років неволі, у 1953 р., Митрополита Йосифа з політичних міркувань перевезли до Москви, де, під вартою, він міг скористатися кількома московськими бібліотеками. Там він зібрав деякий матеріал, котрий ліг в основу праці про головні моменти з історії Греко-Католицької Церкви<sup>3</sup>, хоча більшість написаного ним у неволі є плодом його напрацювань попередніх довоєнних літ<sup>4</sup>. Митрополит Йосиф доводить, на основі історичних подій і фактів, істинність церковної організації. Він аналізує причини церковного розколу, говорить про місіюну працю свв. Кирила і Methodія, про впливи

<sup>1</sup> J. Meyendorff. *La teologia bizantina*. Cassale Monferrato 1984, с. 98.

<sup>2</sup> Див.: Митрополит Йосиф Сліпий. Погляд на догматичні та історичні основи Греко-Католицької Церкви на Україні // *Богословія* 56 (1992) 3-64.

<sup>3</sup> Міністерство внутрішніх справ Радянського Союзу хотіло знати думку громадянина Сліпого Й. про ту Церкву, митрополитом якої, за його твердженням, він і далі залишався. Через кілька років (1958 р.) радянська влада використовує цю працю проти Митрополита Йосифа в новій судовій справі, порушеній проти нього.

<sup>4</sup> Митрополит був прикладом людини, котра може плідно працювати, оскільки в житті отримала добрі основи. Незважаючи на брак історичних матеріалів та наукового апарату, Митрополит Йосиф написав серйозні наукові речі, наприклад: «Історію Вселенської Церкви в Україні». Праця містила п'ять томів і частину шостого (до Замойського собору 1720 р.), однак робота над нею була перервана новим арештом 19 червня 1958 р.

латинського обряду в Україні, вивчає питання церковної унії (Флорентійської та Берестейської). А найголовніше, він дуже чітко описує примат Римського Архидієка над усіма Церквами. Для цього він дуже широко оповідає про св. апостола Петра, про його покликання й провідну роль.

### *XII. 1. 1. Початок Церкви*

Церква бере свій початок від Ісуса Христа, «що об'явив себе Божим Сином, всемогучим Богом в людській природі»<sup>5</sup>. Ісус Христос завершив відкуплення людського роду через хресну смерть і проголошену проповідь Доброї Новини, що призначені для спасіння всіх людей. Для досягнення спасіння Христос установив спільноту, названу Церквою. Для цього Він вибрав дванадцять апостолів, на чолі яких поставив апостола Петра. Безсумнівно, Ісус Христос заснував єдину Церкву, через яку уділяються святі таїнства і проповідується Євангеліє.

### *XII. 1. 2. Св. апостол Петро і Церква*

Ісус Христос бажав, щоб хтось очолив апостольську колегію. Він не випадково вибрав апостола Петра її головою. У Святому Письмі ясно сказано, що Ісус, зустрівши Симона, змінив йому ім'я на Кифа – «камінь». Зміна імені в Старому і Новому Завітах означає щось надзвичайно важливе – особливе посланництво, високу гідність<sup>6</sup>. Отже, перейменування є ознакою Петрової особливої місії:

Щасливий ти, Симоне, сину Йонин, бо не тіло і кров це тобі відкрили, а Отець Мій небесний. Тож і Я тобі заявляю, що ти – Петро (скеля), і що Я на цій скелі збудую Мою Церкву й що пекельні ворота її не подолають. Я дам тобі ключі Небесного Царства, і що ти на землі зв'яжеш, те буде зв'язане на небі; і те, що ти на землі розв'яжеш, те буде розв'язане й на небі (Мт. 16:17-19).

Петро отримує владу «встановляти і відпускати», що прийнято називати «владою ключів», владою господаря дому. Інші ж апостоли не отримали «влади ключів», їм Ісус сказав: «Усе, що ви зв'яжете на землі, буде зв'язане на небі, і все, що розв'яжете на землі, буде розв'язане на небі» (Мт. 18:18). Отже, Митрополит Йосиф виразно розрізняє владу ключів і владу апостолів<sup>7</sup>, відображаючи притаманний для всього католицького богослов'я підхід до поняття найвищої влади в домі, тобто Церкві.

Доказом першості Петра в Церкві Митрополит подає і те, що Христос часто виділяв Петра з-поміж інших апостолів. Наприклад, з Петрового човна Ісус навчав народ (Лк. 5:3); це символ того, що Петро є знаряддям, через

<sup>5</sup> Митрополит Йосиф Сліпий. Погляд... с. 5.

<sup>6</sup> Наприклад, Аврам став Авраамом, Яків – Ізраїлем, Савло був перейменований на Павла. Ця традиція залишилася в чернечих спільнотах. Якщо хтось приймає схиму, він змінює ім'я, що символізує нове покликання, нове життя, нове достоїнство.

<sup>7</sup> Див.: Митрополит Йосиф Сліпий. Погляд... с. 6.

яке буде голоситися Благівість. На час Преображення Христос першим з-поміж своїх апостолів узяв на Таворську гору Петра, щоб він разом з Йоаном та Яковом був свідком цієї події (Мт. 17:1, Лк. 9:28). Петро був свідком страждань Христа в Гетсиманії. Петра та Йоана Христос послав приготувати «Євхаристійну пасху» (Лк. 22:8). Петро, Яків та Йоан були першими свідками воскресіння дочки Яіра (Лк. 8:51). Петрові першому серед апостолів Христос з'явився після свого Воскресіння. Ісус молився окремо за Петра і за його віру: «О Симоне, Симоне! Ось Сатана наставляв, щоб просіяти вас, як пшеницю, та Я молився за тебе, щоб віра твоя не послабла, а ти колись, навернувшись, утверджує своїх братів» (Лк. 22:31-32).

Митрополит Йосиф пише, що Петро поставлений пастирем Церкви на землі, провідником апостолів<sup>8</sup>. Це сталося після Воскресіння, коли Ісус явився апостолам на Тиверіядському озері:

Каже Ісус до Симона Петра: «Симоне Йонин! Чи любиш ти Мене більш, ніж оці?» – «Так, Господи, – відрікає той Йому, – Ти знаєш, що люблю Тебе». Тож мовить йому: «Паси Мої ягнята!» І знову, вдруге каже до нього: «Симоне Йонин! Чи любиш Мене?» – «Так, Господи, – відвічає Йому, – Ти знаєш, що люблю Тебе». І мовить йому: «Паси Мої вівці!» І втретє йому каже: «Симоне Йонин! Чи любиш ти Мене?» І засмутився Петро, що аж утретє його питає: «Чи любиш Мене», – то й каже Йому: «Господи, Ти все знаєш, Ти знаєш, що Тебе люблю!» І каже йому Ісус: «Паси Мої вівці!» (Йо. 21:15-17).

Таким потрійним запитанням Христос вимагав від Петра потрійного підтвердження любови й віри, і це є доказом, що слова «паси мої вівці» і «паси мої ягнята» – мандат бути пастирем апостолів, учнів і вірних.

Митрополит Йосиф роздумує теж над стосунками Петра з його оточенням, реакцією на вибір Христом Петра й пошануванням Петрової першости. Як приклади автор подає слова ангела при Гробі Господнім, звернені до мироносиць: «Йдіть, скажіть Його учням та Петрові, що [Він] випередить вас у Галилеї» (Мк. 16:7); ситуацію, коли Петра ув'язнили й усі молилися за нього, бо вважали, що був ув'язнений Голова Церкви (див.: Ді. 12:5); нарешті те, що на Єрусалимському соборі, судячи з усього, Петро мав вирішальний голос (див.: Ді. 15:7-11).

Митрополит замислюється й над питанням, на чому ґрунтується влада Петра. Адже серед апостолів та учнів були люди з кращими якостями, ніж Петро, – як от апостол Павло, який значно перевершував Петра і вченістю, й організаторським хистом. Отож справа не в мудрості чи інших якостях, а в обраності: влада Петра основана на виразній постанові Христа. Вирішальний голос у Церкві належить тому, кого вибрано й призначено. Митрополит Йосиф наголошує на тому, що вибір належить Христові, хоч такий вибір не завжди зрозумілий людині.

<sup>8</sup> Див.: Митрополит Йосиф Сліпий. Погляд... с. 6-7.

### *XII. 1. 3. Людина та її покликаність*

Кожний, хто служить у Церкві, вибраний Богом. Відомо, що Господь допускає негативні випадки та упадки, проте Церква приймає таких людей. Якщо шукати винного в нерозпізнанні свого покликання чи в незрілості особи, то винна радше Церква, яка не до кінця посприяла, щоб та чи інша особа проявила себе. Церква є Боголюдською установою, тому не раз людський фактор переважає над Божою благодаттю в мисленні людей. Але вся суть Церкви і таїнство її двотисячлітнього існування полягає в тому, що людські норми, на щастя, не є основним законом Церкви. Знаємо з історії, що не всі єпископи, патріархи, римські чи константинопольські архиєреї були гідними свого покликання. Проте це не зруйнувало Церкви як інституції. Нам потрібно сприймати це, виходячи з невідомости нам Господніх стежок. Те, що робиться в Церкві, робиться задля Божого імени й для добра людських душ. І навпаки, коли натомість у центр висувається «єго» людини (яка повинна би бути «alter Christus» – другим Христом), виникає проблема упадку, однак упадку одиниць, а не цілої структури. Юда також був апостолом, теж був покликаний. Але різниця між Юдою і Петром у тому, що Петро покавсяся.

Петро почував себе головою апостолів, він відповідав від їх імени. Він виступив з промовою під час вибору нового апостола на місце Юди (Ді. 1:15-26), він промовляв на зісланні Святого Духа (Ді. 2:14 і далі), опісля знову промовляв перед синадріоном (Ді. 4:8-12), він викляв за обман Ананію й Сапфіру (Ді. 5:3-11), він проповідував у Малій Азії, в Антіохії, а звідти перебрався до Риму, де загинув смертю мученика<sup>9</sup>.

Митрополит Йосиф стверджує, що таке розуміння провідної ролі Петра існує не лише в «сучасних католицьких богословів», але й у «всій Католицькій Церкві»<sup>10</sup>. Підтвердження того, що думка про провідне становище Петра є думкою всієї Церкви, знаходимо у св. Василія Великого, який, як відомо, є східним Отцем Церкви. У творі «Проти Евномія» (гл. 2, розд. IV), він подає причину обрання саме Петра: «Петро задля того, що вірою перевищував інших, прийняв на себе будівлю Церкви». Митрополит Йосиф пише:

Така, отож, постанова Христа, така затверджена ним організація, що всі мають підчинитися Петрові, і всі єпископи, наслідники апостолів, наслідникові св. Петра – Папі Римському. Післаництво ширення віри дане не тільки Петрові і апостолам на їх часи, але є на всі віки до кінця світа<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Див.: Митрополит Йосиф Сліпий. Погляд... с. 8.

<sup>10</sup> Твердження окремих богословів, які знаходимо в богословській літературі сьогодні, не завжди збігаються з наукою Католицької чи Православної Церкви або наукою, яку проповідували Отці Церкви. Це можуть бути власні думки богослова або його пошуки, котрі часто не віддзеркалюють віри Церкви.

<sup>11</sup> Митрополит Йосиф Сліпий. Погляд... с. 9.

І далі: «Всі порушення Христової постанови, всякі автокефалії, протестантизми, секти і ересі не мали і не будуть мати Божого благословення»<sup>12</sup>.

Отже, Митрополит Йосиф будує свою еклезіологію на авторитеті Петра, першого з апостолів, і його наслідників – Римських Архiereїв, чітко доводячи, що Петро є першим з-поміж апостолів, провідником створеної Христом спільноти, над якою стоять апостоли, щоб проголошувати Євангеліє й уділяти святі тайнства.

#### *XII. 1. 4. Історичні докази першости Петрового наступника*

Далі Митрополит Йосиф розглядає стосунки всередині Церкви в століттях після доби апостолів: єпископів Риму вважали приемниками Петра, і з цієї причини їх поважали, шанували їхній авторитет і вплив на цілу Соборну Церкву.

Загальновідомим є вислів: «Roma locuta, causa finita est» – «коли Рим скаже, справа завершена»<sup>13</sup>. Від самого початку християнства Римський Престол мав остаточне слово у справах віри й моралі; спірні питання вже тоді вирішував Папа Римський. Митрополит Йосиф наводить для прикладу декілька найголовніших свідчень про верховну владу наступників Петра.

У I столітті відбулося непорозуміння між духовенством і вірними в Коринтській Церкві. Справу залагодив папа Климент, хоча, як зауважує Митрополит, «жив іще на острові Патмос св. апостол Йоан»<sup>14</sup>. Отже, важливі справи вирішував Римський Архiereй.

Святий Іриней (грек із Малої Азії, який став єпископом Ліону 202 р.) навчав, що всі Церкви у разі непорозумінь чи суперечок повинні звертатися до Римської Церкви задля її верховної влади. Митрополит Йосиф пригадує також факт, що в перших століттях Римську Церкву називали «предсідателькою трапези любови»<sup>15</sup>.

Св. папа Стефан (†257) заборонив, щоби в Африканській Церкві перехрещували людей, яких хрестили еретики. (Їх перехрещував св. Кипріяні, тоді папа Стефан, спираючись на засади, що «не можна змінювати в справах віри те, що передано», заборонив таку практику).

<sup>12</sup> Митрополит Йосиф Сліпий. Погляд... с. 9.

<sup>13</sup> У Церкві побутує думка, що Римський Престол залишає за собою кінцеве вирішення великої кількості питань, обмежуючи при цьому права помісних Церков. При кращому дослідженні цієї проблеми можемо зауважити, що Римський Престол ці права не завойовує, – Церкви віддають їх самі. Він полагодує ті справи, які не спромоглися вирішити на місці, а тоді заявляє, що справа залишається й надалі в його компетенції. Саме в некомпетентності та бракові відповідних спеціалістів полягає немічність помісних Церков, яка деколи призводить до резигнації власних прав.

<sup>14</sup> Митрополит Йосиф Сліпий. Погляд... с. 10.

<sup>15</sup> Там само.

Святі Атанасій, Максим Ісповідник, Теодор Студит, Кирило і Методій, патріарх Ігнатій – усі зверталися до Риму у вирішенні спірних питань.

На основі цих думок про апостола Петра та перших його наступників на Римському престолі Митрополит Йосиф доходить висновку, що:

- 1) Римський Апостольський Престол і Папа Римський мають примат на весь світ;
- 2) Папа є преемником св. апостола Петра і правдивим заступником Христа;
- 3) Папа є головою всієї Церкви, батьком і вчителем усіх християн;
- 4) Папа непомильний у справах віри й моралі, коли виступає від імени Вселенської Церкви;
- 5) Папі передана вся повнота юрисдикції над усією Церквою.

### ***XII. 1. 5. Апологетичний характер твору***

Коли Церкву переслідують, нищать, її главі треба шукати для неї справжнього чесного порятунку. Оскільки приналежність Української Греко-Католицької Церкви до Вселенської громади Церков під проводом Римського Архиєрея не становила жодного сумніву, Митрополит Йосиф старався наголосити насамперед на цьому, щоб зовнішні вороги Церкви не думали, що зможуть зірвати це сопричастя з політичних чи ідеологічних причин. Сопричастя Церкви з Римським Архиєреєм – це не тільки справа юрисдикції, це насамперед питання внутрішньої природи самої УГКЦ. Існують різні форми, щоби представити таку істину. Але оскільки УГКЦ була в небезпеці, Митрополит Йосиф, прагнучи показати, що УГКЦ не сама на світі, а належить до римського сопричастя, вибрав для представлення своєї Церкви еклезіологію, що є копією богослов'я Римської Церкви. Така еклезіологія однобічна – не в тому розумінні, що недобра, а в тому, що апологетично представляє лише один аспект (хоча дуже важливий) – першість Римського Архиєрея. У цій еклезіології немає місця колегіальності, помісним Церквам чи спільноті Церков. Представлено лише загальний погляд на основи. Очевидно, що ця праця Митрополита Йосифа є апологетичною. Прагнучи обґрунтувати й оборонити свою позицію, він спирався на еклезіологію, яка виходить з учення I Ватиканського собору.

## **XII. 2. Повнота еклезіологічної думки Патріарха Йосифа**



### ***XII. 2. 1. Поєднання Петрового служіння із синодальним устроєм Східної Церкви***

Після звільнення з ув'язнення в 1963 р. Митрополит Йосиф потрапляє у вир II Ватиканського собору, який проголошує легітимним «богослов'я сестринських Церков». Отож пізніша позиція – вже Патріарха



Йосифа – розвинулася в розумінні Церкви в річищі еклезіології II Ватиканського собору. У подальших працях, написаних після повернення із заслання, бачимо думки саме цього собору. Патріярх Йосиф розвиває вчення II Ватиканського собору, осмислюючи місце Української Греко-Католицької Церкви у вселенській сім'ї помісних Церков<sup>16</sup>.

У пізніших заявах Патріярха<sup>17</sup> виразно звучить настійне звернення до питання: чи існує в нашій Церкві можливість для догматичних дефініцій, чи мова йде про більшу адміністративну свободу? Тут не можна говорити про зміну поглядів Патріярха. Це радше зміна наголосів, що веде до повнішої відповідності духові Східних Церков. Це доповнення неповного образу Церкви, яким він є, коли Церква представляється як очолювана єдиним Римським Архiereєм. Колегія єпископів надає Церкві весь сенс апостольського наступництва. Таке розуміння пояснюється діянням Святого Духа на соборових Отців як на колегію єпископів, яка користується в тих дарованих Богом моментах особливим натхненням Святого Духа.

У своїх працях Патріярх Йосиф доходить висновку, що насправді існує значно більша свобода адміністративних кроків, ніж до того практикували в помісній Церкві, а загальні справи догматичного характеру повинні вирішуватися на вселенському рівні. Своє бачення Церкви в конкретному місці, а саме в Україні та для українців, котрі живуть поза Україною, Патріярх Йосиф описував у різних посланнях<sup>18</sup>. Якоїсь однієї конкретної праці-підсумку, на жаль, немає. Проте є приклад послідовного обстоювання патріярхату, що чітко являє позицію Патріярха Йосифа в еклезіологічному питанні: це боротьба за більшу адміністративну свободу Української Греко-Католицької Церкви<sup>19</sup>. В еклезіології Патріярха Йосифа йдеться про Церкву, у якій поряд із приматом присутні поняття «собор», «синод»<sup>20</sup>. Патріярх уважає, що повинен існувати чіткий порядок вибору єпископів на місцях. Це сприяло б

<sup>16</sup> Послання Блаженнішого Патріярха Йосифа з нагоди двістіліття створення Крижевської Епархії // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. IX. Рим 1985, с. 285-287; Послання Блаженнішого Патріярха Йосифа з нагоди інсталяції митрополита кир Мирослава Любачівського // Там само, с. 331-332.

<sup>17</sup> Послання Блаженнішого Патріярха Йосифа з нагоди 20-ліття його звільнення // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV. Рим 1985, с. 63; див.: М. Бендик. *Помісність...* с. 161-165.

<sup>18</sup> Інтерв'ю Блаж. Патріярха Йосифа у французькій телевізії, 16 червня 1983 // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV. Рим 1985, с. 228; Звіт Блаженнішого Патріярха Йосифа про Українську Католицьку Церкву в Україні // Там само, с. 272-273.

<sup>19</sup> Завіщення Блаженнішого Патріярха Йосифа // *Благовісник Патріярха Києво-Галицького і всієї Русі XVI-XX/1-4* (Рим 1980-1984) 265-282.

<sup>20</sup> Постанови, прийняті архієпископським Синодом під проводом Блаженнішого Верховного Архієпископа й Кардинала Кир Йосифа // *Благовісник Верховного Архієпископа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду V* (Кастельгандольфо 1969) 114.

кращому переосмисленню Божого Слова й спричинило б, з допомогою Духа Святого, розвиток богословської думки на місцевому рівні. Таке переосмислення Божого Слова допомагає кращому його сприйняттю в конкретному народі, у Церкві, де воно розвивається. На жаль, ця частина еклезіології Патріярха Йосифа маловідома, і ми не знаходимо розвитку цих богословських думок у пізніших його творах.

Щодо наступництва Петра, Патріярх Йосиф пише: «Становище Римського Архiereя має бути у формі нагляду і готовости встрявати у надзвичайних обставинах або в наглих потребах. Як норма, папа не повинен бути органом звичайної адміністрації якоїсь Східної Церкви»<sup>21</sup>. Патріярх наголошує на вселенськості папства, тому Папа Римський належить не лише до римо-католицького світу, а є і Вселенським Архiereєм. Так витворюється еклезіологія, справді спрямована на розвиток Вселенської Церкви: помісні Церкви роблять дедалі більший внесок у розвиток Вселенської Церкви (через активізацію власної ініціативи й поглиблення життя Божим Словом), і водночас зростає роль наступника апостола Петра, єпископа Риму (при позірному обмеженні рамок його юрисдикції).

## *XII. 2. 2. Розуміння Христової Церкви в Літургії*

У своєму «Завіщанні» Патріярх Йосиф закликає до переосмислення й утвердження поняття Церкви через молитву, найважливішим проявом якої є Літургія в ширшому значенні цього терміна. Способи святкування літургійного року первісно прийшли на українські землі з Візантії. Проте досить швидко вони ввійшли в культуру та щоденне життя народу. Виникли питомі лише Київській Церкві літургійні звичаї: власна традиція Йорданського освячення води, загальнонародно прийняте за своє свято Покрови, богослужіння на честь святих Володимира й Ольги, Антонія і Теодозія Печерських, Бориса і Гліба, Йосафата та ін. Патріярх Йосиф перед смертю пише, що в літургійній молитві віруюча людина висловлює свою віру в об'явлені таїнства віри і своє глибоке розуміння самої істоти цілої Христової Церкви, а в ній і своєї рідної Церкви, як невід'ємної, повноцінної і в обряді, Літургії, церковному управлінні, традицією освяченій духовній спадщині самобутньої її частини. Літургійна молитва стає передвісником формулювань основних правд віри в «Символах-ісповідях віри» в минулих століттях. Літургійна молитва творить основу для таких же правно-канонічних формулювань, що стосуються самої Церкви<sup>22</sup>.

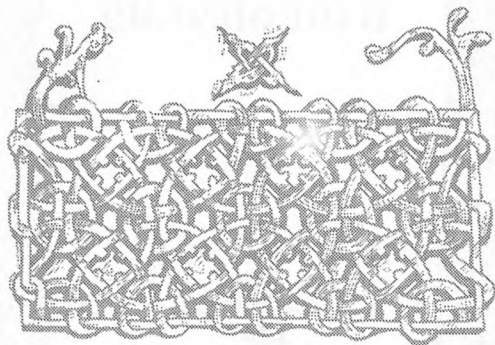
<sup>21</sup> Лист до кардинала Парекатіла, Президента Папської комісії для ревізії Канонічного Права для Східних Церков // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV, с. 299.

<sup>22</sup> Заповіщення Блаженнішого Патріярха Йосифа, с. 276.

### ХІІ. 3. Київське розуміння Вселенської Церкви



Патріярх Йосиф усіма силами намагався відновити поняття Київського християнства, яке в усі часи після занепаду Київської Русі приєднували чи то до латинського Заходу, чи до Московського православ'я, таким чином знищуючи питомі київські риси. Для Патріярха Йосифа було важливо показати окремішність Київського християнства, яке, незважаючи на несприятливі умови, мало власний підхід до поняття вселенськості. Зокрема він пише: «Для київського християнства розуміння Вселенської Церкви в першу чергу як цілості містичного тіла Христа було вище понад юрисдикційні спори і роздори»<sup>23</sup>. Саме цей момент характерний для еклезіології Київської Церкви й відрізняє її від візантійської, російської чи римської церковної традиції. У Київському розумінні розбрат, що існує в Церкві, не позбавляє її спасаючої дії. «І тому кирило-методіївська традиція власної слов'янської помісности при одночасній вселенській відкритості на інші помісні Церкви-Сестри стала одним із джерел творення оригінальної київської традиції»<sup>24</sup>.



<sup>23</sup> Інтерв'ю Блаж. Патріярха Йосифа у французькій телевізії... с. 228.

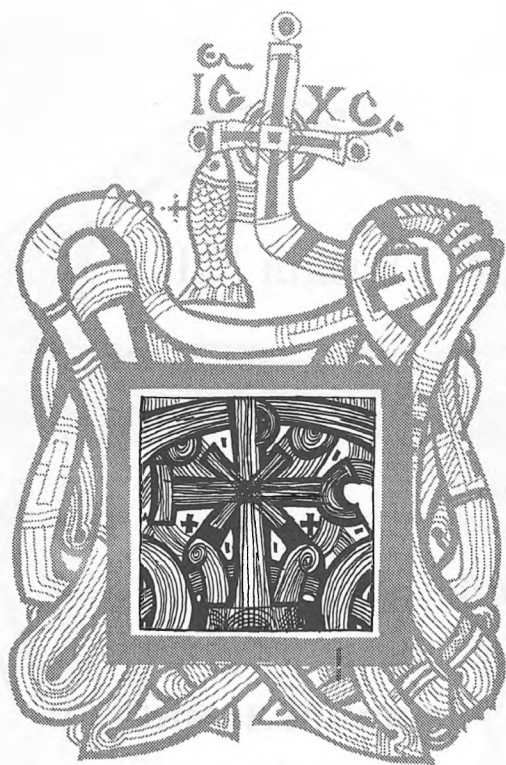
<sup>24</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с.39.





## Розділ XIII

# Специфіка православної еклезіології



При видимій значній різноманітності й неупорядкованості православного богослов'я (бо в процесі розвитку воно набувало відмінних рис і питомих особливостей, може, навіть унаслідок впливу різних культур і ментальностей християнського Сходу) воно у своїй суті є менш диференційоване й більш цілісне, ніж західне. Еклезіологію Православні Церкви розуміють, спираючись насамперед на Святе Письмо<sup>1</sup> й Передання Отців Церкви<sup>2</sup>.

У візантійський період розвивалася концепція Церкви як таїнства й водночас процвітала інша концепція, яка ґрунтувалася головню на Церковному авторитеті. Вони, щоправда, не містили поняття непомильності, а навпаки, через підкреслення таїнства свободи та дії Святого Духа, запобігали індивідуалізму й арбітральності<sup>3</sup>.

Схід тривалий час не виділяв якихось окремих напрямів богослов'я, а деякими питаннями та проблемами почав цікавитися лише під впливом латинського богослов'я. Так, під впливом розвитку західної еклезіологічної думки, щойно в XVII-XIX століттях православна еклезіологія<sup>4</sup>, презентована й раніше як органічна складова православного богослов'я, почала окреслюватися в окрему науку.

Поштовхом до спеціального вивчення еклезіології слугував теж документ I Ватиканського собору, який змусив православних богословів знову звернутися до святоотцівської літератури. Саме святоотцівська спадщина складає наукове підґрунтя православної еклезіології, яка отримала подальший розвиток завдяки екуменічній діяльності таких визначних богословів, як Сергій Булгаков, Георгій Флоровський, Владімір Лоський, Ніколай Афанасьєв, Павел Євдокімов, Владімір Соловйов, Йоан Мейєндорф, Александр Шмеман та ін.<sup>5</sup>

Незважаючи на те, що в православному світі нема єдиного авторитетного вчення про Церкву, усе ж можемо виділити певні головні напрямні та нормативні засади православної еклезіології. Православні богослови розглядають таїнство Церкви «через призму догми про Пресвяту Трійцю»<sup>6</sup>. Церква у своїй суті відображає відносини Бога Отця, Бога Сина і Бога Духа

<sup>1</sup> Сирійська традиція, зокрема св. Єфрем, використовувала символічну мову, порівнюючи Церкву зі скелею, називала її будинком Христовим.

<sup>2</sup> Див.: Я. Москалик. *Концепція Церкви Митрополита Андрея Шептицького*. Львів 1997, с. 20.

<sup>3</sup> Тут часто, навпаки, наголошували, що Церква не є джерелом істини та що вона залежна від віри її предстоятелів.

<sup>4</sup> Див.: Я. Москалик. *Концепція...* с. 20.

<sup>5</sup> Там само. Див. також: А. Arjakovsky. *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*. Kiev – Paris 2002.

<sup>6</sup> Я. Москалик. *Концепція...* с. 20.



Святого, тобто є іконою Трійці. На думку православних, Церкві, яка є таїнством, неможливо дати визначення, можливо лише описати її дійсність<sup>7</sup>. «Церква є образом Триєдиного Бога, вона – віддзеркалення тринітарного «таїнства єдності в множинності»<sup>8</sup>. Виявом цієї єдності у множинності є собор або синод, на якому Церква проявляє себе у видимий спосіб. Церква має від Христа право та владу керувати, навчати й освячувати. Вона є Божим народом, який творить «плерому» – повноту, складену з ієрархії та мирян. Церковна ієрархія для вірних є образом Христа, вона відображає церковність своїх вірних щодо Бога<sup>9</sup>. В особі апостолів Христос започаткував ієрархію. Повноваження ієрархії полягають не в тому, щоб заступати Христа, а лише в натхненому Святим Духом керівництві й уділенні святих таїнств, тобто в освяченні та навчанні.

У православній еклезіології є чіткий акцент на «есхатичній» та космічній орієнтації Церкви, земне буття якої має паломницький характер. Саме тому Церква потребує постійного відновлення. Суть Церкви не можна обмежувати ієрархійно-канонічними рамками, тому що її межі можуть перевищувати видимі контури<sup>10</sup>. Таїнство Церкви належить до сфери духовного досвіду: «Церква як тайна єдності життя Бога з людьми не піддається ніякому раціональному поясненню і формальному вираженню»<sup>11</sup>.

Серед головних богословських течій у православній еклезіології найяскравіше виявляються чотири: схоластична, пневматологічна, софіологічна та евхаристійна.

### XIII. 1. Схоластична еклезіологія



Ця течія характерна як для православної, так і для католицької еклезіології. Представниками цієї течії в православ'ї є митр. Макарій (Булгаков), митр. Філарет (Гумілевський), Йоан Малиновський, Паназіотіс Трембелас та ін.

Церква розглядається як нова видима спільнота, започаткована Ісусом Христом і призначена для спасіння людства<sup>12</sup>. Предвісником видимої спільноти, Нового Божого Народу, був народ Старого Завіту.

<sup>7</sup> Пор.: Р. Evdokimov. *Pravoslawie*, с. 186.

<sup>8</sup> Я. Москалик. *Концепція...* с. 21.

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Там само, с. 22.

<sup>11</sup> Там само, с. 23.

<sup>12</sup> Див.: Архиепископ Иларион (Троицкий). *Без Церкви нет спасения*. Москва – Санкт-Петербург 1999, с. 5.

Від моменту приходу Христа, Його смерти й воскресіння Божий народ став Його Тілом. Из воплощенням Сина Божого Церква отримала дар бути Боголюдською установою. Тому в ній, поряд зі святістю, можемо зустріти й прояви гріха. Єдиним головою Церкви як установи є Ісус Христос<sup>13</sup>. Цю спільноту провадить Святий Дух, який навчає Церкву всієї істини.

Церква єдина, свята, соборна й апостольська. Російські богослови говорять про дві реалії Церкви: зовнішню і внутрішню. До внутрішньої вони відносять єдність, що існує завдяки благодаті Святого Духа. Єдність віри, таїнств та взаємна любов членів Церкви належать як до внутрішньої, так і до зовнішньої сутності Церкви<sup>14</sup>. Зовнішня реалія не має чітко окреслених механізмів єдності, і найчастіше виразником її виступає ієрархія. Церковну ієрархію було утворено через вибір Христом апостолів, і цей вибір продовжується у вибранні єпископів. Через те церковна ієрархія є суб'єктом влади в Церкві.

Святість Церкви впливає з факту главенства в ній Ісуса Христа та постійного освячення її Святим Духом. Вселенськість Церкви окреслюється в часових і територіяльних рамках, тобто Церква призначена бути спасаючою спільнотою в усі часи та для всіх народів<sup>15</sup>.

Церква є також апостольською, тому що має у собі апостольське преемство, отримане через апостольське рукоположення, що є знаком істинності<sup>16</sup>.

### ХІІІ. 2. Пневматологічна еклезіологія



За основу свого вчення пневматологічна еклезіологія бере патристичне передання, візантійське богослов'я та богослов'я Філокалії, або Добротолубія<sup>17</sup>. Визначальним чинником цієї еклезіології є особлива роль Святого Духа.

Саме Святий Дух, що походить від Отця, продовжує діло спасіння, розпочате Сином Божим. Він разом із Христом є творцем Церкви, яка є місцем постійної П'ятдесятниці. Дух робить Євангеліє Ісуса Христа живим та діяльним у житті людей, які під Його впливом наповнюються різними благодатними дарами. Христос посилає вірним Святого Духа, Утішителя, котрий діє у святих таїнствах. Дія Духа проявляється в різних дарах: правди, благодати, святости, милосердя, духовного проводу та ін.<sup>18</sup> Серед

<sup>13</sup> Див.: Й. Мансветов. *Новозаветное учение о Церкви*. Москва 1979, с. 86-90.

<sup>14</sup> Див.: Я. Москалик. *Концепція...* с. 24.

<sup>15</sup> Там само.

<sup>16</sup> Там само, с. 25.

<sup>17</sup> Там само, с. 26.

<sup>18</sup> Там само, с. 27.

прихильників пневматологічної еклезіології можна назвати Нікоса Ніссіотіса, Олів'є Клемана, Павла Євдокімова, Павла Флоренського, Ніколая Бердяєва, Сергія Булгакова.

У XIX столітті російський релігійний мислитель Алексєй Хом'яков висунув власну оригінальну концепцію пневматологічної еклезіології. Він уважав, що суть Церкви неможливо визначити формально, тому що Церква – живий організм, наповнений єдністю любови, правдою віри, силою надії та досконалою свободою. До Церкви не можна підходити раціонально, її не можна обмежити рамками якоїсь зовнішньо визначеної організації. Вона є організмом, Тілом Христовим, яке творить єдність завдяки духові любови<sup>18</sup>. Хом'яков пише: «Дух Божий, що живе в Церкві, керує нею і напоумлює її, об'являється в ній багатоліко: у Письмі, Переданні й у ділі, бо Церква, що творить діла Божі, є тою ж Церквою, що зберігає Передання і що писала Святе Писання»<sup>19</sup>.

Проте Хом'яков цілковито відкидає папський авторитет, який, на його думку, є чимось зовнішнім, породженим раціоналізмом. Церква, на його думку, не може мати проявів авторитету тому, що вона є внутрішнім життям християнина<sup>20</sup>. «Папство, – пише Хом'яков, – звичайно, зовсім не те, що Церква; воно є чимось, можливо, навіть трохи принизливим, чимось більш схожим на християнське ідолопоклонство, ніж на християнство...»<sup>21</sup>. Згідно з Хом'яковим, носієм непогрішности в Церкві є віруючий народ, свідомість віри якого не можна ввести в оману<sup>22</sup>. На православному конгресі в Салоніках (листопад 1959) грецький православний митрополит Хризостом (Костандінідіс) виголосив подібне: «Остаточно вирішальною в Православній Церкві є свідомість віри кожного окремого віруючого, який, незалежно від свого виховання, відчуває, що є справді православним, а що ні»<sup>23</sup>. Однак, як слушно зауважує де Вріс, між православними богословами існують різні погляди на Церкву. Наприклад, російський професор Семінарії св. Володимира в Нью-Йорку прот. Александр Шмеман висловлює думку, що: «Говорити про демократичну Церкву означає наражати на небезпеку саме існування Церкви. Церква походить згори, а не знизу. Не ми будемо Церкву – ми є покликані до Церкви»<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Див.: А. Хомяков. *Полное собрание сочинений*. Москва 1900, с. 54-56.

<sup>19</sup> А. Хомяков. *Сочинения в двух томах*, т. II: *Работы по богословию*. Москва 1994, с. 8.

<sup>20</sup> Див.: Я. Москалик. *Концепція...* с. 27.

<sup>21</sup> А. Хомяков. *Сочинения...* с. 236.

<sup>22</sup> Див.: W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 97.

<sup>23</sup> Там само, с. 98.

<sup>24</sup> Там само.

### ХІІІ. 3. Софіологічна еkleзіологія



Софіологічна еkleзіологія виникла внаслідок проникнення в православне богослов'я давньобіблійної та ранньо-церковної філософсько-богословської течії софіянізму. Представниками цієї течії є Владімір Соловйов, Павел Флоренський, Сергій Булгаков.

Згідно з Владіміром Соловйовим, Лоно Божої Премудрости є місцем сотворення світу. Божа Премудрість, Софія, є відбитком Божої Величі, вона – та ланка, яка поєднує Творця з творінням. Своєю субстанцією Софія є одночасно Божою і тією, яка належить світові, тобто є душею світу. У творі «Читання про Богочоловіцтво» Соловйов пише:

Софія є ідеальним досконалим людством, котре вміщене навіки в цілісну божественну сутність, або Христа. Якщо безсумнівно, що Бог для того, щоб існувати дійсно і реально, повинен проявляти Себе, своє існування, тобто діяти в іншому, то тим самим стверджується необхідність існування іншого; й оскільки, говорячи про Бога, ми не можемо мати на увазі форму часу, бо все, що висловлюємо про Бога, передбачає вічність, то й існування цього іншого, щодо якого Бог проявляється, повинно з необхідности бути визнане вічним. Це інше не є безумовно іншим для Бога, а є його власним вираженням або проявом, у відношенні до якого Бог і називається Словом<sup>25</sup>.

Незважаючи на те, що світ матеріалізується, певна частина його прямує до утворення своерідної, ідеальної іпостасі, яка відповідає Божій Премудрості. Цією частиною і є Церква<sup>26</sup>. «Людство, з'єднане зі своїм божественним началом через посередництво Ісуса Христа, – пише В. Соловйов, – є Церквою, і якщо у вічному первісному світі ідеальне людство є тілом божественного Логоса, то в природному сотвореному світі Церква є тіло того ж Логоса...»<sup>27</sup> Церква – Тіло Христа, у якому поєднане Боже і людське. Вселенська Церква має на меті досягнення повноти цієї єдності так, як це є в Христі. Тепер Церква перебуває лише на шляху до цього, тобто є в стані ще не прославленого Тіла Христового, і відповідає тілові Ісуса, яким воно було під час Його земного життя. Хоч Церква має надзвичайні властивості, вона ще не вільна від немочі й страждання плоті<sup>28</sup>. Церква має в собі початки майбутнього досконалого життя, котрі повинні розвинути в істинну повноту Богочоловіцтва – так, як це є в Христі.

<sup>25</sup> В. Соловьёв. *Чтение о Богочеловечестве: Чтение восьмое* [<http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/08.html>] (сторінку переглянуто 24.VI.06)].

<sup>26</sup> Див.: Я. Москалик. *Концепція...* с. 28.

<sup>27</sup> В. Соловьёв. *Чтение о Богочеловечестве: Чтение одиннадцатое и двенадцатое* [<http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/11-12.html>] (сторінку переглянуто 24.VI.06)].

<sup>28</sup> Див.: В. Соловьёв. *Собрание сочинений*, т. 3: 1882-1884. Брюссель 1966, с. 352-353.

Погляди Соловйова розвинув Павел Флоренський, який свою софіологічну доктрину намагався оперти на вчення св. Атанасія Великого<sup>29</sup>. «Софія – це творча ідея Бога – Розуму, реалізованого у вірності Отцеві за посередництвом Сина у Святому Дусі. Софія – це система іпостасей Божих ідей про створення світу, це Божа збірка архетипів буття»<sup>30</sup>. Софія є Тілом Христа, тобто створеною природою, прийнятою Богом Словом.

Сергій Булгаков базує свою софіологію на Святому Письмі та Переданні. Він розуміє біблійний образ Церкви як предвічний план спасіння всього сотвореного, ототожнюючи Церкву з Божою Мудрістю, яка обіймає все створіння, увесь космос. Церква-Софія має два вияви – Божий та людський, між якими панує нерозривна єдність, відбувається взаємне пронизування Божого і сотвореного. Церква виступає як надприродна єдність Божого і людського життя<sup>31</sup>.

#### XIII. 4. Євхаристійна еклезіологія



Євхаристійна еклезіологія є відносно новою спробою систематизувати вчення про Церкву. Вона основана на ідеї апостола Павла про Церкву і Євхаристію як Тіло Христове. Сам аналіз євхаристійної еклезіології хотілось би розпочати з поглядів відомого російського богослова митрополита Макарія (Булгакова), який перший увів у православне богослов'я метод систематизації та історичного підходу.

Митрополит Макарій (Булгаков), говорячи про Церкву, трактує її як знаряддя, яким Господь нас освячує<sup>32</sup>. Свою еклезіологію він викладає безпосередньо перед ученням про таїнства, що відповідає структурі Нікейсько-Царгородського Символу віри, у котрому відразу за визнанням віри в Святого Духа йде визнання віри в Церкву, а потім уже – у «хрещення на відпущення гріхів»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Див.: Я. Москалик. *Концепція...* с. 29.

<sup>30</sup> П. Флоренський. *Столь и утверждение истины*, с. 326; тут за: Я. Москалик. *Концепція...* с. 29.

<sup>31</sup> Див.: С. Булгаков. *Православие: Очерки учения Православной Церкви* [[http://www.agnuz.info/library/books/Bulgakov\\_ocherki/page03.htm](http://www.agnuz.info/library/books/Bulgakov_ocherki/page03.htm) (сторінку переглянуто 15.X.05)]. Див. також: Я. Москалик. *Концепція...* с. 29; А. Arjakovsky. *La génération...* с. 365.

<sup>32</sup> Див.: Макарий (Булгаков), митрополит. *Православно-догматическое богословие*, т. I, II. Москва 1993.

<sup>33</sup> К. Фельми. *Введение в современное православное богословие* / перекл. Е. Верещагин. Москва 1999, с. 166.

У сучасному православному богослов'ї від цієї традиційної побудови відмовилися. Згаданий уже російський богослов і мислитель Алексей Хом'яков у своєму новому підході до еkleзіології наголошує на важливості уділення таїнств насамперед Євхаристії у спільноті, і при цьому вказує, що для їх звершення необхідна ієрархія. Хом'яков визначає Церкву як зібрання єпископів, пресвітерів та народу і саме тому надає великого значення перекладові на старослов'янську мову грецького «καθολική [католіке]». У слов'янському перекладі маємо слово «соборна», від кореня «собор» – «збирати», що, згідно з Хом'яковим, означає Церкву<sup>34</sup>.

Інший російський богослов, Георгій Флоровський, у творі «Євхаристія і соборність» пише:

У Святій Євхаристії вірні стають Тілом Христовим. І тому Євхаристія є Таїнством Церкви, «таїнством зібрання», «таїнством спілкування» (μυστήριον συνάξεως, μυστήριον κοινωνίας). Євхаристієне спілкування не є лишень духовною чи моральною єдністю, не тільки єдністю переживання, волі й почуття. Це – реальна й онтологічна єдність, здійснення єдиного органічного життя в Христі. У вірних, у силу та міру їх з'єднання з Христом, відкривається єдине Боголюдське життя – у спілкуванні таїнства, у єдності животворного Духа<sup>35</sup>.

Згідно з Флоровським, Церкву можна пізнати в Євхаристії. У євхаристійному зібранні Церква бере участь у Христовому тілі, вона теж присутня в євхаристійних дарах. Одночасно, як учителька, Церква священнодіє в євхаристійній молитві.

Інший російський богослов, Николай Афанасьєв, у творі «Дві ідеї про Вселенську Церкву»<sup>36</sup> протиставляє панівній тоді «універсалістській» еkleзіології православне вчення про Церкву, котре він називає «євхаристійною еkleзіологією»<sup>37</sup>. Николай Афанасьєв вважає, що єдність Церкви (історично) існує в Євхаристії, незважаючи на розділення Римо-Католицької і Православної Церков. Ця концепція спочатку не мала великого відгуку, але коли Афанасьєв опублікував свою працю «Церква, що предсїдає в любові»<sup>38</sup>, дискусія поширилася навіть за межі Православної Церкви<sup>39</sup>. Другий Ватиканський собор під кінець своєї першої сесії вже відверто покликався на погляди Афанасьєва та його учнів.

<sup>34</sup> А. Хомяков. *Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слова «кафолический» и «соборный» по поводу речи отца Гагарина, иезуита* [<http://pagez.ru/olb/311.php> (сторінку переглянуто 15.X.05)].

<sup>35</sup> Г. Флоровский. *Избранные богословские статьи*, с. 74.

<sup>36</sup> Н. Афанасьев. *Две идеи о Вселенской Церкви // Путь* 45 (1934) 16-29.

<sup>37</sup> Див.: К. Фельми. *Введение...* с. 172.

<sup>38</sup> N. Afanassieff. *L'Église qui préside dans l'Amour*. Neuchâtel 1960.

<sup>39</sup> Див. К. Фельми. *Введение...* с. 173.

Карл Крістіан Фельмі розповідає, що восени 1978 р. на засіданні товариства «Канон» римо-католицький богослов Ів Конгар прочитав доповідь, у якій представив євхаристійну еклезіологію як автентичне католицько-православне вчення про Церкву. По закінченні доповіді до нього підійшов сирійсько-православний єпископ з Індії і, привітавши його, заявив, що ніколи не чув блискучішого викладу православного вчення про Церкву, так що готовий погодитися з усім сказаним<sup>40</sup>. Концепція євхаристійної еклезіології Ніколая Афанасьєва знайшла велику підтримку у богословських колах. Інколи її сприймають як православне вчення про Церкву, хоча трапляється також, що її не розуміють і відкидають.

Стрижнем до відкриття євхаристійної еклезіології послужило для Афанасьєва те, що апостол Павло називає євхаристійний хліб (1 Кор. 10:16) і місцеву Церкву (1 Кор. 12:27) однаково – «Тілом Христовим»; при цьому в обох випадках мається на увазі одне й те ж, а саме: обидва рази апостол проголошує реальну, а не символічну присутність Тіла Христового<sup>41</sup>.

Євхаристійний хліб є [...] дійсним Тілом Христовим. [...] І кожна місцева Церква є Церквою Божою в Христі; бо Христос живе у своєму тілі, у євхаристійному зібранні, і завдяки причастю Тіла Христового віруючі стають членами Його Тіла, – усього Його Тіла, а не його частини. Так само євхаристійне зібрання є всією Церквою, а не її частиною. Ось чому місцеві Церкви не можна називати частинами Церкви («ecclesiae particulares»). Адже кожна місцева Церква, яка служить під керівництвом свого настоятеля Євхаристію, через Євхаристію і є всією «Католицькою» (Соборною) Церквою лише за умови, що вона перебуває в «койнонії», тобто сопричасті, з іншими місцевими Церквами. Бо в давній Церкві існувало правило: жодна Церква не могла відокремити себе від іншої або інших, оскільки не могла відокремити себе від Христа<sup>42</sup>.

Деякі інші православні богослови теж розвивали євхаристійну еклезіологію. Як пише Фельмі, у викладі пергамського митрополита Йоана (Зізіюласа) концепція євхаристійної еклезіології може видатися сприйнятливою для скептиків, які не приймають її, «оскільки він багато разів наголошує [...], що євхаристійний аспект є всього лиш одним серед інших. Єдність Церкви, на думку митрополита Йоана, полягає також і в єдності віри, любови, Хрещенні та освяченні»<sup>43</sup>.

Митрополит Йоан плідно вплинув на екуменічний діалог про Євхаристію, насамперед тим, що розробив її есхатологічний аспект. Фельмі описує це так:

<sup>40</sup> Див.: К. Фельмі. *Введение...* с. 172. Див. також: Y. Congar. *Autonomie et pouvoir central dans l'Église vus par la théologie catholique // Kanon: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 4: Die Kirche und die Kirchen: Autonomie und Autocephalie* (Wien 1980), с. 130-144.

<sup>41</sup> Див.: К. Фельмі. *Введение...* с. 173.

<sup>42</sup> Н. Афанасьєв. *Церковь...* с. 27. ( тут за: К. Фельмі. *Введение...* с. 173-174.)

<sup>43</sup> К. Фельмі. *Введение...* с. 183. Див. також: J. Zizioulas. *Being as communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1997, с. 158-169.



«Замість наполягань на неперервності в ланцюгу священнослужіння за апостольським преемством, [митрополит Йоан] посилається на образ Церкви та її євхаристійного богослужіння в 4-й главі Одкровення та в еклезіології св. Ігнатія Антіохійського. В еклезіології та вченні про священнослужіння мова йде не про історичну неперервність, а про сопричастя, яке набирає структурно-ієрархічної форми внаслідок присутності «εσχάτα [εσχάτα]»<sup>44</sup>.

Визначальним критерієм побудови Церкви та кристалізації її внутрішньої і зовнішньої єдності є не історичне передання, а відповідь на питання, чи «відображає священнослужіння та благовісткування нинішньої Церкви присутність есхатологічного спілкування»<sup>45</sup>.

Румунський богослов Думітру Станілоє говорить про Церкву як про «орган і засіб для плідного розвитку змісту Богооткровення та його збереження»<sup>46</sup>. Він стверджує, за Іринеєм Ліонським, що «Церква є не тільки євхаристійним, а також віровчительним сопричастям»<sup>47</sup>. І додає, що «Євхаристія – це не лише зібрання, не лише євхаристійний дар (це одночасно і те, й інше), але, окрім того, Євхаристія – ще й молитва, а євхаристійна молитва – згусток віри і віровчення. Згода в Євхаристії [...] завжди є в центральному змісті віровчення»<sup>48</sup>.

\* \* \*

Таким чином, уся православна еклезіологія у своїй суті опирається на Святе Письмо та святоотцівську традицію: Церква – таїнство, яке існує в понадматеріальному, понадчасовому та есхатологічному вимірі; у Церкві людство обожується, тому що Церква є Тілом Христа. Загалом, говорячи про православну еклезіологію, слід зазначити, що коли римо-католицька еклезіологія, представляючи своє вчення про Церкву, мислить здебільшого поняттями універсальності, юрисдикційності, інституційності, то православні дотримуються іншого підходу, наголошуючи на її містичному характері. Православна еклезіологія не розглядає земного аспекту Церкви як чогось окремішнього, а завжди сприймає Церкву з точки зору особливого відношення з Богом. Це відношення можна висловити трьома парадигмами: образ Трійці; Тіло Христове; П'ятдесятниця, яка триває<sup>49</sup>. Тому можна сказати, що православна еклезіологія у своїй суті є тринітарною, христологічною та пневматологічною.

<sup>44</sup> К. Фельми. *Введение...* с. 185. Див. докладніше: J. Zizioulas. *Being as communion...* с. 171 і далі.

<sup>45</sup> К. Фельми. *Введение...* с. 185. Див. також: J. Zizioulas. *Being as communion...* с. 201 і далі.

<sup>46</sup> D. Staniloae. *Theology and the Church*. New York 1980, с. 121.

<sup>47</sup> К. Фельми. *Введение...* с. 184.

<sup>48</sup> Там само.

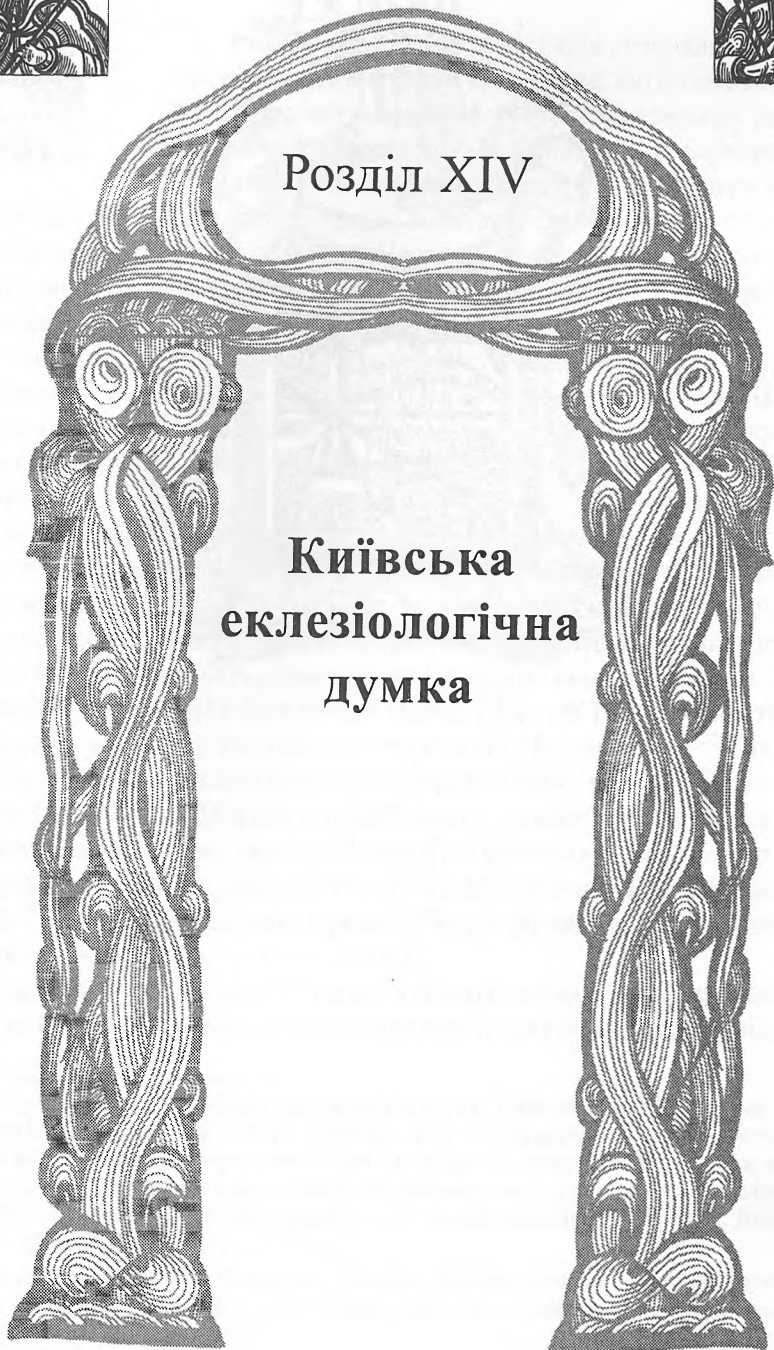
<sup>49</sup> Див.: Каллист (Уэр). *Православная Церковь*. Москва 2001, с. 248.





## Розділ XIV

# Київська еклезіологічна думка





СВЯТА

## XIV. 1. Історичний розвиток еклезіологічної думки



Виходячи з розмаїття поглядів сучасників на геополітику, можемо висунути тезу про те, що початок III тисячоліття ознаменував кінець «європоцентризму», який упродовж століть наголошував на вищості й взірцевості європейських ідей для інших культур. Свідченням цього можуть послужити деякі запропоновані II Ватиканським собором думки про те, що Римська Церква стає помісною Церквою серед інших і лиш у спільній єдності існує Вселенська Церква. Це вже плюралістична, а не «приєднавча» концепція<sup>1</sup>.

Необхідно відзначити, що в цих нових реаліях слід бути надзвичайно уважним до підбору слів для окреслення відповідних понять. Наприклад, термін «помісний» не тотожний термінові «локальний» чи «партикулярний». Поняття «партикулярний» означає щось, що не є цілістю, частину від чогось більшого; це не відповідає природі Церкви, яка має в собі всі засоби спасіння й існує як самодостатня еклезіологічна реалія, а не тільки завдяки єпископові Риму та «втіленню-інкорпорації». Термін «локальний» вказує не так на культурне наповнення, як на географічне розміщення Церкви й наголошує, насамперед на реальності походження Церкви в певному конкретному місці з події Тайної Вечері. Натомість «помісність» Церкви виявляє відмінність її – таким же чином, як різняться між собою Особи у Святій Трійці. Єдність Церкви закорінена в природі постійного сопричастя Церков, котрі творять єдину Церкву. Зрілість та індивідуальність Церкви можна виявити через міру відкритості до інших Церков та сопричастя з ними. І лише через помісну Церкву пізнаємо єдину, святую, соборну й апостольську Церкву. Другий Ватиканський собор визнає, що поняття «помісности» основне для пізнання внутрішньої і зовнішньої природи Церкви<sup>2</sup>. Собор відкриває це поняття для Західної Церкви, хоч і не вводить його в життя.

Еклезіологічні погляди I тисячоліття наголошували, що «особовість даної Церкви виникає внаслідок зустрічі благодаті євангельської проповіді з реаль-

<sup>1</sup> Дехто стверджує, що таким чином постає «третя Церква» – не Східна, і не Західна, а Церква, до якої зачисляють Африку, Азію і Латинську Америку, котрі стають суб'єктами свого відокремленого життя. А діалог, котрий будується між «першою» і «другою» Церквами, може набути позитивного змісту в загальноцерковному сенсі лише тоді, коли визнаватиме досвід т. зв. Східних Католицьких Церков. Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 9-10.

<sup>2</sup> Поняття «помісности» розвинуте, зокрема, такими словами: «Східні Церкви так, як і Західні, мають право й зобов'язані рядитися згідно з власними питоменими правилами» (СЦ, 5).

ністю конкретної культури»<sup>3</sup>. Сопричастя таких Церков становить єдину природу Церкви<sup>4</sup>, хоча вони не є інтегральними частинами однієї цілоти. Тут, очевидно, мова йде про т. зв. візантійський Схід і богослов'я Святої Трійці. Окрім згаданого погляду, існувала також західна, більш христологічна традиція, з видимо-інституційними аспектами. Окремо вирізнялася кирило-методіївська традиція, яка приносила чітке бачення того, що «універсальність Божого творіння і Об'явлення вчинила кожную традицію автентичним засобом, до якого специфічне християнське Об'явлення могло бути приєднане і за допомогою якого воно могло спілкуватися»<sup>5</sup>. Елементи всіх цих традицій знаходяться в Київській Церкві, їх прекрасно поєднав Київський митрополит Іларіон близько 1040 р. у своїй «Молитві»<sup>6</sup>, вміщеній у «Слові про Закон і Благодать».

Згодом «еклезіологічні горизонти звузилися до конфесійних», і внутрішня еволюція цих традицій призвела до непорозумінь<sup>7</sup>. Повсюдно відбувалося насильне нав'язування впливу, як з візантійської, так і з латинської сторони, і прагнення централізованого управління. Митр. прот. Мирон Бендик констатує, що, «засновуючи латинські Патріярхати, [...] Рим створив враження, що сам є джерелом прав патріярших столиць»<sup>8</sup>, (узаконене 1215 р. Латеранським собором). У 1351 р. папа Климент VI постановив, що «тільки “Римська Церква” є католицькою», а ще перед тим папа Боніфатій VIII у 1302 р. писав, що «піддання Римському Єпископу є умовою спасіння»<sup>9</sup> та що «Римський Престол заснував усі патріярхати, престоли всіх митрополитів, єпископів»<sup>10</sup>. Усе це призвело до того, що 1372 р. папа Григорій XI «поручив усунути зі своїх катедр східних єпископів Русі»<sup>11</sup>, призначивши перед тим паралельну латинську ієрархію.

У свою чергу, Царгород піддавав церковним карам поставлених без його затвердження митрополитів Кліма (Смолятича, 1147) і Григорія (Цамблака, 1415)<sup>12</sup>. Крім цього, згадуваний нами Флорентійський собор у своїх рішеннях констатував чітке територіяльне розмежування між русинами і московитами, що виражалось в рішенні папи Пія II 1458 р. про поділ Київської Митрополічної Церкви на дві митрополії<sup>13</sup>. Незважаючи на це, Рим не сприймав Київську

<sup>3</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 24.

<sup>4</sup> Там само, с. 25.

<sup>5</sup> Я. Пелікан. *Ісповідник віри...* с. 36.

<sup>6</sup> Див.: *Прийдіте поклонімся*: Молитовник. Львів 1998, с. 61-66.

<sup>7</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 18.

<sup>8</sup> Там само, с. 50.

<sup>9</sup> В. Гриневич. *Минуле...* с. 52.

<sup>10</sup> W. de Vries, SJ. *Orthodoxie...* с. 91-92.

<sup>11</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 52.

<sup>12</sup> Див.: Там само, с. 49.

<sup>13</sup> Див.: Б. Гудзяк. *Криза і Реформа...* с. 62-63.

Церкву як помісну, а папа Лев X у XVI столітті вирішив продовжувати попередню практику повторно охрещувати навернених русинів<sup>14</sup>.

#### XIV. 2. Митрополит Андрей – ревнитель київської еклезіологічної думки



Митрополит Андрей (Шептицький), розуміючи, що «унія зійшла з правдивого шляху», бачив як внутрішні, так і зовнішні причини цього. До внутрішніх він відносив філетизм, що його Митрополит характеризував як «спокусу “національної Церкви”, тобто замикання тільки в рамках власного народу»<sup>15</sup>. Адже лише «відкриваючись на Бога і на інші народи завдяки Церкві, народ відкриває сам себе»<sup>16</sup>. Інакше, висновує Митрополит, Церква замість мети стає знаряддям. До внутрішніх причин належать і «візантинізм», коли «дрібним звичаям ложно надають [...] догматичне значіння»<sup>17</sup>, обрядовий провінціалізм – «взьюкглядність у розумінні деяких обрядів і нецерковний, некаатолицький дух в їх приміненні»<sup>18</sup>, недостатній рівень чернечого життя для належного ведення місійного, духовного і молитовного руху, бо «народ у тій мірі є собою, в якій є християнським»<sup>19</sup>.

Зовнішню причиною є еклезіологічна односторонність Римо-Католицької Церкви<sup>20</sup>, наслідок її – нерівність обрядів, до тої міри, «що католицтво веде до латинізації і небезпечно для східного руху, бо знищує його індивідуальність»<sup>21</sup>; це, як пише митр. прот. М. Бендик, «шизофренія між західною ментальністю і східним обрядом»<sup>22</sup>. Така «унія за попередніми поняттями немислима»<sup>23</sup> для відносин між Церквами.

Елементами помісности Східної Церкви є: східний обряд, благочестя, ментальність та внутрішня єдність. Для сповнення останнього з елементів Митрополит Андрей, який уважав, що єдність Вселенської Церкви вимагає

<sup>14</sup> Див.: В. Гриневич. *Минуле...* с. 54.

<sup>15</sup> Там само, с. 124; Див. також: [Андрей (Шептицький)]. Дві ментальності // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944* / ред. А. Кравчук, т. 1: *Церква і церковна єдність*. Львів 1995, с. 201-203.

<sup>16</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 125.

<sup>17</sup> [Андрей (Шептицький)]. Пастирський лист до духовенства Галицької провінції... с. 221.

<sup>18</sup> Там само, с. 222.

<sup>19</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 132.

<sup>20</sup> Див.: Там само, с. 133.

<sup>21</sup> Там само, с. 136.

<sup>22</sup> Там само.

<sup>23</sup> [Андрей (Шептицький)]. Лист до єп. Антонія Храповецького в справах віри і обряду // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність...* т. 1, с. 88.



підкріплення внутрішньої єдності помісної Церкви, просить у Римського Архієрея «звичайного і власного права» для себе та майбутніх митрополитів, – просить, оскільки в тодішній римській еклєзіології панувало поняття, що це право – лише «привілей», який папа делегує від своєї влади<sup>24</sup>. Власну Церкву Митрополит Андрей називає «Східною православно-католицькою Церквою», наслідуючи в цьому митрополита Петра (Могилу)<sup>25</sup>. Її самовизначений правовий статус є «автокефальний»<sup>26</sup>, вона є патріяршою й не повинна дотримуватися всіх постанов, дисциплінарних канонів і правил західної Католицької Церкви, прийнятих після VII Вселенського собору.

### XIV. 3. Плекання кївської еклєзіологічної думки Патріярхом Йосифом



Патріярх Йосиф (Сліпий) бачив у конкретних Церквах воплощення Церкви в кожній окремій культурі й уважав місією Церкви християнізацію культур «поодиноких народів»<sup>27</sup>. Вкорінення в культуру «поодиноких народів» не вичерпує, однак, трансцендентности Церкви. На основі хибного розуміння інкультурації існують негативні наслідки «уніятизму», такі як, з однієї сторони, домінування однієї культури над іншою під прикриттям євангелізації та церковного проводу, а з другої – «автокефальність» як надмірна реакція на дискримінацію. Тут під «автокефальністю» Патріярх Йосиф розумів дещо інше, ніж Митрополит Андрей, а саме – одержавлення, цезаропапізм. Для того, щоб відчувати свою місію, Київська Церква повинна стати тереном діалогу між Сходом і Заходом, бути свідомою своєї ідентичности та приналежности православних українців до цієї ж самої Церкви<sup>28</sup>. Патріярх Йосиф, творячи еклєзіологію Київської Церкви, окреслює елементи помісности Церкви: «обрядові, мовні, дисциплінарні, традиції і звичаї»<sup>29</sup>. Єдність і мучеництво є позитивними елементами, так само як і глобальне розуміння помісности<sup>30</sup>,

<sup>24</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 140.

<sup>25</sup> Пор.: [Андрей (Шептицький)]. Послання до греко-католицького духовенства Росії у справах віри й обряду // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність...* т. 1, с. 51.

<sup>26</sup> Див.: [Андрей (Шептицький)]. Відповіді на питання православних українців про можливості об'єднання української Церкви // Там само, с. 419.

<sup>27</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 162.

<sup>28</sup> Там само, с. 166.

<sup>29</sup> [Йосиф (Сліпий)]. Унійний з'їзд у Львові // *Твори Кардинала Йосифа Верховного Архієпископа*, т. V. Рим 1971, с. 150.

<sup>30</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 182.

котре не завжди тотожне з іншим її розумінням, яке зводить помісність до територіяльності і престольного собору.

Ці міркування Патріярха Йосифа переплітаються з ідеями II Ватиканського собору, на якому було відновлено еклезіологію сопричастя, хоч і не зінтегровано її вповні з попередньою монархічною пірамідальною еклезіологією<sup>31</sup>. У контексті такого бачення зроблено наголос на Церкву, яка твориться від сопричастя довкруги євхаристійного престолу під главенством відповідного єпископа. Звідси – легітимність помісної Церкви, яка є «повністю Церквою, хоч не є цілою Церквою»<sup>32</sup>. Така еклезіологія передбачає рівність помісних Церков у гідності, правах та обов'язках і базується на принципі єдності в різноманітності (богослов'я, обрядів для святих таїнств, ієрархічної структури, способу управління). Спираючись на інші складові помісності: Літургію, канони, богослов'я і духовність, Патріярх Йосиф із ще більшим переконанням «поглиблює богословську самосвідомість [УГК] Церкви та її культурну роль»<sup>33</sup>; першопрестол її – собор Святої Софії в Римі, за його словами, має бути спільним православно-католицьким храмом: «Нехай цей храм буде спільним нашим храмом із нез'єдиненими православними, так як він в XI столітті, у найсвітліших часах наших об'єднував увесь наш нарід у собі та у вселенській католицькій Церкві»<sup>34</sup>. Про запропоноване подвійне сопричастя можна було думати лише після ствердження, що «латинська еклезіологія не є виключно католицька», так що у «вселенській Церкві можуть бути різні еклезіології, адже Церква остаточно є таємницею віри»<sup>35</sup>. Очевидно, що таке бачення Церкви, де єдність творять радше «у вірі і братолюбії»<sup>36</sup>, вище від юридичних порядків. Тут немає змішування понять єдності юрисдикції з першістю<sup>37</sup>.

#### *XIV. 3. 1. Патріярхат – кульмінація помісності Церкви*

Завершенням помісності є патріярша структура, яка повинна формуватися в середовищі самої помісної Церкви, де поодинокі єпархіяльні престолі органічно злучилися в одне тіло навколо одного з них, а його визнання – це справа «доказу вселенськості Христової Церкви»<sup>38</sup>, у якій перестають діяти

<sup>31</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 175.

<sup>32</sup> Там само, с. 176.

<sup>33</sup> Там само, с. 181.

<sup>34</sup> [Йосиф (Сліпий)]. Слово на Архирейське посвячення храму Святої Софії в Римі 28 вересня 1969 // *Твори Кардинала Йосифа Верховного Архiepіскопа*, т. XIII. Рим 1983, с. 22.

<sup>35</sup> [Йосиф (Сліпий)]. Верховний Архiepіскоп Кард. Кир Йосиф промовляє на Синоді Єпископів // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Візантійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду V (Кастельгандольфо 1969)* 135.

<sup>36</sup> [Йосиф (Сліпий)]. Інтерв'ю Блаж. Патріярха Йосифа у французькій телевізії... с. 228.

<sup>37</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 204.

<sup>38</sup> [Josyf Card. Slipuj]. Discorso di Sua Eminenza Josyf Card. Slipuj in occasione della festa di S. Clemente Papa nell'Università Cattolica Ucraina – Roma, 12.XII.1976 // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV. Рим 1985, с. 120.

«відносини залежності і підпорядкування (уніятизм) ... в ім'я шляху до справжньої єдності»<sup>39</sup>. Віра цієї Церкви є православно-католицькою: це «помісна Київська Церква Руси-України в єдності і під зверхністю наслідника св. Апостола Петра»<sup>40</sup>. Таке твердження доводить, що мова йде не про догматичні, а радше про адміністративно-канонічні відмінності, коли «східні католики стали об'єктом Латинської Церкви, котра і є властивим суб'єктом Вселенської Церкви»<sup>41</sup>.

Питання патріархату й питання главенства Церкви не були новими<sup>42</sup>. Уже Клима (Смолятича) вибрали на митрополита й благословили на отцівство Київської церковної одиниці, щоб таким чином наголосити свою автономію від Константинополя. Так само в артикулах Берестейського Синоду, що готував домовленості з Римом 1596 р., ролі Київського митрополита приділено окрему увагу. Йшлося про те, хто згодом керуватиме Церквою, котра бажає ввійти в сопричастя з першим серед преемників апостолів – Римським Патріархом. Однак єпископи Київської Церкви не змогли розвинути й затвердити свого бачення главенства власної Церкви, оскільки не було чіткого розмежування між бажаннями і реаліями, а останні були такими: Рим не визнавав Київської Митрополії окремою Церквою, ані Київського митрополита як окремого батька цієї вже тоді 600-літньої християнської родини.

#### *XIV. 3. 2. Відносини Київської Церкви з Римським Апостольським Престолом*

Визнання факту, що папа, як глава Римської Церкви, є в силу цього первіархом Вселенської Церкви, було цілком природним для Київської Церкви за часів її виникнення. Воно практично так і було: для визнання такої дійсності Київській Церкві не конче були необхідні зовнішні вияви прямого сопричастя з Римським Престолом. Проте згодом виділилася інша частина Київської Церкви, яка чітко відмежовувалася від Римського Єпископа і яку згодом очолив Московський патріарх. З погляду історії Київській Церкві часто бракувало духовного батька, який би радше об'єднав свій народ, замість того, щоб керманічем своєї влади вибирати різні центри християнства. Це навіть трохи дивно, що українці-русини не змогли зрозуміти важливості внутрішньої єдності, того, що для власного духовного розвитку їм потрібна насамперед внутрішня єдність, згуртування навколо одного глави, який би разом зі своїм

<sup>39</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 201.

<sup>40</sup> [Йосиф (Сліпий)]. Спомин про кардинала Маркела Міммі // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV. Рим 1985, с. 51.

<sup>41</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 207.

<sup>42</sup> Див.: Канонічна комісія ad hoc патріархату УГКЦ. Робочий документ «Pro meto-  
ria»... с. 272-273.

народом міг входити в сопричастя з іншими Церквами. Бачимо росіян, вірмен, грузинів, болгар, румунів, та навіть поляків, які чітко дотримуються принципу: на першому місці – власна внутрішня єдність, духовна міць, і шойно тоді – праведні догмати.

Усі греко-католицькі первоієрархи ХХ століття відзначали, що немає концептуальних відмінностей між їх Церквою і православними. Якщо, враховуючи різне сприйняття первоієрархами главенства помісної Церкви, глибоко проаналізувати гострі слова непорозуміння щодо цієї теми між Римським Управлінням і Патріярхами Йосифом та Мирославом Іваном, то не можна оминати питання відносин між Папою Римським і Патріярхом усіх українців. Неможливо, щоби й один, і другий був їхнім батьком. Ствердження такого факту в жодному разі не означає заперечення першости Римського Архієрея, але визнання цієї першости може і має відображати реалію, що батьком Київської Церкви залишається син тієї ж землі, на якій ця церковна структура воплотилася завдяки Духові Святому.

Такий погляд на відносини Київської Церкви з Римським Апостольським Престолом не був цілком новий. Однак обґрунтування його відбулося шойно на II Ватиканському соборі. Відтоді стало зрозуміло, що всі Східні Церкви мають таку саму гідність, як і Римська Церква. Відтоді ж почали відкидати застосування терміна «обряд» щодо Східних Католицьких Церков і вказувати на їхню істинну природу, уживаючи слово «Церква». Так вони почали утверджуватися як своєправні помісні Церкви зі своїм Батьком і Главою. Це, у свою чергу, мало б наблизити свідомість українських греко-католицьких спільнот до того, що їм треба класифікувати себе радше як православних у сопричасті з Римом, якщо притримуватися артикулів Берестейського собору, і вони повинні відчувати себе насамперед частиною розділеної Київської Митрополичої Церкви. І це їхньої католицькості не понижує, а навпаки – поглиблює. Це добре зрозуміли мелхіти – греко-католики поділеної Антіохійської Церкви, котрі чітко визначилися насамперед щодо внутрішньої єдності з православними братами: один Символ віри, один патріярх, прагнення до сопричастя, а не підданства<sup>43</sup>. Так само сини й дочки Київської Церкви не зламують жодних присяг і не потопчуть жодних догматів, коли захочуть бути членами Вселенської Церкви через своє незалежне існування як окрема Церква, що перебуватиме в сопричасті як із Римським Престолом, так і з Царгородським, Антіохійським, Єрусалимським, Московським, Ечміядзинським та іншими.

Окремо слід відзначити легітимність прохання не замінювати Глави й Батька Київської Церкви іншими – не своїми – патріярхами. Вони, патріярхи, між собою повинні б мати братерські відносини, що виявлятимуть почуття

<sup>43</sup> Див.: В. Гриневич. *Минуле...* с. 157-158.

самих Церков. Вони, патріярхи, шануватимуть першого між собою – патріярха Риму – і йому представлятимуть свої тривоги та радості, розповідатимуть йому про свої місійні подвиги та домовлятимуться, як краще ширити благовість, але питання власного батьківства не торкатимуться, бо воно може призвести до нової актуалізації непорозумінь щодо трактування Петрового служіння, які існують у Церкві не тільки серед «схизматиків», але й серед багатьох послідовників і прихильників сопричастя з Римом. Якщо правильно зрозуміти мову Римського Управління, то слова енцикліки «*Ut unum sint*» («Щоб всі були одно»), котрі закликають до перегляду питання служіння Римського Єпископа єдності, спричинені якраз тим, що прийшов час серйозно думати про єдність з уселенської перспективи, яка не конче приходить із Риму, про що впродовж історії неодноразово свідчив Святий Дух.

Такий підхід допоможе відновити довір'я між Церквами, які перебувають у сопричасті з Римом, і самим Римом. Довір'я, якщо воно з'явиться, буде найкращим засобом для обопільного сприйняття і реалізації першости Римського Архидіакона – не умовної, а дійсної – серед усіх Церков, котрі носять у собі ознаки Вселенської Церкви.

Через таку позицію Патріярха Йосифа деякі кола представляли його як схизматика, невірного Римському Архидіаконові, тимчасом як сам папа Іван Павло II назвав його боротьбу «правильною». Ідеї помісности, розвинуті Патріярхом Йосифом, завжди залишаються актуальними, як і його «Завіщання», яке пропонує нам версію Київської Церкви, Батьком якої буде Патріярх Києво-Галицький і всієї Русі:

Всі ми, католики і православні, боремося за востання нашої Церкви. Ото ж заповідаю вам усім: Просить Всемогучого Бога, щоб Він допоміг нам завершити нашу тугу за єдністю і наші змагання за церковне з'єднання у здвигненні патріярхату Української Церкви!<sup>44</sup>

#### XIV. 4. Патріярх Мирослав Іван і київська еклезіологічна думка



##### XIV. 4. 1. Помісність – інкультурація

Патріярх Мирослав Іван (Любачівський), очолюючи частину Київської Церкви, продовжив еклезіологічну лінію своїх попередників на утвердження її як Церкви-сестри поміж іншими помісними Католицькими Церквами<sup>45</sup>. Оскільки поняття помісности в західній еклезіології не існує, Патріярх Мирослав Іван пояснює його терміном «інкультурація», додаючи до цього аспекту відкритість, про-

<sup>44</sup> Завіщання Блаженнішого Патріярха Йосифа, с. 277.

<sup>45</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 211.

щення, контакти. Таке збагачення помісности базується на благодатному та тринітарному погляді на Церкву, які породжують розуміння, що сопричастя складає основу спілкування між Церквами. Це справжній екуменізм, що дозволяє кожній Церкві вповні злитися з власним народом і його культурою<sup>46</sup>. Важливим кроком у зміцненні самоусвідомлення своєї Церкви є критично-аналітичний погляд на Берестейські домовленості з наголосом на тому, що «саме як Церква наші духовні батьки прийняли унію з Римом у 1596 р., саме як Церква наші брати і сестри страждали і витримали переслідування»<sup>47</sup>, і тому вона повинна «мати можливість бути самою в собі, оскільки, зрештою, вона є Матірною для всієї Русі»<sup>48</sup>.

Для цього стараннями провідників УГКЦ в останній третині ХХ століття відновлено її синодальність, розглянуто права патріархів «поза територією», скликається собор УГКЦ (1996 р.), ясно вказується, що «ми є для православних уніятами, еклезіологічною аномалією, латинниками в східних штах»<sup>49</sup>. Однак такий стан речей існує через «страх» визнати Київський Патріархат, «устроєм і правами» якого вже втішається нинішня УГКЦ<sup>50</sup>.

Кодекс канонів Східних Церков не відображає євхаристійної еклезіології, у якій «Східну Католицьку Церкву [...] розглядається як Церкву-Сестру у відношенні як до місцевої Православної Церкви, так рівно ж відносно Церкви Риму»<sup>51</sup>. Для утвердження справді сестринських стосунків треба, щоб уже тепер було «зобов'язання з боку Римського Престолу змінити канонічні відносини між ним і Східними Католицькими Церквами так, щоб вони стали справді сприйнятливою еклезіологічною моделлю для православних»<sup>52</sup>.

Для Київської Церкви сопричастя – це не лишень вузька койнонія з Римською Церквою, а бажання жити «в братній любові з Церквою Нового Риму» та «готовість встановити [...] діалог» з Російською Православною Церквою<sup>53</sup>. Як від Римської Церкви інші Церкви очікують «навернення», так само існує свідомість того, що ставлення Царгороду і Москві до інших Церков повинно очиститися від уніятизмів різних гатунків<sup>54</sup>. Поки що УГКЦ існує в «еклезіологічній роздвоєності», причиною якої є – першою, але не єдиною

<sup>46</sup> Там само, с. 208.

<sup>47</sup> Заява єрархії Української Католицької Церкви // *Патріархат* (1990/9) 17.

<sup>48</sup> [Мирослав Іван (Любачівський)]. Лист до кард. Кассіді із 3 серпня 1993 р. // І. Мончак. *Самоуправна...* с. 171.

<sup>49</sup> [Мирослав Іван (Любачівський)]. Промова на Папському Синоді 25 листопада 1985 // *Благовісник...* ХХІІІ (Рим 1987-1988) 154.

<sup>50</sup> Див.: Звернення Синоду до Українського народу // *Патріархат* (1992/7-8) 7.

<sup>51</sup> І. Мончак. *Самоуправна...* с. 168.

<sup>52</sup> Там само.

<sup>53</sup> Див.: [Мирослав Іван (Любачівський)]. Заява від 1 грудня 1989 р. // *Патріархат* (1990/1) 4.

<sup>54</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 246.

мірою – Римський Апостольський Престол. Бо ж «помісність Київської Церкви є непростю справою для основних церковних центрів християнства, для яких звичайною є тільки суспільно-залежна модель відносин»<sup>55</sup>, висновує подібну думку Мирон Бендик.

#### XIV. 4. 2. *Сопричастя і примат Папи Римського*

Згідно з листом «Communiois notio» («Поняття сопричастя», 1992)<sup>56</sup>, Римська Церква починає розглядати поняття «сопричастя» від моменту Зіслання Святого Духа в день П'ятдесятниці. Цю подію інтерпретують як започаткування Вселенської Церкви; у результаті діянь учасників цієї події народилися партикулярні Церкви (епархії) як частини Вселенської Церкви. Однак у документі не згадано про «взаємопроникнення» чи «перехресність» тих історичних формацій, не розмежовано також і функцій Папи Римського як першого і вселенського єпископа, патріярха Заходу (повна помісність) і як епарха (первинна помісність)<sup>57</sup>.

Необхідно наголосити, що і римська, і київська моделі бачення й, відповідно, реалізації Вселенської Церкви є легітимними, однак вони потребують дальшого розвитку для спільного здійснення «служіння любови»<sup>58</sup>. Крім цього, слід також розвивати думку про те, що «Євхаристія може відбуватися тільки локально [...] Ні папа, ні єкуменічний патріярх не можуть мати універсального примату, якщо спочатку не є єпископами місця»<sup>59</sup>. Тому, у принципі, євхаристійне єднання випереджує інституційне, а це дозволяє відкрити дорогу для спільної Євхаристії Київської Церкви. Сучасний богослов Бруно Форте доводить, що помісна Церква не може не бути суб'єктом, а це призводить до контактів, взаємовідносин Церков між собою<sup>60</sup>.

Щодо богослов'я примату, то серед православних воно теж існує. При цьому, з одного боку, звучить критика щодо надмірно юридичного підходу до цього питання (М. Афанасьєв)<sup>61</sup>, а з другого – існує розуміння потреби примату (Олів'є Клеман<sup>62</sup>, Христос Янарас<sup>63</sup>, єпископ Калістос (Веер<sup>64</sup>), щоб «очолювати літургійну спільноту і слідкувати за соборним порядком (таксіс)»<sup>65</sup>.

<sup>55</sup> Див.: М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 250.

<sup>56</sup> Congregatio Doctrinae Fidei. Litterae «Communiois notio» ad Catholicae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28.V.1992 // AAS 85 (1993) 838-850.

<sup>57</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 257-259.

<sup>58</sup> Там само, с. 260.

<sup>59</sup> Калістос (Веер). Відповідь єпископові Василеві // *Логос* 34 (1993) 111.

<sup>60</sup> Див.: В. Forte. *La Chiesa della Trinità*. Torino 1995, с. 227.

<sup>61</sup> Н. Афанасьєв. *Церковь...* с. 295 і далі.

<sup>62</sup> О. Clement. *Rzym inaczej*. Warszawa 1999, с. 44.

<sup>63</sup> Ch. Jannaras. *Verità e unità della Chiesa*. Milano 1995, с. 193.

<sup>64</sup> T. Ware. *The Orthodox Church*. London 1993, с. 240 і далі.

<sup>65</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 274.

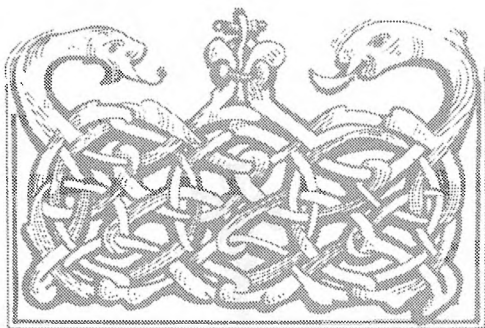


\* \* \*

Своїм окремим оригінальним еклезіологічним баченням УГКЦ завдячує тисячолітній традиції (митр. Іларіон, XI ст.; митр. Мисаїл, XV ст.; митр. Григорій, XV ст.; митр. Кипріян, XIV ст.; архиеп. Мелетій (Смотрицький), XVII ст.; митр. Велямин, XVII ст.). Протоіерей Мирон Бендик називає еклезіологічну модель «і – і» «партнерською моделлю», яка може слугувати зразком для майбутнього католицько-православного єднання; з іншого боку, він зазначає, що вона не збігається з існуючими моделями Церкви і її не розуміють ні на Сході, ні на Заході, де вважають Київ або своєю канонічною територією, або ж місійною латинською землею, отож дозволяють собі говорити про неї без неї самої, бо ж, мовляв, це лише «філія»<sup>66</sup>.

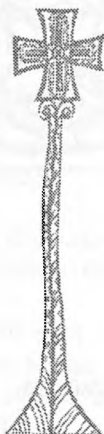
Оскільки Київська Церква розділена зсередини, її помісність ущерблена й повинна «доповнюватися» до остаточної зрілості, яка ознаменується й церковністю, тобто сопричастям з іншими Церквами світу<sup>67</sup>.

Коли глибоко вникнути в з'ясування еклезіології Київської Церкви, то можна зустріти золоті думки – як для майбутнього Церкви на вселенському рівні, так і для віднайдення розв'язків у подоланні внутрішньої роз'єднаності Київської Церкви. Це справді вагомий внесок у відповідь на екзистенціальне питання: чого Київська Церква очікує від майбутнього? Якщо нащадки цієї Церкви, які розділені між різними юрисдикціями, будуть зорганізовані, краще інкультуровані, то прискорять навернення до Христа свого та інших народів.



<sup>66</sup> М. Бендик. *Помісність Церков...* с. 280-293.

<sup>67</sup> Там само, с. 277.





## ПІСЛЯМОВА

Дорогий читачу! Завершуючи свою працю, хочу поділитися з Тобою деякими думками. Я свідомий того, що, як кожен людський твір, і моя книга не позбавлена недоліків. Я також свідомий того, що певні думки, розкриті в ній, викличуть не в одного з моїх братів чи сестер не тільки очікування кращого майбутнього, але також неспокій перед ним. Мушу в сумлінні своєму сказати, що написані рядки книги є вистражданими, передуманими на основі власного досвіду, пережитої дійсності, яку я вважаю достатньо християнською для того, щоб спроба її викладення нікого не поранила і служила тільки для добра, яке завжди від Господа походить. Усі висловлені тут думки є радше відображенням життя й роздумами на основі відчуттів Церкви, які виявляються через друзів, старших і головно молодших, а також в історичному ракурсі – синтезі церковного існування в любові та пошані до всіх. Звичайно, що існують також інші пережиття.

Шукаючи розумового підґрунтя віри в Церкву як у Таїнственне Тіло Христове, я не зміг приховати свого захоплення тими, які теоретичного знання не мають, а натомість посідають святе відчуття Церкви. Це найвищий вияв богослов'я. Пишу це, щоб показати глибокий зв'язок, який повинен існувати між еклезіологією як наукою і живою вірою народу, що переважає над владними схемами «підпорядкування» минулих церковних епох.

Прочитавши ці рядки, одні будуть дивуватися, наскільки східною і православною може бути Церква, яка протягом своєї історії послідовно породжувала представників, котрі не боялися долати бар'єри, поставлені ієрархіями, і заявляли про своє церковне сопричастя з патріярхатами Сходу і Заходу. Однак реальні кроки найвищого ієрархійного представництва не йшли за одним вектором і ставалося, що наміри ієрархів перекручували, через що церковний суб'єкт опинився немов на узбіччі історії. Він не досягнув своєї основоположної місії, втративши спершу внутрішню єдність, поділившись на дві групи, які згодом відмовилися від сопричастя між собою, підпавши під ексклюзивістські нехристиянські настрої. Дорогою була ціна, сплачена за пошук істини: німе підпорядкування посттридентським еклезіологічним напрямам, які майже знівелювали церковну херсонеську первинну ідентичність, що призвело до надщерблення обряду.

Інші битимуть на сполох і писатимуть про нездорові тенденції всередині «правильної» Церкви подавати інший образ Церкви, ніж той, до якого вони звикли на своєму життєвому шляху. Наголос, перенесений із первенства ієрархійної структури на Божий народ, який розуміємо як Таїнство, вказує на оригінальні християнські вартості й перестає вказувати на те, що існують якісь «кращі» християни – чи ті, які є католиками, а не православними, чи ті, хто є православними, а не католиками. Думка про неможливість розділити поняття Христової Церкви, вкласти його в суто територіальні та структурні

рамки теж викликати спротив і нищитиме усталені погляди деяких ієрархів, бо церковне життя не досягає справжньої повноти, якщо воно не відважується перевершувати ієрархійні моделі для гуртування Божого народу.

Маючи душу й прагнучи всім серцем у вічності залишатися учасником Божої любови, я насамперед відчуваю, що всі хрещені на руїнах Херсонесу творять одну первинну родину зі спільною душею, яка теж предстане у вічній присутності свого Бога.

Сестро і брате, слова, прочитані Тобою, є моїм первинним відчуттям Церкви, і я не можу його синтезувати з догматичними ультиматумами певних представників Заходу та Сходу. Тому прошу в Тебе вибачення, якщо зранив Твоє відчуття Церкви.

Оскільки моє розуміння образу Бога ніколи не зможе вкласти в Нього рис руйнівника Невісти Його Сина, то я не міг написати іншої еклезіології, а народилася вона в лоні спільноти вірних, хрещених в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, які (хоч як їм доводять, що це неможливо й неканонічно) з любов'ю та відкритим серцем сприймають як члена однієї родини того, хто з погляду інших є схизматиком.

Місцева Херсонеська Церква, благословлена апостолом Андреєм, переросла впродовж століть у патріярхати й незалежні митрополії по всьому світу, що свідчить про її радше правдиве апостольське, ніж національне походження. Однак вона захворіла на філетизм і конфесіоналізм, які чужі природі Церкви. Сини і дочки Херсонеського Хрещення, продовженням якого стало Хрещення в Києві, не можуть творити антагоністичну самовиключну східну чи західну еклезіологію з самої природи речі. Таким було й залишається їхнє свідчення – їх доля і хрест.





# БІБЛІОГРАФІЯ



## Джерела

- [АНДРЕЙ (Шептицький)]. Відповіді на питання православних українців про можливість об'єднання української Церкви // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944* / ред. А. Кравчук, т. 1: *Церква і церковна єдність*. Львів 1995, с. 419-433.
- [АНДРЕЙ (Шептицький)]. Дар П'ятдесятниці // *Митрополит Андрей Шептицький. Твори: Аскетично-моральні* [=Праці Греко-Католицької Богословської Академії, т. 45-47]. Рим 1978, с. 415-456.
- [АНДРЕЙ (Шептицький)]. Дві ментальності // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944* / ред. А. Кравчук, т. 1: *Церква і церковна єдність*. Львів 1995, с. 201-203.
- АНДРЕЙ (Шептицький). *Духовні вправи для священників*. Львів 1990.
- [АНДРЕЙ (Шептицький)]. Лист до єп. Антонія Храповецького в справах віри і обряду // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944* / ред. А. Кравчук, т. 1: *Церква і церковна єдність*. Львів 1995, с. 87-92.
- [АНДРЕЙ (Шептицький)]. Пастирський лист до духовенства Галицької провінції про обрядові справи // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944* / ред. А. Кравчук, т. 1: *Церква і церковна єдність*. Львів 1995, с. 219-225.
- [АНДРЕЙ (Шептицький)]. Пастирське послання Митрополита Шептицького: Про Церкву // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944* / ред. А. Кравчук, т. 1: *Церква і церковна єдність*. Львів 1995, с. 229-236.
- [АНДРЕЙ (Шептицький)]. Послання до греко-католицького духовенства Росії у справах віри й обряду // *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність: Документи і матеріали, 1899-1944* / ред. А. Кравчук, т. 1: *Церква і церковна єдність*. Львів 1995, с. 51-55.
- [АНДРЕЙ (Шептицький)]. Про Церкву: Пастирський лист Високопреосвященного Андрея Шептицького, Митрополита Галицького, Архиепископа Львівського, Єпископа Камінець-подільського до вірних єпархії, написаний у Крехові, в неділю Захкея, в день 14 (27) січня 1901 // *Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького*, т. 1: *Пастирські Листи* [=Праці УБНТ, 15]. Торонто 1965, с. 157-173.
- [Берестейська Унія]. Артикули Берестейської Унії // *Основні Документи Берестейської Унії*. Львів 1996, с. 54-61.
- [Берестейська Унія]. Документ офіційного Проголошення Берестейської Унії // *Основні Документи Берестейської Унії*. Львів 1996, с. 81-84.
- [Берестейська Унія]. Послання київської ієрархії Римському Архидіакому з 12 (22) червня 1595 р. // *Основні Документи Берестейської Унії*. Львів 1996, с. 63.
- ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ, св. *Гомілії на псалми*. Нью-Йорк 1979.
- Дідахе: Наука дванадцятьох апостолів*. Львів 2002.
- ЕФРЕМЪ СИРИНЪ, св. *Творення*, т. 7. Москва 1995.
- ЄРМ. *Пастир* [<http://www.krotov.info/acts/02/01/erm.html> (сторінку переглянуто 15. X. 05)].
- ИОАНН ДАМАСКИН. *Точное изложение православной веры*. Москва 1992.

- [ИОАНН ЗОЛОТОУСТЫЙ]. Беседы в день Пятидесятницы // *Творения Иоанна Золотоустого*, т. 2. Москва 1993.
- ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ. Против ересей: Книга III // *Ранние Отцы Церкви*. Брюссель 1988, с. 627-724.
- Исповедание веры Михаила Палеолога. II Лионский Собор (1274) // *Христианское Вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.* Санкт-Петербург 2002, с. 29-32.
- [Ігнатій Антіохійський]. Святий Ігнатій Антіохійський та його твори: послання до ефесян / перекл. і опрацювала с. Параскевія Вакула // *Acta Studiosa 2* (Львів 2000) 7-21
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Верховний Архiepіскоп Кард. Кир Йосиф промовляє на Синоді Єпископів // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Візантійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду V* (Кастельгандольфо 1969) с. 133-136.
- ЙОСИФ Сліпий. Вчення про Святу Трійцю візантійського патріарха Фотія // *Богословія* 61-62 (1997-1998) 7-78.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Завіщення Блаженнішого Патріярха Йосифа // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Візантійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду XVI-XX/1-4* (Рим 1980-1984) 265-282.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Інтерв'ю Блаж. Патріярха Йосифа у французькій телевізії, 16 червня 1983 // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV. Рим 1985, с. 228-229.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Лист до кардинала Парекатіла, Президента Папської комісії для ревізії Канонічного Права для Східних Церков // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV. Рим 1985, с. 297-299.
- ЙОСИФ Сліпий, митр. Погляд на догматичні та історичні основи Греко-Католицької Церкви на Україні // *Богословія* 56 (1992) 3-64.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Послання Блаженнішого Патріярха Йосифа з нагоди інсталяції митрополита кир Мирослава Любачівського // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. IX. Рим 1985, с. 331-332.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Послання Блаженнішого Патріярха Йосифа з нагоди двістіліття створення Крижівської Епархії // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. IX. Рим 1985, с. 285-287.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Слово на Архисрейське посвячення храму Святої Софії в Римі 28 вересня 1969 // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIII. Рим 1983, с. 21-28.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Спомин про кардинала Маркела Міммі // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV. Рим 1985, с. 49-53.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Унійний з'їзд у Львові // *Твори Кир Йосифа Верховного Архiepіскопа і Кардинала*, т. V. Рим 1971, с. 95-158.
- [ЙОСИФ (Сліпий)]. Discorso di Sua Eminenza Josyf Card. Slipyj in occasione della festa di S. Clemente Papa nell'Università Cattolica Ucraina - Roma, 12.XII.1976 // *Твори Патріярха і Кардинала Йосифа*, т. XIV. Рим 1985, с. 115-120.
- [Климент Римський]. Перше послання Климента Римського до Коринтян / перекл. і опрацювання О. Щурик, Г. Корпало, О. Рибак, М. Корпало // *Acta Studiosa 3* (Львів 2001) 4-69.
- Кодекс Канонів Східних Церков*. Рим 1993.
- Конгрегація «Для Науки Віри». Про Мішані Подружжя (18. III. 1966) // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Візантійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду II / 2-4* (Кастельгандольфо 1966) 222-230.

- [МАКСИМ ИСПОВЕДНИК]. *Творения преподобного Максима Исповедника*, кн. I. Москва 1993.
- [МИРОСЛАВ ІВАН (Любачівський)]. Виступ на нараді голови Папської Ради для сприяння християнської єдності кард. Едварда Касіді з Главою та єпископатом УГКЦ в Україні (17 травня 1996 р.) // *Мета* (1996/10-11) 2.
- [МИРОСЛАВ ІВАН (Любачівський)]. Заява від 1 грудня 1989 р. // *Патріярхат* (1990/1) 4.
- [МИРОСЛАВ ІВАН (Любачівський)]. Лист до кард. Касіді із 3 серпня 1993 р. // І. Мончак. *Самоуправна Київська Церква*. Львів 1994, с. 171.
- [МИРОСЛАВ ІВАН (Любачівський)]. Пастирське послання «Про Єдність Святих Церков» (7 квітня 1994 р.) // *Мета* (1994/8-9).
- [МИРОСЛАВ ІВАН (Любачівський)]. Промова на Папському Синоді 25 листопада 1985 // *Благовісник Блаженнішого Мирослава-Івана Кардинала Любачівського* 23 (Рим 1987-1988) 153-155.
- Митрополит Андрей і Архимандрит Климент Шептицькі-Студити. *Типікон*. Львів 1996.
- Папа Бонифаций VIII. Булла [*Unam Sanctam* («Єдина Свята»)] (18. XI. 1302) // *Християнское Вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.* Санкт-Петербург 2002, с. 246-247.
- Папа Евгений IV. Булла [*Cantate Domino* («Співайте Господеві»)] (1442) // *Християнское Вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.* Санкт-Петербург 2002, с. 250-251.
- Папа Иннокентий III. Послание Архиепископу Таррагонскому (18. XII. 1208) // *Християнское Вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.* Санкт-Петербург 2002, с. 381.
- Папа Иван Павло II. *Апостольський лист «Зближається день»: 3 нагоди 400-річчя Берестейської унії* (12. XI. 1995). Львів 1996.
- Папа Иван Павло II. *Єдність у різноманітності*. Мілан – Москва 1993.
- Папа Иван Павло II. *Окружне послання Ut unum sint* («Щоб усі були одно»). Ватикан 1995.
- Папа Климент VIII. Апостольська конституція *Magnus Dominus et laudabilis* [«Великий і достойний»] (23. XII. 1595) // *Основні Документи Берестейської Унії*. Львів 1996, с. 65-76.
- Папа Климент VIII. Апостольський лист *Decet Romanum Pontificem* [«Годиться Римському Архиєреєві»] (23. II. 1596) // *Основні Документи Берестейської Унії*. Львів 1996, с. 79.
- Папа Павло VI. Апостольський лист з власного почину виданий (15. IX. 1965), яким установається для Вселенської Церкви Синод Єпископів // *Благовісник Верховного Архиепископа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду II/2-4* (Кастельгандольфо 1966) 212-221.
- Папа Пий IX. Виступлення *Singulari quadam* [«Наповнені надзвичайною радістю»] (9. XII. 1854) // *Християнское Вероучение: Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв.* Санкт-Петербург 2002, с. 252.
- Первенство римського єпископа в общении Церквей / Смешанный православно-католический комитет Франции // *Документи Церкви*. Москва 1998.
- СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ, преподобный. *Творения*, т. I: *Слова 1-52*. Москва 1892 (передрук 1993).

- [Собор Ватиканський II]. *Вселенський Собор – Ватиканський II: Діяння і Постанови: У 5-ти томах*. Рим 1966 (перевид.: *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації*. Львів 1996).
- [Собор Ватиканський II]. Декрет про апостольство мирян [Apostolicam actuositatem («Апостольську діяльність»)] // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду III/1-2* (Кастельгандольфо 1967) 17-73.
- [Собор Ватиканський II]. Декрет про Екуменізм [Unitatis redintegratio («Реінтеграція єдності»)] // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду I/2-3* (Кастельгандольфо 1965) 35-49.
- [Собор Ватиканський II]. Декрет про Східні Католицькі Церкви [Orientalium Ecclesiarum («Східних Церков»)] // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду I/1* (Кастельгандольфо 1965) 19-26.
- [Собор Ватиканський II]. Догматична конституція про Боже Об'явлення [Verbum Dei («Боже слово»)] / *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації*. Львів 1996, с. 311-333.
- [Собор Ватиканський II]. Догматична Конституція про Церкву [Lumen Gentium («Світло народів»)] // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду II/2-4* (Кастельгандольфо 1966) 59-123.
- [Собор Ватиканський II]. Душпастирська Конституція про Церкву у сучасному світі [Gaudium et spes («Радість і надія»)] // *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації*. Львів 1996, с. 499-619.
- [Собор Ватиканський II]. Конституція про Святу Літургію [Sacrosanctum Concilium («Священний Собор»)] // *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації*. Львів 1996, с. 9-59.
- [Собор Львівський]. *Додаток до чинностей і рішень Руського Провінційального Собора в Галичині отбувшогося во Львові в р. 1891*. Львів 1897.
- [Собор УГКЦ]. Звернення делегатів III сесії Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви до Синоду Єпископів та Блаженнішого Патріарха Любомира, Глави і Батька УГКЦ // *Документи Патріаршого Собору: Третя сесія* [Львів, 30 червня – 4 липня 2002]. Львів 2002, с. 222-223.
- [Собор УГКЦ]. Патріарший Собор Української Греко-Католицької Церкви. *Нова Євангелізація: Нарис для роздумів при підготовці до Собору УГКЦ*. Львів 1996.
- [Собор Флорентійський]. Булла Флорентійського Собору // *Основні Документи Берестейської Унії*. Львів 1996, с. 85-88.
- [Синод єпископів УГКЦ]. Заява єрархії Української Католицької Церкви // *Патріархат* (1990/9) 17.
- [Синод єпископів УГКЦ]. Звернення Синоду до Українського народу // *Патріархат* (1992/7-8) 6-7.
- [Синод єпископів УГКЦ]. Постанови, прийняті архієпископським Синодом під проводом Блаженнішого Верховного архієпископа й кардинала Кир Йосифа // *Благовісник Верховного Архiepіскопа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду V* (Кастельгандольфо 1969) 114.
- [Синод єпископів УГКЦ]. Привіт православним // *Благовісник III* (Кастельгандольфо 1966) 39.

- [Синод епископів УГКЦ]. Спільне пастирське послання українських владик привних на II сесії II Ватиканського Вселенського Собору в Римі // *Благовісник Верховного Архιεпископа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду* 1/1 (Кастельгандольфо 1965) 27-36.
- [Синод епископів УГКЦ]. Спільне Пастирське Послання Української Католицької Ієрархії в Югославії про Літургійну Обнову // *Логос* 17 (1966) 81-110.
- [Синод епископів УГКЦ]. Третє спільне пастирське послання українських владик привних на II сесії II Ватиканського Вселенського Собору в Римі // *Благовісник Верховного Архιεпископа Византійсько-Українського (Греко-Руського) Обряду* II/1 (Кастельгандольфо 1966) 14.
- Учение двенадцати апостолов // *Ранние Отцы Церкви*. Брюссель 1988, с. 16-27.
- Фульгенций Руспинский. *De fide liber ad Petrum* // *Христианское Вероучение: Догматическиетексты учительства Церкви II-XX вв.* Санкт-Петербург 2002, с. 251.
- ΑΤΑΝΑΣΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. *Απολογητικός κατά Άρειανῶν* (Apologia contra Arianos) [Апологія проти аріян] // PG 25, 247-410D.
- ΑΤΑΝΑΣΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. *Επιστολή πρὸς Μοναχοῦς τὰς δυσεβείας τῶν Άρειανῶν καθιστοροῦσα* (Historia Arianorum ad Monachos) [Історія Аріян до Монахів] // PG 25, 691-796.
- ΑΤΑΝΑΣΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. *Ἐπιστολή τῶν κατ' Αἴγυπτον καί Λιβύην ἐπισκόπων ἐν-νενήκοντα καί τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου κατὰ Άρειανῶν πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῇ τιμωτάτους ἐπίσκοπους* (Epistola ad Afros episcopos) [Послання до Африканських єпископів] // PG 26, 1029-1046C.
- ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. *Ὁμιλία εἰς τοὺς Ψαλμοὺς* (Homilia in psalmum) [Гомілії на псалми] // PG 29, 210A-494C.
- Διδαχή κυρίου τοῖς ἔθνεσιν (διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων)*. La doctrine des douze Apotres (Didache) [Наука Господа народам через дванадцятьох апостолів] // *Sources Chrétiennes* 248 / вступ, текст, переклад, зноски, додаток, зміст. (Paris 1987).
- ΕΙΡΗΝΑΙΟΣ ΛΟΥΓΔΟΥΝΩΝ. *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses) [Проти Єресей] III // PG 7, 433-1224C.
- ΕΡΜΑΣ, ἅγιος. *Ποιμὴν* (Pastor) [Пастир] // PG 2, 891-1012.
- ΘΕΟΔΩΡΩΣ ΣΤΟΥΔΙΤΗΣ. *Ἰαμβοὶ εἰς διαφόρους ὑποθέσεις* (Iambi de variis argumentis) [Ямби про різні справи] // PG 99, 1779C-1812A.
- ΙΓΝΑΤΙΟΣ Ο ΘΕΟΦΟΡΟΣ. *Ἐπιστολή πρὸς Ἐφεσίους* (Epistola ad Ephesios) [Послання до Ефесян] // PG 5, 644A-661C.
- ΙΓΝΑΤΙΟΣ Ο ΘΕΟΦΟΡΟΣ. *Ἐπιστολή πρὸς Μαγνησίους* (Epistola ad Magnesios) [Послання до Магнезійців] // PG 5, 661D-708A.
- ΙΓΝΑΤΙΟΣ Ο ΘΕΟΦΟΡΟΣ. *Ἐπιστολή πρὸς Ῥωμαίους* (Epistola ad Romanum) [Послання до Римлян] // PG 5, 685B-695C.
- ΙΓΝΑΤΙΟΣ Ο ΘΕΟΦΟΡΟΣ. *Ἐπιστολή πρὸς Σμυρναίους* (Epistola ad Smyrneos) [Послання до Смирнійців] // PG 5, 707B-718C.
- ΙΓΝΑΤΙΟΣ Ο ΘΕΟΦΟΡΟΣ. *Ἐπιστολή πρὸς Φιλιππησίους* (Epistola ad Philippenses) [Послання до Филип'ян], XI // PG 5, 1013C-1014C.

- ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ. *Ἐκδοσις ακριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (Expositio accurate fidei orthodoxae) [Точний виклад православної віри] // PG 94, 789-1228A.
- ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ. *Εἰς τὸν σεισμόν καὶ εἰς τὸν πλοῦσιον καὶ εἰς τὸν Λάζαρον, καὶ πόθεν ἡ δουλεία ἐγένετο* (Ad homiliae in terrae motum, et divitem et Lazarem) [Проповідь про землетрус, багатство і Лазаря] // PG 48, 1027-1044.
- ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ. *Ὀμιλία εἰς τὴν ἀγίαν Πεντηκοστήν* (De Sancta Pentecoste) [Проповідь на П'ятдесятницю] // PG 50, 453-470.
- ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ. *Πρὸς τοὺς ἀπολιμπανομένους τῶν θείων συνάξεων, καὶ εἰς τὸ ἅγιον καὶ σωτήριον βάπτισμα τοῦ Σωτήτος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (De Baptismo Christi) [Про Хрещення Христа] // PG 49, 363-372.
- ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ. *Τῇ αἰδεσιμωτάτῃ καὶ θεοφιλεστάτῃ διακόνῳ Ὀλυμπιάδι* (Summopere venerandae, ac religiosissimae Olympiadi) [Послання до Олімпії] // PG 52, 549-623.
- ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. *Ἐρμηνεία ἢ ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον* (Expositio sive commentarius in Johannis Evangelium) [Виклад або тлумачення до Євангелія від Йоана] // PG 73, 9 – 74, 756C.
- ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ. *Ἐπιστολὴ πρὸς Κελεστίνον τὸν Ρώμης* (Epistola ad Caeselinum I papae) [Лист до папи Калестина] // PG 77, 80B-85B.
- ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ. *Κατηχήσεις* (Catechesis) [Катехизи] // PG 33, 369-1128A.
- ΚΛΗΜΗΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΡΩΜΗΣ. *Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους* (Epistola ad Corinthios) [Послання до Коринтян] I // PG 1, 199-328.
- ΚΛΗΜΗΣ Ο ΑΚΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. *Στρωματεῖς* (Stromata) [Килими] // PG 8, 685-9, 602.
- ΚΛΗΜΗΣ Ο ΑΚΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. *Παιδαγωγός* (Paedagogus) [Педагог] // PG 8, 247-284.
- ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ. *Μυσταγωγία* (Mistagogia) [Μισταγογία] // PG 91, 657C-717D.
- ΠΟΥΚΑΡΠΟΣ. *Ἐπιστολὴ πρὸς Φιλιππησίους* (Epistola ad Philippenses) [До Филип'ян] // PG 5, 1005-1016A.
- ΦΩΤΙΟΣ. *Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ* (Littera Encyclica) [Окружне послання] // PG 102, 721A-741C.
- ΦΩΤΙΟΣ. ) *Ἡ ἀπολογητικὴ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν πάπαν Νικόλαον...* [Друге послання до папи Миколая] // PG 102, 593D-617D.
- ΦΩΤΙΟΣ. *Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος Μυσταγωγίας* (Liber de Spiritus Mystagogia) [Μισταγογійне слово про Святого Духа] // PG 102, 279A-400A.
- ΩΡΙΓΕΝΗΣ. *Κατὰ Κέλσου* (Contra Celsum) [Проти Цельсія] // PG 11, 641D-1632C.
- AMBROSIUS MEDIOLENSIS. *De Sacramentis* [Про Таїнства] // PL 16, 417-462.
- AMBROSIUS MEDIOLENSIS. *Expositio in Psalmum* [Пояснення Псалмів] // PL 15, 1197-1526.
- AMBROSIUS MEDIOLENSIS. *Gratiani ad Ambrosium Epistola* [Лист Амброзія до Граціяна] // PL 16, 876C-949C.
- AUGUSTINUS. *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* [Проти послання Маніхея, яке називають «основи»] // PL 42, 173-206.
- AUGUSTINUS. *De Civitate Dei* [Про Божий Град] // PL 41, 13-804.
- AUGUSTINUS. *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et caritate* [Енхирідіон Лаврентієві або Про віру, надію та любов] // PL 40, 231-290.

- Catechismo Maggiore promulgato da San Pio X.* Milano 2003.
- Congregatio Doctrinae Fidei. Litterae «Communionis notio» ad Catholicae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28.V.1992 // AAS 85 (1993) 838-850.
- CYPRIANUS CARTHAGINENSIS. *De unitate Ecclesiae* [Про єдність Церкви] // PL 4, 496-520.
- GREGORIUS I. *Registrum epistolarum* [Реєстр послань] // PL 77, 441A-1328C.
- LEO I. *Sermo IV* [Проповідь IV] // PL 54, 148D-152D.
- Projekt Pseudoisidor* [<http://www.pseudoisidor.mgh.de> (сторінку переглянуто 15. X. 05)].
- Papa Benedictus XIV. *Breve Singulari nobis* [«Нам окремих»] (9.22.1749) // H. Denzinger, A. Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum.* Friburgi Brisgoviae 1963 (вид. XXXII), № 2566-2570.
- RUFINUS AQUILEIENSIS. *Commentarius in symbolum apostolorum* [Тлумачення до апостольського символу] // PL 21, 335B-386D.
- SIRICIUS. *Epistola Prima Siricii Papae ad Himerium episcopum Tarraconensem* [Перше послання Папи Сирікія: до Гімера, єпископа Тарраconi] // PL 13, 1133A-1148D.
- Synodus Episcoporum (in coetum generalem extraordinarium congregate) 1985. *Relatio finalis «Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi», 7 decembris 1985.* Città del Vaticano 1985.
- TERTULLIANUS. *Adversus Marcionem* [Проти Маркіона] // PL 2, 239-524.
- TERTULLIANUS. *De praescriptione haereticorum* [Прескрипція проти єретиків] // PL 2, 11-74A.

### Інша література

- АБГАР К. Арабська християнська традиція // *Сопричастя* (1997/1) 64-70.
- АВБАКУМОВ Ю. Тема Росії в діяльності та богословській думці «святоюрського велетня»: Вступ до матеріалів збірника // *Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії*, кн. I: *Документи і матеріали, 1899-1917.* Львів 2004, с. IX.
- Авгсбурське Віроісповідання: VII стаття: Про Церкву // *Збірник Віросповідань*
- АМВРОСІЙ (Погодин), архим. *Святой Марк Ефесский и Флорентийская уния.* Москва 1994.
- АНТОНІЙ (Сурожський). *Дім Божий.* Москва 1998.
- Євангелицько-Лютеранської Церкви.* Sterling Heights, Мі. 2000, с. 19.
- АФНАСЬЄВ Н. Две идеи о Вселенской Церкви // *Путь* 45 (1934) 16-29.
- АФНАСЬЄВ Н. *Церковь Духа Святого.* Рига 1994.
- БАБІНІ Е. Церква – знак єдності для світу // *Сопричастя* (1996/3-4) 32-138.
- БАРАН О. Спроби церковної єдності з католицької перспективи // *Збірник праць Ювілейного Конгресу* / ред. В. Янів. Мюнхен 1988-1989, с. 228-240.
- БАРАН С. *Церковна Унія в 350-ліття Берестейської Унії*, ч. 2. Мюнхен – Міттенвальд 1946.
- БЕНДИК М. *Помісність Церков у Вселенській Церкві в навчанні Львівських митрополитів українського обряду XX століття.* Івано-Франківськ 2004.



- БЕНЕШЕВИЧ В. *Канонический сборник XIV титуловъ со второй четверти VII века до 883 года*. С.-Петербургъ 1905.
- БЕРДЯЕВ Н. *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*. Париж 1985.
- БОРХЕС ДЕ ПИЊИО Х. Петрове служіння в теперішній екуменічній ситуації // *Сопричастя* (1998/1) 70-85.
- БРАГАНЧА Ж. Церква одна і неподільна // *Сопричастя* (1996/3-4) 23-37.
- БРОДЖІ М. Розвиток і сучасний стан Східних Церков // *Сопричастя* (1997/1) 28-42.
- БРОКГАУЗЪ Ф. А., ЕФРОНЪ И. А. *Энциклопедический словарь*, т. 36-38. С.-Петербургъ 1896.
- БУКС Н. Єдність і католицькість вселенської Церкви в помісних Церквах // *Сопричастя* (1996/3-4) 105-116.
- БУКС Н. Східні Церкви у вселенській Церкві: За II Ватиканським Собором // *Сопричастя* (1997/1) 95-112.
- БУЛГАКОВ С., прот. Догмат и догматика // *Живое предание: Православие в современности*. Москва 1997, с. 8-25.
- БУЛГАКОВ С., прот. Очерки учения о Церкви // *Путь 1* (1925) 53-78.
- БУЛГАКОВ С., прот. Ипостась и ипостасность // *Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве*. Прага 1925.
- БУЛГАКОВ С., прот. *Православие*. Киев 1991.
- БУЛГАКОВ С., прот. *Невеста Агнца*. Париж 1945.
- БУЛГАКОВ С., прот. *Свет Невечерний*. Москва 2001.
- БУЛГАКОВ С., прот. *Утешитель*. Париж 1936.
- БУЛГАКОВ С., прот. *У стен Херсонеса*. Санкт-Петербург 1993.
- БУЛГАКОВ С., прот. *Православие: Очерки учения Православной Церкви* // [[http://www.agnuz.info/library/books/Bulgakov\\_ocherki/index.htm](http://www.agnuz.info/library/books/Bulgakov_ocherki/index.htm) (сторінку переглянуто 15.X.05)].
- ВАСИЛІВ Р. *Концепція Церкви у київського Митрополита Петра Могили*. Івано-Франківськ 2004.
- ВЕББЕР Д. *Церква і Держава, Громада і Синод* [<http://www.angelfire.com/ny4/djw/lutherantheology.churchpolityukrainian.html> (сторінку переглянуто 15. X. 05)].
- ВЕЙСМАН А. *Греческо-русский словарь*. Москва 1991.
- ВЕЛИКИЙ А. Г. *3 літопису християнської України*, т. 4. Рим 1971.
- ВЛАДИМИР (Сабодан). *Эклезіологія в отечественном богословии*. Киев 1997.
- ВОДОПІВЕЦЬ І. *Еклезіологія: Церква Христова*. Рим – Львів 1994.
- ВОЯКОВСЬКИЙ Н. Декрет про Засоби Суспільного Повідомлення // *Логос* 20 (1969) 183-187.
- ВОЯКОВСЬКИЙ Н. Про Місіонарську Працю Церкви // *Логос* 19 (1968) 271-274.
- ВОЯКОВСЬКИЙ Н. Священна Літургія в світлі II Ватиканського Вселенського Собору в пристосуванні до нашого Візантійсько-Українського Обряду // *Логос* 16 (1965) 170-180.
- ВОЯКОВСЬКИЙ Н. Чи Євангеліє протирічить ухвалі ХХІ Вселенського Собору про релігійну свободу? // *Логос* 17 (1966) 299-303.

- ВСЕВОЛОД (Майданський) [Правлячий Архисерей УПЦ в США й Канаді (Царгородський Патріархат)]. Звернення до учасників Синоду УГКЦ (Львів, 26 травня 1992 р.) // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 34/1-2 (1993) 305-313.
- ГАВРИЛІВ М. Святий Йосафат і рація буття УГКЦ // *Сопричастя* (1998/2) 117-139.
- ГАЛЪС де А. Нехалкедонські Церкви: Далекі і близькі // *Сопричастя* (1997/1) 71-86.
- ГАТРИ Д. *Введение в Новый Завет*. Санкт-Петербург 1996.
- ГЛИНДСКИЙ В. *Основы Христианской Православной Веры*. Сан-Франциско 1965.
- ГОЦ Р. Церква Східна і Церква Західна. Дві протилежні перспективи // *Сопричастя* (1997/1) 43-54.
- ГРИНСВИЧ В. *Минуле залишити Богові*. Львів 1998.
- ГРИНСВИЧ В. Один є Господь, одна віра...: Документ змішаної комісії «Віра, таїнства і єдність Церкви» // *Сопричастя* (1996/3-4) 93-104.
- ГРИНСВИЧ В. Проти примирення зі схизмою // *Сопричастя* (1996/3-4) 190-199.
- ГРИНЧИШИН М. Друга Сесія Другого Ватиканського Вселенського Собору // *Логос* 14 (1963) 241-263.
- ГРИНЧИШИН М. За поглиблення еkleзіології української католицької Церкви // *Логос* 26 (1975) 254-261.
- ГРИНЧИШИН М. Праця і обсяги Другої Сесії Собору // *Логос* 15 (1964) 10-13.
- ГРИНЬОХ І. Відгомін кирило-методіївської ідеї на II Ватиканському Соборі // *Богословія* 44 (1980) 181-189.
- ГРИНЬОХ І. *Вселенський Собор Ватиканський II*. Мюнхен 1963; також у: *Сучасність* (1963/1), (1963/5).
- ГРИНЬОХ І. *Слуга Божий Андрей – Благовісник Єдності*. Мюнхен 1961.
- ГРУШЕВСЬКИЙ М. *Історія України-Руси*, т. 5-6. Київ 1907-1909.
- ГАСК С. Загальна панорама Східних Церков // *Сопричастя* (1997/1) 5-10.
- ГАСК С., НІТКЕВИЧ К. Католицькі Церкви візантійської орієнтації // *Сопричастя* (1997/1) 121-131.
- ГАЛАДЗА П. Сприйняття Другого Ватиканського Собору Греко-Католиками в Україні // *Ковчег: Науковий збірник із церковної історії* 3 (2001) 377-399.
- ГУДЗЯК Б. Київська ієрархія, Берестейські собори і укладення унії // *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління* / ред. Б. Гудзяк, О. Турій. Львів 1995, с. 101-117.
- ГУДЗЯК Б. *Криза і Реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*. Львів 2000.
- ДИЛЬ Я. Бразм Роттердамський та єдність Церкви // *Сопричастя* (1996/3-4) 38-52.
- ДИМИД М. А що після візиту Єпископа Риму в Україну? // *Арка* (Львів 2001) груд. (№ 24); також: *Богословія* 66/1-2 (2002) 13-19.
- ДИМИД М. *Єпископ Київської Церкви (1589-1891)*. Львів 2000.
- ДИМИД М. Мучеництво: Традиція і канони: Доповідь, виголошена 21 квітня 1999 року на науковій конференції «Християнське мучеництво – свідчення Церкви ХХ століття», 20-21 квітня 1999 року // *Богословія* 63 (1999) 26-59.
- ДИМИД М. Недосяжна еkleзіологічна ідентичність нащадків колишньої Київської Церкви: [Рецензія на докторську працю митрофорного протоієрея Мирона Бенди-

- ка на тему «Помісність Церков у вселенській Церкві в навчанні львівських митрополитів українського обряду ХХ століття»] // *Богословія* 66/1-2 (2002) 157-165.
- ДИМИД М. Пам'яткоохоронна діяльність Церкви: [Про наукову працю Миколи Бандрівського «Пам'ятко-охоронна діяльність Церкви в контексті національно-культурного руху в Галичині (кінець ХІХ-ХХ ст.)»] // *Богословія* 65 (2001) 364-369.
- ДИМИД М. Патріархат: Передумови створення і реальність // *Сопричастя* (2002/2) 112-130.
- ДИМИД М. Церкви і церковні громади в Україні на порозі ХХІ століття: Сьогодні і перспектива // *Державність* (1994/1-2) 59-61.
- ДИМИД М. Чи перспективна екуменічна позиція УГКЦ? // *Богословія* 65 (2001) 94-110.
- ДИМИТРІЙ (Ярема), патріарх. *Іконопис Західної України ХІІ-ХV ст.* Львів 2005.
- ДМИТРИЄВ А. І., МУРАВЬОВ В. І. *Міжнародне публічне право.* Київ 2001.
- ДОМБРОВСЬКИЙ О. Хто повинен відповідати за розп'яття Христа?: До дискусії над юдаїзмом на ІІ Ватиканському Вселенському Соборі // *Логос* 16 (1965) 257-264.
- ЕВДОКИМОВ П. *Православие.* Москва 2002.
- ЄГЕР Д.-М. Християнство у Святій Землі // *Сопричастя* (1997/1) 55-63.
- ЗАНДЕР А. *Бог и мир*, т. 2. Париж 1948.
- ЗАМБАРБ'ЄРІ А. Образ папи на І Ватиканському Соборі // *Сопричастя* (1998/1) 54-69.
- ЗАССЕ Г. *Хто такі лютерани?* Київ 1999.
- ЗИНОН (архимандрит). *Беседи иконописца.* Рига 1992.
- Знаки часу: До проблеми порозуміння між Церквами* / ред. З. Антонюк, М. Маринювич. Київ 1999.
- ЗУТНЕР Е. Визначення ІІ Ватиканським Собором православної Церкви як сестринської Церкви // *Сопричастя* (1998/2) 102-116.
- ИЛАРИОН (Троїцький), архиеп. *Без Церкви нет спасения.* Москва – Санкт-Петербург 1999.
- ИЛАРИОН (Троїцький), архиеп. *Очерки из истории догмата о Церкви.* Москва 1997.
- ГОР (Ісиченко), архиеп. *Загальна Церковна Історія.* Харків 2001.
- ГОР (Ісиченко), архиеп. *Історія Христової церкви в Україні.* Харків 2003.
- ІСАЄВИЧ Я. Д. Братства та їхні школи. Шкільництво уніатів // *Історія української культури*, т. 2: *Українська культура ХІІІ – першої половини ХVІІ століть.* Київ 2001, с. 549-564.
- ЙОСИФ (Сліпий). *Берестейська унія.* Витяг з «Богословія», т. 57 (1993). Рим 1994.
- КАБАНЕЦЬ Є. Митрополит Іларіон і становлення Руської Церкви // *Людина і світ* (2001/10) 2-10.
- КАЛІСТОС (Веер). Відповідь єпископові Василеві // *Логос* 34 (1993) 111.
- КАЛЛИСТ (Уєр). *Православная Церковь.* Москва, 2001.
- КАЛЛІСТ (Уєр). *Православний шлях.* Київ, 2003.
- Канонічна комісія ad hoc патріархату УГКЦ. Робочий документ «Про темогія» // *Богословія* 66/3-4 (Львів 2002) 269-279.
- КАРАСКО Р. Петрове служіння і синодальність // *Сопричастя* (1998/1) 40-53.
- КАСПЕР В. Церква як таїнство єдності // *Сопричастя* (1996/3-4) 9-16.

- КАТРИЙ Ю. *Перлини Східних Отців*. Львів 1998.
- КВІН Д. Роздуми про папство // *Сопричастя* (1998/1) 86-111.
- КІПРІАНІ С. Постаць Петра у Новому Завіті // *Сопричастя* (1998/1) 23-39.
- КІШ С. Чи потрібна реформа нашого Візантійсько-Українського Богослуження? // *Логос* 15 (1964) 241-254; *Логос* 19 (1968) 8-18.
- КЛЕМАН О. *Беседи с Патриархом Афинагором* / перекл. В. Зелинский. Брюссель 1993.
- КЛІНГЕР Ю. Православ'я і екуменізм // *Сопричастя* (1996/3-4) 154-168.
- КОНҐАР І. *Дев'ятсот років опісля*. Львів 2000.
- КОРЖАН М. *Українська православна церква і екуменічний рух* [=Український самостійник, ч. 10-12]. Мюнхен 1963.
- КОРЧАГІН К. *Тайнство Церкви*, кн. 1, 2. Івано-Франківськ 1997.
- КОЧАН Н. Йдеться про спільну нам усім справу // *Людина і світ* (1996/9) 14-17.
- КОЧАН Н. Флорентійська унія і Київська митрополія: До характеристики розвитку та втілення ідеї унії Церков // *Знаки Часу: До питання порозуміння між Церквами* / ред. З. Антонюк, М. Маринович. Київ 1999, с. 25-43.
- КРИП'ЯКЕВИЧ-ДИМИД, І. *Ікона Новомучеників* [[http://www.ugcc.org.ua/ukr.church\\_in\\_action/sobor/3rd/marthys/](http://www.ugcc.org.ua/ukr.church_in_action/sobor/3rd/marthys/)] (сторінку переглянуто 24. VI.06)]
- КУЛЬЧИЦЬКИЙ Д. Про релігійну свободу // *Логос* 18 (1967) 86-96.
- КШИШОВСЬКИЙ З. Святий Дух і Церква у навчанні східних отців // *Сопричастя* (1998/2) 89-91.
- ЛАБА В. *Патрологія*. Рим 1974.
- ЛАБУНЬКА М. Митрополит Іларіон і його писання // *Богословія* 53/1-4 (Рим 1989) 25-69.
- ЛАКОСТ Ж.-І. Тези про «одну єдину Церкву» // *Сопричастя* (1996/3-4) 117-131.
- ЛАНЕ Е. Східні Католицькі Церкви: Міст чи стіна між Католицькою Церквою і Православною // *Сопричастя* (1997/1) 87-94.
- ЛИФШИЦ Л. *Софія Премудрость Божия в русской иконописи* // *Софія Премудрость Божия*. Москва 2000.
- Літопис Руський* / за Іпатським списком переклав Леонід Махновець. Київ 1989.
- ЛОНГ Д. Християнські Церкви Сходу // *Сопричастя* (1997/1) 11-27.
- ЛОРТЦ Й. *История Церкви*, т. I, II. Москва 2000.
- ЛОССКИЙ В. *Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Москва 1991.
- ЛУЖНИЦЬКИЙ Г. *Українська Церква між Сходом і Заходом*. Філядельфія 1954.
- ЛЮБАК де А. *Мысли о Церкви*. Милан – Москва 1994.
- ЛЮТЕР М. *Время молчания прошло: Избранные произведения 1520-1526 гг.* Харьков 1994.
- МАДАЙ Й. Другий Ватиканський Собор і Ревізія Права для Східних Церков // *Богословія* 41 (1977) 147-174.
- МАКАР М. Межі території патріаршої Церкви // *Сопричастя* (1997/1) 132-138.
- МАКАР М. Східні Церкви та обряди в новому «Катехизмі Католицької Церкви» // *Сопричастя* (1997/1) 113-120.

- МАКАР Н. Символика християнського храму // *Труди Київської Духовної Академії* 2 (Київ 1999) 135-151.
- МАКАРИЙ (Булгаков) митрополит. *Православно-догматичне богослов'я*, т. I, II. Москва 1993.
- МАНСВЕТОВ Й. *Новозаветное учение о Церкви*. Москва 1979.
- МАРКУСЬ В. В десятю річницю Декрету про Східні Церкви // *Богослов'я* 39 (1975) 189-198.
- МЕЙЕНДОРФ И. *Византийское богословие*. Минск 2001.
- МЕНЬ А. *Библиографический словарь*. Санкт-Петербург 2002.
- МЕНЬ А. *Домашние беседы о Христе и Церкви*. Москва 1995.
- МЕНЬ А. *Мировая духовная культура. Христианство. Церкви*: Лекції і беседи. Москва 1995.
- МЕНЬ А. *Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова*: Коментарій. Рига 1992.
- МЕРЕЖКОВСКИЙ Д. *Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль*. Брюссель 1990.
- МОНЧАК І. Ватиканський Собор про Східні Церкви // *Богослов'я* 29 (1965) 132-186.
- МОНЧАК І. Патріархальний устрій // *Логос* 23 (1972) 199-212.
- МОНЧАК І. Розвиток синодальності в Українській Католицькій Церкві // *Богослов'я* 47 (1983) 50-54.
- МОНЧАК І. *Самоуправна Київська Церква*. Львів 1994.
- МОНЧАК І. Становище Верховного Архієпископа в Ієрархічному Устрою Церкви // *Богослов'я* 25-28 (1964) 125-151.
- МОНЧАК І. Шлях до патріархального устрою // *Логос* 22 (1971) 258-272.
- МОСКАЛИК Я. *Концепція Церкви митрополита Андрея Шептицького*. Львів 1997.
- МУЗИЧКА І. Вчительський Уряд і Богослов'я // *Богослов'я* 40 (1976) 168-177.
- МУЗИЧКА І. Погляд на теперішню Науку Катихитики // *Богослов'я* 33 (1969) 162-180.
- МУЗИЧКА І. Церква і атеїзм по II Ватиканському Соборі в катехизі // *Богослов'я* 60 (1996) 65-80.
- НАГАЄВСЬКИЙ І. *Історія Римських Вселенських Архієреїв*, т. III. Рим 1979.
- НАЗАРКО І. Другий Ватиканський Собор про Подружжя і Родину // *Логос* 24 (1973) 254-260.
- НАЗАРКО І. Другий Ватиканський Собор про розвиток культури // *Логос* 25 (1974) 256-262.
- НАЗАРКО І. Екуменічний аспект душпастирства // *Логос* 20 (1969) 250-255.
- НАЗАРКО І. Завдання Церкви в сучасному світі // *Логос* 24 (1973) 17-22.
- НАЗАРКО І. Маріологія на II Ватиканському Соборі // *Логос* 19 (1968) 254-259.
- НАЗАРКО І. Пособорова Еклезіологія // *Логос* 17 (1966) 111-121, 174-179.
- НАЗАРКО І. Проблеми Атеїзму на II Ватиканському Соборі // *Логос* 23 (1972) 175-180.
- НАЗАРКО І. Соборова Деклярація про Християнське Виховання // *Логос* 22 (1971) 13-18.
- НАЗАРКО І. Церква в сучасному світі // *Логос* 22 (1971) 297-302.
- НОСОВ С. *Папство и его борьба с православием*. Москва 1993.
- НОУЕН Г. *Споглядаючи красу Господа: Молитва перед іконами*. Львів 1995.

- НЬЮМЕН Д. Про папську непрогрішимість // *Колегія* 5 (1995) 46-69.
- ПАВЛОВЬ А. *Курсь церковнаго права*. Св. Троице-Сергієва Лавра 1902.
- Папа Римський застерігає від хибних трактувань рішень II Ватиканського Собору // *Богословія* 64 (2000) 232-234.
- ПАРЕНТЕ П. *Христологія*. Львів 1993.
- ПАРТЛІЕН П. Про католицько-православну єдність // *Сопричастя* (1996/3-4) 139-153.
- ПАСЛАВСЬКИЙ І. *Берестейська Унія і українська християнська традиція*. Львів 1997.
- ПЕЛІКАН Я. *Ісповідник віри між Сходом і Заходом*. Київ 1994.
- ПЕРІ В. Берестейська унія у римському баченні // *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління* / ред. Б. Гудзяк, О. Турій. Львів 1995, с. 7-25.
- ПОСНОВ М. Э. *История Христианской Церкви*. Брюссель 1994.
- ПОСПІШІЛ В. *Східне Католицьке Церковне Право*. Львів 1997.
- ПРИШЛЯК М. Психологічний стан мученика // *Богословія* 63 (1999) 142-152.
- Промова кардинала Рацінгера про Церкву після II Ватиканського Собору // *Богословія* 64 (2000) 234-235.
- Про Слово Боже в Церкві після II Ватиканського Собору // *Богословія* 64 (2000) 235-236.
- Псковская икона XIII-XVI веков*. Ленинград 1990.
- ПУШКАШ Л. Роздуми на тему: Бути чи не бути? // *Сопричастя* (1998/2) 48-75.
- РАТЦІНГЕР Й. *Введение в христианство*. Брюссель 1988.
- РАТЦІНГЕР Й. *Еклезіологія Конституції «Світло народів»: Доповідь, виголошена на Міжнародному Конгресі про Виконування II Ватиканського Собору, організованому Комітетом Великого Ювілею Року 2000* [http://www.vatican.va/roman\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\_con\_cfaith\_doc\_20000227\_rattinger-lumen-gentium\_it.html (сторінку переглянуто 15. X. 05)].
- РАТЦІНГЕР Й. Осягнення екуменізму // *Сопричастя* (1996/3-4) 169-175.
- РЕГЕЛЬСОН Л. *Трагедия Русской Церкви 1917-1945*. Париж 1977.
- РЕТТИНГ Г. *Единение в любви*. Восток – Запад 1993.
- РОЧА де ФЕЛІЦІО М. Примат папи і помісні Церкви // *Сопричастя* (1998/1) 3-22.
- РУЛЬО Ф. Двоголовий орел і два мечі // *Сопричастя* (1996/3-4) 176-189.
- САЛІВАН Ф. Святий Дух – «церковної єдності Начало» / ДЕ 2 // *Сопричастя* (1996/3-4) 17-22.
- САПЕЛЯК А. *Українська Церква на Другому Ватиканському Соборі*. Львів 1995 (перше вид. Рим 1967).
- СЕВЕРІНЯК Г. *Еклезіологія Католицька*. Люблін 1991.
- СЕМЕЛЬРОТ О. *Церква та християнська віра*. 1966.
- СЕМЧУК С. Єпископ // *Логос* 21 (1970) 249-251.
- СЕМЧУК С. Патріярхат // *Логос* 19 (1968) 260-266.
- СЕМЧУК С. Про Жидів // *Логос* 19 (1968) 178-183.
- СЕМЧУК С. Узгіднення традицій // *Логос* 20 (1969) 170-182.

- СЕНИК С. Брестская уния: Подведение итогов // *400 лет Бресткой Церковной унии 1596-1996: Критическая переоценка* / ред. А. Юдин. Москва 1998.
- СЕНИК С. Передумови Берестейської Унії // *Основні Документи Берестейської Унії*. Львів 1996, с. 5-47.
- СЕНИК С. Українська Церква в XVII ст. // *Ковчег*, ч. 1 / ред. Я. Грицак, Б. Гудзяк. Львів 1993, с. 25.
- СОЛОВЙОВ В. *Догматичний розвиток Церкви*. Париж 1994.
- СОЛОВЙОВ В. *Про Вселенську Церкву*. Нью-Йорк – Київ 2000.
- СОЛОВЬЕВ В. *Собрание сочинений*, т. 3: 1882-1884. Брюссель 1966.
- СОЛОВЬЕВ В. *Чтения о Богочеловечестве*. [<http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html> (сторінку переглянуто 24.VI.06)].
- Словарь библейского богословия* / ред. К. Л. Дюфура та ін. Брюссель 1990.
- Словник інішовних слів*. Київ 1975.
- СМИРНОВА Э. Икона древней Руси: XI-XVII века // *История иконописи VI-XX века*. Москва 2002, с. 119-164.
- СТАСЯК С., ЗАВИЛА Р. *Основи догматичного богослов'я*. Львів 1997.
- СТРУВЕ Н. *Православие и культура*. Москва 1992.
- СУВОРОВ Н. *Учебник церковного права*. Москва 1913.
- СУТТНЕР Е. *Українське християнство на початку III тисячоліття: Історичний досвід та еклезіологічні перспективи*. Львів 2001.
- ТАФТ Р. Внесок східного богослуження в розуміння християнського богочитання / *Сопричастя* (1998/2) 77-101.
- ТИХОН, ігумен, НІКІТІН В. Питання еклезіології в російському богослвіі XIX ст. // *Знаки часу: До проблеми порозуміння між Церквами* / упоряд. З. Антонюк, М. Маринович. Київ 1999, с. 230-237.
- ТРОИЦКИЙ В. *Очерки из истории догмата о Церкви*. Москва 1997.
- ТУЧАПЕЦЬ В. *Нарис Східного Богослов'я*. Івано-Франківськ 2003.
- УСПЕНСКИЙ Л. *Богословие Иконы Православной Церкви*. Москва 1994.
- УЛЬРИХ Л. Проблема єдності Церкви в перспективі сучасного єкуменічного оновлення // *Сопричастя* (1996/3-4) 53-77.
- ФЕДУНИК Я. Чи потрібна реформа нашого Візантійсько-Українського Богослуження? // *Логос* 16 (1965) 27-35.
- ФЕЛЬМИ К. *Введение в современное православное богословие* / перкл. Е. Верещагин. Москва 1999.
- Филарета митрополита Московского и Коломенского творения*. Москва 1994.
- Филофея, патриарха Константинопольского XIV века, Три речи к епископу Игнатию с объяснениями изречения Притчей: «Премудрость созда себе до и проч.» / гр. текст вид. і перекл. еп. Арсеній (Ивашенко). Новгород 1898.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. *Иконостас*. Москва 1995.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. *Столть и утверждение истины*. Москва 1914.
- ФЛОРОВСКИЙ Г. *Восточные Отцы IV века*. Париж 1990.
- ФЛОРОВСКИЙ Г. *Избранные богословские статьи*. Москва 2000.



- ФЛОРОВСКИЙ Г. *Пути русского богословия*. Париж 1937 (репр. Київ 1994).
- ХОМА І. Ще про унійно-єкуменічну діяльність митр. Андрея на початку ХХ-го століття // *Богословія* 53 (1989) 71-98.
- ХОМА І. *Київська Митрополія в Берестейському періоді*. Рим 1979.
- ХОМЯКОВ А. *Полное собрание сочинений*. Москва 1900.
- ХОМЯКОВ А. *Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слова «кафолический» и «соборный» по поводу речи отца Гагарина, иезуита* [<http://pagez.ru/olb/311.php> (сторінку переглянуто 15.X.05)].
- ХОМЯКОВ А. *Сочинения в двух томах*, т. II: *Работы по богословию*, Москва 1994.
- Хроника христианства*. Москва 1999.
- ЦЫПИН В. *Курс Церковного права*. Клин 2002.
- ЧААДАЕВ П. *Сочинения*. Москва 1989.
- ЧИРОВСЬКИЙ А. До Церковної самоідентифікації Української Греко-Католицької Церкви // *Сопричастя* (1998/4) 6-47 [= CHIROVSKI A. Toward an Ecclesial Self-Identity for the Ukrainian Greco-Catholic Church] // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 35 (1994) 83-124].
- ЧУБАТИЙ М. *Історія Руси-України*, т. 2. Рим – Нью-Йорк 1967.
- ЧУБАТИЙ М. 300-ліття Церковної Унії на Україні // *Унійний з'їзд у Львові* / ред. В. Кучабський. Львів 1938, с. 98-113.
- ШАВЕЛЬ С. Декрет II. Ватиканського Собору про Апостолят Мирян // *Логос* 24 (1973) 61-71, 126-143.
- ШАВЕЛЬ С. Значення діалогу в Католицькій Церкві // *Логос* 17 (1966) 304-309.
- ШАВЕЛЬ С. Значення Догматичної Конституції про Святу Церкву // *Логос* 19 (1968) 198-204.
- ШАВЕЛЬ С. Значення Душпастирської Конституції «Про Церкву в Сучасному Світі» / *Логос* 21 (1970) 188-206.
- ШАВЕЛЬ С. Мир і війна в Конституції II Ватиканського Собору: Церква в сучасному світі // *Логос* 22 (1971) 192-210.
- ШАВЕЛЬ С. Навчання про Атеїзм у Конституції II. Ватиканського Собору: Церква у сучасному світі // *Логос* 22 (1971) 43-57.
- ШАВЕЛЬ С. Св. Церква і культура після Конституції: Церква в сучасному світі // *Логос* 21 (1970) 265-284.
- ШЕВЧЕНКО І. *Україна між Сходом і Заходом*. Львів 2001.
- ШМЕМАН А., прот. Авторитет и свобода в Церкви // *Православная община* 46 (1988) [[http://www.krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/shme/man\\_08.html](http://www.krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_08.html) (сторінку переглянуто 15. X. 05)].
- ШМЕМАН А., прот. *Евхаристия: Таинство Царства*. Париж 1984.
- ШМЕМАН А., прот. *Святая святых: Заметки об Исповеди и Причастии Святых Тайн*. Москва 2004.
- ШМЕМАН А., прот. *Церковь, Мир, Миссия*. Москва 1996.
- ШПІДЛІК Т. Антиномія смерті і життя в мучеництві // *Богословія* 63 (1999) 14-25.
- ЩУКИН В. Г. Христианский Восток и толика русской культуры // *Вопросы философии* (1995/4) 55-68.

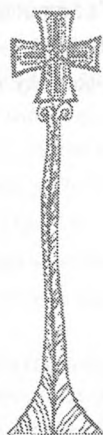
- ЯЗЫКОВА И., ЛУКА (Головков), игумен. Богословские основы иконы и иконография // *История иконописи VI-XX века*. Москва 2002, с. 9-28.
- ЯКОВЕНКО Н. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття*. Київ 1997.
- ЯННАРАС Х. *Вера Церкви*. Москва 1992.
- 12 *Свят Літургичного року: Ікони італійського іконописця Джованні Меддзалаіра в дусі слов'янської традиції*. Пряшів, без дати.
- A dictionary of Christian biography and literature to the end of the sixth century A.D., with an account of the principal sects and heresies* / ред. Н. Wace, W. C. Piercy, M. A. USA 1994.
- AFANASSIEFF N. *L'Église qui préside dans l'Amour*. Neuchâtel 1960.
- AMANN E. Photius // DTC XII, 1536-1604.
- ARJAKOVSKY A. *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*. Kiev – Paris 2002.
- BARTNIK C. S. *Dogmatyka Katolicka*. Lublin 2003.
- BASIL (Losten), Bishop of Stamford. Patriarch and Pope: Different Levels of Roman Authority // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 35 (1994) 201-238.
- BELLARMINI R. *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei Adversus Hujus Temporis Haereticos* [Диспути щодо контроверз про Християнську віру проти еретиків тих часів]. Pariisi 1608.
- BETORI G. *La Dei Verbum e l'apostolato biblico: una lettera pastorale* [http://www.chiesa-cattolica.it/cc\_i\_new/UfficiCEI/AllegatiArt/13/Betori.pdf].
- BLAZEJOVSKYJ D. *Bizantine Kyivan Rite Metropolitanates*. Rome 1980.
- BOBRINSKOY B. *Le mystère de L'Église*. Paris 2003.
- BOGOLEPOV A. *Church Reforms in Russia* / Publications Committee of the Metropolitan Council of the Russian Orthodox Church of America. Bridgeport 1966.
- BOULGAKOV S. *Sous les remparts de Chersonèse*. Genève 1999.
- CERETI G. *Per un'eccelesiologia ecumenica*. Bologna 1997.
- CERFAUX L. *The Church in the theology of St. Paul*. Freiburg 1959.
- CHIROVSKY A. The World-Wide Mission of the Church of Kyiv // *A More Perfect Knowledge of Our Rite and Church* / ред. R. Hayda, A. Sorokowski. Lviv 1996.
- CHOMJAKOV A. *Opinione di un russo sugli stranieri* / упоряд. і ред. A. Cavazza. Bologna 1997.
- CIOFFARI G. *L'eccelesiologia ortodossa: Problemi e prospettive (Quaderni di O Odigos)*. Bari 1992.
- CLEMENT O. *Rzym inaczej*. Warszawa 1999.
- COLA S. *Padri della Chiesa: Profili*. Roma 1965.
- Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* / ред. Mons. Pio Vito Pinto. Città del Vaticano 2001.
- CONGAR Y. *Chrétiens désunis: Principes d'un «Oecuménisme catholique»*. Paris 1937.
- CONGAR Y. *Diversités et communion*. Paris 1982.

- CONGAR Y. L'idée de l'Eglise chez saint Thomas d'Aquin // *Esquisses du mystère de l'Eglise*. Paris 1953, c. 59-92.
- CONGAR Y. *Mon Journal du Concile*. Paris 2002.
- CONGAR Y. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. Paris 1950.
- CORBON J. Les principes catholiques de l'oecuménisme. A quand leur application au Proche Orient? // *Proche-Orient Chrétien* XXXVII (1987) 3-21.
- DAL SASSO G., COGGI R. *Compendio della Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino*. Bologna 1989.
- DELUMEAU J. *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*, т. 2: *Katolicyzm między Lutrem a Wolterom* / перекл. P. Kłoczowski. Warszawa 1986.
- DESCAMPS A.-L. L'origine de l'institution ecclésiale selon le Nouveau Testament // *L'Église: Institution et foi*. Bruxelles 1984, c. 91-138.
- Diario del Concilio: Tutto il Concilio giorno per giorno*. Milan 1967.
- DIBELIUS O. *Das Jahrhundert der Kirche*. Berlin 1927.
- Die Kirche und die Kirchen: Autonomie und Autokephalie. *Kanon: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 4 (Wien 1980).
- DVORNIK F. Le patriarche Photius: Père du schisme ou patron de la réunion? // *La Vie intellectuelle* 13 (1945) 16-28.
- DVORNIK F. *Le schisme de Photius: Histoire et légende*. Paris 1950.
- DYMYD M. Gli rapporti ecclesiologici di Sua. Ecc. Josyf (Slipyj) // *Folia Teologica* 10 (Budapest 1999) 155-178.
- DYMYD M. *La figura giuridica del vescovo della Chiesa unita di Kyiv sulla base dei suoi Sinodi (1589-1891)*. Roma 1999.
- DYMYD M. Les conséquences des persécutions sur l'Église en Ukraine // *Actes du Colloque «Martyrs du XX siècle»* [supplément à la revue EdM, 110, 2 trimestre]. Paris 2001, c. 5-9.
- DYMYD M. Situation confessionnelle en Ukraine à la veille de la visite du Pape Jean-Paul II // *Actes du Colloque du 27 mars 2001: A L'Université Catholique de Lyon*. Lyon 2001, c. 55-103.
- DYMYD M. Szeptyckyj Andrea // *Lexicon-Dizionario dei Teologi*. Casale Monferrato 1998, c. 1201-1202.
- DYMYD M. Wdrożenie Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich w Ukrainie i diasporze // *Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej połączonej z prezentacją polskiego wydania Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich «Unitas in varietate»*, KUL, 20 lutego 2002 r. Lublin 2003, c. 69-73.
- EVDOKIMOV P. *Prawosławie* / перекл. K. Klinger. Warszawa 1964.
- FAMERÉE J. *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*. Louvain 1992.
- FORTE B. *La Chiesa della Trinità*. Torino 1995.
- GILL J. *Constance et Bâle-Florence*. Paris 1965.
- GILL J. *Il Concilio di Firenze*. Firenze 1967.
- Grande Commentario Biblico*. Brescia 1973.
- GRUMEL V. Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius // *Échos d'Orient* 39 (1940-1942) 138-156.

- HACHEM G. Le Concile de Florence et les Églises Orientales Catholiques: Histoire d'une reception controversée // *Catholiques et Orthodoxes: Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand* / Comité mixte catholique-orthodoxe en France. Paris 2004, c. 67-91.
- HALTON T. *The Church: Message of the Fathers of the Church*. Wilmington, DE 1985.
- HASENHÜTTL G. *Charisma: Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg 1969.
- HASSEVELDT R. *The Church. A Divine Mystery* / перекл. W. Storey. New York 1962.
- HEBBLETHWAITE P. *Theology of the Church*. London 1969.
- HERMANIUK M., métropolitane. La mission et l'avenir de l'Église Catholique Ukrainienne // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 35 (1994) 257-276.
- HRYNIEWICZ W. Eklezjologia prawosławna // W. Granat. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie: Zarys dogmatyki katolickiej*, т. 2. Lublin 1974.
- HRYNIEWICZ W. Florencki Sobór // *Encyklopedia Katolicka* / ред. L. Bieńkowski, P. Hemperek, S. Kamiński, т. 5. Lublin 1989, c. 334-339.
- HRYNIEWICZ W. *Kościóły siostrzane: Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*. Warszawa 1993.
- I Padri apostolici* / перекл. і вступне слово А. Quacquarelli. Roma 1998.
- JANARAS C. *Verità e unità della Chiesa*. Milano 1995.
- KALLISTOS (Ware), bishop of Diokleia. Response to Fr. Andriy Chirovsky: Toward an Ecclesial Self-Identity for the Ukrainian Greco-Catholic Church // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 35 (1994) 125-132.
- KALLISTOS (Ware), bishop of Diokleia. Response to the Presentation by His Grace, Bishop Basil (Losten): «The Roman Primacy and the Church of Kiev» // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 34 (1993) 107-116.
- KASPER W. La Chiesa tra universale e locale, il rischio di uno «scisma mentale e pratico» // *Adista* 44 (2001) [<http://www.adistaonline.it/index.php?op=numero&id=141> (строінку переглянуто 15. X. 05)].
- KLOPPENBURG B. *Ecclesiology of Vatican II*. Chicago 1974.
- KUSTAS G. History and Theology in Photius // *The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964).
- LAMBERIGTS M., SOETENS C. (ред.). *À la veille du Concile Vatican II: Vota et réactions en Europe dans le catholicisme oriental* [=Instrumenta Theologica, вип. 9]. Leuven 1992.
- LANNE E. La conception post-tridentine de la primauté et l'origine des Églises unies // *Irenikon* 1 (1979) 5-33.
- L'Église Grecque Melkite au Concile*. Beyrouth 1967.
- Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucraina illustrantes* / ред. А. Welykyj. Romae 1965.
- LONG J. Ecumenism and Eastern Churches // *Логос* 26 (1975) 91-102.
- LUBAC de H. *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*. Paris 1971.
- MADEY J. Il concilio ecumenico e il sinodo panortodosso. Un confronto // *Concilium* 7 (1983) 105-118.
- MAXIMOS IV SAYEGH, Patriarch of Antioch and All The East, of Alexandria and of Jerusalem. *The Eastern Churches and Catholic Unity*. Freiburg 1963.

- MELLONI A. Vatican II in Moscow (1959-1965); Acts of the Colloquium on the History of Vatican II Moscow (March 30-April 2, 1995) // *Instrumenta Theologica*, вип. 20. Leuven 1997.
- MEIJER J. *A Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880*. Θεσσαλονίκη 1975.
- MEYENDORFF J. Implications ecclésiologiques du «Tomos Agapis» // *Catholiques et Orthodoxes: Les enjeux de l'uniatisme: Dans le sillage de Balamand*. Paris 2004, c. 303-322.
- MEYENDORFF J. *Byzantine Theology*. New York 1983.
- MEYENDORFF J. *La teologia bizantina*. Cassale Monferrato 1984.
- MEYENDORFF J. *The primacy of Peter*. Crestwood 1992.
- Monumenta Ucrainae Historica*, т. XI. Рим 1975.
- MORINI E. *La Chiesa ortodossa: Storia – Disciplina – Culto*. Bologna 1996.
- MÖHLER J. A. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*. Mainz 1864.
- NEUNER P. *Teologia Ecumenica: La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*. Brescia 2000.
- O'DONNELL J. *Introduzione alla Teologia Dogmatica*. Bologna 1933.
- OLIVIER D. *La foi de Luther: La cause de l'Évangile dans l'Église*. Paris 1978.
- OUSPENSKY L. La question de l'Iconostase // *Contacts* 46 (Courbevoie 1964) 83-125.
- PALLATH P. *Church and its fundamental element*. Roma 1995.
- PIE-NINOT S. *Introduzione alla Ecclesiologia*. Bologna 1995.
- POTTMAYER H. J. *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*. Paris 2001.
- PRELLEZO Jose M., GARSIA Jesus M. *Invito alla ricerca. Metodologia del lavoro scientifico*. Roma 2001.
- PREMM M. *Dogmatic Theology for the Laity*. Rockford 1977.
- RAHNER H. *Simboli della Chiesa: l'ecclesiologia dei Padri*. Cinisello Balsamo, MI 1994.
- RIGAL J. *Le Mystère de l'Église: Fondements théologiques et perspectives pastorales*. Paris 1992.
- ROUTHIER G. «Église locale» ou «Église particulière». Querelle sémantique ou option théologique? // *Studia canonica* (1991/25) 277-334.
- RUPNIK M. Il dialogo interculturale secondo alcuni aspetti della teologia ortodossa // *La missione della Chiesa nel mondo di oggi* / ред. J. Lopez-Gay. Roma 1994, n. 47-60.
- SCHUTTLE H. *La Chiesa nelle comprensione ecumenica*. Padova 1993.
- SCHMEMAN A. *Liturgy and tradition*. Crastwood 1990.
- SIMONETTI M., PRINZIVALLI E. *Storia della letteratura cristiana antica*. Bologna 1999.
- SLIPYJ J. *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*. Innsbruck 1921.
- ŠPIDLIK T., RUPNIK M. I. *Narrativa dell'immagine*. Roma 1996.
- SPITERIS Y. *Ecclesiologia Ortodossa: Temi a confronto tra Oriente e Occidente*. Bologna 2003.
- STAVROU M. La situation ecclésiale des régions grecques sous domination latine au temps des croisades // *Catholiques et Orthodoxes: Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand* / Comité mixte catholique orthodoxe en France. Paris 2004, c. 29-66.

- STEPHANOU P. Les débuts de la querelle photienne de Rome et de Bizance // OCP 18 (1952) 27.
- STRADA V. *La questione russa: Identità e destino*. Venezia 1991.
- SYROPOULOS S. *Les «Mémoires» sur le concile de Florence (1438-1439)*. Roma 1971.
- SVIDERCOSCHI G. *Inchiesta sul concilio: Parlano i protagonisti*. Roma 1985.
- TATARYN M. Papal Primacy, Local Primacy and the Episcopal Collegiality // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 34 (1993) 117-141.
- TENACE M. *La bellezza. Unità spirituale*. Roma 1994.
- The homilies of Photius, patriarch of Constantinople* / перекл. і коментар С. Mango. Cambridge, Mass., 1958.
- TILLARD J.-M.-R. *Chair de l'Église, chair du Christ: Aux sources de l'ecclésiologie de communion*. Paris 1992.
- TILLARD J.-M.-R. *Chiesa di Chiese: L'ecclésiologia di comunione*. Brescia 1989.
- TILLARD J.-M.-R. *Il Vescovo di Roma*. Brescia 1985.
- TILLARD J.-M.-R. *L'Église locale, ecclésiologie de communion et catholicité*. Paris 1995.
- TILLARD J.-M.-R. L'expression de l'unité de foi // *Proche-Orient Chrétien* XXVIII (1978 / III-IV) 193-201.
- VALENTINI N. *Memoria e resurrezione in Florenskij e Bulgakov*. Verucchio 1997.
- Vocabulaire Théologique Orthodoxe*. Paris 1985.
- VRIES de W. *Orient et Occident: Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*. Paris 1974.
- VRIES de W., SJ. *Orthodoxie et Catholicisme*. Paris 1967.
- VSEVOLOD (Majdansky), bishop of Scopelos. Response to Bishop Basile: Patriarch and Pope: Different Levels of Roman Authority // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 35 (1994) 239-256.
- VSEVOLOD of Scopelos. *We are All Brothers: Collections of the writings*. Fairfax 1999.
- WARE T. *The Orthodox Church*. London 1993.
- ZALESKI W. *Mistyczne Ciało Chrystusa: Traktat o Kościele*. Poznań 1962.
- ZIZIOULAS J. *Being as communion: Studies in personhood and the Church* / вступ J. Meyendorff. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1997.
- ZOGHBY E. *Tous schismatiques?* Beyrouth 1981.
- ZOGHBY E. Orthodox in Union? Yes! Uniate? No! // *Eastern Churches Journal* 2/3 (1995) 16-28.







- Аввакумов Юрій, візантинолог, пресв. 199
- Августин, св., богосл. 83, 84, 111, 128, 130, 178, 180
- Авель, прародич 131
- Авраам, пророк 40, 98, 102, 104
- Адам, прародич 84
- Адріян I, папа римський 123, 124
- Александр VI Борджія, папа римський 179
- Аллатій Лев, богосл., архівіст 113
- Альо Андре де, богосл. 146, 147, 152
- Альберт Великий, св., богосл. 141
- Амвросій (Погодін), архім., богосл. 117
- Амвросій Медіоланський, св., богосл. 80, 81, 94, 119
- Амман Еміль, богосл. 114
- Ананія, пророк 250
- Андрей (Шептицький), митр., богосл. 5, 34, 96, 97, 199-210, 212, 213, 215, 216, 240, 247, 259, 273, 274
- Андрей, апостол 17, 86, 104, 286
- Андрій (Сапеляк), еп., богосл. 242
- Анна Ярославна, князівна 161
- Антоній (Храповецький), митр., богосл. 273
- Антоній Печерський, св. 254
- Антонюк Зиновій, правозахисник 143, 156
- Аржаковський Антоній, богосл., історик 259
- Арій, богосл., пресв. 83, 108
- Арістен, юрист, диякон 116
- Атанасій (Великий), архім., історик 161, 163, 165, 171, 242
- Атанасій Великий, св., богосл. 77, 78, 230, 252
- Атанасій, патр. 145
- Афанасьєв Ніколай, богосл., прот. 154, 155, 265, 266, 280
- Ашем Габрієл, богосл., пресв. 147, 149-151, 156
- Балабан Гедєон – *див. Гедєон (Балабан)*
- Баран Олександр, богосл., пресв. 145
- Баран Стефан, юрист, публіцист 161
- Барда, брат імпер. Теодори 113
- Бартнік Чеслав С., богосл., пресв. 41, 44, 46, 50
- Беллярмін Роберт – *див. Роберт Беллярмін*
- Бендик Мирон, богосл., прот. 168, 170-172, 255, 271-276, 278-281
- Бенедикт XIV, папа римський 138, 139
- Бенедикт XV, папа римський 139
- Бенедикт Левіт, каноніст, диякон 114
- Бенешевич Владімір, юрист 116
- Бердяєв Ніколай, богосл. 262
- Бернард із Клерво, св., аббат, богосл. 180
- Беторі Джузеппе, еп., богосл. 233
- Беньковскі Любомір, богосл. 148
- Біній Северин, історик, пресв. 113
- Блажейовський Дмитро, історик, пресв. 167
- Бляза Марко, богосл., ієромонах 4
- Бобрік Доната, богосл. 17
- Бобрінскої Боріс, богосл., прот. 136, 149
- Богун Дам'ян – *див. Дам'ян (Богун)*
- Бонавентура, св., кард., богосл. 141
- Боніфатій VIII папа римський 136, 272
- Борис I, князь 124
- Борис, св., князь 254
- Босное Жак-Бенінь, еп., богосл. 152
- Брокгауз Фрідріх А., видавець 64, 66
- Булгаков Макарій – *див. Макарій (Булгаков)*
- Булгаков Сергєй, богосл., прот. 5, 18, 23, 24, 26, 31, 153, 153, 158, 237, 259, 262-264
- Ваан, еп. 124
- Вакула Параскевія, богосл. 63
- Валент, богосл., пресв. 83
- Вальсамон Теодор, патр., каноніст 116
- Варнава, апостол 44, 45
- Василів Роман, богосл., пресв. 34
- Василій I Македонянин, імпер. 113, 117, 124
- Василій Великий, св., еп., богосл. 79, 230, 250
- Василь (Лостен), еп., богосл. 117
- Вацлав Чеський, св., князь 160
- Веббер Давид, богосл. 181, 182
- Великий Атанасій Г. – *див. Атанасій*
- Велямин (Йосиф Рутський), митр. 33, 97, 281
- Війо-Кастана Томазо де, кард., богосл. 149
- Віссаріон Нікейський, митр. 147
- Властар Матей – *див. Матей*

- Водопівець Іван, богосл. прот. 16, 39, 51, 53, 219, 220, 221, 222, 223, 227, 228, 231
- Володимир (Сабодан), митр. 97-99, 157, 158
- Володимир (Стернюк), архиеп. 19
- Володимир Великий, св., князь 34, 160, 254, 262
- Вороновський Юліян – *див. Юліян (Вороновський)*
- Вояковський Микола, пресв., богосл. 241
- Врєнний Никифор, історик, генерал 116
- Вріс Вільгельм де, богосл., ієромонах 125, 127, 128, 142, 145, 156, 223, 238, 262, 272
- Всеволод (Майданський), архиеп., богосл. 172, 173, 235
- Гаваньо Іван, богосл. прот. 17
- Гаврилів Матей, богосл., ієромонах 4
- Газенгютл Готголд, богосл. 35
- Гайда Рома, богосл. 165
- Гайнріх III, імпер. 127
- Гарасим Ігор, богосл., ієромонах 4
- Гасевельд Роже, богосл., пресв. 49
- Гатрі Дональд, богосл. 44, 46
- Гедеон (Балабан), єп. 169
- Гемперек Пьотр, богосл. 148
- Генріх I, король 161
- Герма, богосл. 65
- Германюк Максим – *див. Максим (Германюк)*
- Гімер, єп. 112
- Глиндський Владімір, богосл., прот. 24
- Гліб, св., князь 254
- Гриб Олег, богосл. 17
- Григорій (Цамблак), митр. 272
- Григорій III Мамма, патр. 145, 148
- Григорій VII, папа римський 135, 223
- Григорій Богослов, св., папа римський 80, 85, 86, 115, 230
- Григорій Болгарин, митр. 145, 281
- Григорій II, папа римський 115
- Гриневич Вацлав, богосл., ієромонах 33, 138, 145-148, 157, 158, 160, 162, 163, 165, 167, 272, 273, 277
- Гринчишин Михаїл, єп., богосл. 241
- Гринчишин Тарас, богосл. 17
- Гриньох Іван, богосл., прот. 238, 241, 242
- Грицак Ярослав, історик 162
- Грушевський Михайло, історик 159, 161
- Гумберт Сільва-Кандіда да, кард. 125, 238
- Гумілевський Філарет – *див. Філарет (Гумілевський)*
- Галадза Петро, богосл., прот. 240, 242
- Геміст Георгій, філософ 116
- Гіл Жозеф, богосл., історик, ієромонах 137, 142, 149
- Головков Лука – *див. Лука (Головков)*
- Гранат Вінценти, богосл., пресв. 157
- Граціян, імпер. 80
- Гроот Гуго де, юрист 189
- Грумель Венанс, візантінолог 114
- Гуардіні Романо, богосл., філософ, пресв. 219
- Гудзяк Борис, богосл., візантінолог, пресв. 145, 162, 272
- Д'Айлі П'єр, богосл. 143
- Давид, пророк 40
- Даль Сассо Джіакомо, богосл., пресв. 141
- Дам'ян (Богун), ієромонах 240
- Дамасій I, папа римський 112, 115
- Дацько Іван, богосл., прот. 4
- Дворнік Франтішек, візантінолог 114
- Дельюмо Жан, історик 151
- Денцінгер Гайнріх, богосл., пресв. 136, 139, 193
- Дешан Альбер, єп., богосл. 41
- Димид Дмитро, мирянин 18
- Димид Михайло, богосл., прот. 6, 7, 45, 97, 172
- Димид Розалія, мирянка 18
- Димитрій (Ярема), патр. 105
- Дібеліус Отто, богосл. 219
- Діонісій I, патр. 145
- Діонісій Малий, монах, каноніст 115
- Діонісій, єп., богосл. 68, 128
- Дмитрієв Анатолій, юрист 189
- Домбровський Олександр, історик 241
- Дроздов Філарет – *див. Філарет (Дроздов)*
- Дудич Олег, журналіст, богосл. 17
- Егесіп із Палестини, богосл. 68
- Еліас (Зогбі), архієп., богосл. 169, 194, 195
- Еманюель (Лан), богосл., ієромонах 137, 146, 170

- Ефронь Ілля А., видавець 64, 66
- Єва, прародичка 84
- Євгеній IV, папа римський 137, 138, 143, 145, 147, 148
- Євдокімов Павел, богосл. 147, 153, 157, 259, 260, 262, 264
- Єдін Губерт, богосл., історик, пресв. 127
- Єремія II Транос, патр. 169
- Єфрем Сирін, св., богосл. 81
- Єфрем, митр. 161
- Жерсон Жан, богосл. 143
- Зассе Герман, богосл. 179, 182, 183, 184
- Зелінський Владімір, богосл., пресв. 155
- Зинон (Теодор), архім., іконописець 100, 101
- Зізінолас Йоан – див. *Йоан (Зізінолас)*
- Зорбі Еліас – див. *Еліас (Зорбі)*
- Зонара Іван, богосл. 116
- Іван (Хома), сп., богосл., історик 161
- Іван XXIII, папа римський 220, 222, 223, 227, 236
- Іван Павло II, папа римський 5, 167, 211, 222, 278
- Ігнатій Антіохійський, св., богосл. 63, 72, 267
- Ігнатій, патр. 113, 124, 252
- Ігор (Ісиченко), архієп., історик 54, 143, 159
- Іларіон (Владімір Троїцький), св., архієп., богосл. 50, 51, 54, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 84, 260
- Іларіон, митр. 158, 159-161, 272, 281
- Інокентій III, папа римський 135, 136, 137
- Іпатій (Потій), митр., богосл. 162, 166
- Іпатія, неоплатонка 84
- Іриней Ліонський, св., богосл. 66, 67, 68, 73, 78, 251, 267
- Ісаевич Ярослав, історик 169
- Ісидор Севільський, св., каноніст 114, 115
- Ісидор, митр. 144, 145, 147
- Ісиченко Ігор – див. *Ігор (Ісиченко)*
- Йоаким, патр. 172
- Йоан (Зізінолас), митр., богосл. 154, 266
- Йоан (Малиновський), богослов., ієромонах 260
- Йоан VIII Палеолог, папа римський 117, 120, 124, 125, 142, 148
- Йоан Богослов 44, 45, 85, 86, 61, 66, 104, 107
- Йоан Дамаскин, св. богосл. 87
- Йоан Золотоустий, св., богосл. 79, 82, 94, 95, 126
- Йосафат (Кунцевич), св., архієп., богосл. 33, 254
- Йосиф (Сліпий), патр., богосл. 15, 18, 34, 97, 99, 114, 119, 163, 172, 239, 240, 242, 245, 247, 248, 250-255, 274-278
- Йосиф (Штротсмаер), архієп., богосл. 193, 194
- Йосиф II, патр. 144, 147, 148
- Кабанець Євген, історик 160
- Кавасіла (Ніл Солунський) – див. *Ніл Солунський (Кавасіла)*
- Кавасіла Миколай – див. *Миколай (Кавасіла)*
- Калліст (Уер), митр., богосл. 95, 267, 280
- Кальвін Жан, богосл. 177, 182, 183
- Камінські Станіслав, богосл. 148
- Кано Мельхіор, богосл., ієромонах 152
- Карл Великий, імпер. 117, 127
- Карло Пассалья, богосл., ієромонах 152
- Карташев Антон В., історик 126
- Касіді Едвард, кард. 166
- Каспер Варльдер, кард., богосл. 240
- Кивелюк Рената, мовознавець 17
- Кипріян Картагенський, св. 29, 70, 71, 128, 130, 135, 111, 154, 228, 251
- Кипріян, митр. 281
- Кирило (Терлецький), сп. 162, 166
- Кирило Александрійський, св., богосл. 84, 85
- Кирило Єрусалимський, св., богосл. 78, 79
- Кирило, св., учитель слов'янський 17, 247, 252
- Кіт Іван, прот. 18
- Кіш Силвестер, богосл., пресв. 241
- Клеман Олів'є, богосл. 155, 262, 280
- Клим (Смолятич), митр. 105, 161, 272, 276
- Климент VI, папа римський 136, 272
- Климент VIII, папа римський 138, 163, 164, 166, 167
- Климент Александрійський, св., богосл. 29, 69, 93

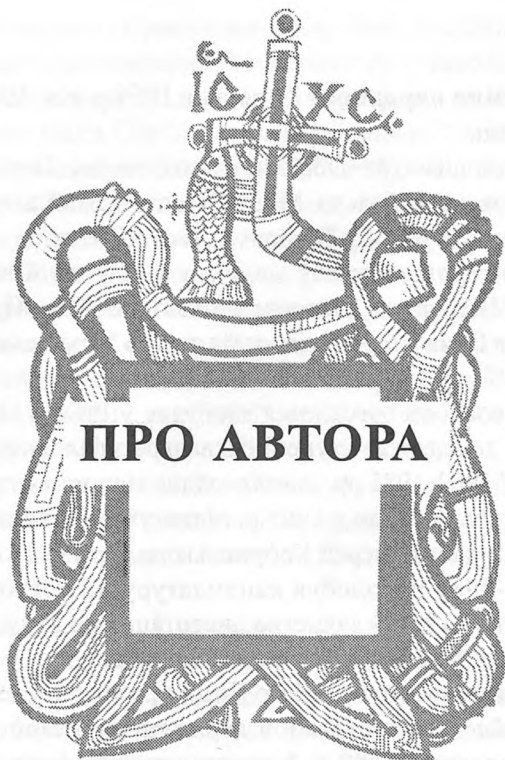
- Климент Римський, св., папа 17, 29, 61, 62, 71, 115, 164, 251
- Климентій (Корчагін), богосл., ієромонах 23, 24, 27, 30
- Клінгер Єжи, богосл., прот. 147
- Ключовські Пьотр, літературознавець 151
- Ковальчук Сергій, каноніст, пресв. 17
- Коджі Роберто, богосл., ієромонах 141
- Коккін Філотей – *див. Філотей (Коккін)*
- Кола Сільвано, богосл., пресв. 63, 66, 70, 72, 77, 85, 86
- Конгар Ів, богосл., ієромонах 118, 140, 153, 219, 266
- Константин Великий, імпер. 61, 71, 126
- Констанцій II, імпер. 126
- Корбон Жан, богосл., ієромонах 195
- Корпало Галина, богосл. 62
- Корпало Мирослава, богосл. 62
- Корчагін Климентій – *див. Климентій (Корчагін)*
- Костандінідіс Хризостом – *див. Хризостом (Костандінідіс)*
- Кочан Наталія, історик 143, 148, 168
- Кравчук Андрій, богосл. 273
- Крип'якевич Роман, інженер, публіцист 19
- Крип'якевич-Димид Іванка, іконописець 19, 96
- Крокош Микола, богосл. 17
- Кротов Яков, богосл., пресв. 4
- Куакуалеллі Антоніо, богосл., історик 62
- Кульницький Діонісій, богосл., пресв. 241
- Кунцевич Йосафат – *див. Йосафат (Кунцевич)*
- Кустас Джордж Л., візантінолог 122
- Кшишовський Збігнев, богосл., пресв. 230
- Лаба Василь, богосл., прот. 82
- Лабунька Мирослав, історик 159
- Лазар, біблійний персонаж 82
- Ламберігт Матійс, богосл. 238
- Лан Еманюель – *див. Еманюель (Лан)*
- Ланчелотті Шпіоне, кард. 171
- Лев I Великий, папа римський 112, 120, 129, 130
- Лев III, папа римський 120, 123, 127
- Лев IX, папа римський 125
- Лев XIII, папа римський 139, 224
- Лев X, папа римський 273
- Лев, імпер. 113
- Леон-Дюфур Ксав'є, богосл., ієромонах 51
- Літаврін Геннадій Г., історик 126
- Ліфшиц Лев, мистецтвознавець 106
- Лонг Джон Ф., богосл., ієромонах 242
- Лорці Йозеф, історик, ієромонах 177, 178, 179, 181, 192, 193, 227
- Лостен Василь – *див. Василь (Лостен)*
- Лоський Владімір, богосл. 102, 259
- Лужницький Григорій, історик, пресв. 18, 161, 162
- Лука (Головков), ігумен, мистецтвознавець 103
- Лука, апостол 44
- Любак Анрі де, кард., богосл. 23, 141, 152
- Любачівський Мирослав Іван – *див. Мирослав Іван (Любачівський)*
- Любомир Гузар, патр., богосл. 1, 6, 239
- Лютер Мартін, богосл. 177-185
- Мадаїй Йоаннес, богосл. 237, 242
- Майданський Всеволод – *див. Всеволод (Майданський)*
- Макар Микола, пресв., каноніст 98, 99
- Макарій (Булгаков), митр., богосл. 260, 264
- Макарій Анкирський, еп. 116
- Максим (Германюк), митр., богосл. 235, 238, 242
- Максим IV, патр. 149, 235
- Максим Ісповідник, св., богосл. 86, 87, 252
- Малиновський Йоан – *див. Йоан (Малиновський)*
- Манго Сіріл, візантінолог 120
- Маніхей, богосл. 84
- Мансветов Іван Д., богосл. 261
- Маринович Мирослав, правозахисник 143, 156
- Марія (Павлина Зубик), монахиня 18
- Марія Тереза, імпер. 215
- Марія, Пресвята Богородиця 97, 106, 228
- Маркіон, богосл. 65, 66, 83
- Марко Ефеський, св., митр. 117
- Марко, апостол 42, 44
- Маркусь Василь, політолог 242
- Марсилій Падуанський, богосл., філософ 143

- Мартин I, папа римський 17  
 Матей (Властар), монах, каноніст 116  
 Матей, апостол 43, 44  
 Махновець Леонід, мовознавець 161  
 Мейендорф Йоан, богосл., прот. 88, 113, 114, 119-121, 123, 154, 155, 247, 259  
 Мейер Йоан, богосл., ієромонах 118, 123, 124  
 Меланхтон Філіп, богосл. 177, 183  
 Мелетій (Смотрицький), архієп. 33, 281  
 Мелони Альберто, богосл., історик 237  
 Мельхіяд, св., папа римський 115  
 Методій, св., учитель слов'янський 17, 247, 252  
 Мень Александр, богосл., пресв. 99  
 Мережковскій Дмитрій С., філософ 183  
 Миколай (Кавасіла), св., богосл. 154  
 Миколай I, папа римський 112-115, 118, 119, 122-124, 145  
 Миколай Мирлікійський, св. 200  
 Мирослав Іван (Любачівський), патр., богосл. 15, 16, 18, 166, 168, 237, 239, 253, 277-279  
 Мисаїл, митр. 281  
 Михаїл VIII Палеолог, імпер. 136  
 Михаїл I, імпер. 122  
 Михаїл III, імпер. 122-124  
 Михаїл Керулярій, патр. 125, 238  
 Мікеле Джованні, кард. 147  
 Міммі Маркело, кард. 276  
 Могила Петро – *див. Петро (Могила)*  
 Мойсей, пророк 23, 40  
 Монтан, богосл. 64  
 Монтенегро Джованні да, богосл. 147  
 Мончак Ігор, богосл., історик, прот. 166, 167, 239, 241, 242, 279  
 Москалик Ярослав, богосл., пресв. 259, 260, 261, 262, 263, 264  
 Мудрий Софрон – *див. Софрон (Мудрий)*  
 Мудрий Ярослав, князь 99, 159  
 Музичак Іван, богосл., прот. 242  
 Муравйов Віктор, юрист 189  
 Мьолер Йоган Адам, богосл., пресв. 152, 157  
 Нагаєвський Ісидор, історик, пресв. 191  
 Назарко Іриней, історик, ієромонах 241  
 Нікітін Володимир, політолог 157  
 Нікітін Тихон – *див. Тихон (Нікітін)*  
 Ніл Солунський (Кавасіла), архієп., богосл. 116  
 Ніл, митр. 116  
 Ніссіотіс Нікос, богосл. 262  
 Нойнер Петер, богосл., пресв. 177, 183  
 Носов Сергей, дослідник 194, 195  
 О'Доннелл Джеймс, богосл. 32  
 Оккам Вільям, богосл. 143, 181  
 Ольга, св., княгиня 254  
 Оріген, богосл. 29, 69, 70, 94  
 Отто I, імпер. 127  
 Павло VI, папа римський 195, 223, 235, 236, 238  
 Павло, апостол 29, 40, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 54, 61, 67, 71, 83, 86, 88, 105, 130, 194, 231  
 Павлов Алексей, каноніст 115  
 Панагіотіс Трембелас, богосл. 260  
 Паньків Петро, цензор, прот. 1  
 Паракліт 64  
 Парекаттіл Жозеф, кард. 254  
 Паренте П'єтро, кард., богосл. 52, 53, 55, 56, 71, 72, 111, 112, 126, 128, 130, 131, 132, 228  
 Паскаль Блез, філософ 183  
 Паславський Іван, історик 161  
 Пелагій I, папа римський 127  
 Пелікан Ярослав, історик 18, 272  
 Пері Вітторіо, історик 166, 170  
 Перон Жан, богосл., ієромонах 152  
 Петро (Могила), митр. 33, 34, 97, 156, 170, 274  
 Петро I, цар 189  
 Петро Канізії, св., богосл. 152  
 Петро, апостол 28, 43, 46, 48, 52, 54, 56, 61, 67, 71, 72, 85, 104, 112, 117, 118, 120, 123, 130, 146, 180, 191-194, 227, 234, 248, 250-252, 276  
 Пецюх Ігор, богосл., пресв. 17  
 Піє-Ніно Сальвадор, богосл. 47, 53, 55  
 Пієрсі Уільям С., видавець 62  
 Пій II, папа римський 272  
 Пій IX, папа римський 139, 190, 191, 194  
 Пій VII, папа римський 167  
 Пій XII, папа римський 219  
 Пій XI, папа римський 140, 224

- Погодін Амвросій – *див. Амвросій (Погодін)*
- Полицарп зі Смирни, св., богосл. 64, 66
- Поснов Михайл Е., історик 61, 113, 129
- Поссевіно Антоніо, богосл., ієромонах 138
- Потій Іпатій – *див. Іпатій (Потій)*
- Потмаєр Герман Й., богосл., пресв. 193
- Премм Маттіас, богосл., пресв. 56
- Пришляк Михайло, історик, ієромонах 93
- Прінціваллі Еммануела, історик 41-45, 64, 73, 85
- Псевдо-Варнава, богослов 64
- Ратцінгер Йозеф, кард., богосл. 136, 234, 235, 242
- Реттінг Герард Я., богосл. 103
- Рибак Оксана, богосл. 62
- Рігаль Жан, богосл., пресв. 151, 180
- Роберт Беллярмін, св., кард., богосл. 152
- Рубльов Андрей, іконописець 102, 103
- Рупнік Марко І., богосл., іконописець, ієромонах 101, 103
- Рутський Йосиф Велямин – *див. Велямин (Йосиф Рутський)*
- Рутє Жіль, богосл., пресв. 235
- Руфін Аквілейський, св., богосл. 83
- Сабодан Володимир – *див. Володимир (Сабодан)*
- Савелій, богосл. 121
- Сапеляк Андрій – *див. Андрій (Сапеляк)*
- Сапфіра, біблійний персонаж 250
- Сарагоса де Ередія Хуан, богосл., ієромонах 165
- Свідерковскі Джіан-Франко, публіцист 235
- Семчук Стефан, публіцист, пресв. 241
- Сеник Софія, історик, монахиня 162, 165, 168
- Серфору Люсьєн, богосл., пресв. 47, 48
- Сильвестр І, папа римський 115
- Симеон Новий Богослов, св. 88, 89
- Симон, апостол 104
- Сирікій, папа римський 112
- Сімонетті Манліо, історик 41-45, 64, 73, 85
- Сіропулос Сильвестр, еклезіарх 148
- Сліпий Йосиф – *див. Йосиф (Сліпий)*
- Смірнова Енґеліна, мистецтвознавець 102
- Смолятич Клим – *див. Клим (Смолятич)*
- Смотрицький Мелетій – *див. Мелетій (Смотрицький)*
- Совтенс Клод, богосл. 238
- Соловійов Владімір, богосл. 24, 25, 28, 54, 259, 263
- Сороковський Андрій, юрист 165
- Софія, Премудрість Божа 106
- Софрон (Мудрий), еп., каноніст 4, 7
- Спітеріс Янніс, архієп., богосл. 52, 111
- Сполето Ламберто ді, граф 125
- Ставру Мішель, богосл. 136, 137
- Станілоє Думітру, богосл. 267
- Стернюк Володимир – *див. Володимир (Стернюк)*
- Стесенко Сергій, каноніст, пресв. 17
- Стефан І, св., папа римський 251
- Стефан, апостол 45, 46
- Стефану Пелопідас, візантинолог, ієромонах 123
- Суарес Франциск, богосл., ієромонах 152
- Суворов Ніколай, каноніст 114
- Суттнер Ернст, богосл., пресв. 159
- Суша Яків, еп. 33
- Татарин Мирослав, богосл., пресв. 118
- Теодозій Печерський, св. 254
- Теодор Студит, св., богосл. 95, 252
- Теодора, імпер. 113, 122
- Терлецький Кирило – *див. Кирило (Терлецький)*
- Тертуліян, богосл. 29, 64, 72, 73, 94
- Тимотей, еп. 57, 61
- Тит, еп. 57
- Тихон (Нікітін), богосл., ігумен 157
- Тіяр Жан Марі, богосл., ієромонах 14, 25, 93, 192, 195
- Тома Аквінський, св., богосл. 140, 141
- Торрекremaга Йоан де, кард., богосл. 149
- Троїцкій Іларіон – *див. Іларіон (Владімір Троїцкій)*
- Тучапець Василь, богосл. 4, 17, 154
- Уейс Генрі, богосл., історик, прот. 62
- Уер Калліст – *див. Калліст (Уер)*
- Успенській Леонід А., мистецтвознавець 100-105
- Фальковський Іринеї, еп., богосл. 157



- Фамери Жозеф, богосл., ієромонах 219  
 Фединяк Сергій, ієромонах 79  
 Федунік Ярослав, прот. 241  
 Фелікс V (Амадей Савойський), антипапа римський 143  
 Фельмі Карл К., богосл. 157, 264, 265, 266, 267  
 Филип, апостол 104  
 Філарет (Гумілевський), митр., богосл. 260  
 Філарет (Дроздов), митр., богосл. 114, 116, 156  
 Філотей (Коккін), патр. 107  
 Флоренський Павел, богосл., пресв. 102, 103, 153, 262, 263  
 Флоровський Георгій, богосл. 80, 81, 85, 156-158, 259, 265  
 Флоря Борис Н., історик 126  
 Форте Бруно, архієп., богосл. 280  
 Фотій, патр. 112, 113, 116, 117, 119-125  
 Франзелен Жан Батіст, богосл., ієромонах 152  
 Фульгенцій Руспінский, св., богосл. 138  
 Холонюк Ірина, мовознавець 17  
 Хом'яков Алексей, філософ 157, 262, 265  
 Хома Іван – *див. Іван (Хома)*  
 Храповецький Антоній – *див. Антоній (Храповецький)*  
 Хризостом (Костандінідіс), митр., богосл. 262  
 Христос Ісус 23-25, 27, 28, 30, 32, 34, 35, 39-42, 44-47, 48-54, 55, 56, 61-67, 69, 70, 77, 79-89, 93-100, 104, 105, 106, 112, 118, 121, 122, 130, 131, 146, 152, 154, 181, 182-185, 191, 192, 194, 202, 203, 204-206, 208, 209, 212, 214-216, 219-221, 224, 228, 229, 231-233, 236, 237, 248, 251, 260, 261-267, 275, 285  
 Цамблак Григорій – *див. Григорій (Цамблак)*  
 Цегельська Олександра, художник 19  
 Ципін Владіслав, каноніст, прот. 114  
 Чаадаєв Пьотр, історик 113  
 Чировський Андрій, богосл., прот. 160, 165, 167  
 Чубатий Микола, історик, юрист 145, 161  
 Шавель Стефан, богосл., ієромонах 241  
 Шебен Матіяс Йозеф, богосл., ієромонах 152  
 Шевченко Ігор, візантинолог 18  
 Шевчук Святослав, богосл., пресв. 4  
 Шептицький Андрей – *див. Андрей (Шептицький)*  
 Шкраб'юк Андрій, протопсалт 17  
 Шмеман Александр, богосл., прот. 29, 154, 259, 262  
 Шонметцер Альфонс, богосл., ієромонах 136, 139  
 Шпідлік Томас, кард., богосл. 93, 94, 101, 103  
 Штросмаєр Йосиф – *див. Йосиф (Штросмаєр)*  
 Штросмаєр Йосиф, богосл. 194  
 Щурик Олег, богосл. 62  
 Юда, апостол 250  
 Юдін Алексей, богосл. 168  
 Юліян (Вороновський), єп. 16  
 Юстин, історик 94  
 Юстиніян, імпер. 113, 121, 127, 129  
 Язикова Ірина К., мистецтвознавець 103  
 Яків з Вітербо, блаж., богосл. 149  
 Яків, апостол 98  
 Яковенко Наталя, історик 149, 159, 161, 171, 172  
 Янарас Христос, богосл. 280  
 Янів Володимир, психолог, публіцист 145  
 Ярема Димитрій – *див. Димитрій (Ярема)*



## ПРО АВТОРА

**Михайло Димид народився** 24 червня 1959 р. в м. Шарлеруа (Бельгія) в українській родині.

Покійний батько, Дмитро Юрійович, виходець із с. Гошів Долинського району Івано-Франківської області. Мати, Розалія Михайлівна, родом зі с. Ласківці Тербовлянського району Тернопільської області.

Початкову та середню освіту здобував у Народній школі св. Варвари (1965-1971 рр.) в Шарлеруа, Математичній гімназії св. Йосифа (1971-1973 рр.) в Шарлеруа та Гуманітарній гімназії і ліцеї в Українській папській малій семінарії (1973-1978 рр.) в Римі.

Студії з філософії та богослов'я здобував у Римі в Папському університеті Урбаніяна, де одержав ступені бакалавра з філософії (1980 р.) і богослов'я (1983 р.). У 1983-1985 рр. вивчав східне канонічне право в Папському Східному інституті в Римі, де у 1985 р. підготував і захистив ліценціатську працю на тему: «Видання і версії Кобринського, Замойського та Львівського соборів». У 1985-1986 рр. здобув кандидатуру на докторат в Папському Східному інституті, а 1989 р. захистив дисертацію на тему: «Правова фігура єпископа Київської Об'єднаної Церкви (1589-1891)».

**Професійну діяльність** Михайло Димид розпочав у 1987 р. як перекладач і диктор української програми в державному італійському радіо *RAI Sezione internationale*. У 1989 р. Блаженніший Патріярх Мирослав-Іван скерував його до Брюсселя, де працював редактором редакції релігійних програм «Радіо Воскресіння». У 1991 р. заснував «Радіо Воскресіння» в Україні та був його директором до 1996 р. У 1993 р. заснував Агенцію релігійної інформації і керував нею до 1996 р.

У 1991 р. брав участь у поверненні Блаженнішого Патріярха Мирослава Івана з Риму до Львова.

**Викладацьку діяльність** Михайло Димид розпочав у лютому 1990 р., коли, за дорученням Блаженнішого Патріярха Мирослава-Івана, перший із «західних людей» прочитав цикл викладів зі східного церковного права для пресвітерів і семінаристів підпільної Української Греко-Католицької Церкви в Преображенському храмі у Львові. З 1992 р. викладає еkleзіологію, екуменізм, місіологію, основи богослов'я, канонічне право у Львівській архієпархіальній духовній семінарії Святого Духа в Рудно, Львівській Богословській Академії (ЛБА), Українському Католицькому Університеті (УКУ), Львівській академії мистецтв. У 1997-2005 рр. – виконавчий секретар Комісії богословської освіти і виховання.

18 червня 1993 р. Михайла Димида призначено виконавчим директором Комісії з відновлення Богословської Академії у Львові; 11 липня 1994 р. – виконуючим обов'язки ректора ЛБА і від 1995 до 2000 р. – ректором ЛБА. У

1998-2002 рр. його було обрано сенатором ЛБА, а в 2002 -2005 рр. – сенатором Українського Католицького Університету у Львові.

**Ієрейське служіння.** 21 листопада 1994 р. з рук Блаженнішого Патріярха Мирослава Івана (Любачівського) в соборі Святого Юра Михайло Димид отримав пресвітерські свячення. У 1994 р. зініціював релігійну громаду св. Климентія УГКЦ при вул. Генерала Чупринки у Львові. Від 1996 р. відправляє щонедільні Літургії для дітей від 2 до 10 років спочатку при монастирі сестер Святого Вінкентія у м. Львові, а згодом при храмі Святого Климентія. 23 червня 2000 р. нагороджений владикою Любомиром (Гузаром) грамотою з іменуванням «Митрофорний протопресвітер». Від 2000 року митр. прот. Михайла Димида призначено Генеральним секретарем III сесії Патріяршого собору УГКЦ, який відбувся 30 червня – 4 липня 2002 р. у смт. Рудно, що біля Львова.

У 2002 р. митр. прот. Михайло Димид був відпоручником Верховного Архиепископа Любомира (Гузара) на єпархіальному соборі в Австралії.

У 2003-2004 рр. митр. прот. Михайло Димид служив Канцлером Львівської архієпархії УГКЦ.

**Канонічна діяльність.** Починаючи від 1994 р., Михайло Димид провадить суддівську практику в УГКЦ як: захисник вузла Митрополичого трибуналу Львівської архієпархії, суддя Митрополичого трибуналу Львівської архієпархії і Патріяршого трибуналу і промотор справедливости в Трибуналі у справах святих Львівської архієпархії. У 2000-2001 рр. – як координатор беатифікаційного процесу новомучеників до приїзду в Україну Папи Римського Івана Павла II. Зараз являється суддею Патріяршого трибуналу УГКЦ. У 2000 р. митр. прот. Михайло Димид виступив засновником Інституту церковного права ЛБА, директором якого і є до сьогоднішнього дня.

У 1997-2005 рр. – Член Синодальної Канонічної комісії та Синодальної комісії з питань священничого одягу і почесних відзнак.

**Суспільна діяльність.** З молодечих років Михайло Димид займав активну громадську позицію, зокрема був головою Марійської дружини в Українській папській малій семінарії (1979-1980 рр.), членом старшого юнацтва Спільки української молоді (1971-1977 рр.), відновлювачем і головою Союзу українських студентів Італії (1979-1980 рр.), головою Союзу українських студентських товариств в Європі (1980-1983 рр.). Від 1982 р. він член Пласту, від 1997 р. – член Українського богословського наукового товариства, а 2000 р. обраний його головою.

**Родина.** Одружений з Іванною Крип'якевич, спільно з якою виховує чотирьох дітей: Климентію-Параскевію (1993 р.н.), Артемія-Юліяна (1995 р.н.), Магдалину-Марію (1998 р.н.), Дмитрія-Романа (2000 р.н.).

Релігійне видання

Михайло Днид

# ХЕРСОНЕСЬКЕ ТАЇНСТВО СВОБОДИ

*Еклезіологія*

Т. 1

*Богословський редактор*

Андрій Шкраб'юк

*Літературні редактори*

Рената Кивелюк, Ірина Холонюк

*Художнє оформлення*

Андрій Тирпич

*Комп'ютерна верстка*

Ростислав Рибчанський

Підп. до друку 7.07.2007. Формат 70x100/16.

Папір офс. Офс. друк. Гарнітура Times

Ум.-друк. арк. 18,6. Ум. фарбовідб. 18,8. Обл.-вид. арк. 16,5.

Видавництво «Свічадо»

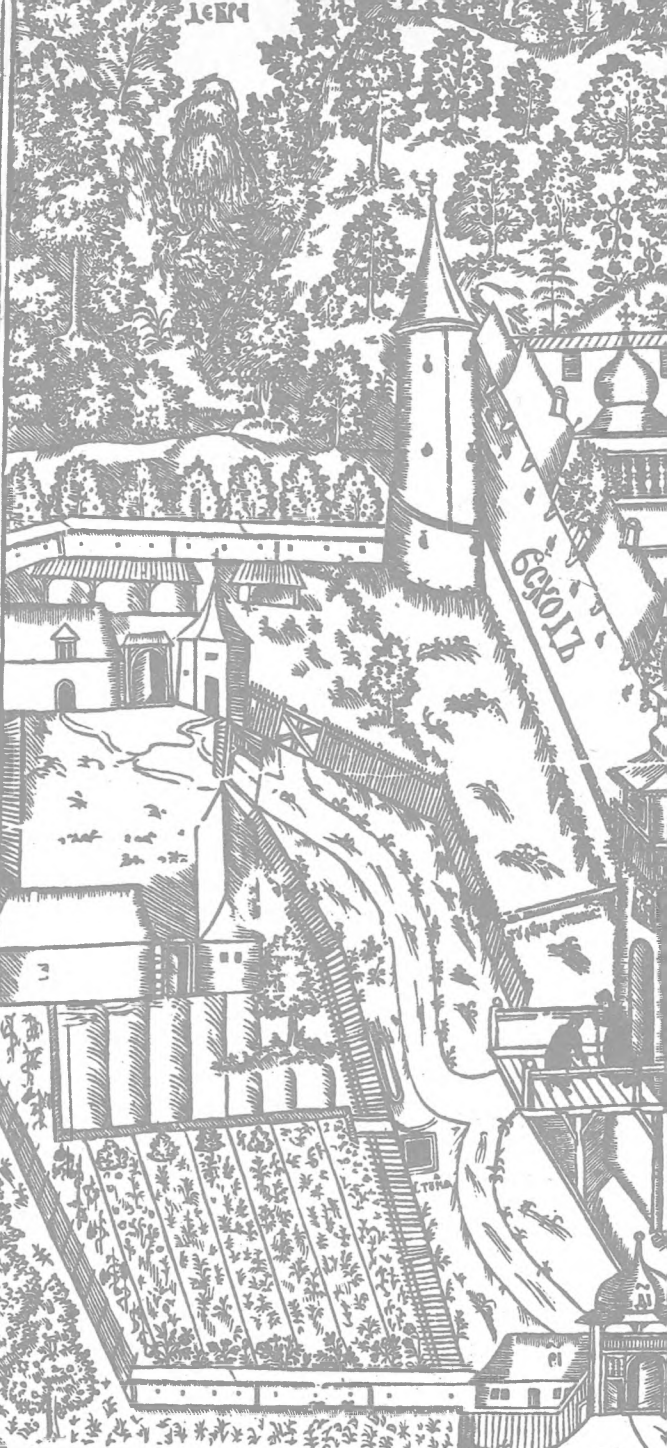
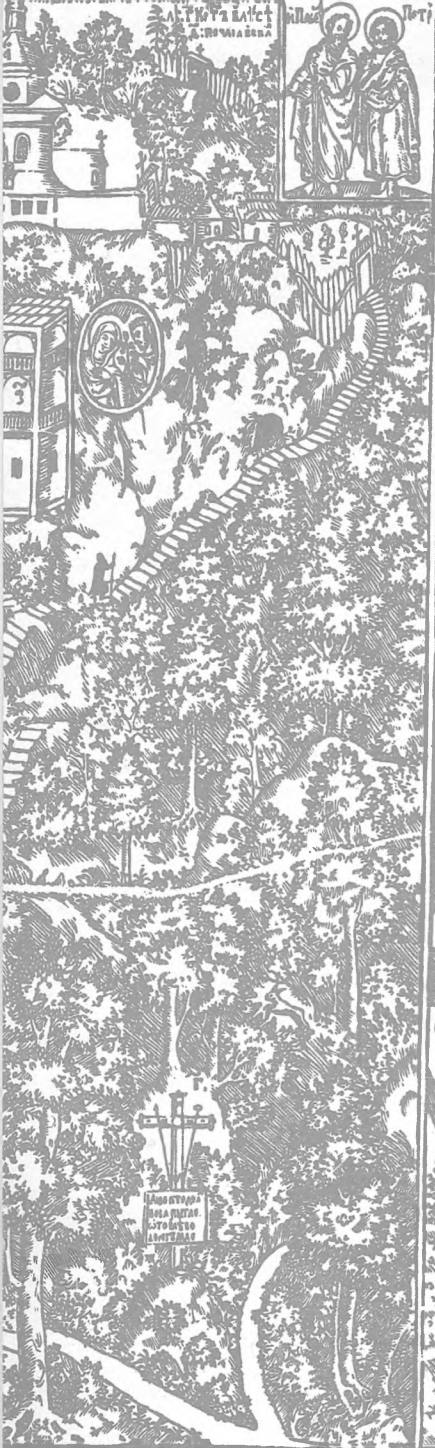
79008, Львів, а/с 808, вул. Винниченка, 22

тел. (032) 297-16-33

e-mail: [post@svichado.com](mailto:post@svichado.com), url: [www.svichado.com](http://www.svichado.com)

Віддруковано в друкарні

ТзОВ "Книгодрук"



въ зовома пресобъ зъ спаса: б: стъ Поко: и не иеко на  
 иже ица новос нбо тѣ шцквд е а: г: стъ: ии: д: слго  
 м: д: з: крнница и дѣво есакии. наводю. и поварна  
 е тн: л: г: бонца. д: б: ака шпола: е: иеала фотн  
 е Никола и влшт: и: и. Поклон: ц: от: о: б: д: ч: и: Виде  
 е б: з: б: оны лгав: ет: е влѣща мѣ и з: и: кто: ч: о: б: и  
 страшени побѣгоша: с: л: а: с: о: б: и: г: е: до: б: а: ч: е: с: л: a: c:  
 соблю оудатоу зъ собитѣ. аи сев на м: с: а: и: да б:  
 ласъ ре тѣ еаше цою г: а: м: з: Пресобъ: и: л: a: т: i: д: и: н: d:  
 новены стае берси сави соти г: а: м: о: с: в: t: o: н: e: н: y: п: r: o:  
 н: и: с: o: б: и: t: e: в: л: a: k: i: n: a: m: o: t: e: c: e: в: н: e: м: e: з: n: e: t: i: c: a: n: a:  
 м: o: t: e: c: e: в: n: e: m: e: z: n: e: t: i: c: a: n: a: m: o: t: e: c: e: в: n: e: m: e: z: n: e: t: i: c: a: n: a:

твома лптъ бчно то св дител  
 Никола: е: д: т: o: n: n: a: d: a: m: a: z:  
 п: e: k: a: n: a: . i: . p: o: l: a: . a: l: p: i: t: o: b: a: n: a:  
 ч: o: b: a: . z: i: . k: o: . l: p: i: t: e: v: i: n: . n: a: b: a: s: t: e: .  
 н: e: i: k: o: n: a: s: t: y: c: e: i: d: a: l: e: b: y: n: a:  
 c: e: r: k: i: j: m: e: a: d: a: n: e: c: i: e: v: i: d: e: t: e:  
 o: d: a: t: i: c: a: . c: k: i: t: a: o: u: c: a: . b: a: t: i:  
 n: i: t: e: c: o: b: i: t: e: . a: n: d: a: m: e: i: k: o: l: o: n: i:  
 m: a: v: m: a: d: k: z: d: a: m: e: n: o: m: u: i: n: e: k: i: n:  
 c: o: s: t: i: c: e: . l: y: t: e: s: c: a: . m: a: k: o: i: m: l: a: . d: e: b: z:  
 o: t: m: i: o: b: i: n: . p: o: c: e: p: o: k: o: s: e: b: . v: o:  
 m: a: s: t: i: m: e: n: e: n: i: t: . c: i: m: i: n: s: i: .







**Михайло Димид**, українець, народжений в Бельгії у 1959 році, митрофорний протопресвітер УГКЦ, доктор східного церковного права Папського Орієнтального Інституту в Римі, викладач богослов'я Українського Католицького Університету, співзасновник і перший ректор відновленої Львівської Богословської Академії (нині – Український Католицький Університет). Засновник «Радіо Воскресіння» в Україні, засновник «Агенції Релігійної Інформації», засновник і директор Інституту Церковного Права ім. свщмч. Андрія Іщака, голова Українського Богословського Наукового Товариства, канцлер Львівської Архiepархії УГКЦ.

Автор книг «Єпископ Київської Церкви» та «Роздуми над недільними читаннями Святого Письма».





*«Ще в часи грецької культури та філософії сформоване основне твердження “пізнай себе”, є по сьогодні актуальним. Хто ти? Куди прямуєш? Як ти себе окреслюєш у діалозі з іншими, і як вони споглядають на тебе? Яке твоє коріння і яке твоє майбутнє? Це все питання еклезіології, і коли вони тебе зацікавили, то книга „Херсонеське Таїнство Свободи. Еклезіологія I”, автором якої є о. др. Михайло Димид, саме для тебе».*

**Василь Тучапець,**

викладач Івано-Франківської Теологічної Академії,  
докторант Католицького Люблінського Університету

*«До якого Сходу належить наша Українська Церква? Наш Схід – це європейський Схід, або точніше український, київський Схід зі своєю культурою, окремою духовністю, психікою. Тут є джерело нашого оновлення і відродження, тут наше історичне посланництво, до якого покликало нас Боже Провидіння».*

**Владика д-р Софрон Мудрий,  
ЧСВВ**

*«Особисто я ніколи не міг зрозуміти, чому автор, який остаточно є або мав би бути фахівцем східного канонічного права (він оборонив докторську працю з цієї ділянки на Папському Східному Інституті в Римі й очолив Інститут Церковного Права на УКУ), береться за еклезіологію, фундаментальне богослов'я чи навіть догматику. Мимоволі закрадається питання, чи це не найновіша його віднайдена любов...».*

**Митр. прот. д-р Іван Дацько**

*«Сила книги в тому, що вона захищає майбутнє від минулого. Частковий, дуже частковий випадок розколу між православними і католиками – це лакмусовий папірець, який дозволяє відрізнити антропологию минулого від антропології майбутнього. Антропологія минулого мислить у поняттях влади, ієрархічності насильства і несвободи. Для неї “православ'я” є або один із багатьох обрядів, які підпорядковані “суперобрядові” Риму, – і такого православ'я вона не поважає, латинізує і принижує його, – або це піраміда влади, подібна до Риму, проте така, що має вершину в патріярхові Москви (чи Константинополя), себто це суперник, рівний силою, а тому такий, що заслуговує на повагу».*

**Прот. Яків Кротов**

ISBN 978-966-395-123-2



9 789789 663958