

Мирослав Татарин

ЗАКЛИК ДО САМОЗРЕЧЕННЯ В БОГОСЛОВСЬКОМУ МИСЛЕННІ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО

Життя та богословське мислення митрополита Андрія Шептицького великою мірою віддзеркалює церковну кар'єру багатьох європейських католицьких єпископів кінця XIX – початку XX ст. А відмінність полягає в тому, що його творчість розвивається в несподівані напрямки. Богословська думка Шептицького багато в чому провіщає еклезіологію та екуменічне богослов'я II Ватиканського собору. Автор статті доводить, що основою особистої трансформації Шептицького стала його інтерпретація уривка з Послання до филип'ян (2:5-8). Поклик до кенотичної любові вивів Шептицького поза обмеження його часу і залишається актуальним для нас у пошуку відповіді на еклезіологічні та екуменічні виклики наших днів.

Ключові слова: митрополит А. Шептицький, кенотичне богослов'я, екуменічне богослов'я, богослов'я УГКЦ, католицько-православні відносини.

У самому центрі богословського мислення та пасторальної праці митрополита Андрія стоїть глибоке пізнання Божої любові. Мабуть, цей факт сам по собі не є чимось особливим, однак для розуміння його богослов'я фундаментальне значення має характер цієї любові – те, в чому слуга Божий знаходить її найвиразніший вияв. Для митрополита Андрія Божа любов – це величний акт умалення (κένωσις-кенозис), а тому найвизначніші моменти життєпису митрополита – це акти самозречення: він зрікається родинного дому і приймає монашу схиму в Українській Греко-Католицькій Церкві; маючи шляхетське походження, він, проте, як добрий пастир дбайливо опікується всіма людьми; смиренно ставиться до нез'єдинених і готовий зректися своєї першости в ім'я святого об'єднання; не шукає ні слави, ні політичної влади, а захищає євангельські правди та з братньою любов'ю ставиться до польського та російського народів.

Я не перший звертаю увагу на важливість *кенозису* в житті митрополита. Ще в 1961 році у своїй книжці про Шептицького о. д-р Іван Гриньох звернув увагу на лист митрополита «Наймогутніший орудник душпастирської праці» від грудня 1942 року, зокрема на його роздуми про відомий уривок послання святого апостола Павла до филип'ян (Фил 2:6). Спочатку Гриньох твердить, що пояснення Шептицького «уможливило глибше зрозуміти таїнство очоловічення»¹, а тоді додає: «Його слова дають нам найкращу можливість ознайомитися з духом і способом думання цього великого церковного мислителя»². Також о. д-р Андрій Чировський у своїй докторській праці наголошує, що поняття кенозису є основою благочестя і богослов'я нашої Церкви³. Однак ми занадто мало застановлялися над роллю кенозису в богослов'ї митрополита Андрея та над важливістю цього аспекту його богословської думки в розвитку сучасного богослов'я.

У цій статті я маю на меті довести, що поняття Божого умалення є наріжним каменем богословської думки митрополита Андрея, і показати, як воно може нині служити церковній єдності та відповідати на виклики екуменізму, озвучені папою Іваном Павлом II у 1995 році в енцикліці *Ut unum sint*.

На перший погляд, богословська позиція митрополита Андрея відображає загальне католицьке мислення кінця XIX ст. та першої половини XX ст. Водночас митрополит починає своє архиєпископське служіння в часи так званого нового абсолютизму Австро-Угорської імперії та впровадження в життя конкордату 1855 року між Апостольським престолом та Францом-Йосифом. Австрійський конкордат усамостійнює католицьку єрархію від державного нагляду (можна навіть сказати, й контролю), цебто відступає від реформ імператора Франца II (1768-1835). У 1850 році Франц Йосиф повертає владикам право прямого спілкування з Апостольським престолом. Сам конкордат визнає за Католицькою Церквою право на власні суди і збереження церковного контролю над лікарнями та освітою (аж до рівня університетів), а також право запроваджувати цензуру в дієцезіях. У цьому імператор показав себе як великий добродій Церкви і, хоч деякі історики вважають, що ультрамонтанізм – домінантна течія в Європі – не був такий явний в Австрійській імперії⁴, реформи Франца Йосифа

¹ І. Гриньох. *Слуга Божий Андрей – благовісник єдності*. Мюнхен 1961, с. 67.

² Там само, с. 68.

³ A. Chirovsky. *Pray for God's Wisdom: The Mystical Sophiology of Metropolitan Andrey Sheptytsky*. Ottawa 1992, с. 31.

⁴ Max H. Vögler. *Illness and Death in the Era of Neoabsolutism: New Perspectives on Liberal-Catholic Conflict from 1850s Upper Austria // Austrian History Yearbook 38 (2007) 122-144, с. 128.*

уможливили розвиток Католицької Церкви в Австрії згідно з позиціями ультрамонтанізму. З кінця XIX ст. Католицька Церква в Австро-Угорській імперії отримує можливість самостійно діяти та розвиватися. В опозиції до зростаючого лібералізму Церква підкреслює свою ієрархічну структуру і необхідність контролю над освітою та системою охорони здоров'я. Все це сприяє розвитку прямого контакту з Апостольською столицею і тому зміцнює роль папи напередодні I Ватиканського собору (1869-1870). Фактично конкордат 1855 року проклав дорогу для розвитку домінантної ролі папи в щоденному житті Католицької Церкви в Австрії та в Європі взагалі. Примат папи стає незаперечним фактом католицької віри, який закріплюється на I Ватиканському соборі у формі догми про непомильність папи у справах віри й моралі. Цей розвиток завершується в другій половині XIX ст. ідеалізацією ультрамонтаністів, а саме ідеєю всеєвропейської «воюючої Церкви» (*ecclesia militans*)⁵, що протистоїть лібералізму та соціалізму. Митрополит Андрей був сином саме такої ультрамонтаністської Церкви.

Відданість митрополита Андрея Апостольському престолові – це струмочок, котрий протікає через увесь його життєвий шлях. Отець д-р Юрій Аввакумов правильно зазначає: «Для митрополита Андрея Апостольський престол був, безперечно, найвищим авторитетом, необхідність послуху духовній владі якого складала предмет його релігійної віри»⁶. Цей послух виявлявся в усіх аспектах його життя, він ставився з повним довір'ям до папських рішень навіть тоді, коли йому здавалося, що інший шлях був би успішнішим. Тут, зокрема, я маю на увазі збереження ним у таємниці владних повноважень, наданих йому папою Пієм X в 1907 році, та надію, яку він покладав на Апостольський престол в обороні прав українців у Галичині в період між двома світовими війнами. Він ніколи не відступив від своєї позиції, висловленої в 1901 році, що Христос віддав Петрові «у руки повноту всяких своїх дарів, ласк і науки... сказав йому на Своєму місці над усіма стояти і всім правити, бути господарем на всю Церкву на землі». Та хоч митрополит визнає роль єпископату (наслідників апостолів) «Божу роботу робити [...] і поставив їх на Своєму місці господарями-головами поодиноких країн», – все ж додає: «Але все під найстаршим господарем головою цілої Церкви»⁷. В усіх заявах про потребу поєднання

⁵ Vincent Viaene. *International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization* (1830-1914) // *European History Quarterly* 38 (2008) 578-607, с. 588.

⁶ *Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії* / ред. Юрій Аввакумов, книга 1. Львів 2004, с. xxiv.

⁷ *Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944*, т. I: *Церква і Церковна єдність*. Львів 1995, с. 19.

з православними та про можливі стратегії, які допоможуть досягнути цієї мети, він наголошував, що готовий обговорювати і дискутувати про все, але не про єдність із Вселенською Церквою, котра «підлягає владі одного зверхника, Римського Папи. Тобто, в тім товаристві є лише одна влада, що єднає усіх в одне». У своєму посланні «Про Церкви» 1936 року митрополит недвозначно представляє позицію, котру треба визнати як ультрамонтаністську: «Церковна влада – монархічна, тобто зверхником Церкви є одна особа, що має найвищу владу»⁸, і далі: «Христову Церкву називають також Римською, бо римський, Апостольський престол єднає усі єпископські престоли, розсіяні у всьому світі в єдину вселенську Церкву»⁹. Тобто, єдність Церкви для митрополита Андрея – це не просто єдність колегії єпископату навколо єпископа Риму (загальноприйняте формулювання після II Ватиканського собору), але й єдність поодиноких єпископів із Вселенським архиєреєм.

Подальші твердження митрополита щодо непомильності папи не є такими однозначними, та все ж його позицію можна характеризувати як позицію ультрамонтаніста. Шептицький розуміє, що непомильність папи – це Божий дар для Церкви, і визнає: «Підметом того дару непомильності є вселенський Собор». Однак Собор не має цього дару сам по собі, але тільки «разом з головою Церкви, Римським Папою, що рішення Собору потверджує».¹⁰ Отже, хоч цей дар і є даром для Церкви і вперше проявляється в роботі вселенських соборів, однак в певному сенсі вселенський собор є залежним від папи, який затверджує його рішення. Водночас «дар непомильності, даний Церкві, поширюється також на самого зверхника, Римського Архиєрея, і не потребує її згоди».¹¹ Отже, папський акт актуалізації цього дару є незалежним, хоч соборове рішення залежить від папи. Тут Шептицький мусить зберегти історичність непомильних рішень перших вселенських соборів, а також догму про папську непомильність, проголошену на I Ватиканському соборі, але ця його позиція не є чіткою. В листі «Про єдність Церкви» 1938 року він пояснює, що папа володіє даром непомильності тому, що «бувають часи, в яких завдання скликати і відбувати вселенські собори стає занадто важко, з Божої установи Наслідник св. Петра сам має той дар непомильності, яким наділив свою Церкву, себто, коли він виступає в Божому імені та як учитель християнського світу проголошує Божу правду, ми віримо, що має таку

⁸ Там само, с. 230.

⁹ Там само, с. 231.

¹⁰ Там само, с. 232.

¹¹ Там само.

поміч Святого Духа, яка не дає йому за Божу правду проголосити якусь людську або й просто неправдиву, єретичну науку. Ця поміч Святого Духа дана цілій Церкві, зокрема, вона дана і Святим Вселенським Архидіаконам Римським Папам»¹². Хоча митрополит і був послідовником ультрамонтаністських позицій, однак він не підтримував абсолютистського трактування папської влади.

Треба згадати й те, що суспільно-пасторальні і навіть політичні погляди митрополита базуються на загальноприйнятих ультрамонтаністських принципах. Загальноприйняте трактування митрополита як етнарха Галичини виправдано тим, що він дійсно старався зберегти чітко католицькі (в його випадку – греко-католицькі) суспільні установи. Стратегія ультрамонтанізму – зберегти «католицький світ» всередині ворожої, ліберальної держави, в нашому випадку Галичини, збігалася з візією митрополита Шептицького, який бачив себе відповідальним за свою Церкву і водночас за свій народ, що перебували в небезпеці знищення польською владою. Митрополит Андрей Шептицький жив духом своєї доби.

АЛЕ...

Але не можна повністю пояснити поведінку чи богословську думку митрополита Андрея ультрамонтанізмом. Передовсім його ставлення до нез'єдинених цілком суперечить позиції ультрамонтаністів. Шептицький з перших днів своєї архієпископської служби віддається пошукові спільної мови з православним світом. У наш час, коли нам дуже звично провадити богословські дискусії з усіма християнами і не заборонено плекати міжрелігійні діалоги, доцільно пригадати, що до II Ватиканського собору будь-які богословські зустрічі, вже не говорячи про богословський діалог, вважалися підозрілими. Зустрічі римо-католицьких філософів із протестантами і православними у Парижі в 1920-х роках розкритикував паризький архієпископ. Бажання молодого домініканця Іва Конгара вивчати екуменічне богослов'я на протестантському факультеті дивувало його співбратів, один із яких навіть сказав, що Конгар «вкинений у руки відступництва»¹³. Були католицькі миряни та навіть єпископи, що сприяли участі спостерігачів в інавгураційній асамблеї Світової Ради Церков у 1948 році, однак Ватикан засудив цей жест. Навіть заклик голландських єпископів молитися за успішне завершення асамблеї, що відбувалася в Амстердамі, здавався тоді революційним кроком! Щоправда, до російського православного світу Ватикан мав трохи інакше ставлення.

¹² *Церква і Церковна єдність*, с. 264.

¹³ Elisabeth T. Groppe. *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*. Oxford 2004, с. 44.

Митрополит Андрей починає свою архипастирську працю в добі широкого зацікавлення наверненням Росії. У 1847 році за ініціативи Іполита (Володимира) Терлецького в Римі було засновано Східне товариство за об'єднання всіх християн Сходу (*Société orientale pour l'union de tous les chrétiens d'Orient*). У 1848 році папа Пій IX написав апостольського листа «До всіх християн Сходу», в якому засвідчив свою пошану до східних літургійних традицій і богословської спадщини Сходу та просив лише, щоби вони прийняли папський примат. Цей лист не був позитивно сприйнятий у православному світі. У спільній відповіді православні патріархи відкинули ініціативу папи, покликаючись на те, що Рим змінював традицію та науку ранньої Церкви. Вони назвали папську ініціативу «чумою, котра накидається іззовні», та засуджували мотивацію папи як вияв «владолюбства»¹⁴.

Водночас за ініціативою єзуїта Степана Джунковського була започаткована нова програма навернення російських православних до Католицької Церкви. Це відновлене зацікавлення Росією отримало свій розвиток у двох проєктах, які, хоч і не змінювали мети (навернення православної Росії), але представляли два різні та не зовсім співмірні підходи. Проєкт проунійного Східного товариства Іполита Терлецького значною мірою зосереджувався на відновленні східного духу Греко-Католицької Церкви, що засвідчило б можливість самозбереження православ'я в лоні з'єднаної Вселенської Церкви. Це був довготерміновий проєкт. Другий підхід – єзуїтський, під проводом таких людей, як Степан Джунковський та Іван Сергійович Гагарін, – мав на меті навернення передовсім дворян та просвіту людей нижчого класу через науку¹⁵. Гагарін цікавий тим, що був дуже критичний до православних обрядів; його твори друкувалися головню французькою мовою та поширювалися на території Європи¹⁶. Він вважав, що треба зберегти візантійський обряд для східних християн, та все ж головну відповідальність за унійну працю покладав на західних єзуїтів. Своїм зверхникам він представив план розвитку широкої мережі місійних центрів, де під проводом єзуїтів готували місіонерів для поїздки в Росію. Однак, хоч він і визнав потребу включити в цей проєкт греко-католицьких священників, провідну роль усе ж відігравали його єзуїтські побратими. В 1856 році у творі «*La Russie sera-t-elle catholique?*» він заявив, що помилково думати, ніби Католицька Церква спричиняє латинізацію,

¹⁴ Jeffrey Bruce Beshoner. *Ivan Sergeevich Gagarin: The Search for Orthodox and Catholic Union*. Notre Dame 2002, с. 60.

¹⁵ *Церква і церковна єдність*, с. 61.

¹⁶ Там само, с. 63-64.

а ті латинізми, що увійшли в греко-католицькі Церкви, зникнуть із наверненням православних¹⁷.

Ця ідеалізація минулого й покладання надії на місійну працю єзуїтів різнить цей проект від підходу, що передовсім мав на меті відновити східний дух греко-католицької Церкви. З часом ставлення Гагаріна до православ'я та доцільності ініціатив греко-католиків стає більш поміркованим. Однак римо-католицький світ сприйняв його ранні думки, а ідея навернення Росії шляхом діяльності західних місіонерів (хоч вони, можливо, прийняли східний обряд) стала дуже популярною. Цю позицію підтримував і реалізовував у першій половині ХХ ст. французький єзуїт, єпископ Мішель д'Ербіні. Обидва проекти народжувалися в той самий час і мали ту саму мету, однак скоро вони почали змагатися між собою у пошуках підтримки провідних ватиканських кіл. У час, коли Шептицький став митрополитом, «єзуїтський проект» мав значний вплив на ватиканську політику щодо Росії та навернення православних. Конфлікт між цими двома проектами можна спостерігати в листуванні Лева Жіллі з митрополитом¹⁸.

Праця митрополита Андрея задля з'єдинення важлива не тільки тому, що він починає її в час, коли це не дуже сприймалося, але й завдяки обраному ним підходу. Цей підхід допомагає зрозуміти його богослов'я, яке можна охарактеризувати двома словами: діалог і кенозис.

Діалог Шептицького з православним світом почався в часи, коли він ще навіть не був єпископом. У 1887 році, під час перебування у Москві, Шептицький зустрів Володимира Соловйова. Розмова, що відбулася між ними, «глибоко вплинула» на молодого Шептицького та зародила в ньому думку працювати в Росії за з'єдинення Церкви.¹⁹ Від того часу він зустрічається й листується з різними людьми, які активно працювали для цієї унійної справи. Молодий митрополит провадить цікаве листування з волинським православним єпископом Антонієм Храповицьким (який згодом, у 1920 році, очолив т. зв. Зарубіжну Російську Православну Церкву). Шептицький позитивно ставиться до російських старообрядців та їхньої опозиції до державного втручання в справи Церкви. У 1907 році він пише до старообрядського єпископа Інокентія і висловлює думку, що не вважає їх еретиками, а дуже близькими до Католицької Церкви. Потрібно

¹⁷ Церква і Церковна єдність, с. 74.

¹⁸ Peter Galadza. *Unité en division. Les lettres de Lev Gillet, 'un moine de l'Eglise d'orient' à Andrei Sheptytsky, 1921-1929.* Paris 2009.

¹⁹ Ivan Muzyczka. Sheptyts'kyi in the Russian Empire // *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'ki* / ред. Paul Robert Magosci. Edmonton 1989, с. 313-327, тут с. 314.

лише, щоби вони полюбили Вселенську Церкву²⁰. Через два роки митрополит пише в листі до старообрядця Арсенія Морозова, що визнає канонічними свячення старообрядців²¹. Для митрополита важливий був діалог не тільки з православними, але й зі «своїми». Він вважає за необхідне говорити із своєю паствою, щоб і вона пройнялася розумінням потреби праці над з'єдиненням. Ставши Галицьким митрополитом, Шептицький написав прощального листа до вірних Станиславівської єпархії, «Найбільша заповідь» (1901), у якому закликав ставитися з любов'ю до всіх людей доброї волі. У 1907 році в посланні «Зближаються часи» він закликав вірних до молитви «о призоване помочи св. Духа... молитви о соединеніє Церквей»²², а до священників звернувся з такою пропозицією: «Най кожде поколіне нашого клира видасть кількох людей, щоби ціле жите посвятили для Бога і науки лишень, а в короткім часі зросте наша Церков в силу, котрою зможемо віддати великі услуги справі, до якої ми покликані».²³ Питання з'єднання Церков було центральним у всьому, про що митрополит думав і говорив, – воно було духом його душпастирства.

Однак недостатньо лише констатувати відданість Шептицького діалогові про єдність Церкви. Треба відчутти характер цього діалогу і побачити в ньому вияв богослов'я, і тоді зрозуміємо, що неможливо трактувати митрополита Андрея лише як сина своєї доби. У 1899 році молодий Станиславівський єпископ у листі «Наша програма» звертається до духовенства такими словами: «Думаю, що ніщо так дуже не причиняється до порозуміння, як саме щирість»²⁴. І це стосується спілкування не тільки зі своїми, але й з усіма. Читаючи листи митрополита Андрея, не маємо сумніву, що читаємо його чесну думку в усьому: цей великий муж, граф, глава Церкви готовий відкриватися чесно і вповні до всіх. Це є вияв дуже глибокого упокорення, що не було характерним для єпископів того часу!

Далі в цьому посланні митрополит представляє своє трактування мирян: «Часи, коли українську інтелігенцію репрезентували самі лишень священники, минули безповоротно! Й не маємо причини жалітися з приводу цього. Навпаки, ми тішимося, що можемо тую працю, яка безпосередньо до нас не належить, вложити у відповідні руки»²⁵. А згодом, у листі до української інтелігенції з 1900 року він, випереджуючи ідеї документа

²⁰ Церква і церковна єдність, с. 96.

²¹ Там само, с. 103.

²² Там само, с. 30.

²³ Там само, с. 34.

²⁴ Там само, с. 3.

²⁵ Там само, с. 4.

II Ватиканського собору *Dignitatis humanae* («Гідність людської особи»), писав таке: «Проводу не накидаю. Не хочу, щоб хто-небудь сліпо ішов за мною. Бо і наука Христа не знає сліпого проводу ні сліпого послуху; вона є наукою любови і свободи. Тому і провід, що його дає Церква, може бути лише проводом власного переконання»²⁶. Він уважав, що треба критично сприймати науку Церкви, постійно заглиблюватися в християнську науку, щоби сприймати її, як доросла людина, а не як дитина.²⁷

Та, мабуть, найяскравіший вияв пошани до особистости виявляється у ставленні митрополита до рішення о. Лева Жіллі увійти під юрисдикцію Російської Православної Церкви в єдності з Вселенським патріархом під проводом митрополита Євлогія в Парижі. Митрополит Андрей, незважаючи на біль, завданий йому цим рішенням о. Жіллі, не накладає на нього ніяких канонічних санкцій²⁸, показуючи своїм мовчанням, що сприймає його рішення, хоч не може з ним погодитись. Відомо, що о. Лев продовжував молитися у Літургії за кир Андрея і, правдоподібно, митрополит також далі молився за свого духового сина ерея Льва. Сам отець Лев Жіллі, за свідченням о. Сергія Келегера, навіть стверджує, що преподобний Андрей заздалегідь знав про його рішення і схвалив його, однак документальних доказів цього немає²⁹.

Відкритість і щирість із співбесідниками та повна пошана до рішень зрілого сумління – надзвичайно важливі елементи віри митрополита Андрея. Керуючись ними, він у 1901 році звертається до своєї пастви з такою революційною заявою:

І християни, що не належать до нашої Церкви, не є нам чужі! Бо хоч і не мають правдивої віри або мають неповну – то все-таки через Хрещення сталися вони Божими дітьми і признаються до Христа. Бо Христос і за них умер! – Бо і їхнього спасіння Він бажає! – А вони, як тільки живуть у добрій вірі та держаться свого закону, мають теж надію дістатися до Божого Царства...³⁰

Митрополит Андрей захищає єдність християн, що існує завдяки хрещенню, хоч навіть ця єдність неповна, а тому не проявляється в інституційних структурах. Його відкритість спрямована і до нехристиян, які,

²⁶ Андрей Шептицький: *життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944*, т. II: *Церква і суспільне питання*, кн. I: *Пастирське вчення та діяльність*. Львів 1998, с. 270.

²⁷ Там само, с. 276-278.

²⁸ P. Galadza. *Unité en division*, с. 38.

²⁹ Brian R. Keleher. Sheptyt'kyi and Three Converts from the West // *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'ki*, с. 234

³⁰ *Церква і суспільне питання*, с. 57.

хоч «люди цілковито чужі, яких зовсім не знаємо і не знатимемо... вони є братами нашими! І вони всі покликані до прийняття Христової науки».³¹ Пригадаймо, що до II Ватиканського собору загальноприйнятою була позиція, згідно з якою «некатолицькі християни, звані схизматиками і еретиками, вважалися цілковито позбавленими ласки і блукаючими в темряві».³² Граф митрополит Андрей Шептицький, шанований у найвищих колах європейської політики та Католицької Церкви, представляє позиції, які ми нині визнаємо радикальними і такими, що випереджали свій час.

Радикальність чи євангельська досконалість? Дотепер я вживав термін «радикальність», але тепер пропоную точніше кваліфікувати позицію митрополита Андрея як вияв євангельської досконалості. Митрополит Андрей не застосовує якусь «тактику» щодо православних чи нехристиян, він не вдає відкритість, щоби досягнути своєї мети. В цьому парадокс його особи – з одного боку, представляти дійсні ультрамонтанські позиції, з другого – переступати явні бар'єри, створені ультрамонтанізмом, і це спонкує нас відповісти на питання: як можливо, щоб митрополит був екуменістом ще перед тим, як екуменізм став офіційною позицією Католицької Церкви? Як це можливо, що він був готовий прийняти рішення отця Льва? Як це можливо, що він не бажав, щоби його провід приймали насліпо? Як це можливо, що він обороняв вселенську Церкву, навіть розуміючи, як сильно примат папи утруднював працю задля єдності? Відповідь можна знайти в його розумінні/сприйнятті Божої любови, що перебуває в центрі його богослов'я, причому любови в широкому значенні божественного кенозису, чи умалення.

У посланні до вірних Станіславівської єпархії з 1901 року Шептицький нагадує священникам: «Бо ж і ціла праця душпастиря має бути пронизана любов'ю. Бо здається мені, що саме *брак любові є джерелом всякої біди та нужди*».³³ Далі він наголошує: «Якщо хочете, щоб підчинені Ваші повинувалися Вам і Вас любили, – то Ви перші покажіть любов!»³⁴ А в листі до владики Антонія Храповицького він пише: «Воістину, якби любов Христова оживляла серця всіх Його вірних, то недовго б тишився ворог Бога і людей церковними роздорами»³⁵. У 1908 році він звертається до греко-католицького духовенства Росії:

³¹ Там само.

³² Gregory Baum. Vatican Council II: A Turning Point in the Church's History // *Vatican II: Canadian Experiences* / ред. Michael Attridge, Clifford, and Gilles Routhier. Ottawa 2011, с. 362.

³³ *Церква і суспільне питання*, с. 38.

³⁴ Там само, с. 66.

³⁵ *Церква і церковна єдність*, с. 81 («Поистине, если бы любовь Христова оживляла сердца всех Его верных, то не долго тешился бы враг Бога и человек раздорами церковными»).

Все наше завдання – проникнутися духом любови Христової, оскільки поєднання всіх християн в одну сім'ю – це справа любові. Немає в усьому християнському світі більшого діла, ніж поєднання всіх вірних в одну сім'ю, ніж поєднання церков, бо в цьому виявляється дух любови, який служить основою та головною характерною рисою християнства.³⁶

А в справі соціальних питань митрополит наголошує (1904 рік): «Опіка над убогими і оборона тих, що самі себе боронити не вміють, рівність-братерство людей – се лиш право справедливості і любові ближнього, на котрім стоїть цілий евангельський закон»³⁷. Ця любов вимагає від віруючого глибокого упокорення – плекання глибокої чутливості до іншого. Про ставлення до нез'єдинених митрополит Андрей зазначає:

Нашим нез'єдиненим братам виявляймо передовсім любов. Вона є тією силою, що єднає, тією дорогою, що веде до єдності, до єдності церковної, суспільної і єдності народної і до єдності християнської, яка була метою життя Христа, Його св. науки та Його страждань на хресті. Уникаймо всього того, що могло б наших нез'єдинених братів зразити або відіпхнути; уникаймо й кожного поступування, що могло б побільшувати все те, що нас роз'єднює.³⁸

Задля співчуття він відкидає використання слова «схизматики» щодо православних, бо воно їх ображає³⁹. Завдання віруючого – реалізувати в житті ту Божу любов, котра оживляє і приводить до віри. Ця любов виявляється головно в акті умалення (кенозису) Спасителя, що є основою воплощення Богочоловіка.

Засадничу важливість умалення Сина Божого митрополит Андрей пізнає у словах святого апостола Павла в Посланні до филип'ян. Він вважає, що для вираження цього умалення апостол Павло навіть придумує нове слово: *ταπεινοφροσύνη* замість *ταπεινωσις*, тому що «Павло був неначе невдоволений цим словом, яке виражало і “умалення”, і водночас признання її чеснотою покори; хотів нового слова, яким висказував би те

³⁶ *Церква і церковна єдність*, с. 55 («Вся наша задача: проникнутися духом любови Христової, так як соединение всех христиан в одну семью – это дело любви. Нет во всем христианском мире более великого дела, чем соединение всех верных в одну семью, чем соединение церквей, так как в этом проявляется дух любви, который служит основанием и главной отличительной чертой христианства»).

³⁷ *Церква і суспільне питання*, с. 137.

³⁸ *Церква і церковна єдність*, с. 274.

³⁹ Там само, с. 343.

розположення душі, що звертається у низькість»⁴⁰, а «умалення» є неабиякою низькістю, бо апостол «каже кожному уважати всіх інших за вищих від себе»⁴¹. Митрополит був свідомий того, що в протестантському богослов'ї поняття кенозису часто помилково інтерпретували як відсторонення Божої природи на користь людської природи, й тому, як каже митрополит, вони «цілком розбивають єдність Божої і людської природи в Особі Божого Слова»⁴². А митрополит радше бачить в цьому понятті науку про Божу природу, уточнення поняття Божої любови. Він пише:

Христос не вважає, що конечно мусить тої Божої природи так держатися, щоб її ніяким способом не покинути, її не відректися, з неї жертву зробити. І цю жертву робить, те пониження на Себе приймає і бере на Себе вид раба... Йдучи дорогою жертви, упокорення, умалення, відречення, не може покидати Божої природи, але може покидати Божу славу в небі і ставатись чоловіком. А що напрям того Вочоловічення з найглибшої глибини існування Божого Слова веде у жертву... Його, Предвічного Божого Слова, голод жертви і упокорення був такий, що, не вдоволений видом слуги, в вигляді слуги не перестає шукати жертви, умалятися, всього відрікатися, упокорятися; стається послухним аж до хресної смерти, себто на дорозі покори йде так далеко, як тільки це можливе і мислиме. Тим то і розположення покори, якого Апостол домагається від вірних, то не звичайна яка-небудь покора, але життєвий напрям, що сягає аж до дна душі й випорожнює душу зі всього самолюбства, винищує її, змушує до жертви, до відречення себе самої; не дає їй спочити, змушує йти так далеко, як далеко тільки можна йти. І Пресв. Евхаристія є продовженням і доповненням тої жертви, того умалення Божої Премудрости. Христос вичерпав усі безконечні скарби Свого Божого маєстату, щоби і після хресної смерти продовжувати й повторювати Свою жертву. Вичерпав Божу всемогучість, – більше не міг зробити; вичерпав багатство, – більше не мав що дати; вичерпав Премудрість, – щось більше неможливо було й подумати. Будучи предвічним Богом, стається кусником хліба і вином на корм і напитек грішних людей. Дальше умалення немислиме.⁴³

Це основний елемент богослов'я митрополита Андрія, що вимагає від нього жити і думати в душі Господнього умалення. Це умалення дає

⁴⁰ *Письма-послання Митрополита Андрія Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації.* Друга частина. Йорктон 1969, с. 290.

⁴¹ Там само, с. 289.

⁴² Там само, с. 291.

⁴³ Там само, с. 292-293.

характер любови, що має проходити через усі аспекти його життя. Це умалення є аскезою праведного християнського життя.

Тепер стає зрозумілим життєвий напрям великого митрополита. Зрозумілим стає не тільки його ставлення до православних, але й те, як він міг, на диво багатьом, у 1942 році писати до православної інтелігенції:

Ясно, що греко-католик не може стати Київським Митрополитом, а я не маю ані бажання цього достоїнства, ані фізичної змоги бути в Києві... Київський Митрополит мусить бути вибраний із православних чи автокефальних Архієреїв чи священників... Коли б він був з'єдинений із Вселенською Церквою, ми всі греко-католики підлягали б йому і я перший радо піддався б його верховній владі.⁴⁴

А в другому листі митрополит заявляє про можливу злуку Церков:

Таку злуку вважаю можливою тільки колись після довгих двосторонніх зусиль до єдності, – то говорячи принагідно про ту злуку, старався я справу так представити, аби ясно виходило, що не тільки ми, греко-католики, не маємо ніякої волі старшувати і накидатися нашим братам, але навпаки, ми готові навіть з власною стратою їм підчинитися, так що й повна злука двох укр[аїнських] віроісповідань виглядала би так, що радше треба б говорити про підчинення греко-католиків під владь київського патріярха.

Єдина вимога митрополита – це те, що він постійно признавав і повторював:

Очевидно, до такого приєднання ми ставляємо умову, щоби будучий київський патріярхат прийняв Вселенську Віру, себто православ'я перших Вселенських Соборів доповнив рішеннями Вселенських Соборів від X ст. до найновіших часів.⁴⁵

Випереджуючи взаємну декларацію папи Павла VI і патріярха Атенагора 1964 року, митрополит Андрей каже: «Мені здається, що коли бажаво порозуміння і згоди поміж різними укр. віроісповіданнями, то, може, ліпше було би лишити на боці аргументи з історії. При кожному помірні, навіть тоді, коли цілком не йде про злуку і приєднання, муситься на першому місці сказати з обох сторін: "Забудьмо!"»⁴⁶. І опісля додає дуже важливий елемент: «Ніколи не можемо представляти тієї справи, як тільки так, що з двох суперечних понять про церкву і з двох різних віроіспові-

⁴⁴ *Церква і церковна єдність*, с. 413.

⁴⁵ Там само, с. 420.

⁴⁶ Там само, с. 421.

дань тільки одно є те, що відколосся, і одно – те, від котрого відколосся»⁴⁷. Будучи передвісником післясоборового богослов'я, митрополит вказував, що поєднання знайдемо в розбудженні спільного життя на основі спільних джерел з'єднаної Церкви I тисячоліття. До свого духовенства в 1931 році він писав таке:

Коли прийдеться працювати для нез'єдинених наших братів, [вони] вимагають від нас, щоби ми були обрядовцями і не лише вірно заховували досі приписане й обов'язуюче, але й відновляли наші питомі традиційні звичаї, які або цілком, або в часті затрачуються... Нам треба вірно заховувати всі наші давні обрядові і церковні передання. Це не значить, щоби ми мали приймати якісь незнані й чужі нам обряди російської синодальної церкви. Але коли між нашими старими і давніми переданнями знаходяться деякі звичаї, які заховалися і в синодальній церкві, то це не може бути для нас причиною, щоби ці наші давні звичаї занедбувати.⁴⁸

Ці погляди перегукуються з думками Йосифа Рацінгера, який писав у 1977 році: «Рим не може вимагати більше від Сходу щодо доктрини про примат, ніж те, що було оформлено і прийнято в першому тисячолітті»⁴⁹. Ця так звана «формула Рацінгера» полягала в тому, що з'єдинення між Сходом і Заходом можливе на основі спільної спадщини I тисячоліття, а те, що роз'єднує, знаходиться в «помилках» II тисячоліття. На думку багатьох післясоборових богословів собори II тисячоліття слід сприймати не як «доповнення» до перших вселенських соборів (про що й Шептицький часто говорив), а радше як їх пізнання, наскільки ці собори належно представляють та інтерпретують перші сім вселенських соборів. Підхід Шептицького до справи поборювання роз'єднаності виявляє його готовність прийняти умалення – не вимагати від православних їхнього навернення чи «визнання помилок», а радше своєю покірністю служити справі з'єднання в любові.

Усе ж, незважаючи на сповнений любові підхід митрополита Андрея, прийняття зверхности папи Римського і далі є для православних каменем спотикання. А для митрополита Шептицького прийняття цієї умови фактично означало з'єдинення з Вселенською Церквою. Він стверджував, що основне завдання голови Церкви – це служити на місці Христа, «бути

⁴⁷ Там само, с. 426.

⁴⁸ Там само, с. 233.

⁴⁹ Joseph Ratzinger. Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus // *Vom Wiederauffinden der Mitte: Grundorientierungen: Texte aus vier Jahrzehnten*. Freiburg 1997, с. 181-194, тут с. 188.

господарем на всю Церкву»⁵⁰, бо влада Римського архиєрея «лучить усіх в одне»⁵¹. Незаперечним є те, що митрополит розумів роль папи насамперед у сенсі влади над Церквою. Як у 1901 році він закликав свій клир виказувати любов до своїх вірних, так само й у випадку папської влади: митрополит розуміє, що папа – голова, але водночас і служитель, бо ж він намісник Христа й «орудник злуки і єдності»⁵². Якщо для нез'єдинених влада папи стає каменем спотикання, то для митрополита Андрея ця влада є знаряддям, через яке Римський архиєрей служить.

На жаль, митрополит не розпізнає цієї трудности сприйняття папської влади для православних. Але нині ми бачимо, що це надзвичайно важливе питання, бо вже папа Іван Павло II розумів, що влада і служіння вселенських архиєреїв на практиці не завжди гармонійно поєднуються. В енцикліці про єкуменічну діяльність *Ut unum sint* («Нехай всі будуть одно») він пише: «Моє служіння – це бути служителем слуг Божих. Це визначення найкраще забезпечує від ризику розділення влади (особливо примату) і служіння. Таке розділення суперечить самому євангельському розумінню влади»⁵³. І додає:

Під час відвідин Світової Ради Церков у Женеві 12 червня 1984 року я визнав переконання Католицької Церкви, що служіння єпископа Риму [...] – цей видимий знак і гарант єдності – становить трудність для більшості інших християн, чия пам'ять позначена певними болючими спогадами. В міру нашої відповідальності за це, я еднаюся з моїм попередником Павлом VI і прошу прощення.⁵⁴

Але святий Іван Павло II на цьому не зупиняється: після обговорення обов'язків папи щодо забезпечення єдності він робить нечуваний крок, кажучи:

Це величезне завдання, якого ми не можемо зректися і яке я сам не можу виконати. Чи ж не може ця реальна, хоч і неповна єдність, котра нині існує між нами, переконати провідників Церков та їхніх богословів вступити зі мною в терпеливий і братній діалог на цю тему?⁵⁵

⁵⁰ Церква і церковна єдність, с. 22.

⁵¹ Там само, с. 23.

⁵² Письма-послання, с. 30.

⁵³ Див.: Іван Павло II. *Ut unum sint: On commitment to Ecumenism*, 88 (vatican.va), тут і далі перекл. автора.

⁵⁴ Там само.

⁵⁵ Там само, 96.

Папа просить допомоги і поради в усіх християн: що треба зробити, щоб роль папи краще служила їх поєднанню? У цій енцикліці папа Іван Павло втілює кенозис, кажучи, що й папа зобов'язаний прийняти це умалення, про яке апостол Павло пише у листі до філіп'ян. Читаючи це послання святого Івана Павла II, пізнаємо його глибоке умалення і пригадуємо собі слова митрополита Андрея, коли він пояснював звернення апостола Павла до громади філіп'ян із закликом до єдності. Для митрополита Шептицького це умалення не є тимчасовою тактикою, а «життєвим напрямом»⁵⁶, якого не можна обмежити чи стримати, «як довго не дійде до дна, не звершить своєї жертви, не умалиться до цілковитої кенози, до зрівняння Себе у повну тотожність з нічим»⁵⁷.

Як може цей наголос на кенозисі вплинути на примат папи? Передовсім нам слід визнати, що протягом історії існувала велика різноманітність у розумінні та в реалізації папського примату. Роль римського єпископа як глави бачили дуже по-різному, як це видно у праці сучасних богословських комісій. Однак слід підкреслити, що всі так звані єпископські Церкви визнавали і визнають, що роль єпископа Риму в Церкві полягає в тому, щоб служити немовби маяком єдності. Це твердження суголосне зі словами святого Івана Павла II, що його служіння має бути «видимим знаком і гарантом єдності». А кенотичне богослов'я закликає, щоб ця роль не виявлялася в силі чи в авторитарності – як це бувало в минулих століттях, – а радше в смиренному служінні братам і сестрам усіх Церков. Для цього в структурі Католицької Церкви потрібно запровадити активну синодальність, тобто впровадити в життя модель спілкування та щирого і благородного діалогу на всіх рівнях Церкви.

Це також є мрією теперішнього папи Франциска, який у жовтні 2015 року, відзначаючи 50-ту річницю встановлення католицького єпископського синоду, заявив: «Синодальність як сутнісний елемент Церкви забезпечує нам найвідповідніший пояснювальний каркас для розуміння самого єрархічного служіння»⁵⁸. І папа пригадує нам, що синодальна Церква – то «Церква, яка слухає, яка розуміє, що слухати – це не просто чути. Це взаємне слухання, в якому кожен має чогось навчитися». А про роль папи він каже: «Синодальний процес завершується слуханням єпископа Риму,

⁵⁶ *Письма-послання*, с. 294.

⁵⁷ Там само.

⁵⁸ “Synodality, as a constitutive element of the Church, offers us the most appropriate interpretive framework for understanding the hierarchical ministry itself.” Див.: *Commemorazione del 50.mo anniversario dell’Istituzione del Sinodo dei Vescovi: Discorso del Santo Padre Francesco*, 17.10.2015 (press.vatican.va).

бо ж він покликаний говорити як “пастир і вчитель” усіх християн, не на основі особистих переконань, а як остаточний свідок віри цілої Церкви»⁵⁹. Передбачений процес «слухання» включає нове розуміння еклезіологічного процесу і включає процес децентралізації влади в Церкві⁶⁰. Бо ж слухання має відбуватися на всіх рівнях Церкви: парохіяльному, єпархіяльному, все-державному (єпископські конференції, синоди) і вселенському. Папа, вислухавши «церкву», тоді промовляє як слуга слуг в імені Церкви.

Тут, мабуть, доцільно звернути увагу на сам вибір слів, бо ж від початку свого служіння на Римському престолі папа Франциск називає себе старовинним титулом «єпископ Риму», а не «папою» чи іншими подібними титулами. В цьому виявляється не мале, а дуже важливе умалення!

Кенотичне богослов'я має велике значення в житті нашої Церкви. Митрополит ставить перед нами важкий ідеал: умалити себе «до зрівняння... у повну тотожність з нічим». У цих словах бачимо глибоку духовність і заклик до аскези, але для митрополита Андрія вони були плодом пізнання того значення, що його має втілення Божого Слова. Умалення (кенозис) є вияв Божої природи, Божої любови. Воно уможлиблює Божу присутність у святих тайнах («І Пресв. Евхаристія є продовженням і доповненням тої жертви, того умалення Божої Премудрости»⁶¹). Це умалення зберігатиме єдність Христового стада, воно має звершуватися, за словами апостола, «в покорі, вважаючи один до одного за більшого від себе. Нехай кожний не дбає про своє, а про те, що других» (Флп 2:3-4).

Отже, цю науку не сміємо обмежити до морального, пасторального чи навіть монашого богослов'я, – треба усвідомити, що для митрополита Андрія Павлове поняття божественного умалення є ключовим для пізнання Бога і науки про Церкву. Наш Бог, який відкриває нам себе через цей акт самозречення, є Богом, який кличе нас «на гостину», а гостина – це акт жертвності: господар дає все своє своїм гостям. Тож митрополит Андрей каже, що Церква – це «наче гостина в Бога»⁶². Церква є там, де ми пізнаємо Божу жертвенність, Божу любов.

Літургія та обряди Церкви – це знаряддя, через які ми визнаємо віру в Бога любови⁶³. Тому наша літургія має виявляти Божу любов і заклин-

⁵⁹ “The Synod process culminates in listening to the Bishop of Rome, who is called to speak as ‘pastor and teacher of all Christians, not on the basis of his personal convictions but as the supreme witness to the fides totius Ecclesiae...”. Див. там само.

⁶⁰ Pope Calls for More Collegiality, Decentralization. Report and Interview by Laura Ieraci, 12.05.2013 (news.va)

⁶¹ *Письма-послання*, с. 292.

⁶² *Церква і церковна єдність*, с. 19.

⁶³ Там само, с. 223.

кати нас до частішого приступання до цих глибоких таїнств божественного умалення. Літургія – це водночас і святкування Господнього вочоловічення, і спонука вірних прийняти цей заклик до кенотичної любови. Любов знаходить свою мову в молитві, в літургії. Літургія та обряди закликають нас до аскези служіння: дбати за іншого більше, ніж за себе. Літургія є основою Церкви, Божим даром самого себе, який кличе нас через дію Святого Духа до наслідування.

Церковна громада не може зрестися відповідальності за потребуєючих: «Супроти потребуєючих в громаді християнська громада повинна з любов'ю опікуватися усіма потребуєючими»⁶⁴. Ця вимога милосердя означає, що Церква не може бути закрита сама в собі: «Милостиня – це вияв християнської любови ближнього, любови, яка розтягається на всіх ближніх взагалі, себто і на чужих, невірних, безбожників та ворогів»⁶⁵. Милостиня виливається на всіх і все, бо вона є виявом Божої безмірної любови. У тому контексті можемо зрозуміти митрополита Андрея, коли він каже, що навіть некатоліки, якщо охрещені, «мають теж надію дістатися до Божого Царства»⁶⁶ і, хоч не належать до Вселенської Церкви, вони можуть брати участь у тій єдності. Тут знову думки митрополита випереджують заяву II Ватиканського собору про те, що є християни, які не беруть участі у повній єдності Христової Церкви, але Божа ласка (Святий Дух) діє в них⁶⁷. Цей принцип дуже важливий і в енцикліці *Ut unum sint*.

Тож богословська думка митрополита, а зокрема його пояснення – через *кенотичну молитву* апостола Павла в Посланні до філіп'ян – наслідків воплочення Божого Сина, є дороговказом і для нашого сучасного розуміння Церкви. Еклезіологія УГКЦ ще мало розвинута і обіцяє нам значні виклики в майбутньому. Велика і значна ініціатива «Жива парафія» ставить перед нами завдання відновити парафіяльне життя, але водночас підкреслює еклезіологію, що ґрунтується на житті місцевої церкви⁶⁸. На думку митрополита Андрея, саме парафія є тим місцем, де Божа любов має бути найбільшою мірою матеріально присутня: акти милосердя, літургії, на яких вірні мають нагоду пізнати Божу доброту і любов, святі тайни, що пригадують про Божу жертвність (кенозис) та дають вірним силу і відвагу йти дорогою умалення (аскеза); а також духовенство,

⁶⁴ Там само, с. 341.

⁶⁵ *Церква і суспільне питання*, с. 255.

⁶⁶ Там само, с. 57.

⁶⁷ *Lumen gentium*, 15.

⁶⁸ Див. Пастирський лист Блаженнішого Святослава до духовенства, монашества і усіх вірних Української Греко-Католицької Церкви «Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом», 7 грудня 2011 (risu.org.ua).

яке віддзеркалює любов Христа. Пригадаймо, як митрополит писав до свого клиру: «Якщо хочете, щоб підчинені Ваші повинувалися Вам і Вас любили, – то Ви перші виказуйте любов!»⁶⁹ Це еклезіологія, в основі якої лежить ідея священства хрещеного Божого люду⁷⁰. Тут треба пригадати слова митрополита Андрія, коли він закликає священників цінувати внесок мирян у життя Церкви:

Справи, які взяла у свої руки світська інтелігенція, ми їй не відбираємо! – Бо й не хочемо відбирати! Часи, коли українську інтелігенцію репрезентували самі лишень священники, минули безповоротно! А нині, коли хочемо оживити життя Церкви, мусимо виробити еклезіологію, котра в дійсності цінить вклад мирян, котрі через хрещення і миропомазання вже до деякої міри учащують в священстві, бо ж “кожний служить іншому тим даром, що його дістав від Господа”.⁷¹

Це завдання є важливим викликом і у формації наших священників. Чи ми плекаємо ці дари в наших семінаріях, в тих осіб, які мали б служити і творити такі громади любови? Чи допомагаємо їм вчитися такої моделі провідництва, яка передбачає співпрацю з мирянами? Чи наголошуємо семінаристам на тому, що вони мають бути людьми любови? Перед нами відкривається еклезіологія, яка пригадує, що місцева церква є Церквою завдяки своїй участі – через особу єпарха – у вселенській Церкві. Єпископ – це той, хто в любові управляє церквами, які доручені його опіці. Він є той, хто стоїть на місці апостолів, котрі пізнали велич Божої ласки і щирости та пішли проголошувати цю правду по цілому світі. Єпископ – основний учитель місцевої церкви і цим служінням він доводить свою любов до Господа, до Його науки та Божого люду. Як важливо сьогодні, щоб клир і вірні впізнавали в своєму єпископові людину, котра любить Бога, любить читати Святе Письмо, любить наші літургії, любить своїх священників, любить братів і сестер поза Католицькою Церквою! Як важливо, щоби єпископ давав приклад жертвовності, що його ми бачимо в житті та служінні митрополита Андрія, приклад глибокого умалення – кенозису та аскези.

Нині ми щасливі, бо маємо таких осіб у проводі нашої Церкви, які еднають наші єпархії, а також і цілу нашу Церкву із вселенською

⁶⁹ Церква і суспільне питання, с. 66.

⁷⁰ Значне питання в сучасних екуменічних розмовах – це еклезіологія, яку можна охарактеризувати словами православного богослова Джона Еріксона: «Церква – це евхаристійний організм, але тільки тому, що Церква є хрещальним організмом». Див.: John H. Erickson. *The Church in Modern Orthodox Thought: Towards a Baptismal Ecclesiology* // *International Journal for the Study of the Christian Church* 11/2-3 (2011) 137-151, с. 146.

⁷¹ Церква і церковна єдність, с. 3.

Церквою. І наш патріарх, і вселенський Архирей є особами глибокої любови й покори. Вони немов одним голосом закликають нас удосконалити наше уподібнення до Того, котрий прийняв вид раба. Настав час, спираючись на думки великого митрополита, відповісти на заклик святого Івана Павла II і допомогти відновити в Католицькій Церкві роль вселенського Архирея на службі єдності, на службі поєднання християн. Наша Церква, хоч розкидана по цілому світі, не є одноманітною ні за мовою, ні за живою культурою, ми відновлюємо живу соборність під проводом патріарха, а співпраця наших єпископів через синодальні структури скріплює живу єдність. Ця соборність має стати живою на всіх рівнях Церкви. Співслужіння єреїв та мирян разом із монашеством має стати реальністю. Єпархіяльні собори мають стати не унікальною подією, а немовби «легенями» життя кожної єпархії.

Треба усвідомити, що щире повернення до київської літургійної традиції – це не просто відновлення історичного феномену, а живий вияв бажання єдності нашого народу. Екуменізм все більше і більше стає живим явищем у нашій Церкві. Мабуть, найкращим прикладом цього була присутність архієпископа УАПЦ Кир Ігоря Ісіченка на Патріаршому соборі УГКЦ (25-27-го серпня 2015 року). Удосконалення цих напрямків, пробудження на місцевому рівні живої соборності, парафій активного милосердя, спільної дії та літургійної молитви з некатолицькими громадами – це вияв еклезіології помісности, тобто еклезіології унікальної, вселенської Церкви, котра живе своїм богослов'ям, духовністю, канонічними нормами в повній єдності з усіма католицькими Церквами і, дай Боже, колись також із православними Церквами! Коли ми, як найбільша Східна Католицька Церква, будемо вповні жити цією помісністю в єдності з вселенським Архиреем, тоді станемо доказом того, що нез'єдиненим не слід боятися поєднання з Католицькою Церквою.

Для нас це є дорога умалення – щоби дійсно стати такими і допомогти всім, яких тривожить думка помісности, зрозуміти, що це не є відступництво від єдності, а здійснення правдивої єдності. Тоді ми станемо свідченням того, що жива любов, так потрібна в нашому сучасному світі, насправді єднає, не знищуючи при цьому автентичної різноманітності. Богословська мрія великого митрополита Андрея здійсниться, якщо ми вповні підемо вслід за Тим, хто «сам умалив себе» і навчив нас про велич Божої любови, яка і нам дає силу любити до крайнього самозречення.

Myroslaw Tataryn

**CONTEMPORARY CHALLENGES OF THE THEOLOGICAL THOUGHT
OF METROPOLITAN ANDREY SHEPTYTSKY: A CALL TO KENOSIS**

The life and theology of Metropolitan Andrey Sheptytsky in many ways resembles the ecclesiastical trajectory of late 19th and early 20th century European Catholic bishops. Yet, that same life and theological development gives birth to a bishop who goes beyond that career path and becomes a figure who presents theological positions which are not representative of his age or ecclesiastical standing. Sheptytsky's theology foreshadows the ecclesiology and ecumenical positions developed at the Second Vatican Council. This paper argues that Sheptytsky's personal transformation is rooted in his appropriation of the kenotic hymn of Philippians 2:5-8. The call to kenotic love is what moves Sheptytsky beyond the parameters of his period and continues to serve as a call for our day to overcome challenges in ecclesiology and ecumenism.

Keywords: Metropolitan A. Sheptytsky, kenotic theology, ecumenical theology, theology of the UGCC, Catholic-Orthodox relations.