

Михайло Димид

НЕДОСЯЖНА ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ НАЩАДКІВ КОЛИШНЬОЇ КИЇВСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Для того, щоб людина чи спільнота краще себе пізнавали, завжди корисно подивитися на себе з перспективи історії – історичних ідеалів і практичного їх втілення, які можуть не збігатися, між іншим, і через відсутність аналітичного, віддаленого погляду на самого себе.

Отже, наша мета – подати історичний погляд на Церкву, засновану св. Володимиром на херсонеських і київських пагорбах, і синтез її богослов'я, з особливим наголосом на ХХ столітті.¹

У дусі різнобічності поглядів, можна висунути тезу про те, що початок ХХ століття ознаменував собою кінець «європоцентризму», за домінування котрого впродовж століть говорили про вищість європейських ідей і їхню закономірність для всіх інших культур. Штрихами на засвідчення цього можуть послужити деякі вислови II Ватиканського Собору стосовно того, що Римська Церква стає помісною Церквою серед інших, а в усіх помісних Церквах втілена й живе (*subsistit in*) Вселенська Церква. Це вже плюралістична, а не пірамідально-монолітна концепція. Деякі автори стверджують, що постає «третя Церква» – не Схід, не Захід, а Африка, Азія і Латинська Америка, які стають суб'єктами власного життя. А діалог, який вимальовується між «першою» і «другою» Церквами, може набути позитивного змісту лише за умови визнання досвіду так званих Східних Католицьких Церков.

У цій новій панорамі, однак, існує нечіткість понять. Тут необхідно наголосити, що термін «помісний» не може бути тотожний терміну «локальний» чи «партикулярний». В основі терміна «партикулярний» лежить поняття «частина», що не відповідає Церкві, яка має в собі всі засоби спасіння й існує сама по собі, а не тільки завдяки єпископові Риму та поняттю «втілення-інкорпорація». Термін же «локальний» вказує не на культурне значення, а на географічне розміщення Церкви. Це принцип територіальності, який обумовлює персонально-культурний підхід до нинішньої глобальної ситуації. Позитивним, однак, у цьому «локальному плані» є те,

¹ Мирон Бендик. Помісність Церков у Вселенській Церкві в навчанні львівських митрополитів українського обряду ХХ століття: Докторська праця, захищена 2001 року в Люблінському католицькому університеті на кафедрі історичного богослов'я богословського відділення. Наведені далі по тексту цитати взято зі згаданої праці.

що він вказує: реальність Церкви походить із конкретної Тайни Вечері в даному місці (*ἐπί τῷ αὐτῷ*). Натомість, «помісність» Церкви виявляє її відмінність, – у той сам спосіб, як різними між собою є Особи в Трійці. Єдність Церкви – це не особа, не стан, а природа постійного спілкування нелітерних Церков, що творить єдину Христову Церкву. Про дозрілість і помісність Церкви можна судити за ступенем відкритості й спілкування з іншими Церквами. Лише через «помісну» Церкву відкриваємо Єдину, Святу, Соборну й Апостольську Церкву.

В еkleziологічних напрямках і тисячоліття наголос ставився на тому, що «особовість даної Церкви виникає якнаслідок зустрічі благодаті євангельської проповіді з реальністю конкретної культури». Спрямованість таких Церков «становило єдину природу Церкви», але це не були частини однієї цілості. Тут, очевидно, йде мова про «візантійський Схід» і богослов'я Святої Трійці. Крім цього, існувала західна (більш христологічна) традиція, з видимо-інституційними аспектами. Окрема вирізнялася кирило-методієвська практика, де, за виразом Я. Пелікана, зрозумілими були «відносини між благодаттю і свободою». Елементи цих традицій притаманні й Київській Церкві.

Згодом «еклезиологічні горизонти звузилися до конфесійних», і внутрішня еволюція цих традицій прийшла до непереможності. Відбувалося сильне пов'язання візантійського впливу і пригнічення управління централізованого. Як про це пише Вадим Гриневич: «Засновуючи латинські патріархати, Рим створив враження, що сам є джерелом прав патріарших столиць». Це було узаконено в 1215 році. У «1351 р. Климент VI постановив, що тільки Римська Церква є католицькою», а ще перед тим Боніфатій VIII у 1302 р. узяв на, «що підданні римському єпископові необхідно до спасіння».

Усе це призвело до того, що 1372 р. папа Григорій XI «поручив усунути з їхніх катедр східних єпископів Русі» (В. Гриневич), призначивши перед тим паралельну латинську єрархію. У свою чергу, Царгород надавав церковним карам поставлення без затвердження ним митрополитів Клима (Смолятича) (1147 р.) і Григорія (Цамалака) (1415 р.).

Флорентійський Собор приніс «усвідомлення відмінності між русинами і московитами», що виразилося в рішучій папи Каліста III 1458 р. про відокремлення московської і русинської «церковних гілок» і поділ Київської Церкви на дві митрополії. Попри те, Рим не сприймав Київську Церкву як помісну, а папа Лев X у XVI ст. вирішив, за виразом С. Палещкого, «що навернених русинів потрібно хрестувати знову».

Київська Церква у своєму церковному тілі переживала боротьбу між двома Римами, маючи, однак, свою давню кирило-методієвську традицію,

що проявлялась у слов'янській Літургії та в однаковій щирості до Риму і Царгорода: це і є «власна слов'янська помісність при одночасній вселенській відкритості».

При укладанні Берестейського порозуміння існували дві еклезіології. Єпископи Київської Церкви усвідомлювали, що вони мали «той сам уряд і гідність, що і єпископи Римської Церкви», а Тридентський Собор це заперечив, «відокремивши свячення від надання юрисдикції» і ухваливши, що «всі юрисдикційні повноваження випливають з універсальної юрисдикції пап».

Хоч це не буде однозначно прийнятим, треба усвідомити собі, що Берестейської «унії» як такої не було, а було лише «підпорядкування» однієї Церкви, в якій уже існували всі засоби до спасіння, іншій Церкві, у котрій юридизм Тридентського Собору спонукав до думки, що тільки уніформізм і пряме й дріб'язкове підпорядкування є ознаками єдності.

Ця реальність, разом із творенням паралельної єрархії в полемічному дусі, стала проблемою Київської Церкви на цілі століття. «Вона становила поважний виклик для Київської еклезіології в її основних розуміннях». Коли ж «православна частина Київської митрополії була приєднана до Московського патріархату», то «праця над розвитком ідей Київської еклезіології» затрималася ще більше.

Примат Папи Римського, який до того ніколи не був проблемою на Русі, стає спірним питанням, як було вже перед тим у греків і римлян, бо, як окреслив це митрополит Петро Могила, з'являється «безпосередня юрисдикція над православними вірними, які знаходяться в юрисдикції східних патріархів». Постає питання Церкви-Матері. Оскільки «єдність не відрізняється від злиття, уніфікації» і стає підпорядкуванням, це означає постанову нової реальності – «уніатства». Джерело уніатства – не в Києві, а в Римі, у декретах якого «закладена нерівноправність Церков з домінацією однієї і ущемленням прав іншої». В еклезіології, спрямованій на інкорпорацію Київської Церкви в Римську, такі поняття, як обряд, спільні синоди, патріархат, не могли більше сприйматися як основні елементи.

Треба собі усвідомити, що еклезіологічне уніатство буває різного ґатунку, і не можна зводити це поняття виключно й тільки до того його виду, котрий часто пов'язують і ототожнюють із «греко-католиками». У Київській митрополії, крім латинсько-польського, існував інший нездоровий вплив, російський, який теж дає підстави аживати термін «уніати» стосовно тих, хто підпорядкувався цьому впливові в ім'я канонічності. Поясненням цьому є експансія однієї культури «з одночасною колонізацією культури місцевої як другорядної, менш «цивілізованої»». У церковних колах вона «охоплює обрядові, богословські, духовні і канонічні аспекти...

Вона породжує так звані уніатські комплекси – вищості з боку сильнішої Церкви і меншовартості в Церкві слабкішої». Ці впливи, які носять назви «окциденталізація» і «латинізація», «русифікація» і «православізація», походять із головних центрів влади, а відбуваються на рівні місцевої єрархії, в ментальності.

Римський престол тут багато завинив: надаючи єпископам і вірним «привілей» не бути «схизматиками» і «еретиками» (1596 р.), вважаючи римський обряд «безпечнішим і кращим» (1624 р.), «уникаючи небезпеки, щоб митрополитом стала особа менш відповідна до Унії» (1657 р.), переходячи від патерналізму до зведення до мінімуму «історичної тотожності київських митрополитів як глав помісної Київської Церкви». Відбулася підміна понять, яка спричинила ведення дискусії про те, наскільки обряд був «католицький» чи «православний», замість того, щоб дискутувати про його східну чистоту.

Говорячи про московське уніатство, слід розглядати його під кутом аналогії, яка існує «між грамотою патріарха Йоакима 1685 р. і папським декретом "Великий Господь" (1595 р.)». «Православних Київської Церкви вважали можливим допускати до причастя в Московській Церкві тільки після відбуття покаяння», було «заборонено розповсюджувати літературу Київської митрополії». До вже сказаного пасує додати ще заборону, яка прийшла з Риму і якою було скасовано сопричастя, котре існувало між православними і об'єднаними з Римом до 1724 р. Це образ іще одного поділу – конфесійного, який накладається на політичний.

Різнє «воссоединення» (1839 р. – Правобережжя; 1875 р. – Холмщина і Підляшшя) – лише додатковий доказ «унітаризму», породженого «двома конфесійними ексклюзивізмами: латинсько-католицьким і східно-православним, – практикованими на терені Київської Церкви протягом століть», що ставило «під сумнів не тільки реальність, але й саму ідею помісності Київської Церкви».

Митрофорний протоєрей Мирон Бендик так окреслює наше історичне становище: «Київська Церква століттями говорила "так" і Сходові, 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».

Кожен із Глав Церкви шукав причин проблеми й бази для її розв'язання. Якими ж були відповіді на ці виклики трьох великих митрополитів УГКЦ ХХ століття?

Митрополит Андрей Шептицький, зрозумівши, що «унія зійшла з правдивого шляху», бачив, що на це були внутрішні й зовнішні причини.

Це «філетизм», який митрополит означає як «спокусу "національної Церкви", тобто замикання тільки в рамках власного народу», а лише «відкриваючись на Бога і на інші народи завдяки Церкві, народ відкриває сам себе». Інакше, робить висновок Слуга Божий, «Церква, замість мети, стає знаряддям». Це «візантинізм» – «неправомірне приписування обрядовим деталям догматичного значення». Це обрядовий провінціалізм – «галицька обрядова форма визнана вузькою і невідповідною». Це недостатній для місійного, духовного і молитовного руху рівень чернечого життя, бо «народ у тій мірі є собою, в якій є християнським».

Зовнішні елементи, які перешкоджають правдивій унії, – це еклезіологічна односторонність, коли одна Церква поглинає іншу; це нерівність обрядів – до тієї міри, «що католицтво веде до латинізації і небезпечно для східного руху, бо знищує його індивідуальність» [А. Ш.]*; це «шизофренія між західною ментальністю і східним обрядом» [М. Б.]. Така «унія за попередніми поняттями немислима» [А. Ш.].

Елементами помісності Церкви є: східний обряд, благочестя, ментальність та внутрішня єдність. Для сповнення цього останнього елемента Шептицький, котрий вважає, що єдність Вселенської Церкви вимагає підкріплення єдності внутрішньої, просить у Папи Римського «звичайного і власного права» для себе і наступних митрополитів, оскільки в римській еклезіології панувало поняття, що це лише «привілей», якого папа делегує від своєї влади. Свою Церкву митрополит Андрей називає «Східною православно-католицькою Церквою», наслідуючи в цьому митрополита Петра Могилу. Її своєправний статус є «автокефальний», вона є патріаршою і не повинна наслідувати всі постанови, дисциплінарні канони і правила Західної Католицької Церкви після VII Вселенського Собору.

Патріарх Йосиф Сліпий бачить конкретне впровадження Церкви в кожній окремій культурі, розуміє місію Церкви як християнізацію культури поодиноких народів. Таким втіленням в окремому народі, однак, трансцендентність Церкви не вичерпується. Втім і тут існують негативні екстремі: з одного боку – «уніатизм» як домінування іншої культури під прикриттям евангелізації і церковного проводу, а з іншого – «автокефальність» як надмірна реакція на дискримінацію. Під автокефальністю Йосиф Сліпий розуміє одержавлення, цезаропалізм, національні гасла. Для того щоб відчуті місію Київської Церкви, треба, щоб вона була тереном діалогу

* У квадратних дужках тут і далі вказується, кому саме належать наведені слова: А. Ш. – Андрей Шептицький; М. Б. – Мирон Бендик; Й. С. – Йосиф Сліпий; М. Л. – Мирослав Іван Любачівський.

між Сходом і Заходом, треба бути свідомими своєї ідентичності й приналежності православних українців до цієї ж самої Церкви. Патріарх Йосиф творить еклезіологію, окреслюючи елементи помісності Церкви: «окремішності... обрядові, мовні, дисциплінарні, традиції і звичаї». Єдність і мучеництво є позитивними елементами, так само як і глобальне розуміння помісності, яке не завжди тотожне з іншою дійсністю, якою є територіальність і престольний собор.

Такі думки Йосифа Сліпого лежали в руслі II Ватиканського Собору, на якому було відновлено еклезіологію сопричастя, хоч і не зінтегровано її вповні з попередньою монархічно-пірамідальною еклезіологією. При такому розумінні акцент ставиться на Церкву, яка твориться від сопричастя довкруги Євхаристійного престолу під керівництвом єпископа цього ж престолу. Звідси – легітимність помісної Церкви, яка є «повністю Церквою, хоч не є цілою Церквою». Така еклезіологія передбачає рівність помісних Церков «у гідності, правах і обов'язках», яка ґрунтується на принципі єдності в багатоманітті (різняться богослов'я, обряди Святих Тайн, єрархічна структура, спосіб управління). Таким чином, опершись ще й на інші елементи помісності, якими є літургія, канони, богослов'я і духовність, з іще більшим переконанням Йосиф Сліпий «поглиблює богословську самосвідомість і культурну роль Церкви», першопрестол якої, храм св. Софії, за його словами, «має бути спільним православно-католицьким храмом і тим нести ідею вселенськості». Лише ствердивши, що «латинська еклезіологія не є виключно католицька» [Й.С.], так що у «вселенській Церкві можуть бути різні еклезіології, адже Церква остаточно є таємницею віри», можна було думати про таке подвійне сопричастя. Очевидно, що таке бачення Церкви, де єдність творять радше «у вірі і братолюбії» [Й.С.], є вище за юридичні порядки. Тут нема змішування понять «єдність юрисдикції» і «першість».

Завершенням помісності є патріарша структура, яка повинна виходити з самої помісної Церкви, де органічно в одне тіло злучилися поодинокі єпархіальні престולי довкруги одного з них, а його визнання – це справа «доказу вселенськості Христової Церкви» [Й.С.], де перестають діяти «відносини залежності і підпорядкування (уніатизм)... в ім'я шляху до справжньої єдності». Унаслідок такого розвитку еклезіології, віра цієї Церкви є православно-католицькою: це «помісна Київська Церква Русь-України в єдності і під зверхністю наслідника св. Апостола Петра» [Й.С.]. Таке твердження доводить, що мова йде не про догматичні, а радше про адміністративно-канонічні відмінності, згідно з якими «східні католики поставали як об'єкт Латинської Церкви, котра і є властивим суб'єктом Вселенської Церкви».

Патріарх Мирослав Іван (Любачівський) непохитно тримався еклезіологічної лінії своїх попередників, які стояли на чолі частини Київської Церкви – як Церкви-Сестри поміж іншими помісними Католицькими Церквами – і невтомно обґрунтовував цю лінію. Оскільки слова і поняття «помісність» у латинській еклезіології не існує, Любачівський пояснює його словом «інкультурація», додаючи до аспектів його розуміння відкритість, прощення, контакти. Таке збагачення поняття «помісність» базується на харизматичному і тринітарному поглядах на Церкву, які визначають сопричастя як основу спілкування між Церквами. Це справжній екуменізм, що дозволяє кожній Церкві вповні воплотитись у власному народі і його культурі.

Важливим богословським кроком у зміцненні самоусвідомлення нашої Церкви є критичний розгляд Берестейських порозумінь і наголошення того, що «саме як Церква наші духовні батьки прийняли унію з Римом у 1596 році, саме як Церква наші брати і сестри страждали і витримали переслідування» [М.Л.], і задля того вона [Церква] повинна «мати можливість бути самою в собі, оскільки, зрештою, вона є Матірною всієї Русі» [М.Л.]. На цьому шляху відновлено синодальність, розглянуто проблему прав патріархів «поза територією», скликається Собор. Але Церква також свідомо того, що «ми є для православних «уніатами», еклезіологічною аномалією, латинниками в східних шатах» [М.Л.]. Така оцінка нашої Церкви впливає з того, що Рим «боїться» визнати Київський патріархат, «устроєм і правами» якого вже втішається нинішня УГКЦ. Кодекс канонів Східних Церков не є такою моделлю евхаристійної еклезіології, де «Східну Католицьку Церкву... розглядається як Церкву-Посестру у відношенні як до місцевої Православної Церкви, так рівно ж відносно Церкви Риму. Інакше можна було б твердити, що коли досягнеться повну спільність між Церквами, вони перестануть бути Посестрами» [М.Л.]. Для запобігання цьому треба, щоби вже тепер було «зобов'язання з боку Римського Престолу змінити канонічні відносини між ним і Східними Католицькими Церквами так, щоби вони стали справді сприйнятливою еклезіологічною моделлю для православних» [М.Л.].

Сопричастя Київської Церкви – це не лише вузька койнонія з Римською Церквою, а бажання жити «в братній любові з Церквою Нового Риму» та «готовність встановити... діалог» із Російською Православною Церквою [М.Л.]. Як від Римської Церкви очікують «навернення», так само існує й усвідомлення того, що відношення Царгороду і Москви до інших Церков теж повинно очиститися від уніатизмів різних гатунків. Поки що УГКЦ існує в «еклезіологічній роздвоєності», причиною якої є, радше, Римський Апостольський Престол. Адже «помісність Київської Церкви є

непростою справою для основних церковних центрів християнства, для яких звичайною є тільки суспільно залежна модель відносин», як підсумовує це питання Мирон Бендик.

У Римській Церкві сучасна (1992 р.) інтерпретація «поняття сопричастя» (*communionis potio*) розпочинається розглядом події Зіслання Св. Духа в день П'ятдесятниці. Ця подія інтерпретується як започаткування Вселенської Церкви, з представників якої народилися партикулярні Церкви (епархії); про «взаємопроникнення» чи «перехресність» цих історичних формацій не згадується. У такій інтерпретації не розмежовані також функції Пали Римського як першого і вселенського єпископа, патріарха Заходу (повна помісність) і єпарха (первинна помісність).

Як висновок, треба, напевно, сказати, що і римська, і київська моделі бачення й реалізації вселенської Церкви є легітимні, однак для спільного здійснення «служіння любові» потрібні подальші пошуки. Можна розвивати думку, що «Євхаристія може відбуватися тільки локально... Ні папа, ні єкуменічний патріарх не можуть мати універсального примату, якщо спочатку не є єпископами місця». Тому, в принципі, «євхаристійне єднання випереджує інституційне», а це дозволяє відкрити дорогу для спільної Євхаристії Київської Церкви. Такий вимір таїнственного життя також відновить сопричастя між Римською і Царгородською Церквами.

Сучасний богослов помісності Бруно Форте доводить, що відтепер: 1) помісна Церква не може не бути своїм суб'єктом; 2) це призводить до контактів, взаємовідносин Церков між собою.

Щодо богослов'я примату, то серед православних воно теж існує, і в ньому, з одного боку, критикується надмірний юридизм (В. Афанасьєв), а з іншого – існує розуміння потреби примату (О. Клеман, Х. Яннарас, К. Уар), щоб «очолювати літургійну спільноту і слідкувати за соборним порядком (τάκοξ)».

Наприкінці поставимо питання про розвиток помісності Київської Церкви. Оскільки ця Церква розділена у своєму нутрі, то її помісність уцерблена і повинна доповнюватися до остаточної зрілості, яка означається сопричастям з іншими Церквами світу.

Своє оригінальне еkleзіологічне бачення УГКЦ завдячує своїй тисячолітній традиції. Варто згадати хоча б лише митрополитів Іларіона (XI ст.), Мисаїла (XV ст.), Григорія (XV ст.), Кипріяна (XIV ст.), архієпископа Мелетія (Смотрицького, XVII ст.), митрополита Йосифа (Венямина Рутського, XVII ст.). Ця модель, котру названо «партнерська модель як зразкова для майбутнього католицько-православного єднання», з іншого боку, не збігається з існуючими моделями. Її не розуміють ні на Сході, ні на Заході, вважаючи Київ чи то своєю канонічною територією, чи то місійною латинською зем-

лею, і з цієї причини дозволяють собі говорити про неї без неї, бо це ж, мовляв, лише «філія».

Таке ж становище бачимо в Індії та Африці – з місцевими «латинськими» Церквами, яким не дозволяють стати вповні самими собою. На запитання, чи вони можуть вважатися «помісними» за критеріями Йосифа Сліпого, слід відповісти, що стосовно літургії вони перебувають на стадії «акомодації», а не «інкультурації», бо, крім мови, треба ще свого обряду. Щодо власного управління, то питання дискутується, але вже є Патріотична Церква Китаю, а щодо духовності, то прикладом може бути Антоні де Мелло. Зараз, отже, конкретні Церкви Африки, Азії, Південної Америки перебувають у фазі дозрівання, ступінь якого можна оцінювати за вжитими стосовно Київської Церкви критеріями.

Таким чином, завершуються наші роздуми так, як і розпочиналися, – в універсальному контексті, питанням про місце Київської Церкви. З'ясування її еклезіології – як особливого вкладу в майбутнє Церкви на вселенському рівні та як розв'язку для подолання внутрішньої роз'єднаності – є справді вагомим внеском у знайдення відповіді на екзистенціальне запитання: *чого ми очікуємо від майбутнього?* Чи будемо зорганізовані у власному наверненні, у новій інкультурації так, щоб послідовно нести Христа своєму та іншим народам?