

## ПОЛІТИЧНЕ БОГОСЛОВ'Я ШЕПТИЦЬКОГО: ЗАКОН ЗАМІЩЕННЯ<sup>1</sup>

*У статті проаналізовано закон заміщення Андрея Шептицького в ширшому контексті підходу митрополита до відносин між Церквою і політикою. Закон заміщення, що його Шептицький сформулював у листі до апостольського візитатора Джованні Дженоккі, передбачає, що Церква може виконувати по суті політичні функції відповідальності за долю народу і його представництва, якщо цей народ не має власного національного проводу. Автор розглядає питання про те, якою мірою закон заміщення є теологічно обґрунтованим і чи його застосування є допустимим у контексті української незалежності. Він стверджує, що в ситуації, коли український народ уже має свої культурні та політичні інституції, державотворча функція Церкви має бути кардинально переглянута для недопущення інструменталізації національною державою церковних інституцій і нарративів.*

**Ключові слова:** Шептицький, етнарх, політичне богослов'я, націоналізм, закон заміщення, Церква, політика.

Як справедливо відмічає Олег Турій, «тема “Шептицький і політика” особливо складна»<sup>2</sup>. Ця стаття присвячена одному зі складних аспектів думки Шептицького щодо місця християнства в політиці, а саме так званому *закону заміщення*. Згідно з цим принципом, який сформульовано в його листі до Джованні Дженоккі, Церква в певних обставинах може брати на себе політичні функції. Ціль статті – не тільки критично дослідити богословські ідеї митрополита, а й поставити питання про те, якою мірою цей принцип є теологічно обґрунтованим та в яких рамках і лімітах його застосування є допустимим сьогодні. Я не розглядатиму думку митрополита Андрея

---

<sup>1</sup> Статтю написано в рамках проекту «Андрей Шептицький: служіння та сучасність» за підтримки Наукового фонду УКУ. Я вдячний Вікторові Жуковському й Михайлові Перуну за їхні відгуки та поради під час праці над текстом.

<sup>2</sup> О. Турій. Політичні аспекти діяльності митрополита Андрея Шептицького // *Ковчег* 7 (2015) 277.

з історичного, біографічного чи агіографічного боку, а спробую зробити акцент на тих його богословських роздумах, які допомогли б нам брати конструктивну участь у сьогоднішніх дебатах про публічну роль релігії. Не ставлю собі за ціль комплексно представити всю ідейну палітру Шептицького на тему церковно-політичних стосунків. Моє завдання вужче: на основі деяких творів митрополита й наявних досліджень звернути увагу читачів на закон заміщення як важливу складову уявлення Шептицького про співвідношення Церкви і політичної сфери.

Сьогодні точиться дискусія щодо ролі Церкви в публічному й політичному житті. Ця тема особливо важлива для українського контексту. На одному полюсі цієї дискусії можна побачити твердження, котре максимально відділяє Церкву від публічного життя<sup>3</sup>. З епохи Відродження в більшості західних контекстів починається так звана приватизація релігійного життя і витіснення його у сферу індивідуальних зацікавлень. Цей процес можна назвати секуляризацією<sup>4</sup>. Тобто, дві сфери – політична і релігійна – сприймаються як відокремлені одна від одної. Церкву бачать як духовну, приватну й етичну реальність, що не повинна втручатися в питання політики та державного устрою. На протилежному полюсі – інші моделі, зокрема теократичні, котрі відкидають розділення релігійного і політичного й у котрих те, що ми назвали б «релігією», є частиною державної системи. Одним із прикладів такого симбіозу, що віднедавна став об'єктом зацікавлення науковців, є феномен «русского мира»<sup>5</sup>.

Існують також інші позиції, які знаходяться між цими двома крайніми полюсами. Хоча стаття 35 Конституції України каже, що «церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви», український контекст є місцем досить інтенсивної співпраці між релігійною і державною сферами. Релігії активно коментують законотворчу діяль-

<sup>3</sup> Див. критику цього процесу в: W. T. Cavanaugh. "A Fire Strong Enough to Consume the House": The Wars of Religion and the Rise of the State // *Modern Theology* 11/4 (1995) 397-420; G. D'Costa. *Theology in the Public Square: Church, Academy, and Nation*. Malden, MA – Oxford 2005.

<sup>4</sup> «Секуляризація» – багатозначний термін, який не обмежується окресленням приватизації релігії. Пор.: B. Lonergan. *Sacralization and Secularization* // *Philosophical and Theological Papers: 1965-1980* / ред. R. C. Croken, R. M. Doran. Toronto 2004, с. 259-281; J. Casanova. *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London 1994; Ch. Taylor. *A Secular Age*. Cambridge, MA – London 2007.

<sup>5</sup> С. Hovorun. Interpreting the "Russian World" // *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-reflection, Dialogue* / ред. A. Krawchuk, Th. Bremer. New York 2014, с. 163-171. Див. критику цього феномену з боку міжнародної групи православних богословів: B. Gallaher, P. Kalaitzidis & the Drafting Committee. A Declaration on the "Russian World" (Russkii Mir) Teaching // *Mission Studies* 39/2 (2022) 269–276; також на: *Public Orthodoxy* (<https://publicorthodoxy.org>), 13.03.2022.

ність та ведуть на цю тему діалог із владою<sup>6</sup>. Визначною подією останніх років, яка свідчить про співпрацю Церкви і держави, стала автокефалія Православної Церкви України (ПЦУ), здобута не без підтримки державних інституцій<sup>7</sup>. Ця підтримка була певним чином прийнята українським суспільством і Церквами (за винятком Української Православної Церкви та проросійської частини населення). А це свідчить про те, що українське громадянське суспільство толерує, чи навіть вітає, взаємопроникнення між релігійним і політичним. Уявлення про підхід Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) до участі релігії у сфері державотворення можна скласти з послання патріарха Святослава «Наша Свята Софія», де стверджується, що «[Київська Церква] завжди була державницькою та державотворчою, безупинно наголошуючи на ціннісних принципах функціонування державних і суспільних інститутів, обґрунтування яких шукала значно глибше – у скарбниці Премудрості Божої» (п. 13)<sup>8</sup>. Послання присвячене «столітт[ю] відновлення соборності українського народу та його держави», тобто не позбавлене політичного підтексту<sup>9</sup>.

На дискусію щодо ролі Церкви в політичному житті можна дивитися з різних боків. Із перспективи державотворення виникає питання, наскільки доречно для демократичної світської влади використовувати Церкву для націєтворення. Проте в цій статті нас цікавить власне богословський підхід до питання. Тут буде зроблено спробу подивитися на відносини між Церквою і політикою, між Церквою і нацією через призму богословської спадщини Андрея Шептицького. Основні питання статті стосуються богословської легітимності «закону заміщення» і меж його використання. *Перше* питання

<sup>6</sup> Пор. *Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996–2021* / ред. М. С. Васін. Київ 2021.

<sup>7</sup> Див.: К. Щоткіна. *Хроніки Томосу*. Харків 2019.

<sup>8</sup> Блаженніший Святослав [Шевчук]. *Наша Свята Софія: Послання з нагоди століття відновлення соборності українського народу та його держави* // *Київська Архiepархія УГКЦ* (ugcc.church), 23.02.2019. В іншому місці патріарх Святослав наголошує на державотворчій діяльності Церкви в епоху Шептицького: «Греко-Католицька Церква стала завдяки діяльності Митрополита [Шептицького] справді народною Церквою, душею свого народу в багатьох вимірах його буття. [...] Часом наша Церква була змушена перебирати окремі функції держави для свого народу, який змагався за свою незалежність» (Святослав Шевчук. Митрополит Андрей Шептицький: спадок і спадкоємність // *Матеріали міжнародної наукової онлайн-конференції до 155-річчя від дня народження митрополита Андрея Шептицького* / ред. Ю. Скіра. Львів 2021, с. 8).

<sup>9</sup> Водночас треба мати на увазі, що послання видано 14 січня 2019 р., через вісім днів після вручення Томосу про автокефалію Православної Церкви України (далі – ПЦУ) і два тижні перед інтронізацією митрополита Епіфанія в Софії Київській. Андрій Михалейко цілком слушно зауважує, що «Наша Свята Софія» не просто хронологічно збігається зі створенням ПЦУ, а є *реакцією* на цю подію. Див.: А. Mykhaleiko. *The New Independent Orthodox Church in Ukraine* // *Südosteuropa* 67/4 (2019) 489.

можна сформулювати так: наскільки Церкві, паростку Царства Божого, в якій немає «ні юдея, ні грека» (Гал 3:28), доречно брати участь у національних проєктах чи й загалом визнавати суверенітет царства людського? Чи Церква має мислитися як спільнота аполітична, спільнота вигнанців і чужаків, батьківщина яких на небесах (як на це нам вказує ранньохристиянська література, зокрема «Послання до Діогнета»<sup>10</sup>)? А чи, може, вона має бути вкоріненою в культуру й ідентичність носіїв віри, хай би яких форм ця ідентичність історично набувала? І якщо так, то до якої міри Церква має бути вкоріненою? Друге питання дещо вужче, і впливає воно з першого. Загальновизнаним є факт, що Шептицький був не просто релігійним пастирем, а й етнархом, лідером українського народу. Звідси питання: як у світлі богослов'я оцінити функції Церкви (епохи Шептицького, але не тільки) як берегині політичних, культурних та економічних інтересів нації чи народу? І *третє*: Шептицький був народним лідером у контексті, коли українці не мали іншого народного лідера. Чи сьогодні, коли – на відміну від епохи Шептицького – в Україні є розвинуті політичні та культурні інститути, Церква й надалі має мислити себе спільнотою, яка є державотворчою, плекає українську культуру, мову та ін.? Врешті питання зводиться до такого: у новому, сучасному контексті, що кардинально змінився з часів Шептицького, чи має Шептицький як етнарх залишатися для Церкви моделлю для наслідування, чи ні? Чи має церква «заміщати» інших гравців у сферах політики, культури, освіти або медицини?

Чому саме Шептицький може допомогти нам думати про ці питання? На це є кілька причин. Між сучасністю й епохою Шептицького існує низка паралелей. Сьогодні, як і століття тому, Церква лобіює українські державні інтереси. А Шептицький сто років тому відстоював українські інтереси на переговорах у контексті постверсальських дебатів щодо Галичини. Сьогодні ми читаємо відозви українських ієрархів до міжнародної спільноти та спостерігаємо за візитами предстоятелів українських Церков до урядів різних країн світу й міжурядових організацій, зустрічами з іноземними дипломатами. Як у часи Шептицького греко-католицьке духовенство й миряни були невдоволені мовчанням Ватикану щодо польської політики пацифікації<sup>11</sup>, так і сьогодні вони бажали би, щоб Ватикан активніше підтримував Україну в питанні конфлікту з Росією. Як тоді, так і сьогодні ми чуємо, що українська ідея ще не сформувалася, що українська державність під загрозою, що всі мусять до цього державотворення доєднатись, у тому числі й Церква. Шептицький пережив дві світові війни, і його мудрість особливо цінна в момент, коли Україна перебуває у вогні війни. Врешті, Україна ледве

<sup>10</sup> Послання до Діогнета // *Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. М. Горяча. Львів 2015, с. 311-319.

<sup>11</sup> Л. Гентош. *Митрополит Шептицький: 1923–1939. Випробування ідеалів*. Львів 2015, с. 134.

чи має більш витонченого богослова у сфері публічного богослов'я, чия думка не тільки привертає академічний інтерес, а й перевірена практикою.

### Боже і кесареве

Я хотів би почати з пастирського послання Шептицького «До Української інтелігенції» від 27 січня 1900 р. В ньому молодий митрополит пропонує кілька фундаментальних ідей, на яких базуватиметься його підхід до питання взаємодії Церкви і політики. Він пише:

Маючи сам як Бог «усяку власть на небеси і на землі», [Христос] не хотів однак відбирати людям тих поодиноких властей, що їх люди держали в руках. Сам про себе казав, що «царство моє не від цього світу». *Не мішався безпосередньо до справ матеріальних і матеріального проводу, що належав до ділання світської влади. В тих світських справах, коли просили Його розсудити спір про власність між двома братами, заявив рішуче: «Хто поставив мене за суддю чи за подільника між вами?» Христос сотворив владу свого роду, що вища і загальніша над усі світські влади, і могла і мала здобути собі між людьми признання і послух загальніший і більший від якої-небудь іншої влади [...]. Цю владу віддав Він у руки Церкви [...]. Вона має силу з'єднати собі у співпраці й помочі власті, одиниці й суспільності. [...] Власті [Церква] підтримує тим, що, перестерігаючи їх перед надужиттям безправ'я й самолюбства [...], стереже їх до деякої міри від того, що по всі часи було упадком усякої влади.<sup>12</sup>*

Аналізуючи це послання, варто підкреслити кілька фундаментальних моментів. По-перше, повнота влади належить Христові. Світська влада, натомість, існує з допущення Христа. Важливо відзначити, що в Шептицького не виникає дуалізму влади – світської і релігійної, бо остаточно повноту влади має тільки Бог. У дусі богослов'я Григоріанської реформи, Шептицький вважає владу Христову, яка передана Церкві, вищою за владу світську<sup>13</sup>. По-друге, роль Церкви полягає в «критичному» нагляді за владою (До Української інтелігенції, § 121, 123). Церква контролює владу, вона виступає певним здержувачем, *катехоном* влади, щоб остання не вийшла за свої рамки<sup>14</sup>. По-третє, Христос не втручається в матеріальні справи, не звершує

<sup>12</sup> Митрополит Андрей Шептицький: *Життя і діяльність* / гол. ред. А. Кравчук; Постуляція Митрополита Андрея, т. 2: *Церква і суспільне питання*, кн. 1: *Пастирське вчення та діяльність*. Львів 1998, с. 284.

<sup>13</sup> Поп.: О. O'Donovan. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge 1996, с. 205нн.

<sup>14</sup> Андрій Кравчук стверджує, що, як правило, Шептицький сповідував ідею послуху політичній владі в межах її компетенції, але за умови, що влада не виходитиме за межі Божого закону (А. Krawchuk. *Christian Social Ethics in Ukraine: The Legacy of Andrei Sheptytsky*. Edmonton 1997, с. 255-257).

суд у світській сфері. До цього питання й до можливого конфлікту між таким підходом і законом заміщення я ще повернуся нижче.

У посланні митрополит так описує єдність між церковною і світськими сферами:

Провід, що його Церква дає одиниці, не кінчиться на її приватному житті, але обнімає ціле її суспільне життя. [...] У всіх часах кожна релігія була завжди етичною доктриною, а тому і суспільною [...]. Навіть і доктрини соціалістів, [...] хоч і ворожо наставлені до християнської віри, представляють її як приватну річ сумління кожної людини зокрема, свою неморальну етику представляють завжди як суму загально-суспільних принципів, як якусь суспільну релігію...<sup>15</sup>

Таким чином, Церква входить не тільки в індивідуальне, а й у суспільне життя людини, і «приватизація» Церкви, тобто витіснення її у приватну сферу, є ударом по Церкві. Важливо також, що Шептицький по суті окреслює релігію як щось, що надає смислу всьому існуванню людини, є всеохопним за природою. Тут помітно паралель з Емілем Дюркгаймом, який значною мірою ототожнює релігію і сферу суспільного життя. Очевидно, що ідеї Шептицького і Дюркгайма кардинально відрізняються. Останній редукує релігію до суспільства, для нього «бог – це тільки фігуральний вияв спільноти»<sup>16</sup>. Проте обидва ці підходи до релігії об'єднує розуміння її соціальної, а не приватної природи. Інша важлива паралель із Дюркгаймом – розуміння того, що сучасні ідеології позиціонують себе як релігії, витісняючи християнство зі сфери публічного життя. Якщо Дюркгайм називає Велику французьку революцію проявом громадянської релігії<sup>17</sup>, то Шептицький говорить про соціалізм, який хоче утвердитись як «релігія» (*До Української інтелігенції*, § 134)<sup>18</sup>. Подібно критикує Шептицький і сакралізацію політики, до чого вдається інтегральний націоналізм; митрополит характеризує його

<sup>15</sup> Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн.1: *Пастирське вчення та діяльність*, с. 287.

<sup>16</sup> Е. Дюркгайм. *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії* / перекл. Г. Філіпчук, З. Борисюк. Київ 2002, с. 214. Пор. D. Pals. *Eight Theories of Religion*, 2-ге вид. New York 2006, с. 112-114; S. Malešević. "Divine Ethnies" and "Sacred Nations": Anthony D. Smith and the Neo-Durkheimian Theory of Nationalism // *Nationalism and Ethnic Politics* 10/4 (2004) 586-587.

<sup>17</sup> Дюркгайм. *Первісні форми релігійного життя*, с. 200нн. Про інтерпретацію Дюркгаймом Французької революції та, навіть ширше, націоналізму в термінах релігії див.: M. Marion Mitchell. Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism // *Political Science Quarterly* 46/1 (1931) 87-106; J. R. Llobera. *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford – Washington D.C. 1994, с. 143-146; M. Guibernau. *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge 2007, с. 21-31, 83-84.

<sup>18</sup> Критиці соціалізму частково присвячене пастирське послання митрополита Андрея «О Квестії Соціяльній» 1904 р. (Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн. 1: *Пастирське вчення та діяльність*, с. 137-177). Про ставлення Шептицького до лівих ідей див.: Krawchuk. *Christian Social Ethics in Ukraine*, с. 95-109; Гентош. *Митрополит Шептицький*, с. 402-405.

як язичництво й зазначає, що претензії націоналізму на місце найбільшої цінності по суті вказують на його релігійну складову<sup>19</sup>. Подібно в декреті «Ідеалом нашого національного життя», більш відомому під назвою «Як будувати рідну хату?» (1942), Шептицький так описує сакралізацію нації в сучасній державі, що відбулася під впливом Французької революції та поняття соціального договору Жана-Жака Руссо:

Після усунення Бога і Його закону, на що ж можна було сперти державну власть, як не на всемогутність множества і на тих, що в імені тієї більшости говорили з тою перевагою, яку дає сила?! [...] Так із лібералізму й індивідуалізму люди переходять до держави, що вважає себе за компетентну входити в усі найменші подробиці життя одиниць, все хоче нормувати, все бере в руки і одиницям не лишає вже ніякої свободи.<sup>20</sup>

Спосіб, у який Шептицький ставить питання про сакралізацію нації чи держави ідеологіями й одночасне позбавлення релігії всеохопного впливу та її приватизацію, став визначальним в академічній рефлексії про модерн на зламі тисячоліть. По суті такий підхід до ідеологій і нового місця релігії дозволив кардинально переоцінити нормативність модерного розділення між сферами релігії і політики. З одного боку, історики, такі як Ентоні Д. Сміт та Еміліо Джентіле, переконливо довели, що націоналізм та інші ідеології імітують релігійні наративи й символи та намагаються утвердити себе як об'єкт віри й поклоніння<sup>21</sup>. З іншого боку, такі богослови, як Вільям Кавано чи Гевін Д'Коста, показали глибокий причинно-наслідковий зв'язок між практичною приватизацією релігії в сучасності й теоретичним переосмисленням її як чогось непублічного, з одного боку, і появою національної держави – з другого<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> В інтерв'ю для видання «Tygodnik Ilustrowany» в 1935 р. Шептицький оцінює націоналізм так: «Сучасний націоналізм, головню ж його скрайня реакція, є близький до поганства. В своїй програмі, замість Бога, поміщує народ, зглядно державу, ставлячи її інтереси понад усі інші» (цит. за: Гентош. *Митрополит Шептицький*, с. 159). Про ставлення Шептицького до націоналізму див.: О. Зайцев, О. Беген, В. Стефанів. *Націоналізм і релігія: Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині, 1920–1930-ті роки*. Львів 2011, розділ 4; Гентош. *Митрополит Шептицький*, розділ 3; М. Маринович. *Митрополит Андрей Шептицький і принцип «позитивної суми»*. Львів 2019, с. 104–120.

<sup>20</sup> Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн. 2: *Пастирське вчення та діяльність*, с. 524. Про сакралізацію народу під час Великої французької революції див.: С. Lefort. *The Permanence of the Theologico-Political? // Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* / ред. Н. de Vries, L. E. Sullivan. New York 2006, с. 148-187; D. Guénoun. *About Europe: Philosophical Hypotheses* / перекл. Ch. Irizarry. Stanford, CA 2013, частина 2.

<sup>21</sup> E. Gentile. *Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi*, 2-ге вид. Roma – Bari 2007; A. D. Smith. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford 2003.

<sup>22</sup> G. D'Costa. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. Chichester 2009; W. T. Cavanaugh. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York – Oxford 2009.

Ці дослідження допомагають нам краще зрозуміти інтуїції Шептицького про те, як сучасні ідеології намагаються зайняти місце релігії як всеохоплюючого постачальника сенсів, та доцінити його спроби протистояти такій тенденції.

Умовою суспільного вираження Церкви є її універсальне покликання, а отже, відповідна відстороненість, бажання не ідентифікувати себе зі сторонами конфліктів між партикуляризмами: ідеологіями, націями, культурами, політичними рухами чи партіями. Шептицький наголошує, що «[п]ринципи християнства вищі над усі розділені добра людей, вищі над усяку партійність [...]. Всі часткові прапори майже завжди є прапорами роздору і партійності. Зате прапор Христа є завжди прапором миру, бо є він загально людським прапором любови»<sup>23</sup>.

Тема безсторонності<sup>24</sup> є ключовим аргументом недавньої книжки Мирослава Мариновича «Митрополит Андрей Шептицький і принцип “позитивної суми”»<sup>25</sup>, в якій автор вдало змальовує Шептицького як критика «ненависницької поляризації», тобто бажання поразки *іншого* в економіці, державотворенні, екуменічних і міжрелігійних стосунках. Я ж хотів би запропонувати підхід до безсторонності християнства з дещо іншого боку, а саме з перспективи поняття ідентичності.

Поділ світу на «нас» та «інших» є важливим моментом побудови й підтримки будь-якої ідентичності. «Ми» і «вони» є категоріями динамічними, імітаційними та, як сказав би, залежними одна від одної. На думку соціального психолога Майкла Білліга, ідеологія, котра визначає ідентичність якоїсь спільноти, тим самим визначає «іншого» цієї спільноти: «Не може бути “нас” без “них”»<sup>26</sup>. Ідентичність конструюється та артикулюється в постійному відношенні до іншого. Як стверджує соціолог культури Стюарт Голл, «ти можеш знати, ким ти є, тільки тоді, коли перед тобою стоїть Інший»<sup>27</sup>. «Іншування»<sup>28</sup> набирає радикальніших форм, коли мова заходить про політичну ідентичність. Німецький юрист Карл Шмітт у праці «Поняття політичного» стверджує, що основою політичного життя, «базою кожної

<sup>23</sup> Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн. 2: *Пастирське вчення та діяльність*, с. 288.

<sup>24</sup> Під безсторонністю я розумію здатність бути понад сторонами партикулярних інтересів.

<sup>25</sup> Маринович. *Митрополит Андрей Шептицький і принцип «позитивної суми»*.

<sup>26</sup> M. Billig. *Banal Nationalism*. London 1995, с. 78.

<sup>27</sup> S. Hall. *Ethnicity: Identity and Difference // Becoming National: A Reader* / ред. G. Eley, R. G. Suny. New York – Oxford 1996, с. 345.

<sup>28</sup> Під «іншуванням» я маю на увазі процес побудови власної ідентичності, який виразно ґрунтується на запереченні характеристик, притаманних «іншому», та сприйнятті «іншого» як загрози для власного розвитку.

політичної ідеї» є не просто наявність Іншого, а наявність ворога<sup>29</sup>. Таким чином, конфлікт ставиться в основу політичної ідентичності. У цьому світлі нам легше зрозуміти важливість акценту Шептицького на безсторонності християнства, покликанням якого є бути відкритим для всіх.

### Закон заміщення

Свідомість ризиків «іншування» приводить нас до наступної проблеми: чи християнський універсалізм може поєднуватися з партикулярними національними інтересами? Чи може безстороння Церква займати сторону окремого народу? Чи може ієрархія виконувати політичну роль? Василь Лаба так характеризує Шептицького: «Великий Митрополит робив для українського народу те, чого не міг зробити ніхто інший. Він один мав усі дані бути провідником народу – і ним був»<sup>30</sup>. Лаба, як і інші, називає Шептицького «українським Мойсеєм»<sup>31</sup>. Твердження про те, що митрополит був провідником для всього українського народу, стало для нас настільки звичним і часто повторюваним, що ми не завжди бачимо його проблематичність.

Власне з паралелі «Шептицький – Мойсей» я й хотів би почати розгляд принципу заміщення. Мойсей не був ані суто релігійним лідером (як чимось відмінним від політичного лідера), ні просто «секулярним» провідником. Ізраїль становив собою богословсько-політичне ціле, і Мойсей «очолював» свій народ у двох вимірах – релігійному і політичному<sup>32</sup>. Цей холистичний аспект Ізраїля і Мойсея вказує нам на деякі віхи в історії української Церкви ХХ ст. і постать Шептицького.

З одного боку, Шептицький виступав (і сприймав себе сам) як представник українського народу перед лицем іноземних політичних режимів. Він пише: «...будучи членом австрійського Сенату, я не раз представляв від їхнього [українського народу] імені пропозиції, що видавалися мені справедливими»<sup>33</sup>. Серед іншого, він захищав політичні інтереси українців у дебатах

<sup>29</sup> C. Schmitt. *The Concept of the Political* / ред. G. Schwab. Chicago – London 2007, с. 35. Див. критику Шмітта щодо ворожнечі як фундаменту спільнотної єдності в: M. Kaldor. *Identity and War // Global Policy* 4/4 (2013) 336-346.

<sup>30</sup> В. Лаба. *Митрополит Андрей Шептицький. Його життя і заслуги*. Львів 1990, с. 57.

<sup>31</sup> Лаба. *Митрополит Андрей Шептицький. Його життя і заслуги*, с. 45. Пор. збірник: *Мойсей українського Духа* / ред. О. Д. Михайлюк. Львів 2015. Одним із найвідоміших зображень Шептицького є картина Олекси Новаківського «Мойсей», де митрополита представлено в образі старозавітного пророка.

<sup>32</sup> Див.: А. В. Wildavsky. *The Nursing Father: Moses as a Political Leader*. Jerusalem – New York 1984.

<sup>33</sup> *Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність* / гол. ред. А. Кравчук; Постуляція Митрополита Андрея, т. 2: *Церква і суспільне питання*, кн. 2: *Листування*. Львів 1999, с. 725.

щодо державно-правового статусу Галичини. За часу служіння митрополита зростає участь Церкви у процесах українського націєтворення – можливо, як один зі способів реагувати на посилення секуляризації<sup>34</sup>. Проте, з іншого боку, Шептицький апелював до принципу відмежування Церкви від держави й політики, як це було, наприклад, у дискусіях із польською владою<sup>35</sup>. То чи був він політичною фігурою? Політичність Шептицького була комплексною і глибоко контекстуальною. Зрозуміти її нам допоможе аналіз закону заміщення.

У 1923 р., перебуваючи в Римі, Шептицький написав листа до о. Джованні Дженоккі, тодішнього апостольського візитатора України та Греко-Католицької Церкви. Якби в цьому листі митрополит Андрей не говорив про те, що в нього лінєвий темперамент, про брак організаційного хисту й відсутність авторитету серед єпископату провінції, то текст можна було б назвати апологічним. Однак, враховуючи вищесказані акценти, цей лист краще назвати звітом або сповіддю, тобто поясненням ключових принципів, якими митрополит Андрей керувався у своєму пастирському житті. У листі є надзвичайно важливий для нас момент, де Шептицький пояснює політичну складову своєї діяльності:

[У]ся моя праця [...] мала на меті робити добро моїй нації. Це добро було в першу чергу *матеріальне* – зважаючи на велику бідність Церкви і народу [...]. Пізніше воно стало *моральне* [...]; я старався охопити *всі* потреби нашого народу [...]. Український Митрополит є одинокою і найпримітнішою особистістю в цьому переслідуваному століттями народі. Українці в Галичині не мали ні губернаторів, ні чиновників, ні багатіїв, ні впливових людей; їхні єпископи були майже єдиними представниками нації і за кордоном, що має назву '*закон заміщення*', єпископи у нас покликані до тих функцій і мають такий вплив, який де-інде мають світські провідники нації. Як у місійних країнах місіонер стає вчителем, лікарем, адвокатом і суддею, оскільки в тих суспільствах, де він працює, не має таких функцій, так і у нас це становить завдання єпископа.<sup>36</sup>

Буде доречним порівняти ці ідеї Шептицького з тим, що він писав раніше. З одного боку, тут бачимо певне продовження отого холистичного підходу до розуміння Церкви, який виражено в посланні «До Української інтелігенції»: віра, а отже – і Церква торкається всіх сфер життя людини і суспільства. Проте, з іншого боку, Шептицький вважає, що історичний контекст вимагає від нього чогось більшого, ніж просто духовної діяльно-

<sup>34</sup> Гентош. *Митрополит Шептицький*, с. 133, 157.

<sup>35</sup> Там само, с. 18-23.

<sup>36</sup> Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн. 2: *Листування*, с. 724.

сті. Якщо в посланні «До Української інтелігенції» митрополит писав, що Христос не втручався в матеріальні справи, які належать до компетенції світської влади, до тут він називає матеріальну турботу про народ своїм *першочерговим* обов'язком. У 1900 р. Шептицький ставить за приклад Христа, який відмовлявся розсудити майнову суперечку між братами, а в 1923-му проводить паралель між собою і місіонером, який змушений бути і суддею, й адвокатом.

Схоже, що за два десятиліття ідеї Шептицького суттєво еволюціонували. Якщо його думки 1900 р. дещо абстрактні, то пізніша позиція відображає більш контекстуалізований вистражданий реалізм. Змінився й сам контекст: якщо на початку ХХ ст. митрополит жив у рамках імперії, то після Першої світової війни на вулицях уже витали ідеали (моно)національної держави. Шептицький називає цю контекстуалізацію свого служіння законом заміщення: коли народ, якому він служить, не має власної політичної, культурної, фінансової еліти, то церковний ієрарх має право взяти на себе деякі неєпископські функції.

Водночас принцип заміщення є чимось більшим, аніж просто контекстуальною доцільністю. Ця ідея не позбавлена богословської логіки, вираженої у християнському таїнстві спасіння<sup>37</sup>. Кирило Королевський згадує, що перед смертю Шептицький попросив принести йому п'єсу «Сірано де Бержерак» Едмона Ростана. Він «захотів її прочитати, бо колись знайшов там близьку для себе думку – теорію субституції, за якою одна особа заступає іншу людину, щоби спокутувати замість неї. Це глибоко християнська ідея, тому що пояснює таємницю Відкуплення: Наш Господь замість нас прийняв суд Свого Отця. Він часто повертався до цієї думки; пам'ятаємо, що він жертвував своє життя Богові задля порятунку свого народу»<sup>38</sup>. Можливо, це пояснює, чому митрополит неодноразово хотів пожертвувати своє життя за справедливість і єдність християн<sup>39</sup>.

Шептицький не є ні першим, ні останнім церковним діячем, який брав на себе функції, котрі сьогодні багато хто вважав би «нецерковними». Одним із прикладів, приближеним до нашого часу, може бути ситуація з християнами в Османській імперії. Після взяття Царгорода патріарх

<sup>37</sup> Я вдячний Вікторові Жуковському, який звернув мою увагу на цей аспект.

<sup>38</sup> Кирило Королевський. *Митрополит Андрей Шептицький (1865-1944)* / перекл. Я. Кравець, 2-ге вид. Львів 2014, с. 442. Спомин Королевського цікавий ще й тому, що показує, що для Шептицького богослов'я присутнє поза межами Церкви, у тому числі й у світській думці. Про атеїзм Сірано де Бержерака див.: М. А. Butler. *The Historical Cyrano de Bergerac as a Basis for Rostand's Play* // *Educational Theatre Journal* 6/3 (1954) 231-240.

<sup>39</sup> Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн 2: *Листування*, с. 895. Пор.: *Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії*, кн. 1: *Документи і матеріали, 1899-1917* / ред. Ю. Аввакумов, О. Гайова. Львів 2004, с. 707.

Константинопольський став не тільки релігійним, а й цивільним лідером православного населення під правлінням Порти<sup>40</sup>. Патріарх став етнархом (*ethnarchos* грецькою чи *millet basi* турецькою) для греків та інших православних християн. І хоча сучасна історіографія зміщує акценти щодо функцій патріарха, фактом залишається те, що до його обов'язків належали речі, котрі виходили далеко поза сферу духовності чи культу: від захисту культурних прав до збору податків із сільськогосподарських володінь, які належали православним підданам імперії<sup>41</sup>. Цей приклад певним чином близький до нашого через колоніальний контекст: як греки чи вірмени під турками, так і українці під австрійцями й поляками не мали власного політичного керівництва. Не дивно, що ми бачимо йменування Шептицького власне «етнархом», як це робить Маринович<sup>42</sup>.

Ми можемо зробити ще крок углиб історії та поглянути на Середньовіччя. Канадський богослов Бернард Лонерган стверджує, що, хоч ранне «християнство дотримувалося жорсткого розмежування між “сакральним” і “профанним”, яке ґрунтувалося на [Христових] словах: “Віддайте кесареві – кесарево, а Богові – Боже” (Мк 12:17)», із приходом епохи імператора Константина «нова ера толерантності спочатку змішала політику з релігійними справами, а згодом, через повільний крах [Римської] імперії на Заході, коли поступово занепадали світські таланти і престиж, усе більший тягар світських функцій лягав на плечі місцевих єпископів»<sup>43</sup>. Тож західна цивілізація з її феодалною економікою і політикою зародилася саме «в церковній колисці». Єпископ Риму став главою Папської держави. Клир був часто незалежним від світської системи юстиції. Як стверджує американський політолог Деніел Філпот, «Церква суттєво обмежувала повноваження світських правителів на їхніх територіях»<sup>44</sup>. Середньовічна Церква, до певної міри, контролювала процес легітимації влади, правові відносини та, що не менш важливо, освіту. Процес узяття Церквою на себе світських функцій Лонерган називає «сакралізацією секулярного». З новітньою добою прихо-

<sup>40</sup> K. Barkey, G. Gavrilis. The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy // *Ethnopolitics* 15/1 (2016) 24-42.

<sup>41</sup> Див.: Т. Papademetriou. *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*. Oxford 2015.

<sup>42</sup> Маринович. *Митрополит Андрей Шептицький і принцип «позитивної суми»*, с. 105.

<sup>43</sup> Lonergan. *Sacralization and Secularization*, с. 276. Я не впевнений, що Лонерган має рацію стосовно чіткого розмежування сакрального і профанного в ранньому християнстві, якщо під цим розуміти розділення між релігійною і політичною сферами (див.: O'Donovan. *The Desire of the Nations*). Натомість Лонерганове пояснення «секуляризації» церковних функцій заслуговує на увагу.

<sup>44</sup> D. Philpott. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton – Oxford 2001, с. 106.

дить момент змін. На думку Лонергана, епоха модерну, в якій дедалі більше світських людей були спроможними й охочими вирішувати власні справи, є зворотним до такої сакралізації процесом. Його можна назвати секуляризацією секулярного, котре, з певних історичних причин, стало сакралізованим чи опинилося в клерикальних руках. Я повернуся до цієї теми дещо згодом, а тепер, підсумовуючи, хотів би наголосити на двох моментах. По-перше, на історичному тлі середньовічного християнства й османського Сходу митрополит Андрей як виразник не суто духовних, а й політичних потреб своєї спільноти виглядає радше продовжувачем традиції, ніж новатором. По-друге, границя між тим, що належить до церковної компетенції, і тим, що до неї не належить, є динамічною і пересувається залежно від історичного періоду та доцільності.

У звіті для Дженоккі Шептицький інтерпретує своє національне лідерство як щось аполітичне. Митрополит стверджує своє «намагання завжди триматися осторонь від політики»<sup>45</sup>. Він захищає народ, щоб таким чином здобути довіру «до католицької справи»<sup>46</sup>. «Справжній патріотизм, – каже митрополит, – це по своїй суті любов до ближнього». Шептицький декларує свої старання не брати участі в партійній боротьбі, не підтримувати «українців» проти «русофілів» чи навпаки<sup>47</sup>.

Водночас митрополит свідомий того, що дехто, зокрема поляки, бачили в ньому політика. Він пише, що «[в]се те добре, що я зробив, дуже часто було [...] інтерпретоване поляками як зло супроти них – можливо, завдяки моїй праці [...] їм все тяжче стало панувати над українцями»<sup>48</sup>. Тобто ми бачимо, як аполітичність з одного боку є політичністю з іншого. «Моє невтручання у політичні справи, – нарікає митрополит, – поляки [...] трактують як антипольську політику, але це не правда»<sup>49</sup>.

У цьому контексті цікаво подивитися на богословську аргументацію, до якої вдається Шептицький, щоби зберегти за собою незалежність від польського політичного впливу. Наприклад, коли в 1923 р. його попросили присягнути, що він буде «стисло підпорядковувати всі [свої] дії [своїм] обов'язком громадянина Польської республіки», він відмовився це зробити, посилячись на те, що така вимога не відповідає духу соціальної доктрини Церкви<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн. 2: *Листування*, с. 723.

<sup>46</sup> Там само, с. 724-725.

<sup>47</sup> Там само.

<sup>48</sup> Там само, с. 725.

<sup>49</sup> Там само, с. 723.

<sup>50</sup> Текст запропонованої декларації авторства кардинала Едмунда Дальбора цитую за: Ген-тош. *Митрополит Шептицький*, с. 18. Дальбор виступав у ролі посередника між Шептицьким і польським урядом.

Ліліана Гентош справедливо пов'язує таку позицію митрополита з його ультрамонтаністичними переконаннями<sup>51</sup>. Подібно й Мирослав Татарин вважає, що «стратегія ультрамонтанізму – зберегти “католицький світ” у середині 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»<sup>52</sup>. Отже, Шептицький використовує еклезіологію не тільки як заслону від політичного впливу на Церкву, але і як захист однієї етнічної спільноти супроти колонізаційного тиску інших спільнот. Іншими словами, його ультрамонтанізм є інструментом у національно-визвольних змаганнях. Проте питання амбівалентності між політичним і аполітичним у діяльності митрополита сягає глибше тактичної логіки етнорелігійного антиколоніалізму. Ця амбівалентність ставить питання невідворотності політики, тобто розуміння того, що «духовна» діяльність неминує веде до політичних наслідків. Усе може бути політичним.

### **Чи може Шептицький бути моделлю для сьогодення?**

Чи сьогодні образ Шептицького як національного лідера, тобто образ ієрарха, який відчуває частиною своєї місії відповідальність за нецерковні аспекти життя, має залишатися моделлю для сучасної Церкви? Чи образ Церкви як берегині політичних, культурних та економічних інтересів народу не є сьогодні проблемним?

Принцип закону заміщення передбачає, що Церква бере на себе невластиві їй функції, коли їх немає кому виконувати. Однак що відбувається тоді, коли з'являються ті, хто може виконувати ці функції? Бернард Лонерган каже, що сакралізація секулярного, чи заняття Церквою мирськими справами, закінчується тоді, коли з'являються миряни, які готові взятися за ці мирські справи й бути в цьому кращими, ніж клирики<sup>53</sup>. Звідси питання: чи сьогодні, коли в Україні є своя політична і культурна еліта (хоч би якою вона була), Церква й надалі має бути націє- та державотворчою, чи епоха заміщення вже відійшла в минуле?

Україна – це не єдина країна, де Церкві варто задуматися про свою роль у націєтворенні і про ставлення до питань ідентичності. Наші сусіди, Росія

<sup>51</sup> Гентош. *Митрополит Шептицький*, с. 23. Ультрамонтанізм акцентує залежність національних Церков від Апостольської Столиці та, відповідно, їхню незалежність від державної влади на місцях. Про політичні аспекти ультрамонтанізму див.: J. W. O'Malley. *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge, MA 2018, розділ 2.

<sup>52</sup> М. Татарин. Заклик до самозречення в богословському мисленні Митрополита Андрія Шептицького // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 3 (2016) 134.

<sup>53</sup> Lonergan. *Sacralization and Secularization*.

чи Польща, навряд чи можуть дати нам добрий компаративний матеріал для такої рефлексії: їхня культура і мова ніколи не були під таким ударом, як в Україні, і Церкви там не залишалися єдиними представниками цих народів. Можливо, кращою паралеллю для України могла би бути Греція, в якій у час османської окупації Православна Церква взяла на себе роль захисника грецької мови, культури й народу<sup>54</sup>, а православний клир та афонські монахи брали участь у боротьбі за незалежність Греції. Двісті років потому Грецька Православна Церква все ще використовує пам'ять про цю її історичну роль, щоб і надалі наголошувати на своїй особливій ролі в житті країни та народу. Православний богослов Пантеліс Калайцидіс стверджує, що в Греції «національна і християнська ідентичність приймається за щось єдине й неподільне, хоч очевидно, що остаточно християнська ідентичність просто стає одним із компонентів національної ідентичності»<sup>55</sup>. Цей симбіоз релігійного й етнічного приводить, на думку Калайцидіса, до таких наслідків:

а) спотворення церковної ідентичності та самосвідомості; б) обмеження Церкви рамками поточної історичної перспективи і, як наслідок, втрата есхатологічної складової; в) звуження церковної місії до вираження вічної долі народу; г) перетворення проповіді Царства Божого на проголошення національного визволення й охорону уявного славного релігійного минулого народу; врешті, д) підміна історії спасіння та історії божественної ікономії історією національного відродження.<sup>56</sup>

В Україні немає тих ризиків, про які говорить Калайцидіс, а через плюралізм християнських деномінацій та їхнє тяжіння до різних центрів симбіоз із державою і народом відбувається в дещо інший спосіб<sup>57</sup>. В українському контексті існує потенційна загроза інструменталізації Церков, їхнього перетворення у щось на кшталт міжконфесійної громадянської релігії<sup>58</sup>.

Щоб краще пояснити, що я маю на увазі, звернуся до зламу парадигми суспільної ідентичності в модерну добу. Якщо в далекому минулому релігія

<sup>54</sup> *The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism, and the Uses of the Past (1797-1896)* / ред. R. Beaton, D. Ricks. London 2009, розділи 7 і 19; *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe* / ред. L. Leustean. New York 2014, розділи 1-3. Поп.: Ch. Yannaras. *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age* / перекл. P. Chamberas, N. Russell. Brookline, MA 2006.

<sup>55</sup> П. Калайцидіс. Искушение Иуды: церковь и национальная идентичность // *Страницы* 13/3 (2008-2009) 384.

<sup>56</sup> Калайцидіс. Искушение Иуды, с. 381-382.

<sup>57</sup> Див.: P. Smytynyuk. *The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems* // *Orthodoxy in Two Manifestations?: The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy* / ред. Th. Bremer, A. Brüning, N. Kizenko. Berlin 2022, с. 315-320.

<sup>58</sup> Поп.: R. N. Bellah. *Civil Religion in America* // *Daedalus* 96/1 (1967) 1-21.

займала місце постачальника сенсів, формулювала світогляд і пояснювала, як різні сфери життя співвідносяться одна з одною, то в добу модерну релігія, за словами Луї Дюмона, «втратила свою всеосяжну спроможність і стала однією з інших [сфер]», а всеохопну роль перейняла національна держава<sup>59</sup>. Цей аргумент вписується в те, що Ентоні Д. Сміт називає «секулярним заміщенням», тобто процесом, у якому націоналізм поступово перебирає на себе певні функції релігії<sup>60</sup>.

Тут я хотів би повернутися до критики Шептицьким приватизації релігії, тобто витіснення її з публічної сфери. Він по суті описує момент, коли секуляризм стає інструментом соціалізму чи націоналізму, за яким криється бажання утвердити національну державу як єдине, що є публічним, і перенести все решта у сферу приватного. Деякі модерні підходи, котрі роблять наголос на ірраціональності релігії чи навіть на її насильницькому характері (сьогодні іслам є об'єктом такої критики), мають за мету витіснити релігію з публічної сфери й повністю передати її у сферу компетенції «нейтральної» і «раціональної» держави. Як стверджує Д'Коста, це витіснення релігії у приватну сферу йде паралельно з концептуальним переосмисленням релігії з боку національної держави, тобто модерн деполітизує релігію<sup>61</sup>. Побічним наслідком цього переосмислення є те, що в суспільстві починають вважати: релігія має займатися доктриною і літургією, а не здійсненням влади або чимось публічно важливим. Наголос Шептицького на суспільній природі релігійного життя покликаний протистояти такій редукції Церкви до приватної сфери. Парадоксально, але великою мірою сьогодні таке спрощене бачення Церкви поділяє і сама Церква, тому ідеї Шептицького, якщо дивитися на них у площині компетентного діалогу із сучасним світом, а не як на ностальгійні спроби повернути клерикальний контроль над суспільством, є цінними й заслуговують поглибленої рефлексії.

У цьому контексті варто провести паралель між законами заміщення Андрея Шептицького й Ентоні Сміта. Шептицький, говорячи про заміщення, має на увазі, що Церква (чи єпископ) бере на себе принаймні деякі функції держави (або політичного лідера); у загальному служінні пастви національні інтереси пастви стають *одним* з інтересів Церкви, а патріотизм входить під церковний омофор як *один* зі способів любити ближнього. Сміт, говорячи про секулярне заміщення, має на увазі повне перевернення цих ролей.

<sup>59</sup> L. Dumont. Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe // *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1970*. London 1971, c. 32.

<sup>60</sup> Smith. *Chosen Peoples*, c. 13.

<sup>61</sup> Поп.: Н. Nicholson. *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*. New York – Oxford 2011, c. 6-9, 49-50.

Іншими словами, коли Церква намагається «заміщати» національні інститути в епоху, в якій смисли визначаються націоналізмом (у широкому розумінні цього терміна), з'являється ризик того, що Церква підпаде під всеохопний покров національної держави й почне артикулювати себе як її підрядник. Грецький православний богослов Христос Яннарас називає таку ситуацію секуляризацією церковної свідомості. У його розумінні секуляризація – це коли Церква інтерпретує свою місію з точки зору «суспільної корисності» для нації, що виявляється, наприклад, у збереженні мови й культури, проповіді моральності, сприянні благодійності та освіти, внаслідок чого Церква стає, як каже Яннарас, об'єктом «політичної експлуатації»<sup>62</sup>. В епоху гегемонії націоналізму Церква може розглядати таку позицію як стратегію виживання: релігія стає *ancilla politicae*, слугою політики, культурним «політруком» сучасної національної держави. Звідси виникає низка питань: наскільки богословськи прийнятна ця тактична роль? Чи сама Церква усвідомлює, що вона виконує функції, котрі в певному сенсі є другорядними щодо її основної місії? Наскільки національний характер Церкви допомагає їй будувати Царство Боже, відкрите для людей будь-якої національності, а наскільки він стає перешкодою?

Однак на закон заміщення можна дивитися й із дещо іншої перспективи, розглядаючи Церкву і націю чи державу як одне ціле, чи принаймні як величини, що накладаються одна на одну. Наприклад, Шептицький називає український народ «християнською суспільністю», оскільки він «[з]ложений із самих християн, уважає віру за своє спільне і найвище добро, за свій найвищий закон» (*До Української інтелігенції*, § 159)<sup>63</sup>. Я сумніваюсь у фактологічній точності такого твердження митрополита, а ще більше в тому, що сучасна Україна може вважатися «християнською суспільністю».

Хай там як, але сам аргумент про симбіоз релігії і секулярного світу не є абсурдним. По-перше, його можна богословськи обґрунтувати твердженням, що Церква існує для спасіння світу<sup>64</sup>. Тобто, Церква не має сенсу, існуючи як окреме товариство з обмеженою відповідальністю. Церква є для людства, для народу. Вона *інструмент* спасіння<sup>65</sup>. Христос запрошував

<sup>62</sup> Ch. Yannaras. *Kephalaia politikēs theologias*. Athēna 1976, c. 61.

<sup>63</sup> Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн. 1: *Пастирське вчення та діяльність*, с. 291.

<sup>64</sup> На це виразно натякає недавній документ про соціальну доктрину Православної Церкви авторства богословів Константинопольського патріархату: *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church // Greek Orthodox Archdiocese of America* (www.goarch.org), 2020.

<sup>65</sup> Поп.: P. Smytsnyuk. *Kenotic Ecumenism: What Can Eastern Catholics and Orthodox Learn from the Parable of the Grain of Wheat? // Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Ecumenical and Practical Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue* / ред. V. Latinovic, A. K. Wooden. Basingstoke 2021, c. 74-75.

не до релігійної організації, а до Царства<sup>66</sup>. Царство, літургія та й сама Церква (*ekklēsia*) є поняттями, котрі походять із політичного словника та вказують, що спільнота вірних – це не щось виключно духовне, а щось, що охоплює всі сфери людського життя<sup>67</sup>. Так, Христос каже, що Царство Його не від цього світу, але врешті Його розпинають таки як «царя юдейського», а не як проповідника духовної науки.

По-друге, навіть з точки зору соціальних наук, релігійна і політична сфери настільки переплетені, що ніхто не знає, де саме проходить межа між ними. Наприклад, уже згадуваний Карл Шмітт стверджував, що «всі важливі концепції сучасної теорії держави є секуляризованими теологічними концепціями»<sup>68</sup>. Такий підхід розміщує сферу релігійного і сферу політичного на одній площині, розділений, так би мовити, стіною секуляризації. Делікатніший підхід демонструють історичні дослідження Яна Ассмана й Ернста Канторовича, які вказують на циркулярність теологічних і політичних елементів, що виявляється у взаємному впливі та постійних запозиченнях<sup>69</sup>. Дослідники націоналізму, зокрема Ентоні Д. Сміт, показали, наскільки сучасні національні рухи користуються релігійними нарративами й символами для підкреслення сакрального характеру нації та держави<sup>70</sup>. Словом, навіть якщо витіснити Церкву з політичного життя, воно житиме власною сакральністю.

Це повертає нас до початкового запитання: чи сьогодні Церква й надалі має мислити себе державотворчою спільнотою, яка плекає українську культуру, мову, традиції? Я не думаю, що існує проста відповідь на нього. Однак, щоб відповісти на це питання, ми повинні розуміти всі ризики і можливі деформації церковної природи внаслідок такої державотворчості. Випадок Греції може стати для нас уроком того, до чого може привести така церковна державотворчість.

Церква навряд чи знову стане всеохопним омофором для всіх сфер життя, як це було в давнину. Проте надзвичайно важливо, щоб вона не стала засобом у руках держави чи нації. Звичайно, Церква не повинна ігнорувати

<sup>66</sup> Див.: К. Ранер. *Основание веры: Введение в христианское богословие*. Москва 2006, с. 451.

<sup>67</sup> J. D. G. Dunn. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI 1998, с. 547-548; G. Agamben. *Opus Dei: Archeologia dell'ufficio*. Torino 2012; Ch. Yannaras. *Against Religion: The Alienation of the Ecclesial Event* / перекл. N. Russell. Brookline, MA 2013.

<sup>68</sup> C. Schmitt. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* / перекл. G. Schwab. Chicago – London 2005, с. 36; пор.: його ж. *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology* / перекл. M. Hoelzl, G. Ward. Cambridge 2008, с. 148, прим. 2.

<sup>69</sup> Э. Х. Канторович. *Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии* / перекл. М. А. Бойцов, А. Ю. Серегина, 2-ге вид. Москва 2015; J. Assmann. *Religione totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*. Firenze 2017.

<sup>70</sup> Е. Д. Сміт. *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка* / перекл. П. Тарашук. Київ 2009.

державотворчі та суспільні питання, бо ж вона є не для себе, а для світу. З іншого боку, вона не повинна втрачати своєї суб'єктності, а есхатологічна ідентичність Царства небесного не має розчинитися в ідентичності, яку артикулюватимуть політичні гравці.

Окреме питання, пов'язане з дією Церкви у світі, стосується суб'єкта церковної дії: хто може бути суб'єктом церковної участі в політичній сфері? Чи те, що робив Шептицький, можна вважати моделлю для сучасної Церкви та ієрархії? Описуючи закон заміщення, Шептицький говорив не про Церкву, а про єпископів та місіонерів. Це може здатися дрібницею, але, на мій погляд, надзвичайно вагоме. Одним із ключових богословських образів Церкви є «Тіло Христове». Ідентичність Церкви вкорінена у Христі – справжньому Богові і справжній людині. Церква є божественною і людською. Ця двоїстість зберігається, коли дивитися на Церкву крізь ієрархічну призму. Єпископ чи місіонер як людина має більш ніж одну ідентичність: окрім церковного і сакраментального характеру, в нього є якась обрядова, національна, статева, ідеологічна, політична чи класова ідентичність<sup>71</sup>. Шептицький також був людиною з різними тотожностями: він не тільки був церковним ієрархом, а й мав певну національну (чи, може, космополітичну), класову (він був заможним графом, а не пролетарієм), інтелектуальну (був магістром права, а не неписьменним) і т. д. ідентичність. Тобто, Шептицький як особа мав зацікавлення, потреби й компетентності, яких, можливо, не мала чи не мусила мати Церква, котру він очолював. Іншими словами, він як меценат мав засоби, котрих могла не мати Церква; як аристократ *ancien régime* він міг підтримувати стосунки з поляками й росіянами, що мали здаватися модерним націоналістам зрадницькими; як естет він мав смак і відчуття мистецтва, якого його Церква не мала навіть у міжвоєнний період. Свідомість цієї багатогранності особи Шептицького є знаком того, що він умів діяти так, як не діяв би інший митрополит на його місці. Ба більше, його компетенції, що виростили з його досліджень юриспруденції, економіки й політичної теорії, дозволяли йому успішно діяти в тих сферах, де втручання людини з іншими компетенціями тільки нашкодило б. Шептицький заохочував духовенство допомагати народові в суспільній і політичній царині, задля чого заохочував священників досліджувати соціологію та політичні науки<sup>72</sup>. Звідси висновок: якщо Церква хоче послужити суспільству якоюсь політичною порадою, то вона повинна бути інтелектуально здатною на таке. Тобто, переносячи модель Шептицького на сьогодні, треба мати

<sup>71</sup> Поп. Ashis Nandy: Why Nationalism and Secularism Failed Together / Interview by Ananya Vajpeyi // *Reset Dialogues on Civilizations* (www.resetdoc.org), 18.10.2016.

<sup>72</sup> Шептицький. *Церква і суспільне питання*, кн.1: *Пастирське вчення та діяльність*, с. 522-523.

на увазі, що Церква може діяти в суспільно-політичному житті в межах своєї компетентності, яка, своєю чергою, залежить від компетентності членів та ієрархії Церкви в тих чи інших конкретних царинах<sup>73</sup>.

Ідеї митрополита Шептицького, зокрема закон заміщення, повинні надалі залишатися дороговказами для нашої думки про відносини між Церквою і суспільством. Проте вони будуть корисними тільки тоді, коли ми зможемо контекстуалізувати й переосмислити їх.

## Бібліографія

### Джерела

*Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996–2021* / ред. Максим С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021.

*Vseukrainska Rada Tserkov i relihiinykh orhanizatsii. Zbirnyk dokumentiv 1996–2021* / ed. Maksym S. Vasin. Kyiv: Media svit, 2021.

*Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність* / гол. ред. А. Кравчук; *Постуляція Митрополита Андрея, т. 2: Церква і суспільне питання*, кн. 1: *Пастирське вчення та діяльність*. Львів: Місіонер, 1998; кн. 2: *Листування*. Львів: Місіонер, 1999.

*Mytropolyt Andrei Sheptytskyi: Zhyttia i diialnist* / ed. A. Kravchuk; *Postuliatsiia Mytropolyta Andreia, vol. 2: Tserkva i suspilne pytannia, part 1: Pastyrskе vchennia ta diialnist*. Lviv: Misioner, 1998; part 2: *Lystuvannia*. Lviv: Misioner, 1999.

*Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії*, кн. 1: *Документи і матеріали, 1899-1917* / ред. Юрій Аввакумов, Оксана Гайова. Львів: Видавництво УКУ, 2004.

*Mytropolyt Andrei Sheptytskyi i hreko-katolyky v Rosii, part. 1: Dokumenty i materialy, 1899-1917* / ed. Yurii Avvakumov, Oksana Haiova. Lviv: UCU Press, 2004.

*Послання до Діогнета // Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. Марія Горяча. Львів: Видавництво УКУ, 2015, 311-319.

*Poslannia do Diohneta // Ranni Ottsi Tserkvy: Antolohiia* / ed. Mariya Horyacha. Lviv: UCU Press, 2015, 311-319.

[Шевчук] Святослав. *Наша Свята Софія: Послання з нагоди століття відновлення соборності українського народу та його держави // Київська Архиепархія УГКЦ* (ugcc.church), 23.02.2019.

[Shevchuk] Sviatoslav. *Nasha Sviata Sofia: Poslannia z nahody stolittia vidnovlennia sobornosti ukrainskoho narodu ta yoho derzhavy // Kyivska Arkhyeparkhiia UHKЦs* (ugcc.church), 23.02.2019.

<sup>73</sup> Компетентність не конче обмежується до компетенції.

For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church // *Greek Orthodox Archdiocese of America* (www.goarch.org), 2020.

### Опрацювання

- Гентош, Ліліана. *Митрополит Шептицький: 1923–1939. Випробування ідеалів*. Львів: ВНТЛ-Класика, 2015.  
Hentosh, Liliana. *Mytropolyt Sheptytskyi: 1923–1939. Vyprobuvannia idealiv*. Lviv: VNTL-Klasyka, 2015.
- Дюркгайм, Еміль. *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії* / перекл. Г. Філіпчук, З. Борисюк. Київ: Юніверс, 2002.  
Diurkghaim, Emil. *Pervisni formy relihiinoho zhyttia: Totemna systema v Avstralii* / tr. H. Filipchuk, Z. Borysiuk. Kyiv: Yunivers, 2002.
- Зайцев, Олександр; Беген, Олег; Стефанів, Василь. *Націоналізм і релігія: Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині, 1920-1930-ті роки*. Львів: Видавництво УКУ, 2011.  
Zaitsev, Oleksandr; Behen, Oleh; Stefaniv, Vasyl. *Natsionalizm i relihiia: Hreko-Katolytska Tserkva ta ukrainskyi natsionalistychnyi rukh u Halychyni, 1920-1930-ti roky*. Lviv: UCU Press, 2011.
- Калайцидис, Пантеліс. *Искушение Иуды: церковь и национальная идентичность* // *Страницы* 13/3 (2008-2009) 374-391.  
Kalaitzidis, Pantelis. *Iskushenie Iudy: cerkov i nacionalnaya identichnost* // *Stranicy* 13/3 (2008-2009) 374-391.
- Канторович, Эрнст Х. *Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии* / перекл. М. А. Бойцов, А. Ю. Серегина, 2-ге вид. Москва: Изд-во Института Гайдара, 2015.  
Kantorowicz, Ernst H. *Dva tela korolya. Issledovanie po srednevekovej politicheskoy teologii* / tr. M. A. Bojcov, A. Yu. Seregina, 2<sup>nd</sup> ed. Moskva: Izd-vo Instituta Gajdara, 2015.
- Королевський, Кирило. *Митрополит Андрей Шептицький (1865-1944)* / перекл. Ярема Кравець, 2-ге вид. Львів: Свічадо, 2014.  
Korolevskyi, Kyrylo. *Mytropolyt Andrei Sheptytskyi (1865-1944)* / tr. Yarema Kravets, 2<sup>nd</sup> ed. Lviv: Svichado, 2014.
- Лаба, Василь. *Митрополит Андрей Шептицький. Його життя і заслуги*. Львів: Свічадо, 1990.  
Laba, Vasyl. *Mytropolyt Andrei Sheptytskyi. Yoho zhyttia i zasluhy*. Lviv: Svichado, 1990.
- Маринович, Мирослав. *Митрополит Андрей Шептицький і принцип «позитивної суми»*. Львів: Видавництво Старого Лева, 2019.  
Marynovych, Myroslav. *Mytropolyt Andrei Sheptytskyi i pryntsyv 'pozytyvnoi sumy'*. Lviv: Vydavnytstvo Staroho Leva, 2019.

- Мойсей українського Духа* / ред. О. Д. Михайлюк. Львів: Артклас, 2015.  
*Moisei ukrainskoho Dukha* / ed. O. D. Mykhailiuk. Lviv: Artklas, 2015.
- Ранер, Карл. *Основание веры: Введение в христианское богословие*. Москва: ББИ св. апостола Андрея, 2006.  
Rahner, Karl. *Osnovanie very: Vvedenie v hristianskoe bogoslovie*. Moskva: BBI sv. apostola Andreya, 2006.
- Сміт, Ентоні Д. *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка* / перекл. Петро Тарашук. Київ: Темпора, 2009.  
Smith, Anthony D. *Kulturni osnovy natsii. Ierarkhiia, zapovit i respublika* / tr. Petro Tarashchuk. Kyiv: Tempora, 2009.
- Татарин, Мирослав. Заклик до самозречення в богословському мисленні Митрополита Андрея Шептицького // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 3 (2016) 130-150.  
Tataryn, Myroslav. Zaklyk do samozrechennia v bohoslovskomu myslenni Mytropolyta Andreia Sheptytskoho // *Analecta of the UCU: Theology* 3 (2016) 130-150.
- Турій, Олег. Політичні аспекти діяльності митрополита Андрея Шептицького // *Ковчег* 7 (2015) 277-286.  
Turii, Oleh. Politychni aspekty diialnosti mytropolyta Andreia Sheptytskoho // *Kovcheg* 7 (2015) 277-286.
- Шевчук, Святослав. Митрополит Андрей Шептицький: спадок і спадкоємність // *Матеріали міжнародної наукової онлайн-конференції до 155-річчя від дня народження митрополита Андрея Шептицького* / ред. Юрій Скіра. Львів: Колесо, 2021.  
Shevchuk, Sviatoslav. Mytropolyt Andrei Sheptytskyi: spadok i spadkoiemnist' // *Materialy mizhnarodnoi naukovoï onlain-konferentsii do 155-richchia vid dnia narodzhennia mytropolyta Andreia Sheptytskoho* / ed. Yurii Skira. Lviv: Koleso, 2021.
- Щоткіна, Катерина. *Хроніки Томосу*. Харків: Віват, 2019.  
Shchotkina, Kateryna. *Khroniky Tomosu*. Kharkiv: Vivat, 2019.
- Agamben, Giorgio. *Opus Dei: Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Assmann, Jan. *Religione totale. Origini e forme dell'inasprimento puritano*. Firenze: Lorenzo de' Medici Press, 2017.
- Barkey, Karen & Gavrilis, George. The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy // *Ethnopolitics* 15/1 (2016) 24-42.
- Bellah, Robert N. Civil Religion in America // *Daedalus* 96/1 (1967) 1-21.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London: Sage, 1995.
- Butler, Mildred Allen. The Historical Cyrano de Bergerac as a Basis for Rostand's Play // *Educational Theatre Journal* 6/ 3 (1954) 231-240.

- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1994.
- Cavanaugh, William T. “A Fire Strong Enough to Consume the House”: The Wars of Religion and the Rise of the State // *Modern Theology* 11/4 (1995) 397-420.  
 —. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York – Oxford: Oxford University Press, 2009.
- D’Costa, Gavin. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.  
 —. *Theology in the Public Square: Church, Academy, and Nation* [= Challenges in Contemporary Theology]. Malden, MA – Oxford: Blackwell, 2005.
- Dumont, Louis. Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe // *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1970*. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1971, 31-41.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998.
- Gallaher, Brandon, Kalaitzidis, Pantelis & the Drafting Committee. A Declaration on the “Russian World” (Russkii Mir) Teaching // *Mission Studies* 39/2 (2022) 269-276 or: *Public Orthodoxy* (2022), <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/>.
- Gentile, Emilio. *Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi*, 2-ге вид. Roma – Bari: GLF editori Laterza, 2007.
- Guénoun, Denis. *About Europe: Philosophical Hypotheses* / tr. Christine Irizarry. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.
- Guibernau, Montserrat. *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Hall, Stuart. Ethnicity: Identity and Difference // *Becoming National: A Reader* / ed. Geoff Eley, Ronald Grigor Suny. New York – Oxford: Oxford University Press, 1996, 339-351.
- Hovorun, Cyril. Interpreting the ‘Russian World’ // *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-reflection, Dialogue* / ed. Andrii Krawchuk, Thomas Bremer. New York: Palgrave Macmillan, 2014, 163-171.
- Kaldor, Mary. Identity and War // *Global Policy* 4/4 (2013) 336-346.
- Krawchuk, Andrii. *Christian Social Ethics in Ukraine: The Legacy of Andrei Sheptytsky*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press – Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies – The Basilian Press, 1997.
- Lefort, Claude. The Permanence of the Theologico-Political? // *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* / ed. Hent de Vries and Lawrence Eugene Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006, 148-187.
- Llobera, Josep R. *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford – Washington D.C.: Berg, 1994.

- Lonergan, Bernard. *Sacralization and Secularization // Philosophical and Theological Papers: 1965-1980* / ed. Robert C. Croken, Robert M. Doran [= Collected Works of Bernard Lonergan, 17]. Toronto: University of Toronto Press, 2004, 259-281.
- The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism, and the Uses of the Past (1797-1896)* / ed. Roderick Beaton, David Ricks. London: Ashgate, 2009.
- Malešević Siniša. “Divine Ethnies” and “Sacred Nations”: Anthony D. Smith and the Neo-Durkhemian Theory of Nationalism // *Nationalism and Ethnic Politics* 10/4 (2004) 561-593.
- Mitchell M. Marion. Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism // *Political Science Quarterly* 46/1 (1931) 87-106.
- Mykhaleyko, Andriy. The New Independent Orthodox Church in Ukraine // *Sü-dosteuroopa* 67/4 (2019) 476-499.
- Nandy, Ashis. Why Nationalism and Secularism Failed Together / Interview by Ananya Vajpeyi // *Reset Dialogues on Civilizations* (18.10.2016), <http://www.resetdoc.org/story/ashis-nandy-why-nationalism-and-secularism-failed-together/>.
- Nicholson, Hugh. *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*. New York – Oxford: Oxford University Press, 2011.
- O’Donovan, Oliver. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- O’Malley, John W. *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe* / ed. Lucian Leustean. New York: Fordham University Press, 2014.
- Pals Daniel. *Eight Theories of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2006.
- Papademetriou, Tom. *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Philpott, Daniel. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2001.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* / tr. George Schwab. Chicago – London: University of Chicago Press, 2005.
- . *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology* / tr. Michael Hoelzl, Graham Ward. Cambridge: Polity, 2008.
- . *The Concept of the Political* / ed. George Schwab. Chicago – London: University of Chicago Press, 2007.
- Smith, Anthony D. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Smytsnyuk, Pavlo. Kenotic Ecumenism: What Can Eastern Catholics and Orthodox Learn from the Parable of the Grain of Wheat? // *Stolen Churches or*

- Bridges to Orthodoxy? Ecumenical and Practical Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue* / ed. Vladimir Latinovic, Anastacia K. Wooden. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2021, 69-84.
- . *The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems // Orthodoxy in Two Manifestations?: The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy* / ed. Thomas Bremer, Alfons Brüning, Nadieszda Kizenko. Berlin: Peter Lang, 2022, 303-332.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2007.
- Wildavsky, Aaron B. *The Nursing Father: Moses as a Political Leader*. Jerusalem – New York: University of Alabama Press, 1984.
- Yannaras, Christos. *Against Religion: The Alienation of the Ecclesial Event* / tr. Norman Russell. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2013.
- . *Kephalaia politikēs theologias*. Athēna: Ekdoseis Papazēsē, 1976.
- . *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age* / tr. Peter Chamberas, Norman Russell. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2006.

**Pavlo Smytsnyuk**

**SHEPTYTSKY'S POLITICAL THEOLOGY:  
THE SUBSTITUTION PRINCIPLE**

*This article analyzes Metropolitan Andrey Sheptytsky's substitution principle in the broader context of his approach to the relationship between the Church and politics. The substitution principle, formulated in a letter to Apostolic Visitor Giovanni Genocchi, implies that the Church can perform the essentially political functions of leadership of a people, who in a colonial context lack substantive representation endowed with authority. The author addresses the question of the extent to which the substitution principle is theologically justified, and whether its application makes sense in a context where Ukrainians have their own independent state. The author claims that since the Ukrainian people already have their own cultural and political institutions today, the nation-building function of the Church should be fundamentally revised to prevent the instrumentalization of ecclesiastic structures and narratives by the national state.*

**Keywords:** Sheptytsky, ethnarch, political theology, nationalism, substitution principle, Church, politics.