

## МІФ СХИЗМИ<sup>1</sup>

*У статті проаналізовано низку історичних міфів щодо поділу між Православною і Римо-Католицькою Церквами. Як православний богослов автор відштовхується від тези про нездатність православної думки оформити свою позицію інакше, як у протиставленні до римо-католицького богослов'я. Розглядаючи ключові доктринальні та еклезіяльні суперечності між двома Церквами, автор також звертає увагу на виклики, які ставить перед обома Церквами споживацьке суспільство.*

**Ключові слова:** міфи, Православна Церква, Римо-Католицька Церква, екуменічний діалог, богослов'я, еклезіологія, доктрина, споживацьке суспільство.

### I. Міфологія поділу

Розділення між Православною та Римо-Католицькою Церквами, що офіційно триває майже тисячоліття, а в деяких своїх аспектах – значно довше, часто характеризують як невідворотний наслідок тих чи інших нездоланих і неусувних відмінностей: політичних (кесарі та царі на противагу князям і папам), культурних (греки або візантійці на противагу латинянам або франкам), богословських (різні погляди на природу і благодать або на первородний гріх), доктринальних (питання про філіюкве, папську непомильність і т. ін.), обрядових (квасний хліб та ікони на противагу опріснокам та статуям), еклезіяльних (пентархія патріархів та соборність на противагу монархії та вселенській папській юрисдикції) і навіть «онтологічних» – якщо процитувати дещо загадкову термінологію, що її вжив свого часу вселенський патріарх. (Сподіваюсь, що в останньому випадку йдеться про хибний переклад, бо я був би безутішний, якби з'ясувалося, що навіть саме буття у нас тепер

---

<sup>1</sup> Перекладено з дозволу видавця за вид.: David Bentley Hart. *The Myth of Schism // Ecumenism Today: The Universal Church in the 21<sup>st</sup> Century* / ред. Francesca Aran Murphy, Christopher Asprey. Farnham 2008, с. 95-106.

різне). Всі ці відмінності рідко коли формулювалися в душі критичної відстороненості, без нищих підспідних обвинувачень на адресу супротивної сторони, а тому тут зазвичай важко відмежувати справді значущі розбіжності від моментів явно дріб'язкових або зумовлених виключно полемічними причинами. Будь-які поважні екуменічні контакти між православною і католицькою спільнотами виявляють якнайглибшу згоду по суті, аж раптом, немов у казці – б'є опівнічний дзвін і кожна із сторін з жалем констатує дивовижну й уперту тривкість тих розбіжностей, які лежать, треба думати, десь ще глибше. Будь-яку розмову (хай яку люб'язну), що має на меті подолати це розділення, щоразу затьмарює відчуття якоїсь ще визначальнішої – а проте, як не дивно, дедалі невизначенішої – суттєвої розбіжності. І це відчуття повсякчас погамовує наш ентузіазм з приводу усіх тих, і без того вельми скромних, домовленостей, яких нам вдається досягти, і в результаті наше незмінне розділення оповите мало що не містичною аурою неминучості, а ми самі фаталістично примиряємося з нашими невдачами та недостатністю нашої любови.

Енцикліка папи Івана Павла II *Ut Unum Sint* мала б по праву започаткувати нову еру в екуменічних відносинах між православ'ям і римо-католицизмом. Звичайно, нема нічого дивного в тому, що автор *Orientalis Lumen* – цього гімну любови до східного християнства – висловлює таке палке бажання поєднатися зі Сходом. Але ніщо, мабуть, не провіщало такого надзвичайного кроку, який зробив Іван Павло, заявивши, що готовий до діалогу з іншими християнами (а насамперед, очевидно, зі східними християнами) про *папський примат*, тобто до діалогу, в якому обговоренню підлягало б питання про папську юрисдикцію в Церкві. Справді, це був такий несподіваний жест, що ні Православна, ні Католицька Церква, здається, й досі не знають, як на нього реагувати. А проте тут ідеться про реальне питання, яке обидві Церкви мусять безпосередньо розглянути. Якби ми були досить вдумливі та вільні від абсурдних упереджень, більшість із нас визнали б, що справді ключове питання, над яким ми мусимо застановитися, – це питання про те, як саме ми повинні розуміти церковну владу, апостольську владу, єпископську владу у зв'язку з Петровим урядом та папським привілеєм проголошувати нові догми. Якби ми мали змогу обговорити це питання, не тривожачись ніякими іншими турботами, багато інших відпали б самі собою як похідні від цієї головної проблеми. Але тут ми підходимо до питання, яке я й хотів би порушити на подальших сторінках: Чи буде нам коли-небудь дозволено провести таке обговорення? Я запитую про це, бо найнепримиренніші та найрадикальніші члени наших спільнот – а сьогодні, боюся, найзапальніші та найбаламутніші з нас саме ті, що зі Сходу, – часто не можуть або не хочуть бачити ніякої різниці між суттєвими і випадковими відмінностями, між реальними і уявними труднощами, між нагаль-

ними і чисто гіпотетичними богословськими питаннями, між дріб'язковими проблемами і тим, у чому криється сам корінь нашого розділення.

Якщо говорити про мою власну спільноту, то мушу з неохотою ствердити, що деякі східні християни неспроможні сформулювати, що значить бути православним, крім як через протиставлення до римо-католицизму. І серед них є невеличка, але галаслива групка тих, хто (як я іноді підозрюю) втратив будь-яке розумне пояснення для своєї православности окрім своєї глибокої ненависти до Риму, безтямного страху перед ним та енциклопедичного невігластва щодо нього. Для таких, як вони, ніколи не буде кінця тим кривдам, що можна випоминати Римові, і ніякого каяття з боку Риму ніколи не буде досить для відпущення цих провин.

Щось вельми дивне було в тому, як Іван Павло прохав пробачення за пограбування Константинополя в 1204 р., і в тому, що відбулося опісля. Але щось глибоко непристойне я вбачаю у небажанні деяких східних полемістів дозволити, щоб події 1204 р. зайняли в сучасній свідомості те цілком маргінальне місце, яке їм і належиться. (У будь-якому випадку, я з нетерпінням чекаю дня, коли Константинопольський патріарх у жесті безумовного християнського покаяння публічно проситиме вибачення за жорстоке масове вбивство латинян-метеків у Візантії – чоловіків, жінок та дітей – на початку правління Андроніка I Комніна у 1182 р. і за продаж тисяч із них у рабство туркам. Чесно кажучи, я думаю, що в підсумку розграбування Константинополя в 1204 р. було ще досить помірною відплатою за цей конкретний мерзенний злочин).

З одного боку, тут ідеться, зрозуміло ж, про певний типаж церковного екстреміста, що не може уявити собі вселенської віри, яка б не відповідала в усіх деталях практикам та упередженням часів його дитинства. Такі люди є в кожній із наших Церков. Звісно, майже в усіх випадках велика парадоксальність цих людей – хай то католики-ультрамонтаністи чи ті, кого ми звемо «ультраправославними», – полягає в тому, що за прадавню спадщину вселенської віри вони зазвичай вважають виразно новочасну форму Церкви, що панувала в ті дні, коли їх дитячі уми все ще втішалися ідилічною гнучкістю. Отож коли ми чуємо, як той чи інший войовничий католицький священник-консерватор заявляє, що в ранній Церкві нежонатє священство було нормою, бо ж його установив сам Христос на прикладі апостолів, а тому навіть католицькі священники східних обрядів, будучи жонаті, ущербні в своєму священстві, – то історично підковані з-поміж нас повинні визнати, що такі ілюзії можуть плекати лише ті, чие розуміння священства залишилося на рівні дитячих спогадів про добродушного отця-пароха, цілком задоволеного своїм холостяцьким життям, і про той безперечний авторитет, який він мав, керуючи життям парафіяльної громади. І коли той самий

священик-консерватор пускається в богословські або еклезіологічні розважання, то все, що він вважатиме за апостольську католицьку віру, майже напевно являтиме собою ту чи іншу форму пост-тридентського барокового католицизму, уґрунтованого на церковних та сакраментальних принципах, стародавність яких не сягає далі, аніж 1729 рік.

Так само й коли певний греко-православний антипапський демагог заявляє, що Східна Церква завжди заперечувала чинність таїнств у «латинських схизматиків» або що справжня церковна схизма датується VIII століттям, коли Православна Церква порвала стосунки з Римською через «відкинення» останньою розрізнення між Божою сутністю й енергіями (запровадженого, до речі, аж у XIV ст.), то історично грамотні з-поміж нас повинні визнати: те, що він вважає за апостольське православ'я, насправді ґрунтується на церковних та сакраментальних принципах, які сягають в історію не далі, ніж 1755 рік, на засадах богословствування, вперше проголошених у 1942 році, і на своєрідній інтерпретації церковної історії, яка датується тим моментом, коли в інтерпретатора закінчився термін дії рецепту на ліки.

З іншого боку, хоч і правда, що такого роду особи – це екстремісти, але правда й те, що вони являють собою лише гострий вияв певної хронічної патології. По суті, найнеприємнішим аспектом розділення між Сходом та Заходом у його актуальному стані є та величезна винахідливість, з якою палкі прибічники цього розділення фабрикують дедалі глибші й радикальніші підстави для його існування. Наші далекі попередники-християни ладні були ганити й зневажати одне одного за найменші дрібниці – як-от квасний або прісний хліб для Євхаристії або пошанування неосвячених дарів, – але навіть не задумувались над можливістю того, що ці відмінності були симптомами чогось глибшого. Натомість сьогодні вже сформувалася величезна міфологія про богословські тенденції східного та західного християнства, з якої випливає, що богословські вчення східної та західної традицій визначалися протилежною логікою і в результаті прийшли до розбіжних, ворожих між собою висновків – інакше кажучи, сама суть віри одних і других стала несумісною. Не думаю, що до середини XX ст. хто-небудь висував такі радикальні твердження щодо природи розділення, як ті, що їх ми знаходимо не лише у творах пустопорожніх агітаторів на кшталт цілком безглузлого й відразливого Йоана Романідаса, а й у працях богословів поважного калібру, таких як Дмитру Станілоє, Володимир Лоський чи Йоан Зізіулас на Сході або Еріх Пшиварра чи Ганс Урс фон Бальтазар на Заході. І поки ці твердження не будуть спростовані – а їх треба спростувати з огляду на їх цілковиту надуманість, – ми навряд чи маємо підстави сподіватися на що-небудь, окрім глухого кута.

Тепер, говорячи вже тільки про свою власну традицію, я думаю, що міг би досить легко вказати, де саме православне богослов'я стало жертвою цієї

міфології. Східне православне богослов'я багато здобуло завдяки тій неопатристичній та неопаламітській революції, що відбулася в останні сто років, – насамперед у Росії, – а особливо завдяки працям Володимира Лоського. Справді, після більшовицької революції саме майбутнє православ'я опинилося, як багато хто вважав, під сумнівом, тож те завзяття, з яким Лоський узявся за неопатристичний синтез, покликаний прояснити найглибшу суть православ'я, цілком зрозуміле. А проте православна думка успадкувала від цієї «російської революції» в богослов'ї й чимало проблем. І ціна, заплачена за її богословські здобутки, виявилася непомірною. З одного боку, вона призвела до певного звуження спектру того, що більшість східних богословів готові розглядати як законно православне або приналежне до основного нурту православної думки, і як наслідок цього багато легітимних аспектів традиції, які важко було вписати в канонічну «лоськіянську» траєкторію розвитку від патристичної доби до ісихастського синтезу XIV та наступних століть, або нехтувалися, або очорнювалися. Однак найзгубнішим наслідком того паломництва *ad fontes*, у яке вирушило православ'я в XX ст., стало, як не парадоксально, зростання інтенсивності антизахідної полеміки східного богослов'я або принаймні збільшення тої впевненості в собі, з якою вона провадиться. І це проблема не тільки для екуменізму: антизахідні сентименти Лоського та його однодумців іноді призводили до грубого спотворення східного богослов'я, і часто-густо це унеможливлювало для православних мислителів розумну інтерпретацію західної християнської думки. Неопатристичне православне богослов'я зазвичай пов'язане з найприкрішими помилками у трактуванні західних богословів, які тільки можна собі уявити. Вищезгаданий Йоан Романідіс, наприклад, опублікував власний виклад учень Августина й Томи Аквінського, в якому досяг справді дивовижного результату – відсутності бодай одного правильного твердження. Поки такі люди виступають від власного імені, це може бути навіть комічно, та коли вони мають вплив на те, як величезні маси вірних їх Церков сприймають інших християн – це вже трагедія.

У кожному разі, я хотів би послідовно розглянути три царини, де ця міфологія за останні півстоліття пустила метастази небувалого масштабу: богослов'я, доктрину та еклезіологію – і запропонувати кілька можливих (хоч і малоімовірних) розв'язків тих проблем, що існують у кожній з цих царин.

## II. Богослов'я

Ця категорія найобширніша з усіх трьох і найбільше міфологізована. Оскільки богослов'я не мусить мати тої чіткості й ясності, що властива

доктрині, і не претендує на безумовний авторитет чи яку-небудь доказову силу поза суто стохастичною, воно становить благодатний ґрунт для фальшивих розрізень. Тому саме на цій ниві ті, хто присвятив життя увічненню й апокаліптичній міфологізації розділення між давніми Церквами, докладають найневтомніших зусиль. Тільки-но холодна раціональність історика чи бездоганна логіка богослова долає котрусь одну фантастичну богословську перепону, як на її місці одразу ж зводиться нова. Тільки-но зрубано один з безконечно проростаючих пагонів богословської легенди, як із тих самих невикорчуваних коренів одразу проростає новий. Трійця, природа і благодать, таїнства, людська природа, образ Божий, небо та пекло, освячення, первородний гріх, сотеріологія, іконографія, боговидіння, духовність і навіть христологія – немає жодної ділянки християнських роздумів, де справді творчий агент-провокатор не міг би знайти якусь життєво важливу відмінність між Сходом і Заходом, глибину якої ми допіру тепер почали усвідомлювати. Будь-яке припущення про те, що, можливо, відмінності в термінології (наприклад, між ситуацією, коли ми говоримо про «сотворену благодать» і коли йдеться про «божественні енергії») не конче означають непримиренний антагонізм між двома традиціями, швидко губиться в процесі безнастанного, швидкого й гнучкого перемикання тематики діалогу з одної непоправної трудности на другу. Візьмімо тільки один приклад – тринітарне богослов'я, – щоб проілюструвати дві речі: здатність зацікавлених у цьому вчених створювати фальшиві дилеми, які слугують тільки для підтримання гостроти дебатів, і здатність цих же вчених спотворювати богословську традицію обох сторін.

Принаймні з часів Володимира Лоського в православному богослов'ї стало немовби ідеєю фікс стверджувати, начебто західна богословська традиція забула біблійну істину про те, що єдність Трійці бере початок від отцівського *архе*, а натомість вважає, що єдність Бога ґрунтується на безособовій божественній сутності, яка передує тринітарним відношенням. У 1892 р. Теодор де Реньон уперше вказав на відмінність між західним і східним стилями тринітарного богослов'я: латинська думка має тенденцію рухатися від загальної природи до конкретної Особи, ставлячи на перше місце божественну єдність, а грецька, навпаки, йде від Особи до природи, наголошуючи насамперед на множинності божественних Осіб. Це розрізнення було зроблене, звичайно ж, не для того, щоб довести догматичну вищість котроїсь із сторін; зрештою, на мій погляд, воно було й не надто слушне. Але його досить бездумно підхопила низка богословів ХХ ст., і тепер ми живемо в епоху, коли нам часто кажуть вибирати між «грецьким» персоналізмом і «латинським» есенціалізмом. Припускається, що ця відмінність сягає коренями ще святоотцівської доби (принаймні, якщо вірити деяким

надзвичайно оманливим інтерпретаціям Августина та Григорія Нісського). Серед моїх православних колег уже так закоренилася плачевна звичка трактувати ідею про те, що західне богослов'я начебто постулює якусь «безособову» божественну підоснову тринітарних іпостасей (а тому неспроможне побачити в Отці «першоджерело божественности») як беззаперечний факт богословської історії і вбачати в ньому ключ до прихованої логіки латинського «філіоквізму», що видається мало не грубістю вказувати їм на очевидну хибність цієї ідеї як щодо святоотцівського, так і щодо середньовічного періоду (звісно, за кількома неістотними винятками). Фактично, я б навіть стверджував, що розуміння родження Сина й походження Духа, яке ми знаходимо в Августина, не тільки сумісне, а й ідентичне з поглядами каппадокійських отців – в тому числі й з твердженням Григорія Нісського та Василя Великого про те, що Син роджений безпосередньо від Отця, тоді як Дух походить від Отця тільки *per Filium* (*sed*, якщо позичити чужу фразу, *de Patre principaliter*). Я не хотів би надто довго застановлятися над цим питанням, але треба зауважити, що і Августин, і Григорій Нісський розрізняють родження і походження у Трійці насамперед у категоріях порядку причин. Інакше кажучи, вони обоє стверджують, що походження Духа відрізняється від родження Сина головним тим, що перше відбувається через Сина. Як пише Григорій (в уривку, який дуже добре пасував би, скажімо, до 5-ї книги Августинової праці «Про Трійцю»):

Визнаючи незмінність [божественної] природи, ми не заперечуємо відмінності між причиною і спричиненим, через яку ми тільки й пізнаємо відмінність між Особами, адже ми віримо, що одне є причина, а інше – від причини. І в тому, що від причини, ми знову бачимо ще одну відмінність, адже одне походить безпосередньо від начала, а друге – від начала через те, що походить безпосередньо; отже, Синові безумовно властиво бути єдинородним, а водночас нема сумніву, що Дух є від Отця за Синовим посередництвом, яке і Синові запевнює єдинородність, і Духа не відлучає від природного зв'язку з Отцем.<sup>2</sup>

Це та сама аргументація, яку подає Августин у праці «Про Трійцю» і яку безліч православних богословів в останні десятиліття засудили як цілком чужу східній традиції.

Знову ж таки, я не хочу вдаватися в суто технічні питання, але годі придумати кращий приклад майже цілком уявної богословської проблеми, над якою працюють з лютим завзяттям тільки тому, що вона допомагає гіперболізувати й утривалювати – або, краще сказати, раціоналізувати – розділення між християнським Сходом і Заходом, хоч єдиним результатом

<sup>2</sup> Григорій Нісський. *До Авлавія*, 55-56.

цієї праці є невпізнанне спотворення обох традицій. На цьому останньому моменті треба наголосити якомога дужче. Починаючи з часів Лоського чимало сучасних православних богословів стали на позиції перебільшеного «фотіянства» і в своїх нападках на «філіоквізм» доводять, що – незважаючи на те, що в ікономії спасіння саме Христос видихає Духа на апостолів, – тринітарні відносини, об'явлені в ікономії спасіння, відрізняються від вічних відносин в іманентній Трійці. З богословського погляду це катастрофа, бо ж це підриває всю східну святоотцівську традицію тринітарної догматики. Якби це твердження було слухне, то не існувало б узагалі ніякої підстави для тринітарного богослов'я. Усі ті аргументи, за допомогою яких каппадокійці боронили повноцінне тринітарне богослов'я від аріан та євноміан – у таких працях, як «Про Святого Духа» Василя Великого чи «Слові про Святого Духа проти македонян» Григорія Нісського, – зазнали б краху. Православ'я виявилось б цілковито позбавленим фундаменту.

У кожному разі, як я вже казав, це тільки один приклад із багатьох. Теоретично, богослов'я як таке не мало б створювати перешкод на шляху єкуменічної співпраці між Сходом і Заходом. Хоч які відмінності існують між двома традиціями, жодна з них не має істотної ваги, а навіть якби й мала, то це все одно були б просто відмінності між теологуменами, а не між догмами. І все ж, саме в царині богослов'я виникає найбільше перешкод розумному та доброзичливому діалогові. Адже якщо зберігається бажання раціоналізувати й поглиблювати розділення між Церквами, то вже сама умоглядна гнучкість богословських розумувань і термінології дає змогу до нескінченности множити нові й нові «споконвічні» відмінності.

Щодо того, як виправити цю ситуацію, то я радив би хіба що працювати над поліпшенням освіти: можливо, ми могли б знайти спосіб заохотити молодих православних богословів читати Августина і Тому Аквінського, а не безглузді інтерпретації Августина й Томи, написані греками, що так і не змогли перетравити їх праці, або ж умотивувати молодих католицьких богословів зануритися у візантійську схоластику та східну еклезиологію, або ж спонукати всіх разом вивчати історію Церкви в усій її неоднозначності. Та хоч би що ми робили, ми надто довго дозволяли, щоб кепська вченість, беззмистовний богословський жаргон і сфальшована історія впливали на відносини між православ'ям і Римом або навіть визначали їх характер.

### III. Доктрина

Доктрина становить іншого роду перешкоду, водночас і конкретнішу, і мінімалістичну щодо форми. Якщо не зважати на суто тенденційні спроби побільшити або примножити доктринальні розбіжності між двома



традиціями, то таких розбіжностей справді небагато. Їх легко визначити, а в деяких випадках і легко усунути (якщо буде на це добра воля). Одна з великих переваг римо-католицького підходу до розбудови доктрини – це те, що офіційні формулювання цієї доктрини часто так скрупульозно очищені від деталей, що надаються до величезного розмаїття богословських рецепцій. З двох новочасних богородичних догм – про Внебовзяття Пресвятої Богородиці та її Непорочне Зачаття – перша, вочевидь, прекрасно узгоджується (хоча й надто розпливчата, щоб бути тотожною) з тим ученням, яке Православна Церква ознаменовує щороку, святкуючи Успення Богородиці. Натомість друга, як це часто відзначали, передбачає доктрину первородного гріха, доволі відмінну від тієї, що прийнята на Сході. Але тут треба зауважити два моменти: по-перше, богословські відмінності не рівнозначні відмінностям доктринальним, а по-друге, сама ця доктрина сформульована в такому бездоганно мінімалістичному ключі, що було б помилкою вважати, наче вона конче має бути пов'язана з якимось конкретним історично обумовленим розумінням первородного гріха. По правді кажучи, ми мали б сперечатися не про суть таких-от доктрин, а про те, чи існувала коли-небудь досить авторитетна влада, щоб проголосити їх, – і це, звісно, повертає нас до питань про папську непомильність, папський примат і природу вселенських соборів.

Утім, доктрини справді розділяють нас, і я думаю, цілком природно, що Східна Церква гостріше відчуває цей факт. Серед моїх приятелів – римо-католицьких богословів, особливо ж тих, які не мали справи зі східним християнством, дехто справедливо ображається на ту ворожість, з якою декотрі православні реагують на спроби зближення з боку Римської Церкви, і вважає, що головна перешкода на шляху до возз'єднання Церков – це незрілість і розкольніцтво східних християн. Цим самим проблему немовби знімають – як суто «психологічну», і єдина порада, яку тут можна запропонувати, – це «терпеливість». Будьмо чесні: десятиліття комуністичної тиранії, якими увінчалися століття інших, далеко могутніших тираній, роздробили православний світ на сварливу конфедерацію національних Церков, кожна з яких намагається вберегти свою регіональну ідентичність від будь-якого «чужого» впливу, а в таких умовах виживають тільки найзатятіші. Але психологія – найменша з наших проблем. Простіше кажучи, католик, який дивиться на Схід, не мав би побачити нічого, що викликало б у нього заперечення, бо все, що він бачить, – це Церква семи вселенських соборів (але – і в цьому камінь спотикання – для нього це означає перші сім соборів з двадцяти одного, принаймні згідно з тим визначенням «вселенського собору», яке заповів Римській Церкві Роберт Беллармін). Та коли православний християнин звертає погляд на Захід, він бачить багато

елементів, які видаються йому новими: філіокве, формулювання вчення про папський примат, чистилище тощо. Наше розділення справді пов'язане з доктриною, і ця проблема не має очевидного розв'язку, тому що обидві Церкви надто вже обтяжені уявленнями про власну непомильність. І треба розуміти, що це створює істотну асиметрію між православним і католицьким підходами до екуменізму. Жодний католик, належно свідомий учення своєї Церкви, не буде стривожений тим, що може привнести в його спільноту Православна Церква, – все це буде в його очах знайомим і правильним, і в нього ні на мить не з'явиться відчуття, що возз'єднання якимось чином скомпрометувало чи зменшило його католицькість. Але остільки, оскільки Римська Церква висуває доктринальні твердження, відсутні в православній традиції, православному цілком може здатися, що погодитися на возз'єднання з Римом означало б стати римо-католиком і таким чином перестати бути православним. Отже, було б нерозумно сподіватися, що Східна і Західна Церкви будуть підходити до екуменізму з тих самих позицій, адже історичні ситуації цих Церков занадто різні.

Щоб показати, що я маю на увазі, варто вказати на дві сфери, в яких, на мою думку, можна досягти найбільшого догматичного поступу. Одна з них – це, ясна річ, *Filioque*, а інша, менш важлива – доктрина про чистилище. В першому випадку доктринальної згоди (в ідеальних умовах) не мало б бути надто важко досягти. Справді, якби це було суто богословське питання, моїм першим відрухом було б обстоювати цей додаток, розуміючи його в тому сенсі, що Дух походить від Отця через Сина (а Отець – єдине начало Божества, як виразно показано в Писанні), адже я вважаю, що це так само й автентичне східне вчення, єдине вчення, яке узгоджується водночас і з Писанням, і з логікою православної богословської традиції. Тут не кожен зі мною погодиться: як я вже сказав, Володимир Лоський та інші стверджували протилежне, але я вважаю їхні аргументи не тільки непереконливими, а й історично абсурдними та катастрофічними з богословського погляду. Однак *Filioque* – це не лише питання богослов'я, а в тих випадках, коли йдеться про доктрину, застосовується значно вужчий набір стандартів. Рим одверто визнає, що включення цієї фрази в Символ віри відбулося неправомірно; Іван Павло II навіть казав, що її слід трактувати просто як богословський коментар до твердження про походження Духа від Отця, і сам він був, очевидно, радий повернутися до грецької практики у своїх приватних богослуженнях. Та оскільки йдеться про доктрину, я мушу бути чесним і зазначити, що в цій справі половинчасті заходи нічого не дадуть, і будь-що, окрім цілковитого вилучення цієї фрази з усіх католицьких обрядів, виявиться безплідним. Адже на ділі не має ніякого значення, як глибоко й проникливо ми розуміємо богословську історію і яку витонченість ми демонструємо

в наших догматичних переговорах з минулим. Лишається фактом, що поки де-небудь у римській спільноті використовується *Filioque*, возз'єднання зі Сходом не буде. Ця фраза надто довго слугувала за історичний символ усього, що нас розділяє, і навколо неоднозначности й неправомірности її включення в універсальний Символ вселенської віри без згоди Східних Церков наростло стільки найсуперечливіших питань богословської історії, що вона залишатиметься нездоланною перешкодою для єдності не тільки в осяжному майбутньому, а й у всякому майбутньому, що тільки можна уявити. Якщо католики не відмовляться від *Filioque*, православні єрархи зможуть провести возз'єднання тільки ціною величезних внутрішніх розколів – але чого буде варте таке возз'єднання? Може здатися несправедливим просити Рим про такий безмірно широкий (і здатний потягти за собою серйозні ускладнення) жест без ніякої взаємности з боку Сходу, але, з огляду на згадану вище асиметрію екуменічної ситуації, це не той випадок, коли треба керуватися засадою *quid pro quo*. Треба визначитися, що важливіше: якщо єдність, то цю фразу треба цілком вилучити з ужитку, а якщо *Filioque* повинно залишитися, то треба змиритися з тим, що ми назавжди лишимося роз'єднаними.

Що ж до другого питання, про чистилище, то може здатися нелогічним ставити його поряд із справою такого величезного значення, як *Filioque*, але я думаю, це саме той випадок, коли римським доктринальним твердженням дещо бракує отої мінімалістичности в формулюваннях, яку я так хвалив вище. Східна Церква вірить в освячення після смерті, і, можливо, доктрина про чистилище справді стверджує не більше, аніж це. Однак Рим також традиційно говорить про чистилище як про «дочасне покарання», від якого папа може повністю або частково звільнити. Проблема в тому, що з погляду православних важко зрозуміти, як можна узгодити між собою ці два тлумачення чистилища. Якщо це освячення, то це не що інше, як спасіння, тобто преображення наших душ, за допомогою якого Святий Дух у вічності уподібнює нас до Бога, визволяючи від останніх решток нашої зіпсутости й егоїстичности. Хай там як, а Православна і Католицька Церкви однозгідні в запереченні того, що спасіння є чи то магічним перетворенням людської істоти на щось інше, чи то своєрідним судом, на якому грішну істоту визнають безгрішною. Це справжнє прославлення й органічне преображення створіння у Христі, і воно ніяким чином не відмінняє нашої сотворенности, але – спонукуючи нас поступувати від гріха до праведности – дійсно робить нас учасниками божественної природи. Що ж, гаразд, – але в такому разі що могло б означати звільнення від чистилища? Якщо чистилище – це освячення, то чому хтось мав би хотіти такого звільнення? Чи не розуміється під цим звільненням власне оте магічне перетворення істоти на щось інше, ніж вона сама, яке заперечує і Католицька, і Православна Церква?

Ці питання не з тих, на які неможливо дати відповідь, але цієї відповіді досі ще немає, тож існує нагальна потреба серйозної дискусії над тим, як мала б бути сформульована доктрина про освячення після смерті і чи в цьому питанні римську та православну традиції взагалі можна погодити по суті, а не тільки поверхово.

#### IV. Еклезіологія

Повернімося нарешті до справжнього кореня нашого поділу – еклезіології. Можливо, єдиною хобою ранньої Церкви було те, що не був скликаний собор, який розглянув би питання еклезіології як властиво доктринальний локус. Мабуть, саме тут джерело всіх проблем. Папський примат, а особливо вчення про папську непомильність – це, звісно ж, ключовий момент, який нас розділяє: Чи примат передбачає універсальну юрисдикцію, а якщо так, то якого роду? Чи вчення про непомильність робить понтифіка непідзвітним соборовій владі? І так далі.

Треба сказати, що католицькі екуменісти часто хибно розуміють, чому православні з недовірою ставляться до їх доброї волі. Річ не просто в тому, що православні – такі страшенні розкольники, так ревниво бережуть свою автономію, і Петровий уряд видається їм небезпечним началом однорідності, якому їх примхлива східна воля не може скоритися. Навпаки, Петровий уряд найчастіше видається їм небезпечним началом множинності. Зрештою, під широким покровом папської влади співіснує дуже багато різнорідних явищ. Очевидний приклад: у римській спільноті аж три особи іменуються патріархом Антіохійським (мелхітський, маронітський і східносирійський патріархи), а це означає, що сам титул патріярха, навіть коли йдеться про один з апостольських престолів, є суто почесний, бо один єдиний справді патріярший уряд – це уряд папи. У православних християн часто складається враження, що з погляду католиків важливо тільки визнати верховенство папи, а все решта – малоістотні декорації. Це породжує сумний парадокс: чим більше Католицька Церква йде назустріч православним у тому, що їх непокоїть, тим більше православні схильні трактувати це як увертюру до експансії всепоглинаючої церковної імперії. Звичайно, ота множинність патріярхів – наслідок історичної випадковості, але це також і ситуація, яку годі толерувати. Ми, звичайно ж, повинні визнати, що апостольську гідність патріярхату не можна зводити до почесного титулу, який дається митрополитові, відповідальному за один із обрядів, що існує на території під його юрисдикцією. Сама ідея про те, що папа владний «призначати» патріярха на інший престол – це історичний та богословський нонсенс, з яким православні категорично не повинні миритися. Отже, це ще

один предмет для дискусії: В чому полягає особлива гідність апостольського служіння патріярха, яка його юрисдикційна влада і як вона співвідноситься з владою провідного патріяршого престолу, який посідає єпископ Риму?

Що ж до вчення про папську непомильність, а особливо твердження про те, що формулювання папою догми походить *ex sese et non ex consensu ecclesiae*, то тут, здається, варто зауважити дві речі. По-перше, якщо брати це вчення знову ж таки в його наймінімалістичнішій формі, то воно не викликає заперечень: якщо Дух Святий справді промовляє до розуму Церкви, Церква стверджує непомильну доктрину, а наступник Петра має привілей проголошувати цю доктрину, то щоразу, коли він виступає *ex cathedra*, він, звичайно ж, промовляє непомильно – це майже тавтологія. Предметом суперечки є, зрозуміло ж, тільки те, як саме ми приходимо до цього останнього етапу. А стосовно твердження, що доктрина формулюється не *ex consensu*, то єдине справжнє питання полягає в тому, чи йдеться про консенсус як попередню умову, а чи про консенсус пост-фактум. Інакше кажучи: що все це означає в плані розуміння соборової влади, статусу інших патріярхатів або інших традицій? Певна річ, Рим заперечує, що понтифік може проголошувати доктрину відповідно до власної примхи. Також цілком очевидно, що ніяка доктрина не може впливати з консенсусу Церкви хоч би тому, що Церква не керується засадами демократії, а істина не визначається шляхом голосування. Кажучи все це, я не хочу створити враження, наче проблеми не існує. Взагалі, я волів би, щоб учення про папську непомильність ніколи не було проголошене. Та можу сказати ось що: мені неясно, яким чином ця доктрина в її актуальному формулюванні може приректи нас на вічне розділення. Я припускаю, що її можна інтегрувати в певне всебічно розроблене вчення про соборність, яке передбачало б і певний учительський привілей римського папи, унікальний, але не ізольований від харизм єпископської колегіальності.

Утім, усе це загальновідомі речі, на яких тут не варто застановлятися докладніше. Однак є ще одне, й останнє, еклезіологічне питання, яке, на мою думку, варто порушити і яке порушують надто рідко. Воно прямо стосується того, в яких категоріях формулюється вчення про папську юрисдикцію в енцикліці *Ut unum sint*. Зовсім не секрет, що популярний образ розділення між Сходом і Заходом – міф про раптовий і остаточний катастрофічний розрив між Церквами, що відразу ж допровадив до появи двох окремих спільнот, – має мало спільного з історичними фактами. Наприклад, ми знаємо, що, наприклад, навіть після взаємних анатем 1054 року і Рим, і Константинополь перебували – наскільки можна судити – у спілкуванні з Антіохійським патріярхатом. І не секрет, що це відчуження між Римом і Константинополем майже зовсім не вплинуло на ситуацію на Північних Балканах; що навіть після розграбування Константинополя межі між

католицизмом і православ'ям у більшій частині ойкумени були досить розмиті; що ще за часів Миколая Кавасили та й значно пізніше на Сході не бачили досить поважних причин, щоб ставити під сумнів таїнства Західної Церкви, а на Заході – Східної. Як я вже казав, очорнювання свячень або таїнств «іншої» Церкви стало частиною богословського дискурсу допіру в XVIII ст., тож усі ті, хто й досі тримається цієї візії герметично ізольованого порядку таїнств – чи то православного, чи то католицького – на противагу тепер уже недійсним обрядам «анти-Церкви», насправді ніякі не оборонці традиції, а справжнісінькі модерністи. Найгірший вияв такої позиції – це прийнята в деяких грецьких парафіях практика перехрещування, яку я – коли б тільки мав таку владу – назвав би не просто неправомірною, а еретичною. Спроба деяких сучасних православних виправдати таку практику на основі кипріянівських принципів була б переконлива, якби не було так очевидно, що це суто сучасна тенденція, вельми далека від способу мислення Східної Церкви, яким він був аж до часів Середньовіччя, і якби не цілковитий брак аналогії між нашою ситуацією і тою, що мав на увазі св. Кипріян.

Кілька років тому Хризостом Франк опублікував статтю,<sup>3</sup> в якій досить стисло, але водночас детально показав, якими діржавими (а подекуди й узагалі неіснуючими) були перегородки між Церквами іще багато століть після взаємних анафем 1054 року. Франк зазначає, що *communicatio in sacris* між православними і католиками тривало в деяких місцевостях аж до XVII ст. Наприклад, на Флорентійському соборі (1438-1439) обидві сторони говорили про поділ між Сходом і Заходом як про стіну розділення, зведену в межах однієї Вселенської Церкви. В багатьох куточках Османської імперії, як зауважує Франк, православні й католики – і то не тільки миряни, а й духовенство – і далі поводитися так, ніби ніякого розділення не було. Бувало навіть, що латинські місіонери трактували місцевого православного єпископа як свого ординарія, а католицьким священикам дозволялося проповідувати в православних храмах, катехизувати, сповідати, а в деяких випадках навіть відправляти Євхаристію. Православні християни не вагалися виявляти повагу до католицьких таїнств під час процесій *corpus Christi*, а на острові Андрос православний єпископ разом з духовенством – у повному облаченні та зі свічками в руках – самі брали участь у такій процесії. Франк показує, що у XVII ст. траплялося чимало виявів сердечної приязні між двома спільнотами: колишній афонський ігумен у 1628 р. просив Рим відкрити школу на Святій Горі; православний Антіохійський патріарх у 1644 р. запросив єзуїтів відкрити монастир у Дамаску; Егінський митрополит у 1690 р. просив папу прислати єзуїтів, щоб вони розпочали душпастирську працю в його єпархії.

<sup>3</sup> Chrysostom Frank. Orthodox-Catholic Relations: An Orthodox Reflection // *Pro Ecclesia* 7/1 (1998).

Але вже в XVIII ст., як із сумом констатує Франк, позиція обох Церков стала твердішою й суворішою, і незабаром ця історія злагоди була забута.

Та все одно можна стверджувати, що навіть у новочасний період цілковитого розділення між двома спільнотами ніколи не існувало. Наприклад, у добу комуністичного правління в Росії православні й католики за мовчазною згодою єпископів іноді причащалися з однієї чаші. Дотепер у деяких місцевостях Сирії та Лівану розпливчатість меж між католиками і православними – ніякий не секрет, а сопричастя між ними – буденний факт. Я сам знаю про дві сирійські парафії у США, які перейшли з юрисдикції православного єпископа до католицького або навпаки і в яких причасники, що вважають себе католиками або православними, належать до однієї церкви й одного вівтаря. Попросту кажучи, ще ніколи не було так, щоб між таїнствами Сходу і Заходу стояла цілковито непроникна стіна.

Можливо, не варто надавати цьому надто великого значення: зрештою, локальні порушення не можуть правити за показник церковної дисципліни. Але, на мій погляд, усе це змушує поставити питання: Коли й де саме можна локалізувати оту схизму? Я маю на увазі – локалізувати не тільки в часі та просторі, а й у певних догматичних та канонічних нормах. Ми розділені, і ми це знаємо, але як, коли, якою владою dokonано цей поділ? Розділення – соціальний, культурний і політичний факт, але яке ж його богословське обґрунтування? Чи може втрата спілкування між двома патріярхами або єпископами – а це часто траплялося і в ранній Церкві – створити реальне розділення між двома спільнотами, які об'єднані в таїнствах? Чи міг би, наприклад, якийсь православний справді вірити в те, що папа має владу відлучити від Церкви іншого патріярха та його паству? Згідно з якими нормами східного канонічного права? А якщо Рим не має такої влади, то тим паче не має й Константинополь? Якщо ж спілкування на ділі ніколи цілковито не припинялося, то як ми можемо визначити конкретний момент, причину чи навіть саму можливість розділення?

А ось, гадаю, принципове питання, яке врешті слід було б поставити в дискусії про папську юрисдикцію, питання, найменш очевидне і найнесподіваніше з усіх – не про те, як нам віднайти доктринальні та богословські засоби, які уможливають або виправдають воз'єднання, а про те, як узагалі можливо знаходити які-небудь доктринальні чи богословські підстави для того, щоб виправдати чи принаймні з певністю сконстатувати наше розділення. Це питання не моральне – як ми сміємо залишатися роз'єднаними? – а суто канонічне: Чи ми впевнені, що ми справді роз'єднані? Бо якщо ні, то наше розділення – це просто гріх, звичка нашого бажання й думки, що підживлюється не чим іншим, як своїми власними збоченими пристрастями та власною іманентною логікою, фікція волі та послух неправді.

Так чи так, наостанок я хотів би зауважити: возз'єднання Православної і Римської Церков стало імперативом, і часу в нас обмаль. Я кажу це тому, що сам часто потерпаю від похмурих передчуттів остаточного культурного тріумфу на Заході споживацтва, до такої міри позбавленого трансцендентних цінностей, що воно неминуче переростає в усепроникний ібезжальний нігілізм. На мій погляд, це винятково заспокійливий, солодкавий нігілізм; він має дивовижну здатність поглинати природжену енергію цивілізації, яку він витісняє, не викликаючи при цьому ніякої особливої тривоги з приводу свого безглузлого варварства. І я підозрюю, що єдиний засіб для боротьби зі швидким і, здавалося б, неблаганним поступом цього нігілізму, який є в розпорядженні християнства, – це євангельська ревність і внутрішня єдність. Я схильний вважати – і під цим оглядом я, можна сказати, софіолог, – що зовсім не випадково ті поневіряння, яких зазнало східне християнство під мусульманською, а згодом і під комуністичною владою, ізолювали його від деяких найзгубніших патологій сучасності. Цим самим на нього покладено особливу місію – своїми літургічними, інтелектуальними й духовними силами допомогти західнохристиянському світові в боротьбі з тим нігілізмом, який постхристиянський Захід так давно плекає і який тепер оточує всіх нас, а водночас, спираючись на сильні сторони й харизми Західної Церкви, вберегти православ'я від тої політичної та культурної кволости, від якої й досі потерпає східнохристиянський світ. У кожному разі, сьогодні ми потребуємо одне одного більше, ніж будь-коли. Тепер відвернутися від екуменізму означатиме повернутися до тої темряви, яка дедалі згущується докруг нас. Ми покликані бути дітьми світла, і я не думаю, що ми далеко зайдемо по шляху світла, якщо не будемо разом.

David Benthley Hart

#### THE MYTH OF SCHISM

*The article analyzes various historical myths concerning the division between the Orthodox and the Catholic Churches. As an Orthodox theologian, the author begins from the thesis of inability of the Orthodox thought to formulate its position otherwise than in opposition to the Roman-Catholic theology. Analysing the major doctrinal and ecclesial contradictions between the Orthodox and the Catholic Churches, he also draws attention to the challenges posed to them by the modern consumer society.*

**Keywords:** myths, Orthodox Church, Roman-Catholic Church, ecumenical dialogue, theology, ecclesiology, doctrine, consummation society.