

УДК 261.8(477)

ЕКУМЕНІЧНІ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА

Юрій Грищенко

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська 1, м. Львів 79000, Україна, тел. (0322) 79-41-47

Екуменічний рух – це широке поняття, яке стосується процесів зближення християн різних конфесій на шляху діалогу та ліпшого взаємного пізнання. Екуменічний рух, безперечно, можна зачислити до найважливіших процесів, які відбуваються в сучасному релігійному житті. Як особливий напрям богословської думки в християнстві, він виник і утвердився у ХХ столітті. Від попередніх пошуків богословами різних конфесій основ єдності християнської церкви його відрізняє те, що негативні настанови між церквами, організаціями, громадами уступають місце позитивним, а зближення християн вбачається на шляху діалогу та взаєморозуміння.

Мета екуменічного руху в сучасну епоху – відновлення спілкування між роз'єднаними християнськими церквами, повернення до стосунків між християнськими спільнотами перших віків існування християнства [1, с.34].

Зasadними принципами екуменічної думки і практики є, насамперед, рівність церков – учасниць діалогу, їхній взаємозв'язок, довіра, любов.

Однак досить поширене й дещо викривлене розуміння екуменізму – це зведення всього християнства до однієї конфесії. Такий погляд деяких церков є утопією, оскільки вони не спроможні бачити єдність у різноманітності, цілісність у взаємодоповненні окремих елементів. Всезагальне релігійне об'єднання, яке трактують як остаточне втілення екуменічної ідеї, неможливе за жодних обставин навіть у межах ортодоксальних церков. Екуменізм – це безперервний процес міжконфесійної толерантності й спільного пошуку істини, релігійного співжиття у братерстві, мирі, злагоді й любові, а не якась єдина міжконфесійна суміш сумнівного гатунку.

Українська християнська традиція має великий історичний досвід щодо питань екуменічного діалогу. Українська християнська церква та її діячі протягом тривалого часу були ініціаторами єдності християнської церкви, прихильниками подолання схизми у християнстві. Не дивно, що християнство в Україні набуло своєрідних особливостей, які вирізняють його з кола західних та східних християнських церков.

На час запровадження християнства в Україні християнська церква – була єдиною. Ця єдність християнського сходу і заходу позначалася і на ставленні до них в Україні. Відповідно, християнська церква в Україні мала

неупереджені, цілком нормальні стосунки як з Візантійською і Болгарською, так і Римською церквами, вважаючи їх такими конфесіями, що в основі становлять єдину християнську церкву [2, с.10].

Українська історія знає двох представників такого універсального (софійного) київського християнства – це митрополити Іларіон і Климент Смолятич. Вони були провідниками теорії християнського універсалізму з чітко означеним змістом, а саме: як схрещення здобутків східного варіанта християнства із західним на базі передхристиянської слов'янської культури. Цей зміст визначає одну з головних особливостей християнства Київської Русі, яку дослідники і кладуть в основу поняття “київське християнство”. Універсалізм київського християнства формується на підставі толерантного і відкритого ставлення до Сходу і Заходу.

Теоретики універсалізму київського християнства розробляли і пропагували власний аспект релігійності, який отримав назву софійного. Софійний аспект релігійності був суттєвим елементом учення Київської церкви. Софіологія, як форма існування релігійно-філософських ідей, не є чистою філософією, а відображає ту тенденцію, коли філософські пошуки формуються в межах релігійного світогляду. У київському християнстві софійний підхід асоціювався з постійним потягом до мудрості через учення про Софію як “Премудрість Божу”, він сприяв формуванню таких засад бачення світу, що виникли під впливом платонівської і неоплатонівської традиції, обґрунтовував плюралізм, поліфонію, творчий розмаїт думки, а не її єдність і одностайність [3, с.40]. Тобто відтворював закономірний філософемний етап розвитку суспільної свідомості в Київській Русі. Згідно з софійною традицією Бог є центром, навколо якого об'єднуються віруючі-християни. Бог і людина перебувають у безпосередніх стосунках, у контакті. Пропагуючи діалогічний характер взаємовідносин людини з Богом, софійний підхід трактує процес богопізнання як обожнення людини, як процес не тільки гносеологічний, а й онтологічний, не лише ідеальний, а й реальний.

Звідси випливає, що єдність – це безпосередня необхідність, дана людям Богом., церква – це тіло Христове, а оскільки тіло – це єдина цілість, то і церква повинна бути єдиною і функціонувати згідно з гармонійним порядком функціонування тіла.

Софійний характер релігійності періоду Київської Русі можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості киево-руської культури і цивілізації, як один з перших напрямів екуменічної думки, що формувався в контексті ідеології і практики київського варіанта християнства.

Переконання в тому, що схизма між Західною і Східною церквами, з'явилося на Русі під впливом грецької ієрархії. У найдавнішій руській літературі неможливо знайти виразну згадку про анафеми 1054 року. В автентичній течії ця література майже цілком вільна від антилатинської

полеміки. Бачення ж початків християнства в Київській Русі у найстаршому руському літописі (Повісті временних літ) формувалося не раніше, ніж після другої половини XI ст., тобто вже після подій 1054 р. [4, с.168]. Ось чому у розповіді літописця вже відчутне деяке усвідомлення схизми, яка постала між християнським Сходом і Заходом. Його відображенням якраз і стала легенда про вибір Володимиром віри [5, с.52].

Події наступних століть засвідчують, наскільки змінюються екуменічні ідеї. Політика виходить на перший план і питання єдності церкви розглядають лише в тому плані, у якому протилежні сторони шукають користь для себе.

У XIII ст. питання про об'єднання православної і католицької церков на Русі порушив Данило Галицький. Однак історичні події свідчать, що така екуменічна відкритість Данила не була виявом доброї волі і щирим прагненням об'єднати розділені частини церкви. Татарська загроза Русі – ось головний і визначальний чинник, який мотивував Данила поглянути на Захід.

Як бачимо з літопису, Данило не втручався в церковно-адміністративні і догматичні суперечки між Константинополем і Римом. Його цікавило тільки одне – щоб Захід надав військову допомогу Русі для боротьби з монголо-татарами. У результаті довготривалих переговорів з Римом запевнений папою Інокентієм IV, що допомога буде надана, Данило Галицький погодився на унію з Римською церквою. Він навіть прийняв корону від папи і був коронований у Дорогичині 1253 р. [6, с.126].

Невиправдання політичних сподівань Галицького князя Римом змусили його припинити стосунки з папою. З наведеного видно, що Данило, як політик, як керівник держави, трактував об'єднання церков лише як засіб для досягнення своєї мети.

Деякі науковці зазначають, що унія між Руссю і Римом все-таки відбулась під час проведення Ліонського собору у 1245 р. На цьому соборі був присутній і митрополит з Русі. Усі автори сходяться на тому, що йдеться про митрополита-русича на ім'я Петро. Проте одні вважають, що архієпископ Петро був спадкоємцем галицького єпископа Артемія і дотримувався проугорської орієнтації (А. Петрушевич), інші – що Петро був з Закарпатської Русі (М.Данилевич) або ж з Галича (як спочатку твердив М.Чубатий). Значну увагу архієпископу Петру приділив і С.Томашівський [7, с.52].

Про митрополита з Русі досить детально писали два тогочасні джерела з Англії, пов'язані з висвітленням подій за понтифікату Папи Інокентія IV, зокрема І Ліонського собору. Це "Хроніка Матвія Париса" та "Хроніка Буртонського монастиря". Особу Київського митрополита Петра якоюсь мірою ідентифікує запис від 1230 р. у Лаврентіївському літописі, де йдеться про те, що в посольстві київського князя Володимира та князя

Михайла Чернігівського до Суздаля був ігумен пречесного монастиря св. Спаса в Києві на Берестовім Петро Акерович.

Отже, ім'я митрополита Петра Акеровича пов'язане з I Ліонським собором, на якому він був, та інформація якого про становище в Київській Русі після татарської навали викликала інтерес у папи Інокентія IV.

Степан Томашівський, який написав історичну розвідку про архієпископа Петра, вважав, що Петро Акерович був попередником (предтечею) митрополита Ісидора і уклав унію з Римом майже на двісті років раніше від Флорентійської унії. М.Чубатий, проте, піддає сумніву цей висновок С.Томашівського, зазначаючи таке: немає підстав уважати, що архієпископ Петро змушений був переходити формально на католицизм [8].

Релігійність українського народу не могла не зазнати впливів, зумовлених геополітичним місцем України на карті Європи. Україна підтримувала духовні зв'язки як зі Сходом, так із Заходом, а після завоювання Візантії турками і до кінця XVIII ст. на наших землях переважали західні впливи. Звідси й перетворення України в арену змагань між православ'ям і католицизмом, що не могло не позначитись на місці релігії в духовному житті народу.

Екуменічний діалог Константинополя з Римом у той час і питання об'єднання церков вели в плані приєднання православної церкви до католицької. Тобто формою екуменічного єднання було обрано унію. Проте унія не є актом рівноправного об'єднання церков. Тут церква, яка усвідомлює себе істинною, вселенською, апостольською, приєднує до себе іншу не на умовах рівноправ'я, а на умовах підкорення церкві апостольській в догматичному плані і зі збереженням своїх канонічних, літургійних та обрядових особливостей [9, с.83].

Підставою для Флорентійської унії між Західною та Східною церквами були політичні інтереси Візантії, Риму та країн Західної Європи. Через церковне об'єднання християнські держави прагнули досягти спільної протидії наступові Османської імперії, яка загрожувала країнам Європи. Ці обставини змусили імператора Візантії звернутися за допомогою до Риму. Потрібну допомогу Західна церква погоджувалася надати за умови підписання Східними церквами унії з Римом.

На собор спочатку у Феррару, а потім у Флоренцію від Східних церков прибули візантійський імператор Іоан Палеолог, царгородський патріарх Йосиф II, представник антіохійського патріарха митрополит Київський Ісидор, представник александрійського патріарха, представник єрусалимського патріарха митрополит Манемвазійський Досифей, близько 20 митрополитів та багато інших церковних осіб [10, с.165].

За умов завершального акту Флорентійського собору (9 червня 1439 р.) обидві сторони погоджувалися на визнання такого: по-перше, що Св. Дух походить від Отця і Сина і що цей додаток Західної церкви до

Символу віри є законним; по-друге, що під час літургії можна вживати квасний і не квасний хліб і не прикликати Св. Духа для освячення дарів; по-третє, чистилища; по-четверте, верховенства Римського папи як голови церкви.

Характеризуючи умови Флорентійської унії, можна зазначити, що хоча компромісна формула собору і становила високий рівень інтелектуальної та богословської софістики й потенційно не була позбавлена реальної можливості взаєморозуміння, вона, однак, не торкалася фундаментальних проблем, залишаючи осторонь головні вихідні філософські та богословські припущення й оминаючи інтелектуальні розбіжності. Унії в цьому випадку було досягнуто завдяки узгодженню політичних інтересів Риму та Царгорода.

Повернувшись після собору у Флоренції додому, візантійська делегація зіткнулась із сильною опозицією щодо унії. На соборі в Царгороді 1450 р. східні патріархи скинули із царгородського престолу уніатського патріарха Григорія Мамму і розірвали Флорентійську унію.

Українська церква, як складова частина Вселенської православної Церкви, взяла участь у Флорентійському акті об'єднання. І хоча Константинопольська церква прийняла унію з політичних міркувань, для церкви української це була подія з глибшим змістом.

Річ у тому, що серед сподвижників Флорентійської унії особливе місце посідає київський митрополит Ісидор. Як прихильник примирення Візантійської церкви з папою римським, Ісидор 1434 р. брав участь у Базельському соборі. Його підтримав ще один прихильник унії, царгородський патріарх Йосиф II, який не дав благословення на митрополичний престол рязанському єпископу Йоні, що його прислав до Константинополя великий московський князь Василій Васильович, а навпаки, іменував київським митрополитом саме Ісидора. І незадовго після цього у 1438–39 рр. він бере участь у Флорентійському соборі.

Київська церква на Флорентійському соборі не мала підстав вступати в теологічні непорозуміння з Римом. Головним для Ісидора було відновлення колишньої єдності церков.

Як кардинал і папський легат, Ісидор прибув до своєї резиденції у Москву, де й проголосив акт Флорентійської унії. Проте великий князь Василь II висловив невдоволення, його підтримали владки з московських земель. Василій передбачав, що скоро впаде Візантія, і Москва посяде місце Константинополя, лідера православного християнства. Ось чому кардинал Ісидор був позбавлений митрополичної кафедри й ув'язнений на декілька місяців. Після звільнення він повернувся до Києва, а далі – до Риму.

Отже, на землю Київської митрополії Флорентійська унія була занесена зовнішніми церковно-політичними справами, оскільки ані її підписання, ані зірвання не були викликані місцевими суспільно-політичними

чи релігійно-церковними реаліями середини XV ст. Унійна хвиля практично не торкнулася широких верств населення краю. Та й припинила тут своє існування Флорентійська унія через вплив зовнішньо-політичних чинників (Польща, Росія). Однак формально саме на українсько-білоруських землях Київської митрополії Флорентійська унія проіснувала найдовше.

Русь прийняла християнство до поділу християнської церкви на православних і католиків. Після втрати Україною державної незалежності серед вищих соціальних верств посилилась тенденція переходу на латинський обряд з огляду на нерівноправне становище православних християн у Речі Посполитій. Аби врятувати від занепаду рідну церкву, частина українського духовенства вирішила піти на унію з католицькою церквою зі збереженням традиційної обрядовості.

Торкаючись питання про Берестейську унію, треба зазначити, що вона була регіональною спробою відновлення Флорентійської унії. Проблема об'єднання вселенського християнства була перенесена на місцевий ґрунт у формі проблеми об'єднання української церкви з римо-католицькою. Тобто ця унія повинна була стати актом подолання схизми в українському християнстві шляхом його приєднання до Вселенської (тобто католицької) церкви. Однак результатом Берестейської унії став новий і тривалий поділ Української церкви, ще емоційніший внаслідок міжконфесійних змагань протягом XVII–XIX ст. Цей факт потребує зважених екуменічних досліджень.

Стверджувати, що Берестейська унія мала позитивне чи негативне значення дуже важко, адже її не можна оцінювати однозначно. Наприклад, з погляду збереження національно-самобутньої церкви, подолання кризи у православ'ї, захисту віруючих від впливів Росії і Польщі — це було позитивним. Однак приєднуючись до римської церкви, Українська церква розривала стосунки зі східною православною церквою. І замість того, щоб зміцнити помісну Українську церкву, акт Берестейської унії розколов її на два табори непримирених ворогів.

Після запровадження Берестейської унії в середовищі православного духовенства зародилась радикальна опозиція до неї. Проте думка про істинне тривале поєднання, яке не знищує православної тотожності, цілком не була виключена. Про це свідчать спроби утворення автономного руського патріархату, який був би в єдності як з Римом, так і з Константинополем. Одними з найбільших прихильників цих зусиль були уніатський і православний митрополити — Йосиф Веніамин Рутський і Петро Могила.

У справі зближення, примирення і можливого співіснування українських християн Петро Могила започаткував велику акцію екуменізму. Вона в розумінні Петра Могили виходила за суто конфесійні рамки, стосувалася існування і виживання всього українського народу. Петро Могила мислив позаконфесійними і надконфесійними категоріями, мав

універсально-християнське бачення цієї проблеми. Він не був однобічним конфесійним фанатиком, розумів шкоду від незгоди і церковного розколу в Україні. Подібними були погляди Й.Рутського [11, с.74].

Не випадково і уніатський митрополит Й.Рутський, і православний митрополит П.Могила зійшлися на тому, що потрібно шукати вихід із того небезпечного становища, коли “Русь нищить Русь”. Вони мали спільну думку щодо Берестейської унії, вважаючи, що її необхідно виправити, доповнити і продовжити.

У 1629 р. з ініціативи короля Сигізмунда III за згодою православних (Й.Борецький) і уніатів (В.Рутський) повинні були відбутися три собори: православний у Києві, уніатський у Володимирі і спільний у Львові. Ці заходи закінчились невдачею унаслідок протидії польської сторони і козаків [11, с.75].

Петро Могила 1643 р. разом з каштеляном київським Адамом Киселем опрацював новий проект церковного поєднання, який ґрунтувався на аналізі Берестейської унії та її наслідків.

Відмінності між Східною і Західною церквами, зазначено в проекті, не є суттєвими: це стосується пояснення походження Святого Духа, причастя, чистилища, шанування святих, у цих питаннях порозуміння цілком можливе. Головне – це примат папи. Розходження в цьому питанні набуло такої форми, що почали вважати так: примирення можливе лише за умови, коли одна зі сторін поступиться іншій. Однак це неможливо виконати: обидві церкви виходять із двох цілком протилежних засад, змінити ці засади – означало б підірвати основи життєдіяльності Східної та Західної церков. Східна церква ґрунтується на роздільності патріархів (соборності), і цей принцип треба зберегти обов’язково, навіть визнавши примат папи. Підставою Західної церкви є ідея єдності верховного пастиря і пастви, та визнання в Петрі голови апостолів. Цієї засади не відкидають, однак, і православні.

Порушуючи питання умов об’єднання церков, треба усвідомити, що в цю хвилину неможливо домагатися унії всього православного світу. Треба створити з’єднання, яке повинно бути саме з’єднанням, а не злиттям, не перетворенням православних на латинників. У випадку возз’єднання Константинопольського патріархату з Римською церквою Русь повертається під його владу.

Обидві церкви за тривалий час існування виробили своє власне обличчя, і П.Могила ні на хвилину не допускав можливості для руської церкви поступитися своїм. Єднанню – так, злиттю – ні. Визнання примату папи не означає повного підпорядкування православних католикам.

Розходження між православними і католиками є досить формальними і погодити їх повинні богослови, тим більше, що у догматиці вже знайдено узгоджувальні моменти. Вся суть примирення – у визнанні примату папи.

Якщо його вдасться погодити, то все інше не становитиме труднощів. Визнаючи примат папи, православні, однак, надалі залежатимуть від патріарха і зберігатимуть недоторканими свій обряд і свою організацію.

П.Могила також запропонував оригінальний спосіб втілення в життя такого з'єднання, а саме: шляхом скликання з'їздів-сеймів, згідно з чинною конституцією. Насамперед церковну проблему треба поставити на повітових сеймиках, згодом обговорити її на державному сеймі, який виробить правову базу для скликання з'їзду всіх українців, що на ньому шляхта і духовенство розглядатимуть справу порозуміння з Римом, а рішення цього з'їзду затвердить сейм.

Головні еkleзіологічні ідеї, виражені в меморіалі Могили, хоч і минуло три століття поспіль, заслуговують на уважне вивчення - тим більше, що питання церковної унії і надалі є складною проблемою у стосунках та в офіційному діалозі між католицькою і православною церквами. Значення цього документа не обмежується лише минулим. Він має незаперечну екуменічну цінність. Київський митрополит глибоко усвідомлював складність проблеми і мав відвагу шукати нові способи її вирішення. Роки, що минули в опозиції до Берестейської унії, не позбавили його бажання, як тільки надійшов відповідний час, до участі в цій справі. Він не хотів повторювати хиб Берестейської унії. Розвинув власне, не позбавлене оригінальних рис, бачення з'єднання церков. Цей проєкт Могили-Киселя і сьогодні заслуговує на увагу. Він учить терпіння й тактовності у діалозі – єдиноможливому шляху подолання розбрату та поєднання конфесій українського християнства.

-
1. Кочан Н. До питань екуменізму//Відомості. – 1996. – №3.
 2. Пашук А. церква і незалежність України. – Львів, 1998. – 113 с.
 3. Бичко І. Софійність діалектичного мислення // Світогляд і духовна творчість. – К., 1993.
 4. Гриневич В. Минуле залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі. – Львів, 1998. – 168 с.
 5. Повість минулих літ: Літопис руський/ Переклав Л.Маховець. – К., 1989. – 591 с.
 6. Стахів М. Христова церква в Україні. – Львів, 1993. – 584 с.
 7. Історія релігії в Україні: В 10 т. – К., 1997. – Т.2. – 373 с.
 8. Томашівський С. Петро – перший уніятський митрополит України – Руси: Історичний нарис. – Львів, 1928. – 61 с.
 9. Карташев А. Соединение церквей в свете истории // Христианское воссоединение: Экуменическая проблема в православном сознании. – Париж, 1930. – 166 с.
 10. Moncaik I. Florentine ecumenism in Kyivan church. – Rome, 1987. – 354 с.

11. Яроцький П. Петро Могила і проблема унії // П.Могила: богослов, церковний і культурний діяч. – К.,1997.

ECUMENICAL TRADITIONS IN UKRAINIAN CHRISTIANITY

Yurij Gryshchenko

Ivan Franko National University of Lviv

vul. Universytetska 1, Lviv 79000, Ukraine, tel. (0322) 79-41-47

The article is dedicated to the problems of ecumenical movement in Ukraine. The Ukrainian Orthodox Church had universal point of view on the problem of union of the Catholic and Eastern-Orthodox Churches. The original Patriarchate of Kyiv has been split twice on the question of Constantinople or Rome, first after the Union of Florence (1439) and second after the Union of Berestja (1596). In the middle of the XVII-th century Petro Mohyla considering that between the Orthodox and Catholic churches there exist many common points and that the differences are only of a formal character, the Patriarch of Kyiv attempted to delineate those items where an accord or a compromise were possible. The ecumenical actions of Petro Mohyla should serve as a laudable precedent and example in the efforts undertaken in recent years toward the union of the churches.

Key words: Ukrainian Orthodox Church; ecumenical tradition; P.Mohyla

Стаття надійшла до редколегії 01.10.1999

Прийнята до друку 08.06.2000