

зірвати Всеправославний Собор на Кіпрі, який, попри демарш Російської, Грузинської, Антіохійської і Болгарської Православних Церков, відбувся у червні 2016 р. У своїх відносинах зі Святим Престолом очільники РПЦ продовжують експлуатувати тему надуманого «неврегульованого конфлікту між православними і греко-католиками в Україні». Прикро, але ця застаріла аргументація ще має певну підтримку у ватиканських колах. Підтвердженням цього є спільна декларація, підписана папою Франциском та патріархом Московським Кірілом під час зустрічі на Кубі 13 лютого 2016 р. Окремі параграфи документу, зокрема 25-й, у якому замість «Східні Католицькі Церкви» вжито – «церковні спільноти», в інших замовчувано відповідальність Росії у розгортанні військових дій на Сході України, а відтак підтримано позицію РПЦ й УПЦ, які не лише не засудили російську агресію, а й трактують війну України з Росією як громадянську, вказують, що у Ватикані схильні до абсолютизації відносин з Московським Патріархатом та компромісів. Заради ефемерного діалогу у Ватикані готові зневажити інтересами УГКЦ, православних віруючих Української Православної Церкви Київського Патріархату й Української Автокефальної Православної Церкви, які разом становлять значний сегмент віруючих і є впливовими у суспільно-політичному житті країни. Проте є підстави розглядати цей документ як документ ситуативного успіху московської дипломатії і бездарності ватиканської, оскільки миттєва реакція на цей документ Верховного архієпископа УГКЦ Святослава<sup>185</sup> та його критичний аналіз з боку науковців та богословів був безпрецедентним в історії українсько-ватиканських взаємин.

Таким чином, у царині православно-католицького діалогу зроблені важливі кроки на тернистому шляху до омріяної церковної єдності. Очевидно, що мова йде не про об'єднання юрисдикційних центрів. Апробується форма євхаристійного сопричастя, коли кожна громада і кожен віруючий зокрема розглядаються як носії «свідомості Церкви». Євхаристійна еклезиологія забезпечує право Церков на всіх рівнях брати участь і розвивати екуменічний діалог. Проблема полягає в готовності і можливостях, зокрема Східних Католицьких Церков, бути повноправним учасником екуменічного процесу.

## **16. Петро Яроцький. Унія й «уніатизм»: сучасний контент-аналіз.**

Ставлення Апостольської Столиці і Римської курії до Православної Церкви під час проведення Флорентійської унії(1438-1439 рр.) змінилося після Тридентського Собору (1545-1563рр.), який ухвалив еклезіальний і сотеріологічний ексклюзивізм «Extra Ecclesia Romanum nulla solus» («Поza

---

<sup>185</sup> Інформаційний ресурс Української Греко-Католицької Церкви о 19:29 того ж 13 лютого 2016 р. помітив інтерв'ю глави УГКЦ «Зустріч, яка не відбулася?» - Блаженніший Святослав – Режим доступу: [http://news.ugcc.ua/interview/zustr%D1%96ch\\_yaka\\_ne\\_v%D1%96dbulasya\\_\\_blazhenn%D1%96shiy\\_svyatoslav\\_75960.html](http://news.ugcc.ua/interview/zustr%D1%96ch_yaka_ne_v%D1%96dbulasya__blazhenn%D1%96shiy_svyatoslav_75960.html)

Римською Церквою спасіння немає»). Цим заперечувалася і відкидалася унія Католицької Церкви із «схизматичною» Православною Церквою як рівноправний церковний союз двох самостійних церковних юрисдикцій і допускалася лише інкорпорація (цебто приєднання, включення до свого складу) схизматиків після їх покаяння і прощення їхніх гріхів. Під такий посттридентський вердикт підпала Київська митрополича Церква у Берестейській унії 1596 року.

II Ватиканський Собор (1962-1965 рр.) ухвалив екуменічну концепцію і застосував її у ставленні до всіх християнських церков, передовсім Православної церкви як «церкви-сестри», що, в свою чергу, призвело до перегляду самого розуміння унії і статусу Східних Католицьких (унійних) церков та їх інституалізаційності в сучасних католицько-православних відносинах. У цьому контексті виникла ідеологема «уніатизм», яка набула негативного значення у ставленні до уній як розриву окремих спільнот з материнськими Православними церквами. Відтак, унія, як метод застосування і модель досягнення єдності Католицької і Православної церков, набула негативного значення, оскільки спричинила відчуження і ворожнечу між християнським Сходом і християнським Заходом

*Берестейська унія в розумінні Київської митрополичої Церкви Римської курії.* Ця проблема в останнє десятиріччя посіла домінуюче місце в православно-католицькому діалозі. Характеризуючи процедуру оформлення Берестейської унії в Римі, сучасний католицький дослідник констатує: «Прибувши до Риму, київська делегація зіткнулася з концепцією унії, цілком відмінною від тієї, яку очікували і до якої прагнули під час своїх попередніх Соборів. Їхнє канонічне розуміння церкви зіткнулося із західною інституційною еклезіологією, розвинутою латинськими теологами після Тридентського собору. Згідно із тодішньою римською еклезіологією, відновлення канонічної єдності з Київською церквою було недостатнім. Русини мали бути прийнятими як індивідуальні християни до Католицької Церкви і визнати владу папи. Унія була обмежена до церковно-правного акту послуху і підданості, який вважався необхідним для самого існування Церкви. Вважалося, що східні християни знаходилися перед унією з Римом поза правдивою Божою церквою» [1. - S.67].

Цей сценарій унії, з яким зіткнулися єпископи Київської митрополії, що прибули до Риму, дуже відрізнявся від тих умов унії, які вони вручили Римському папі. Єпископи Київської митрополії прибули до Риму, щоб просити папу про приєднання їхньої митрополичої церкви до спільноти зі Святим Престолом на підставі умов, сформульованих Собором Київської церкви у вигляді 33 артикулів. Ці артикули за дорученням папи були вивчені спеціальною комісією кардиналів і теологів. Їхній висновок був категоричним: єдність із Римською церквою не підлягає жодним вступним умовам, оскільки унія необхідна для спасіння. Руські єпископи змушені були підпорядкуватися безкомпромісному вердикту: *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* – поза Римською церквою немає спасіння. Конституція *Magnus Dominus* (1595), – «Господь Великий», яка урочисто проголосила унію, зобов'язала руських

єпископів визнати, що вони, як і довірена їм паства, «не були членами тіла Христового, яким є Церква», що вони «не були в кошарі овець Христових, ковчезі Спасіння, ані в Домі, збудованому на Скалі», а тому повинні «повернутися, як заблукані, до Римської Церкви, очолюваної наступником Христа на землі». Єпископи Київської митрополичої Церкви зобов'язалися визнавати католицьку віру, «поза якою ніхто не може бути спасеним».

Єпископи, духовенство і вірні були прийняті до унії з Римською церквою не як митрополича церква-сестра, а лише як особи, що повертаються до церкви ззовні й індивідуально просять про поєднання з Римською церквою. Відтак, Конституція *Magnus Dominus* ґрунтувалася на сотеріологічному і еклезіологічному ексклюзивізмі Римської церкви і була виявом засади *extra Ecclesiam Romanam nulla salus*. Рим не визнав Київської митрополичої церкви як церкви-сестри. Великий римський Пенітенціарій «увільнив руських єпископів від усіх церковних кар, набутих ними під час перебування у схизмі, і надав їм право увільнити від цих кар інших руських єпископів, духовенство і вірних» [1. - S.68].

Оскільки всі християнські церкви і спільноти поза Католицькою церквою вважалися «місійним простором», то православних, як схизматиків, потрібно було повернути до єдиної правдивої Христової церкви – Католицької. Якщо Флорентійська унія ще зберігала якісь крихти автентичного поєднання церков, то в період Контрреформації протидія протестантизму ущільнила католицьку еклезіологію. «Уніатизм» був наслідком невизнання флорентійських засад в посттриденській Католицькій церкві <...> Немає нічого незвичайного в тому, що православ'я вважало уніатизм засобом прозелітизму і латинізації» [1. - S.69].

Після II Ватиканського Собору (1962-1965pp.) Ватикан почав демонструвати нове ставлення до християнських церков (насамперед до православ'я) в дусі екуменізму. І головне в цьому новому ставленні був поступовий відхід від католицького еклезіального і сотеріологічного ексклюзивізму. Апостольська Столиця прийняла концепцію про «розширення простору спасіння» і утворення спільноти «нового народу Божого», відмовившись від католицького еклезіоцентризму в ім'я христоцентризму. Тепер «Церква у Христі» характеризувалася як «спільність в різних смислах». Центр сотеріології змістився від церкви (Католицької) до «істинного суб'єкта спасіння людства – Христа».

«Простір спасіння» – це не тільки формальна належність до церкви, але й «інші форми співвідношення з нею». Павло VI виклав це вчення у своїй першій енциклиці *Ecclesiam suam*, де йдеться про «різні кола діалогу спасіння», які концентрично йдуть від католицького ядра: православ'я, протестантизм, потім інші монотеїстичні релігії – іудаїзм, іслам, а також політеїстичні релігії і навіть позарелігійні «люди доброї волі». Ці кола «простору спасіння» репрезентують «приналежність і співвідношення з Церквою». Цій новій «сотеріологічній конструкції» Іван Павло II дав таку характеристику: «Ось в чому справжній смисл відомого твердження: «Немає спасіння поза Церквою». Неможливо не визнати, що це вчення безмежно відкрите. Ті, хто виступає проти претензій

Католицької Церкви, просто не знають цього вчення, а знати його необхідно» [2. - S.179].

Незвичайні і, мабуть, вперше почуті оцінки Берестейської унії, зафіксовані в матеріалах «Берестейського читання», яке відбулося 1-6 жовтня 1994 року і було організоване Інститутом історії Церкви Львівської Богословської Академії, яку на той час очолював Борис Гудзяк.

Свої рефлексії щодо Берестейської унії («Берестейська унія у Римському баченні») на підставі збережених у Ватиканській Апостольській бібліотеці документів оприлюднив Вітторіо Пері, провідний спеціаліст цієї бібліотеки, які можна узагальнити в такому контенті [3. - С. 7-25]:

- відповідно до посттридентської еклезіології Берестейська унія ніколи не розглядалася у Римській курії як об'єднання двох церков – Римської і Київської митрополичої Церкви;
- Апостольська Столиця розглядала і прийняла рішення про повернення у лоно Римської Церкви руських схизматиків;
- Апостольська Конституція «Magnus Dominus» – «Господь Великий», урочисто схвалена в Римі 23 грудня 1595 р. після завершення місії руських єпископів Кирила Терлецького і Іпатія Потія, засвідчила такий контент Берестейської унії: «унія руської нації з Римською Церквою», «повернення руського народу до Католицької Церкви», «примирення і повернення руських єпископів до Католицької Церкви при збереженні їх обрядів і церемоній та способу уділення тайн, узгіднених під час унії, яка заключалася на Флорентійському Соборі між Західною і Східною Грецькими Церквами».

Вітторіо Пері зазначив, що лише II Ватиканський Собор (1962-1965 рр.) і новий Кодекс канонів Східних Церков підтвердили природу *Ecclesia sui juris* («Церква свого права») для спільнот вірних, які мають свою єпископську ієрархію, визнаною владою Церкви.

Відтак, Українська Греко-Католицька Церква в сучасному праві Католицької Церкви більше не вважається «сукупністю окремих вірних і єпископів, приєднаних до Католицької Церкви». Вона визнана як Східна Католицька Церква *sui juris* («Церква свого права») у єдності з Римською Церквою [3. - С. 22].

Отже, як підкреслив Вітторіо Пері, «лише сьогодні, через чотири століття після підписання Берестейської Унії, Українська унійна Церква набуває своєї повної семантичної ідентичності» [3. - С.22].

Вітторіо Пері зробив такий прогностичний висновок щодо майбутнього буття УГКЦ: «Історичне входження у зрілість як «Церкви свого права» спонукає до роздумів про її сучасні стосунки з Церквами, які дали їй існування й зріст у вірі: з Візантією (Константинополем – П.Я) і Римом. Після чотирьох століть існування Берестейську унію не можна зводити до епізоду з минулого. Вона покликана до вселенського єднання шляхом євангельського очищення» [3. - С.23].

При цьому Вітторіо Пері вказав на інструмент для продовження буття Української унійної Церкви – «Баламандський Документ», який окреслив

«дорожню карту» всіх Східних Католицьких Церков як «відновлення єднання та спільності <...> зі всіма іншими Церквами-сестрами, які їм найближчі за культурою, історією та церковною християнською традицією, тобто в першу чергу з Православною Церквою» [3. - С.23].

Таким чином, була запропонована концепція «подвійного єднання» всіх Східних Католицьких (унійних) Церков з Католицькою церквою і Православною Церквою, концепція і практичний інструментарій якої опрацьовані «Баламандським Документом».

*Ідеологема «уніатизм» як засіб девальвації Української греко-католицької Церкви.* 12 лютого 2016 р. в Гаванському аеропорту (Куба) відбулася зустріч Римського папи Франциска і Патріарха Московського і всієї Русі Кирила. Саме тому ця зустріч Папою Франциском названа як «досягнення єдності на марші». «Спільна Декларація» Папи Франциска і Патріарха Кирила оцінюється її підписантами як «історична і перспективна», хоча вона відзначається уступками і здобутками як з боку Папи, так і з боку Патріарха. По суті, перші сім пунктів цієї Декларації – це триумфальний здобуток Франциска і явна уступка Кирила. У цих пунктах зафіксовані основні положення, які намагається реалізувати Папа Франциск у векторі «Східної політики» Ватикану Рим-Москва, а саме [4. - П. 1-4]:

- ми з радістю зустрілися як брати у християнській вірі, щоб обговорити відносини з нашими церквами, найсуттєві проблеми наших вірних та перспективи розвитку людської цивілізації;
- особливо сильно відчуваємо необхідність співпраці між католиками і православними;
- поділяємо спільну духовну традицію першого тисячоліття християнства;
- вболіваємо з приводу втрати єдності, в результаті чого католики і православні вже майже тисячу років позбавлені євхаристійної єдності;
- сподіваємося, що наша зустріч зможе прислужитися до відновлення цієї єдності;
- у нас є рішучість зробити все необхідне для подолання історичних суперечностей, об'єднання наших зусиль на ґрунті спільної спадщини церкви першого тисячоліття.

Ця виразна ватиканська стилістика оцінення зустрічі супроводжувалася обіймами і поцілунками Папи Франциска, які сприймалися його візаві Патріархом Кирилом покійно і без взаємних відчуттів, що було сприйнято консервативними колами РПЦ як «ересьне єднання патріарха Кирила з папізмом». Православним доктринерам і консерваторам не сподобалася висловлена Папою Франциском у прощальній промові подяка Патріарху Кирилу за його «братерську покійність» і за «добре побажання єдності».

Проте Патріарх Кирило реваншував у погодженій з Папою Франциском позиції у ставленні до унії, уніатизму і греко-католиків. Українських греко-католиків стурбували основні положення 25 пункту «Спільної Декларації», а саме:

- спільна домовленість зробити вклад у примирення православних і греко-католиків;
- спільне засвідчення, що метод «уніатизму» у значенні приєднання однієї церковної спільноти до іншої відриває її від своєї материнської церкви, що не є способом відновити єдність;
- православні та греко-католики потребують примирення та взаємоприйнятних форм співпраці.

По суті, нічого особливого нового, що стосується негативної оцінки «уніатизму» в контексті налагодження православно-католицьких відносин в цьому пункті «Спільної Декларації» не знаходимо, оскільки вони скрупульозно і деталізовано визначені у Документі Змішаної Міжнародної Комісії з теологічного діалогу Католицької Церкви і Православної Церкви на VII Пленарній сесії в Баламанді (Ліван) 17-24 червня 1993 р., який цілком влаштував Московський патріархат, але чомусь не викликав у той час критичного занепокоєння УГКЦ, яка саме тоді легалізувавшись у незалежній Україні, виходила із «галицького загомінку» на простори Наддніпрянської України. Тепер УГКЦ стала заручницею «Східної політики» Ватикану на векторному напрямі «Рим-Москва».

Увесь пафос «Баламандського Документа» Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької церкви і православної церкви скерований проти «ментальності навернення» інших християн до своєї церкви методом «уніатизму» та запровадження уній», оскільки його концепція побудована на таких новаціях [5. - §17]:

- різні спроби досягнення єдності церков, практиковані раніше соборними методами, залежно від політичної, теологічної, історичної та духовної ситуації кожної епохи, не дали можливості повної єдності між західною і східною церквами, а навпаки – загострили відносини між ними, спричинили нові суперечності;
- унійні ініціативи останніх чотирьох століть у різних регіонах Сходу, які привели до з'єднання окремих спільнот з Римською церквою, стали причиною розриву цих спільнот з материнськими Східними церквами не без інтвенції позацерковних інтересів; відтак, повсталі Східні Католицькі (уніатські) церкви стали джерелом конфлікту й терпіння найперше для православних, а потім і для католиків;
- унії з Римською Столицею не досягли повернення єдності між Католицькою і православними церквами, хоча ці унії ґрунтувалися на інтенції й автентичності екуменічного заповіту Христа: «Щоб всі були одно»; в цій ситуації Католицька церква керувалася теологічною візією, яка дозволяла їй вважати себе єдиним депозиторієм спасіння, а Православна церква, в свою чергу, керувалася такою самою візією своєї виняткової (ексклюзивної) ролі щодо спасіння тільки в ній;
- з погляду на спосіб, в який католики і православні по-новому відкривають і визнають себе як церкви-сестри, «уніатизм уже не може

бути прийнятим ані як метод для застосування, ані як модель досягнення єдності між церквами»;

- Католицька і Православна церкви взаємно визнають себе церквами-сестрами, екуменічні зусилля яких спрямовані на досягнення повної і цілковитої спільноти між ними щодо змісту віри та її імплікації, яка не була б ані поглинанням, ані підпорядкуванням, а лише зустріччю в правді й любові.

Узгоджені практичні засади Баламандського документа для встановлення екуменічної моделі «досягнення повної і цілковитої спільноти» Католицької і православних церков мали на меті «довести до властивого і дефінітивного вирішення труднощів, які Східні Католицькі церкви (унійні) достарчають Католицькій Церкві» [5. - §72].

Відтак, Східні унійні Католицькі Церкви (а це стосується й Української Греко-Католицької Церкви), судячи з цієї засади «властивого і дефінітивного вирішення труднощів», які вони спричиняють Ватикану в екуменічному процесі та дипломатичних контактах з ієрархією Вселенського православ'я в Константинополі і особливо в Москві (а то й у Києві), стали заручниками ситуації, в якій «уніатизм став тепер болісною і трудною екуменічною проблемою», оскільки «унія виникла в межах візії Церкви, яка належить до минулого» (йдеться про посттридентську Католицьку Церкву) [1. - §72].

Оскільки «уніатизм» не може служити екуменічному поєднанню католицизму і православ'я, то греко-католики повинні перестати бути «незручною вадою» в екуменічному діалозі православної і Католицької церков. Така перспектива відводиться всім Східним Католицьким (унійним) церквам і, звичайно ж, Українській Греко-Католицькій Церкві, оскільки вони є зайвими і навіть не потрібними Святому Престолу, який перейшов від стратегії навернення православного Сходу за допомогою унії (згадаймо відомий унійний клич папи Урбана VIII: «За вашою допомогою, мої рутени, я хочу повернути Схід») до діалогу церков-сестер в дусі екуменічного христоцентризму Івана Павла II, що «християнство повинне дихати двома легенями – східним і західним».

Яка саме конкретно роль у перспективі відводиться Східним Католицьким церквам, а відтак і Українській Греко-Католицькій Церкві? Вони вже не можуть бути ані інструментом в руках Риму для навернення Сходу, ані поєднуючою ланкою між Сходом і Заходом, як вважали в минулому ієрархи Католицької Церкви. Баламандський документ визнає право уніатських Церков на існування, «щоб задовільняти лише релігійні потреби своїх вірних». Зазначається, що «не можна домагатися їх ліквідації», а також, що «Східні Католицькі Церкви не мають права жити в ізоляції». «Якщо східні католицькі церкви будуть вірні собі й своєму покликанню Богом, то вони повинні бути відкритими як на католицизм, так і на православ'я, завжди діяти у спосіб, який сприятиме поєднанню між ними, що, зрештою, завершиться тим, що східний католицизм стане зайвим як відокремлене явище» [5. - §17].

Існування окремих Східних католицьких церков після повернення повного сопричастя православних і католиків стає проблематичним. Вони

просто будуть «ретроспективним феноменом», який заважатиме «перспективі екуменізму». Таку думку відкрито висловлюють католицькі авторитети, посилаючись на Баламандський документ [7].

Східним Католицьким унійним Церквам поки що відводиться роль «сприяння поєднанню католиків і православних». Першою заангажованою в цей екуменічний проект була Антіохійська Греко-Католицька Церква. Греко-католицький архієпископат цієї церкви визнав можливість «подвійної церковної спільноти». Греко-католицький Синод під керівництвом патріарха Максима V, який відбувся 22-27 липня 1996 р., постановив відновити єдність Антіохійського Патріархату. Синоди обох антіохійських Церков (Греко-Католицької і Православної) прилучилися до процесу об'єднання, підтримуючи діалог з Римом.

Проект відновлення єдності Антіохійської Патріаршої Церкви Ватикан затвердив спеціальним посланням, підписаним 11 червня 1997 р. трьома кардиналами Римської курії: Ратцінгером (який згодом став папою), Сільвестрині й Касідою. При цьому зазначено, що «діалог братніх Церков» (Греко-Католицької і Православної) Антіохійського Патріархату визнаний як корисний для наслідування іншими греко-Католицькими Церквами.

Відтак, є «антіохійська ініціатива» про «подвійну лояльність» Риму і регіональній Православній патріархії. Але як бути з Українською Греко-Католицькою Церквою? Чи прийме УГКЦ модель «подвійної церковної спільноти» – з Римом і Константинополем, від якого відійшла ще в 1596 р. внаслідок утворення Берестейської унії? А може буде запропонована модель «подвійної церковної спільноти» відповідно до претензій Московського патріархату РПЦ на Україну як свою «канонічну територію»? Відповідь на ці питання можлива лише після усвідомлення, що ідеологема «уніатизм» використовується для знецінення інституалізаційності Української Греко-Католицької Церкви.

«Баламандський Документ» дає практичні настанови, як вести себе греко-католикам в екуменічному процесі:

- Римо-Католицька Церква допомагатиме Східним католицьким церквам, щоб вони також приготувалися до повного сопричастя між Католицькою і Православною церквами;
- католицькі церкви не здійснюватимуть прозелітизму серед православних; католицькі й православні єпископи, юрисдикція яких поширюється на одну територію, повинні проводити спільні консультації перед тим, як плануватимуть свої душпастирські заходи щодо утворення нових церковних структур в регіонах, не схилитимуть своїх вірних до переходу з однієї традиції до іншої;
- щоб здійснювати ефективні екуменічні заходи з поєднання двох Церков – Католицької і Православної, необхідно звернути увагу на підготовку кадрів нових священнослужителів, які б не були пов'язані із застарілою еклезіологією уніатизму, а навпаки - отримали достатнє знання про апостольську спадкоємність, автентичне сповідування християнських таїнств традиційно закоріненої в регіоні Православної Церкви; водночас



«необхідно підготувати об'єктивну і правдиву презентацію історії, щоб мати узгоджену і навіть спільну історіографію двох Церков» – Православної і Греко-Католицької.

Змішана міжнародна комісія з теологічного діалогу між Католицькою і Православною церквами звернулася до всіх церков, які беруть участь в екуменічному діалозі, а також до Східних католицьких церков підтримати еклезіальні й практичні положення та висновки Баламандського документа, щоб забезпечити прогрес на шляху до повернення повної єдності православних і католиків. Реагуючи на вимоги Московської патріархії, в заключному пункті документа констатується, що, «виключаючи в майбутньому будь-який прозелітизм і будь-яку експансію католиків за рахунок Православної Церкви», Комісія усунула перешкоду, яка схилила деякі Православні Церкви до припинення своєї участі в теологічному діалозі, а відтак Православна Церква «у повному складі зможе включатися в започатковану теологічну працю».

У зарубіжній католицькій пресі аналізуються різні підходи й оцінки Баламандського документа - від схвалення до заперечення. Водночас звертається увага на український контекст проблеми, що впливає з цього Документа. Зазначається, що «безпосередні спадкоємці Берестейської унії мають набагато складніше завдання до виконання цього Документу з причини поділів в українському православ'ї». При цьому уточнюється, що Греко-Католицька Церква в Україні «формально прийняла Баламандський Документ і намагається впроваджувати в життя його практичні доручення. Але оскільки існує розкол серед православних в Україні, а також їхня нерішучість щодо прийняття цього документу, то це створює перешкоду в розвитку екуменізму в Україні» [7].

*Греко-католицька Церква в історії й культурі України.* Чи вдалося досягти основної мети унії так, як її поставили ініціатори і творці Берестейської унії? Чи стала унія з Апостольською Столицею вирішальним фактором національного самозбереження українського народу, протидією його переходу в латинство і ополяченню?

У часи Берестейської унії її ініціаторів і творців – українських єпископів – непокоїв перехід української еліти до римо-католицизму. Вони мали надію, що унія стане засобом піднесення освітнього рівня Української Церкви і тим самим допоможе запобігти такому переходу в латинство.

«Унія, однак, не мала готового засобу як позбутися неготовності Церкви задовольнити релігійні потреби своєї еліти, – так вважає професор Папського Орієнтального Інституту в Римі Софія Сенік, – і тому перехід до латинського обряду тривав, часто при активному сприянні польського духовенства, головно єзуїтів у їхніх школах» [6. - С.62].

Не міг покласти цьому край і Рим. Декрет папи Урбана VIII від 7 лютого 1624 р., що забороняв перехід руських мирян і духовних осіб до латинського обряду, не був прийнятий у Польщі і королем, й ієрархією. Дещо змодифікований (надалі дозволявся лише перехід мирян), він був опублікований, але наслідки його для української церкви були незначні. «Душехватство», як тоді говорили, продовжувалося: єзуїти спустошували

українську церкву, вичерпуючи із неї насамперед освічені верстви, а унія нічого не могла вдіяти. «Це було однією з невдач унії та прикрим розчаруванням для ієрархії на початку XVII ст» [6. - С.63].

Серед нинішніх зарубіжних дослідників унії є широкий і досить суперечливий спектр поглядів щодо характеру, витоків, причин і наслідків Берестейської унії. Проаналізуємо деякі із них. Тереза Ханчевська Геннель (Польща) вважає, що усі цілі, поставлені ініціаторами унії наприкінці XVI ст., не тільки не були досягнуті упродовж усього наступного століття, а наслідки були абсолютно протилежні попередньому сподіванню: по-перше, до загальної унії обох церков (православної з римо-католицькою) не дійшло; по-друге, взаємна ворожнеча православних, уніатів і вірних Римо-католицької церкви позначилася на війні України з Польщею, у якій переплелися елементи релігійні з суспільними й національними; по-третє, лише героїчний опір сповідників унії у XVIII і XIX ст. проти насильств російського царату зробив Уніатську церкву глибоко народною, національною, українською [6. - С.7-8].

Іншу точку зору представляє отець-доктор І. Ортинський, який вважав: через Берестя Українська церква не стала ані латинською, ані польською, але залишилася католицькою, вселенською. Берестейська унія остаточно запевнила перемогу вселенськості, відокремила «справи віри від питання культури», хоча тоді їх ототожнювали, «не вмючи як слід їх розрізняти, зокрема через розгарячення, яке викликала протиреформаторська реакція католицького світу».

І. Ортинський підкреслює, що Берестейська унія мала особливе значення в історії і культурі українського народу, бо вона укладалася саме тоді, коли в Європі панував клич «Геть від Риму». Це були часи Лютера, Кальвіна, Цвінглі, Генріха VIII, тобто виникнення різних течій протестантизму – лютеранства, кальвінізму, англіканства. Однак, як зазначає І. Ортинський: «Україна йде проти течії, бо Берестейська унія не була ознакою слабості, а навпаки - висловом ґрунтовного й повного здоров'я українського християнства» [8. - С.113].

Але й цей греко-католицький автор не може не погодитися з тим, що «велике діло унії ділить український народ на два протилежні табори: з'єдинених та нез'єдинених» [8. - С.114]. Це, стверджує він, призвело до братньої ворожнечі, яка загострювалася через фанатизм, незнання, розгубленість, чужу агітацію та нерозсудливу суб'єктивність. Через вплив князя К. Острозького, який спершу був ревним прихильником поєднання, відпали від уній дві великі єпархії – Львівська і Перемишльська, які залишилися православними до кінця XVII століття. Взаємна боротьба українців-православних і уніатів, яку названо «Русь нищить Русь», послабила увесь народ і створила передумови для експансії сусідів. Москва не оминає жодної нагоди, щоб боротися проти унії. Польща теж намагається наявно чи приховано протистояти унії або по-своєму її розуміти і інтерпретувати. Хоча папа Урбан VIII і заборонив самовільний чи примусовий перехід уніатів на римо-католиків і дарма, що наслідники Урбана VIII повторювали цю заборону, Римо-католицький костел в Польщі ніколи не дотримувався таких приписів. Тому

частина українського православного духовенства і шляхти бачить в унії загрозу для українськості й ставиться до неї вороже.

У дискусії щодо оцінки Берестейської унії особливе місце відводиться козакам. Адже завдяки гетьману Петру Сагайдачному в 1620 р. відновлюється православна ієрархія в Україні. Оскільки активну боротьбу за православну віру вели братства, козацтво, яке цілковито ототожнювало себе з православною вірою, вписується до братств. Національно-визвольна боротьба українського народу 1648-1654 рр. під проводом Б. Хмельницького йде під гаслами захисту православ'я і ліквідації унії. Саме тому І. Ортинський дає таку оцінку козакам: «Великою помилкою було наставлення українських козаків, які тоді представляли властиву політичну і військову силу українського народу, вважаючи себе захисниками його прав і віри. Їхні переконання виходили із двох положень. По-перше, йшлося їм про боротьбу проти польських панів, які поневолювали українське населення. По-друге, вони були тісно пов'язані з українською вірою, руською вірою, тобто з традиційним висловом українського християнства візантійсько-українського обряду, з українською церквою та її звичаями. Католицизм – це була Польща, а саме ворожа Польща. Слово «католик» та інші поєднані з ним поняття як, наприклад, «езуїт», в очах багатьох українців, зокрема козаків, було тим, що противилося українському духові. Тут і треба шукати причини, чому в багатьох верствах населення проявився нахил до Москви, яка вважалася істинно православною, тобто подібною до правдивої української віри» [8. - С.115].

Софія Сенік (ЧСВВ) висловлює таку точку зору: «Ставлення польської держави до унії було двозначним. Уже сам факт належності Уніатської церкви до католицької вимагав її підтримки. Але будь-яка Руська церква – з відокремленою ієрархічною структурою та особливим обрядом – ставала на заваді асиміляції руського населення, та ще й в умовах зростання у Польщі, як всюди в Європі, національної свідомості, була радше небажаною, коли саме її існування стало нібито єдиною перешкодою на шляху до порозуміння між Польщею і козаками і втягувало Польську державу в марнотратні війни. Польща ніколи не позбулася переконання, що унія у найкращому разі — лише компроміс на дорозі навернення православних русинів у латинських поляків <...> Польській церкві ще важче було зректися мрій про те, що унія є лише переходом до латинського обряду» [6. - С.61-62].

Берестейська унія, за оцінкою М Чубатого, мала б вирішити болюче для українського народу і його церкви питання: яким чином оновити церковну культуру русинів-українців того часу через оригінальні джерела гуманістичної культури. «Одиноким способом дістатися до джерел гуманістичної науки, поминаючи польські проводи до пливу гуманістичної освіти, було – нав'язати знов контакт з Римським престолом <...> та звідтам діставати духовний порятунок для української нації. Церковне об'єднання з Римом давало оправдану надію, що Рим відповідною заборонаю папи спинить польонізацію української молоді, ведену при допомозі езуїтських колегій» [9. - С.11].

Водночас М. Чубатий констатує, що плани ієрархії принести порятунок Українській церкві через її підпорядкування Римському папі все ж таки не

переконували всіх українців після прикрого життєвого досвіду в католицькій Польщі впродовж двохсот років. «Було б браком наукової безсторонності, – пише М. Чубатий, – закривати факт, що впродовж XVIII століття ерархія Українсько-Католицької Церкви та верхівка впливового Чина ОО. Василян були частинно спольщені, а їх зв'язок з українським народом здебільше церковно-формальним» [9. - С.13].

Відтак, аналіз стану Уніатської церкви протягом XVII-XVIII ст. приводить до висновку: панівні кола Речі Посполитої (як церковні, так і світські чинники), які спочатку сприяли поширенню і утвердженню унії, самі не вірили в її релігійну цінність і церковну самостійність. Вони намагалися використати унію як своєрідний перехідний стан, свого роду чистилище для православних, щоб таким чином легше перевести їх у католицизм. У Львівській, Галицькій, Кам'янець-Подільській уніатських епархіях, у західній частині Волині уніатське духовенство зневажалось так само, як православне духовенство і віруючі в Київському, Брест-Литовському, Мінському воєводствах.

У Галичині, яка від 1772 р. опинилася під Австрією, склалися сприятливі умови для Греко-Католицької Церкви. Поступово, особливо з половини XIX ст. і в XX ст., Греко-Католицька Церква інтегрувалася в галицьке суспільство, стала сприйматися ним як національна Українська Церква. Серед уніатського духовенства, вихованого у кращих культурних традиціях і матеріальних умовах, з'являються освічені й енергійні особистості, які думали не лише про інтереси церкви, а й про інтереси піднесення народної освіти, національної культури (згадаймо діячів «Руської трійці» М. Шашкевича, Вагилевича, Я. Головацького, які були священиками, а також митрополита Левицького, каноніка І. Могильницького).

Безумовно, могутньою постаттю в історії Української греко-католицької церкви був митрополит Андрей Шептицький, який очолював її 44 роки (1901-1944). Не лише українські, а й зарубіжні дослідники оцінюють його як діяча, що вимагав «підпорядкувати національні питання церковним інтересами», який має великі заслуги у зміцненні української освіти, культури, динамізації і розширенні впливу Греко-Католицької Церкви. Можливо, митрополит Шептицький дещо інакше, враховуючи плин часу і зміну обставин, розумів заповіт папи Урбана VIII: «*O mei Rutheni, per vos ego orientem spero convertendum*», – «О мої русини, через вас хочу весь Схід повернути». Андрей Шептицький невтомно повторював, що роль Греко-Католицької Церкви в Україні є особливою, бо саме вона має бути ініціатором поєднання Заходу і Сходу. Ця ідея екуменізму в задумах і планах митрополита Шептицького зводилася насамперед до активної «унійної акції» щодо Православної Церкви і навіть протестантських течій. Митрополит розумів складність і труднощі в здійсненні ідеї екуменізму (потрібно звернути увагу саме на ідею екуменізму, що її обстоював А. Шептицький, як єдиний засіб оздоровлення духовного стану українського народу і примирення, зближення всіх українських церков, а не їх унію). Він, як в середині XVII ст. великий православний Київський митрополит Петро Могила, розумів нагальну потребу в примиренні православних і греко-католиків. Андрей Шептицький був готовий здійснити перші кроки в

продовженні «універсальної унії» і утворенні єдиного Українського патріархату, не претендуючи на верховенство в ньому греко-католиків.

Проте негативна позиція Риму щодо утворення Київського патріархату та неспокій у внутрішньому житті Православної Церкви перекреслили ці плани. З гіркотою про це написав Йосиф Сліпий у своєму «Заповіті»: «Історичною короткозорістю, вагомою у своїх наслідках аж до наших днів, треба вважати злегковаження великого задуму митрополитів Могили і Рутського тодішніми правлячими колами Апостольської Столиці, які хоч і не заперечували самої ідеї Патріархату нашої Церкви, угрунтованої історією і вимагали церковного життя, однак свою відмову дати формальну згоду на її вирішення виправдовували мотивами політичної кон'юнктури».

Митрополиту Андрею Шептицькому довелося жити і тримати кермо Греко-Католицької Церкви в складних умовах. Упродовж другої половини ХІХ ст. і особливо в 20-30 роки ХХ ст. гостро стояло питання бути чи не бути самостійній Греко-Католицькій Церкві з її православним обрядом. Греко-католицизм як самостійна течія в лоні католицизму все частіше атакувався і звинувачувався в ересі. Єзуїти кидали в обличчя греко-католикам: «Ваше змагання до автономії є вашим найбільшим гріхом. В Католицькій Церкві не може бути будь-якого сепаратизму, ніякої автономної церкви». Унія в планах польського католицизму не виправдала себе. «Гріхом» Греко-Католицької Церкви в Галичині вважалося те, що вона намагалася жити для свого народу, а не для слави Римо-Католицької Церкви, що вона стала власне Українською церквою.

Саме через це уже на церковному терені греко-католики перестали спілкуватися з римо-католиками, росло відчуження, посилювалася ворожнеча між українцями і поляками. Ідея унії як об'єднання самостійних церков була остаточно похована. Більше того, вона перетворилася на свою протилежність як причина протистояння двох церков.

Похід католицьких «змартвихстанців» (змартвихстанці – воскресенці, філія ордену єзуїтів, яким доручалася місія цілковитого оновлення греко-католицизму в Галичині), єзуїтська реформа ордену василіан (ЧСВВ), намагання ввести celibat греко-католицького духовенства — це тільки перший наступ римо-католицизму на греко-католицизм.

За межами Галичини (на Холмщині, Підляшші, Поліссі, Волині) у 30-х роках ХХ ст. Апостольська Столиця запроваджувала «нову унію – wschodniego obrządku» («східного обряду») серед православних, відсторонивши від цієї акції греко-католицьке духовенство. Цю «нову унію» було підпорядковано безпосередньо ордену єзуїтів та польським католицьким єпископам. До неї збирали представників різних католицьких чернечих орденів усієї Західної Європи. По суті, ця акція була націлена і проти Берестейської, «схизматичної унії», щоб її латинізувати і остаточно покатоличити. Греко-Католицька Церква в Галичині за тих складних соціально-політичних умов мусила дотримуватися вірнопідданості Риму, під юрисдикцією якого вона перебувала, водночас зберігаючи власну національну самобутність.

Історія Берестейської унії висвітлює складний, тернистий шлях, який пройшла Греко-Католицька Церква в Україні. Не будемо тут зупинятися на її «катакомбному періоді» в другій половині ХХ століття. Це тема окремого дослідження. Скажемо лише, що тоталітаризм, застосовуючи репресії, заборони, здійснюючи ліквідацію Греко-Католицької Церкви, засвідчив свою слабкість і програв у боротьбі з нею, піднісши її на постамент християнської Голгофи в національній мартирології України.

### **Висновки:**

1. «Східна політика» Ватикану зазнала істотної корекції в 90-ті роки ХХ ст. В Апостольському Посланні папи Івана Павла II «*Oriente lumen*» («Світло Сходу») та в його енцикліці «*Ut unum sint*» («Щоб були одно») простежується критичний перегляд еклезіологічних проблем Схід-Захід в душі II Ватиканського собору – відповідно до парадигми аджорнаменто. Це принциповий поворот від ексклюзивності Католицької церкви – *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* – поза Римською Церквою немає спасіння – до визнання еклезіальної, сотеріологічної благоліпності й рівноцінності Православної і Католицької церкви як передумови екуменічних відносин між ними в контексті опрацьованої концепції Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою. Після цього Іван Павло II проголосив себе «екуменічним папою», свій понтифікат – «початком епохи екуменізму», а саму філософію екуменізму – «актуальною дорогою християнських церков третього тисячоліття».

2. Ця концепція екуменізму започаткувала критичний перегляд ідеологеми «уніатизму» як методу об'єднання церков, чого домагалася і досягла Московська Патріархія. Східні Католицькі церкви, які утворилися внаслідок їх уній з Римською Католицькою Церквою, стали заручниками екуменічного діалогу між Православною і Католицькою Церквою, який має відбуватися на погодженій ними засаді визнання «уніатизму» як неприйнятної методу для досягнення єдності між християнськими церквами, а унії – як такого церковного поєднання, що не виправдало себе у відносинах Схід-Захід і спричинило конфлікт і ворожнечу між цими церквами.

3. Відтак, унійний клич папи Урбана ХVІІІ «За вашою допомогою, мої рутени, хочу Схід повернути» став не актуальним і навіть шкідливим для сучасного Ватикану. Упродовж ХХ ст. Ватикан здійснював свою «Східну політику», орієнтуючись на Римо-католицький костел в Польщі як форпост католицизму на Сході, обмежуючи діяльність Греко-Католицької Церкви винятково Галицьким регіоном, що було зафіксовано в коркондаті 1925 р. з Польщею. Греко-Католицька Церква не допускалася до проведення неоунії 20-30-х роках на західноукраїнських землях. Їй не надають патріаршого устрою та блокують проведення беатифікаційного процесу митрополита Андрея Шептицького, оскільки проти цього виступають спільно Московська Патріархія та консервативна частина ієрархії Римо-католицького костелу в Польщі.

4. В незалежній Україні в цілому створено атмосферу толерантності у православно-католицьких відносинах. Немає демаркованих конфесійних кордонів і приватизованих канонічних територій. За роки незалежності в

Україні відбулися конфесійні зміни реформаційного масштабу. У різних регіонах православно-католицькі відносини набули нового виміру. У Галичині греко-католицизм потіснився, щоб надати місце у цьому регіоні Українському православію. Українська Греко-Католицька Церква після 40-річної заборони і катакомбного існування вийшла із «галицького загомінку» на простори Великої Наддніпрянської України

5. Особливість українського християнства полягає у його дуалістичності, амбівалентності, що призвело до виникнення в Україні двох гілок Вселенської церкви – Східної і Західної – та їх взаємопереплетення. Так розпорядилася історія, що в Україні паралельно існують одна з найбільших Православних Церков у світі й найбільша Греко-Католицька Церква. Національні й духовні інтереси України вимагають усвідомлення унікальної природи цієї християнської спадщини як духовного надбання, що має розвиватися за принципом взаємозбагачення і взаємодоповнення.

6. Українська Греко-Католицька Церква засвідчує високий рівень толерантності й вияв духовної готовності до плідного розвитку відносин з усіма Православними Церквами. Любомир Гузар, залишаючи кермо УГКЦ як її Верховний Києво-Галицький архієпископ, подав українському християнству вмотивовану, історично аргументовану, перспективну «дорожню карту», яка в його авторському викладі набула такого формулювання: «Святість Об'єднаної Київської Церкви – УПЦ, УПЦ Київського патріархату, УАПЦ і УГКЦ». Любомир Гузар переконаний у тому, що, «збудивши прагнення українського народу до єдності», Україна досягне церковної, суспільної, а також державної стабільності й прискореного розвитку в сім'ї європейських народів і держав.

7. Саме цю «дорожню карту» прийняв як естафету нинішній Голова УГКЦ Святослав Шевчук під час своєї інтронізації 21 березня 2011 р. у Патріаршому Соборі Воскресіння Христового в Києві, проголосивши також «Святість Об'єднаної Київської Церкви» з її витокami від Володимирового хрещення Русі-України, складними і часом трагічними випробовуваннями впродовж понад тисячолітнього шляху у бездержавній Україні й перспективою її духовного, екуменічного і національного розвитку. Добрим знаком такої перспективи була присутність на цьому інтронізаційному дійстві представників усіх сущих в Україні Православних церков і Римо-католицької церкви.

### Джерела:

1. Hryniewicz Wasław. Brzeska unia Koscielna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedstwa. – Przemyśl, 1998.
2. Папа Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М., 1995.
3. Історичний контекст укладання Берестейської унії і перше поунійне покоління. – Львів, 1995. Матеріали Перших «Берестейських читань» Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.
4. «Спільна Декларація» Папи Франциска і Кирила, Патріарха Московського і всієї Русі // L'Osservatore Romano. – Roma, 2016. - № 3-4.

5. Документ Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою. VII пленарна сесія. Теологічна школа в Баламанді (17-24. VI. 1993).
6. Ковчег. Збірник статей з церковної історії. – Львів, 1993.
7. Keleher S. Balamand and the Grek-Catholic Church of Antioch // Eastern Cherehes Jornal. – 3/1996. №1.
8. Ортинський І. Хрищення, хрест та харизма України. – Рим-Мюнхен-Фрайбург, 1988.
9. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. Том 1. – Рим-Нью-Йорк, 1965.

### **17. Михайло Димид. Помісність і Патріархат: кілька споминів про патріярха Йосифа.**

*Дивний дар Господа.* Ним був той факт, що я, молодий українець, народжений в Бельгії, жив в Римі в цій самій хаті, що й патріярх Йосиф, і неодноразово з ним розмовляв. Нас було більше, я був зокрема із Борисом, нині владикою Паризьким УГКЦ.

Хочу, щоб ви зрозуміли, що контекст не простий. Питання таке: хто патріярх, а хто Димид чи навіть тоді Гудзяк? Патріярх народжений 125 років тому, а я - 57 років тому. Це значить, що я тоді й нині на 68 років молодший від нього. Вже не кажучи про досвід, про сан, про владу.

Це були початкові 80-ті роки минулого століття, час, коли реальних перспектив для визволення України із її тінізації в рамках СРСР не було – тут панують Леонід Брежнєв, Володимир Щербицький і Філарет (Денисенко). Після 1975 р. в діаспорній Українській Греко-Католицькій Церкві, що там називалася Українська Католицька Церква, настала поляризація поглядів ієрархії й мирян щодо питання розумного чи інертного послуху директивам римського престолу. Справа не була тільки в питанні «патріярхату», а також і в питаннях «синодального правління», «однієї структури Церкви, нащадків Уній берестейської, львівської, перемиської» тощо.

*Гідність, яка надихається поставою.* Але не про це я хотів би тут сказати. Йшлося про те, щоб вказати на психологічний тиск так званих «правильних», які підтримували укладену канонічну «систему» чи жили «реальною політикою», й тих, що хотіли щось реформувати. В тому контексті гідність самого патріярха Йосифа надихала до правильного рішення. Бо все ж таки потрібне було особисте рішення людини, щоб згодом отримати цей «дивний дар Господа, що молодий українець живе в тій самій хаті, що й патріярх Йосиф!» Для мене цей момент істини настав, коли я, 19-ти літній хлопець, в кабінеті архієпископа Мирослава Марусина, тоді заступника голови Папської комісії з перегляду Кодексу східного канонічного права, сказав, що буду не по його стороні, а Йосифа Сліпого! Впевнений, що якби він тоді не