

відповідності до їх реального статусу (екзархат Російської ПЦ). До Помісної Церкви очікувано можуть приєднатися єпархії УПЦ МП в західному та центральному регіоні України, які становлять більшість у Церкві (біля 70% усіх парафій). У такому випадку УППЦ буде домінувати в Україні за кількістю парафій та нараховуватиме понад десять тисяч громад.

2. СХІДНА ПОЛІТИКА ВАТИКАНУ: ЕКЛЕЗИАЛЬНІ ТА ЕКУМЕНІЧНІ ВИЯВИ В УКРАЇНІ

Останнє десятиріччя минулого століття і перші роки ХХІ ст. виявилися досить значущими як в царині католицько-православного діалогу в контексті екуменічної концепції, а також зацікавленої теологічної дискусії на цю тему в позацерковних католицьких колах, репрезентованих поважною професурою католицьких університетів і наближених до них єзуїтських і домініканських теологів. Відразу ж зауважимо, що в цих дискусіях досить скромне місце посідають голоси православних авторитетів, за винятком деяких духовних осіб східних православних патріархатів. Московська Патріархія час від часу виступає з іронічними репліками-відповідями стосовно деяких висловлювань чільників ватиканської дипломатії і останнім часом самого понтифіка. Українське Православ'я, розділене і сконцентроване на внутрішньоукраїнських церковних проблемах, не реагує на інновації, які впливають з католицько-православного діалогу.

Про що йдеться? Коректуючи свою “Східну політику” (ostpolitic), Ватикан в 90-ті роки минулого століття устами свого понтифіка Івана Павла II заманіфестував привабливе екуменічне послання для католицько-православного діалогу і примирення: “Християнська Церква повинна дихати двома легенями – західним і східним.” Цей папський афоризм, який став лейтмотивом “Великого Ювілею” – 2000-ліття від дня народження Ісуса Христа, був спрямований у третє тисячоліття. “Повний образ Вселенської Церкви, – як вважав Іван Павло II, – не може бути виражений однією традицією або спільнотою, яка протистоїть іншій.” Шукати примирення і спілкування між Сходом і Заходом – це “волення ХХ століття”, підкреслюється в Апостольському посланні “*Orientale lumen*” (“Світло Сходу”, 2 травня 1995р.). Це – “волення Риму, волення Константинополя, волення Москви, це волення всього християнства обох Америк, Африки, Азії, це волення нової євангелізації.” Іван Павло II закликав пізнати й оцінити особливості християнського Сходу, які виражаються в характерних ознаках його культури, богословської та духовної традиції.

Водночас цей понтифік самокритично оцінював ситуацію, яка заважає досягненню єдності між християнським Сходом і християнським Заходом.

Він запропонував “відкинути переконання, що сукупність звичаїв і традицій Латинської Церкви повніше і відповідніше відображає повноту правильного навчання”(Orientale lumen Sint. – Roma, 2.05.1995.-&20). Цей симптоматичний, критичний заклик понтифіка мав знівелювати вікове відчуження й зблизити православ'я і католицизм як дві рівноцінні гілки єдиного християнства. “Постійне та спільне навернення є необхідне і Сходу і Заходу” – такий лейтмотив енцикліки Івана Павла II “Ut unum sint ” (“Щоб були одно”, 23 травня 1995р.), в якій констатується, що “навернення потрібно також і Латинській Церкві, щоб належним чином шанувати і доцінювати гідність східних”(Ut unum Sint. - Roma, 23. 05. 1995).

У цій енцикліці, мабуть, вперше папа вживає щодо православної і католицької Церков визначення “церкви-сестри” і таким чином дезавулює принизливе щодо православних означення “заблуканих” і “відлучених” від “Єдиної Христової Католицької Церкви”. Таким чином, папа, по суті, засвідчив про відмову Римо-Католицької Церкви від століттями утверджуваних нею еклезіологічної пріоритетності й сотеріологічного ексклюзивізму.

Щоб зрозуміти і належним чином оцінити радикальний характер цих змін, необхідно зробити екскурс в ретроспективу цієї проблеми. Посттриденська (після Триденського собору Католицької Церкви 1545-1563 рр.) ексклюзивна сотеріологія остаточно визначила і затвердила монополізм Апостольської Столиці в християнському світі і виключну роль Католицької Церкви у справі спасіння всіх християн.

Католицькі авторитети в минулому, обговорюючи проблеми церковного розколу, вести діалог з православними і протестантами (не говорячи вже про іудеїв, мусульман чи інших іновірців), вважали гріховним, а відтак – недопустимим. Дискусія єзуїта Поссевіна і Московського царя Івана IV є характерним віддзеркаленням зіткнення й непримиримості двох ексклюзивних сотеріологій – католицької і православної. Католицька сторона відкидала як неблагодатну, схизматичну теологію і віросповідну практику Православної Церкви. Православна сторона заперечувала ортодоксальність і сотеріологічну ексклюзивність Католицької Церкви. Це поглиблювало взаємну культурну відчуженість західного і східного християнства, засвідчувало відсутність усвідомлення спільної християнської спадкоємності.

Відчуження й ворожнечу між християнським Сходом і християнським Заходом примножував уніатизм в розумінні й практиці Католицької Церкви. Ця проблема в останнє десятиріччя посіла домінуюче місце як в православно-католицькому діалозі, так і в досить обширній теологічній літературі на Заході, зокрема в католицькій Польщі. Характеризуючи процедуру оформлення унії в Римі, сучасний католицький автор констатує: “Прибувши до Риму, київська делегація зіткнулася з концепцією унії, цілком відмінною від тієї, яку очікували і до якої прагнули під час своїх попередніх Синодів. Їх канонічне розуміння Церкви зіткнулося із західною інституційною еклезіологією, розвинутою латинськими теологами після Триденського

собору. Згідно римської еклезіології, 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”(Hruniewicz Waslaw. Brzeska unia kascielna jako proekt ekumeniczny// Polska - Ukraina 1000 lat sasiedstwa. – Przemisl, 1998.- S. 67).

Зазначимо, що 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 Синодом Київської Церкви у вигляді 33 артикулів. Ці артикули за дорученням папи були вивчені спеціальною комісією кардиналів і теологів. Їх висновок був категоричним: єдність з 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), 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 заступником Христа на землі.” Уніатські єпископи 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 ексклюзиві 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” (*Ibidem.* - 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 уштивнила католицьку еклезіологію. “Уніатизм був наслідком невизнання флорентійських засад в посттриденській Католицькій

Церкві... Немає нічого незвичайного в тому, що православ'я вважало уніатизм передусім засобом прозелітизму і латинізації”(Ibidem. – S. 69).

Після II Ватиканського собору (1962-1965pp.) Католицька Церква, діючи в дусі аджорнаменто, по суті, почала відступати від сотеріологічного ексклюзивізму. Безумовний прорив у цьому відношенні здійснила Соборна Декларація про ставлення до нехристиянських релігій – документ з багатьох точок зору безпрецедентний в історії і діях Католицької Церкви. Важливість і винятковість піднятих в ньому проблем засвідчує драматичний процес соборових дискусій, а також інтригуючий і спрямований в майбутнє характер теологічних, філософських і культурологічних суджень. Спільною рисою нового ставлення Католицької Церкви насамперед до іудаїзму, ісламу (монотеїстичних релігій) та інших нехристиянських релігій (індуїзму, буддизму, конфуціанства) є рішучий перехід до діалогу й співпраці з ними замість раніше практикованого місіонерства і прозелітизму.

Ватикан почав демонструвати нове ставлення до християнських Церков (насамперед, до православ'я) в дусі екуменізму. І головне в цьому новому ставленні був поступовий відхід Апостольської Столиці від католицького сотеріологічного ексклюзивізму. Апостольська Столиця прийняла концепцію про “розширення простору спасіння” і утворення спільноти “нового народу Божого”, відмовившись від еклезіоцентризму в ім'я христоцентризму. “Церква у Христі” характеризувалася як “спільність в різних смислах”. Центр сотеріології зміщувався від Церкви (Католицької) до “істинного суб'єкта спасіння людства – Христа.”

“Простір спасіння” – це не тільки формальна приналежність до Церкви, але й “інші форми співвідношення з нею.” Павло VI виклав це вчення у своїй першій енцикліці *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, які виступають проти претензій Католицької Церкви, просто не знають цього вчення, а знати його необхідно”(Папа Йоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М., 1995. – С. 179).

II Ватиканський Собор зробив перші кроки для відмови від сотеріологічного ексклюзивізму Католицької Церкви, прийнявши такі документи як “Декларація про релігійну свободу”, “Декларація про стосунки Церкви з нехристиянськими релігіями”, “Декрет про екуменізм”, “Конституція догматична про Церкву” та “Конституція душпастирська про Церкву в сучасному світі”. Всі ці Соборні документи відкривали шляхи до повороту від визнання лише єдиної спасаючої Церкви (Католицької) до широкого “сотеріологічного простору” інших релігій, не тільки

християнських, а й нехристиянських (передусім іудаїзму та ісламу), і навіть до “афірмації” (ствердження, посвідчення) релігійних вартостей, які є в різних формах релігій – від примітивних релігійних анімістичних вірувань до буддизму й індуїзму. Цим релігіям, як вважав післясоборний Магістеріум (Навчальна влада Католицької Церкви), притаманні такі релігійні цінності: переконання про існування Найвищої Істоти, яке ґрунтується на вродженому релігійному відчутті (ранні релігійні вірування); зусилля, спрямовані на поглиблене збагнення таємниці трансцендентного і правдивого осягнення сенсу людської екзистенції (індуїзм); усвідомлення ґрунтовної недостатності тимчасового існування людини та її прагнення досягти моральної досконалості за допомогою низки ціннісних засобів (буддизм).

Проте післясоборний період буття Католицької Церкви характеризувався продовженням дещо прихованого протиборства консервативної і реформаційної течій в самій Церкві. Перші намагалися загальмувати реформаційний процес перебудови Церкви в дусі аджорнаменто, інші (реформатори) ніби очікували кращих часів і ліпших можливостей, щоб продовжити оновлення і навіть перебудову курсу Церкви у ставленні до позакатолицьких релігій. Іван Павло II, демонструючи новаторське ставлення до перебудови передусім соціального вчення Католицької Церкви, розпочав серіал своїх пастирських візитів по всьому світу, робив сміливі кроки: відвідував іудейські синагоги, мусульманські мечеті, ініціював спільні молитви християн та представників інших релігій. Це була тактика, безумовно, незвичайної поведінки для ватиканських понтифіків минулих часів, проте це була тактика “малих кроків”.

Розвал Радянського Союзу і всієї створеної ним соціально-політичної системи в інших європейських країнах вивів пригнічувані в них релігії на шлях свободи й оновлення. Православ'я в Росії та інших пострадянських республіках, які стали незалежними країнами, почало швидкими темпами відроджуватися, здобувати статусу, якщо не державних чи офіційних, то привілейованих церков, з якими стали рахуватися нові можновладці і навіть спиратися на них у своїх внутрішніх і зовнішніх політичних курсах. Ватикан і насамперед папа-слов'янин добре розумів, яку роль і яке місце в історії, культурі, духовному житті слов'янських народів, передусім російського, посідає православ'я, яке в 90-ті роки ХХ ст. почало новий відлік своєї новітньої історії.

Саме це спонукало Івана Павла II діяти послідовно, енергійно, перейнявшись духом дещо притихлого в 70-80-ті роки м.ст. аджорнаменто. Понтифік зрозумів, що концепція пріоритетності католицької еклезіології й католицького сотеріологічного ексклюзивізму вже не може бути визначальною у Східній політиці Ватикану, центральним пунктом якої стала православна Росія. Концепція екуменізму, яка всебічно обґрунтована ним в енциклиці “*Ut unum sint*”(1995 р.), фактично замінила концепцію католицького сотеріологічного ексклюзивізму, яка упродовж століть була каменем спотикання між православ'ям і католицизмом й підживлювала

уніатизм, оскільки була теологічною основою уній православних церков з Римом.

Концепція екуменізму, викладена в “*Ut unum sint*”, відзначається такими новаціями:

- Католицька церква визнає, що з вини багатьох її членів, недостатньої вірності багатьох її ієрахів, а також помилок, з якими щоденно стикаються члени Церкви, і кризових явищ, які упродовж століть потрясли Церкву, “наміри Божі стають все менш виражені й зрозумілі”;
- “первні святості й правди” в різний спосіб присутні й діють поза Католицькою Церквою в спільнотах інших християн. Саме вони є об’єктивною підставою для церковної єдності між ними і Католицькою Церквою;
- “поза межами Католицької Церкви не простягається еклезіальна порожнеча”, оскільки елементи великої вартості (*eximia*), які в Католицькій Церкві інтегрально включені у повноту засобів спасіння і благословенних дарів, що створюють Церкву, знаходяться також в інших християнських спільнотах;
- “наші відлучені брати” (тобто православні) відправляють багато християнських обрядів, які “відкривають вступ до спільноти спасіння”;
- “всі ці елементи святості й правди містять в собі заклик до єдності” і в них знаходиться повнота екуменізму;
- концепція екуменізму не зводиться до того, щоб поєднати між собою всі духовні й еклезіальні багатства, які розсіяні в різних християнських спільнотах і створити Церкву, яку Бог міг би очікувати в майбутньому. Елементи такої Церкви вже існують “в цілій повноті” в Католицькій Церкві, а також без такої “повноти в інших спільнотах,” в яких аспект християнської таємниці іноді виявляється надто виразно;
- пропонований екуменізм спрямований на те, щоб початкова церковна єдність, виражена у “первнях святості й правди” різних християнських Церков і спільнот поза Католицькою Церквою, розросталася до повної церковної єдності;
- завдяки екуменізму “контемпліяція великих Божих справ” (*mirrabillia Dei*) збагатилася новим еклезіальним простором: спостережливим діянням Святого Духа в інших християнських спільнотах; відкриттям прикладів святості й досвіду необмежених багатств таємниці спілкування святих: під час контакту з незнайомими досі формами християнської активності;
- екуменізм підсилює тенденцію до зміни трактування віруючих поза Католицькою Церквою як “відлучених братів” до характеристики, яка виражає “дух церковної єдності”: “інші християни”, “інші

охрещені”, “християни інших Церков і спільнот, які поки що не знаходяться в повній єдності з Католицькою Церквою”.

- водночас зроблено наголос на тому, що екуменізм є виявом “докорінних змін, які відбуваються в еклезіальній ментальності”. Діалог зі східними Церквами Іван Павло II поставив в центр своїх екуменічних зусиль, оскільки він визнавав, що “Східні Православні Церкви мають багату літургійну й духовну християнську традицію, посідають істинні таїнства, зберігають тісний зв’язок з апостольською спадкоємністю, володіють таїнством священства і євхаристії, завдяки яким вони поєднані з нами найміцнішими узами” (*Ut unum sint*. - &.50).

Назвавши себе “екуменічним папою”, а свій понтифікат – “початком екуменічної епохи” в історії християнства, Іван Павло II високо оцінив роль і місце “екуменічного” Константинопольського Патріарха Димитрія I як Вселенського православного патріарха у “встановленні теологічного діалогу між Католицькою Церквою й усіма Православними Церквами, які знаходяться в канонічній єдності з Константинополем” (*Ibidem*. - &. 52).

Дієвим інструментом “теологічного діалогу для встановлення екуменічного простору” задіяно Змішану Міжнародну Комісію з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православними Церквами, утворену в 1979 р. Ця Міжнародна Комісія, як зазначається в енциклиці “*Ut unum sint*”, отримала завдання “працювати на перспективу досягнення обопільної згоди для відновлення повної церковної єдності між Католицькою і Православними Церквами” (*Ibidem*).

Іван Павло II відзначив, що праця Міжнародної Комісії уже увінчалася значним прогресом, оскільки вона прийшла до спільної думки, що “Католицька Церква і Православна Церква уже разом можуть визнавати спільну віру в таємницю Церкви, а також зв’язок між вірою і таїнствами”, і що “в наших Церквах апостольська спадкоємність має фундаментальне значення для святості та єдності Божого народу” (*Ibidem*).

Ці узгоджені фундаментальні теологічні положення визнані Римським папою і Константинопольським Вселенським патріархом як “надзвичайно важливий пункт” для розгортання подальшого діалогу між Католицькою і Православними Автокефальними Церквами, оскільки такі екуменічні й теологічні положення створюють підставу, яка дозволяє католикам і православним давати правильні й узгоджені свідчення щодо нашої епохи, щоб Господнє ім’я було проголошене і оточуване хвалою” (*Ibidem*. - &.60).

Водночас в енциклиці “*Ut unum sint*” Іван Павло II твердить, що останнім часом ця Міжнародна Комісія “зробила важливий крок вперед в надто делікатній дискусії на тему методу, який потрібно застосовувати для досягнення повної церковної єдності Католицької Церкви і Православної Церкви” (*Ibidem*). Про що тут йдеться? Змішана Міжнародна Комісія для теологічного діалогу “створила доктринальні підстави для позитивного вирішення проблеми, яка стосується взаємовідносин Церков–сестер (*Ibidem*).

На чому ґрунтується ця доктрина, за рахунок яких уступок з однієї й іншої сторони вона була прийнята? По суті, було вирішене питання: “Що робити з болісним минулим”? Увесь пафос Баламандського Документу Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу Католицької Церкви і Православних Церков скерований проти “ментальності навернення” інших християн до своєї Церкви методом уніатизму та запровадження унії.

Концепція Баламандського Документу побудована на таких новаціях:

- різні спроби досягнення єдності церков, практиковані раніше соборними методами, в залежності від політичної, теологічної, історичної та духовної ситуації кожної епохи, не дозволили досягти повної єдності між західною Церквою і східною Церквою, а навпаки - загострили відносини між ними, викликали нові суперечності;
- унійні ініціативи останніх чотирьох століть в різних регіонах Сходу, які привели до з'єднання окремих спільнот з Римською церквою, спричинили розрив цих спільнот з материнськими Східними Церквами не без інтервенції позацерковних інтересів; відтак, повсталі Східні Католицькі церкви (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 вони (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 ж 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 як Церкви-сестри, екуменічні зусилля яких спрямовані на досягнення повної і цілковитої спільноти між ними щодо змісту віри та її імплікації, яка не була б ані поглиненням, ані підпорядкуванням, а лише зустріччю в правді й любові.

Узгоджені практичні засади Баламандського Документу 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” [Документ Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою. VII пленарна сесія// Теологічна школа в Баламанді (17-24.VI. 1993).- &. 17]. Відтак, Східні унійні Католицькі Церкви (а це стосується й

Української Греко-Католицької Церкви), судячи з цієї засади “властивого і дефінітивного вирішення труднощів”, які вони достарчають Ватикану в екуменічному процесі та дипломатичних контактах з ієрархією Вселенського Православ'я в Константинополі і особливо в Москві (а то й в 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) (Hruniewicz Waslaw. Brzeska unsa koscielna uako proekt ekumeniczny. – S. 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 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”.

Яку ж конкретно роль в 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 деякі ієрархи українського греко-католицизму. Баламандський документ визнає право уніатських Церков на існування, “щоб задовільняти лише релігійні потреби своїх вірних”. Зазначається, що “не можна домогтися 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 повному поєднанню між ними, що, зрештою, завершиться тим, що східний католицизм стане зайвим як відокремлене явище”(Keleher S. Balamand and the Grek-Catholic Church of Antioch //Eastern Churches Jamal. - 3 /1996. - №1. -S. 524).

Ось так: неможливо уявити існування окремих Східних Греко-Католицьких Церков після повернення повного сопричастя православних і католиків. Вони просто будуть “ретроспективним феноменом”, який заважатиме “перспективі екуменізму”. Таку думку відкрито висловлюють католицькі авторитети, посилаючись на Баламандський Документ (Ibidem).

Східним Католицьким Церквам поки що відводиться роль “сприяння поєднанню католиків і православних”. Найбільш заангажована в цей екуменічний проект Антіохійська Греко-Католицька Церква, яка відверто прямує до того, щоб перестати існувати як окрема релігійна спільнота. У 1980 р. греко-католицький архієпископ Баальбак постулював можливість “подвійної церковної спільноти”. Реакція Риму тоді була негативною. Проте

згодом ідея про входження цієї Греко-Католицької Церкви в “подвійну єдність” з православною і католицькою Церквами як “символ віри” була прийнята в 1995р. всіма ієрархами Синоду Антіохійської Греко-Католицької Церкви і представлена для остаточного узгодження православному і греко-католицьким патріархам. Греко-Католицький Синод під керівництвом патріарха Максима V, який відбувся 22-27 липня 1996р., постановив відновити єдність Антіохійського Патріархату. Синоди обох антіохійських Церков (греко-католицької і православної) продовжили процес об’єднання, підтримуючи діалог з Римом.

Проект відновлення єдності Антіохійської Патріаршої Церкви був затверджений Ватиканом спеціальним посланням, підписаним 11 червня 1997р. трьома кардиналами Римської курії: Ратцінгером (який згодом став папою), Сільвестрині й Касідою. Вони виразили згоду на продовження екуменічних зусиль, рекомендуючи водночас дотримуватися обережності й терпіння з метою уникнення спрощень і однобічності в підходах до контроверсійних проблем. Зазначено при цьому, що “діалог братніх Церков” (греко-католицької і православної) Антіохійського Патріархату був визнаний як корисний для наслідування іншими греко-католицькими Церквами. Відтак, є “антіохійська ініціатива” про “подвійну лояльність” Риму і регіональній православній патріархії. Ватикан готовий відмовитися від усіх малочисельних Греко-Католицьких Церков на Сході, щоб продовжити екуменічний діалог з Православною Церквою. Але як бути з Українською Греко-Католицькою Церквою? Чи прийме УГКЦ модель “подвійної церковної спільності” – з Римом і Константинополем, від якого відійшла ще в 1596р. внаслідок утворення Берестейської унії? А може буде запропонована модель “подвійної церковної спільності” у відповідності з претензіями Московського Патріархату РПЦ на Україну як свою “канонічну територію”?

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 Церквою і Православною Церквою;
- Католицькі Церкви – Церкви до другої і 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 будуть схилити 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 сповідання 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 Церквою і Православною Церквою звернулася до всіх церков, які беруть участь в екуменічному діалозі, а також до Східних Католицьких Церков, підтримати еклезіальні й практичні положення та висновки Баламандського Документу, щоб забезпечити прогрес на шляху до повернення повної єдності православних і католиків. Реагуючи на вимоги Московської Патріархії, в заключному пункті Документу констатується, що, “виключаючи в майбутньому будь-який прозелітизм і будь-яку експансію католиків за рахунок Православної Церкви”, Комісія усунула перешкоду, яка схиляла деякі Православні Церкви до припинення своєї участі в теологічному діалозі, а відтак - Православна Церква “у повному складі зможе включитися в започатковану теологічну працю”.

У зарубіжній католицькій пресі, зокрема польській, аналізуються різні підходи й оцінки Баламандського Документу – від схвалення до заперечення. Водночас звертається увага на український контекст проблеми, що впливає з цього Документу. 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, а також їх нерішучість щодо прийняття цього Документу, то це створює перешкоду в розвитку екуменізму в Україні (Polska-Ukraina 1000 lat sasiedstwa. - S. 73).

Минуло майже 15 років від прийняття Баламандського Документу, опрацьованого, як зазначалося в енцикліці “*Ut unum sint*”, “досить авторитетним складом теологів”. Проте ця екуменічна праця покищо не дає в широкому контексті православно-католицького діалогу очевидних результатів. Екуменічне затишся час від часу збурюють високопоставлені ієрархи Апостольської столиці й чиновники Римської курії та й Московського Патріархату. Вочевидь, у Ватикані є досить впливові сили, які ще за життя Івана Павла II явно не сприймали його екуменічних ініціатив і теологічних інновацій енцикліки “Щоб були одно” (“*Ut unum sint*”). Йдеться, зокрема, про визнання Католицької і Православної Церков – сестрами, що створюють єдину Христову Церкву, наявності в цих Церквах апостольської спадкоємності, відмову від католицького сотеріологічного ексклюзивізму, опрацювання спільних теологічних положень, які мали б сприяти поєднанню православних і католиків.

Позакатолицький християнський світ схвально і з великою надією на перспективу зближення всіх християнських Церков і спільнот сприйняв

вістку, що Навчальна влада Католицької Церкви відходить від традиційної ортодоксальної доктрини про неможливість досягти спасіння поза Католицькою Церквою. Така інновація не лише стверджувала поважне ставлення до інших християнських і навіть нехристиянських релігій (іудаїзму, ісламу), а й, по суті стала базовим постулатом для визнанням широкого контексту сотеріологічної рівноцінності інших релігій. Тому їх збентеження викликала опублікована 5 вересня 2000р. Конгрегацією віровчення, яку на той час очолював кардинал Йозеф Ратцінгер (нинішній понтифік), декларація “Dominus Jesus”, яка привернула увагу всієї світової християнської спільноти.

Мета цієї декларації – “чітко окреслити концептуальні засади Церкви і визначити ставлення до інших релігій”. Цей документ Конгрегації віровчення стосувався сотеріології – вчення про спасіння, умови, шляхи, засоби його досягнення. У ньому стверджувалося, що “Католицька Церква є не однією з доріг спасіння, а єдиною можливою дорогою спасіння”. Відтак, знову відновлювався католицький сотеріологічний ексклюзив. Декларована в “Dominus Jesus” різниця між християнською Церквою і християнськими спільнотами, які не мають апостольського наступництва і не є Церквами з погляду католицької еклезіології, викликала новий раунд протиборства між християнськими церквами у розумінні сотеріології. Найгострішу реакцію “Dominus Jesus” викликав у протестантських церков. З критичними заявами виступили й деякі католицькі мирянські організації.

Іван Павло II, який в енцикліках “Ut unum sint” і “Fides et ratio” (“Віра і розум”, 6 травня 2000р.) продемонстрував значне зближення в розумінні сотеріологічної спільноти з іншими церквами і релігіями, навіть і нехристиянськими (іудаїзмом, ісламом, індуїзмом), підтвердив цей документ Конгрегації віровчення, що багатьма дослідниками і спостерігачами оцінено як “папський крок назад”, зроблений під тиском ізоляціоністських, консервативних елементів у Ватикані.

10 липня 2007р. Конгрегація віровчення оприлюднила документ під назвою “Відповіді на питання, що стосуються деяких аспектів про Церкву”, в якому, по суті, повторюються основоположні засади декларації “Dominus Jesus” від 5 вересня 2000р., зокрема, про пріоритетність католицької еклезіології. Новий документ Ватикану, як зазначало “Радіо Ватикану”, “має екуменічне значення, оскільки розглядає питання Східних Православних Церков, які не перебувають у сопричасті з Католицькою Церквою”. Головна його мета – “уточнення відповідей на кілька питань, щоб уникнути помилкових або поверхових тлумачень вчення II Ватиканського Собору про Католицьку Церкву”.

Основне ж питання цього Документу – як розуміти положення, згідно з яким “Церква Христова перебуває у Католицькій Церкві”? При цьому зазначається, що це положення пережило різні тлумачення, але “не всі вони відповідали соборному вченню про Церкву”. Не називаючи імен таких попередників Бенедикта XVI на папському престолі, як Павло VI та Іван

Павло II, зокрема енцикліку останнього “*Ut unum sint*”, які внесли істотні зміни в подолання ексклюзивізму католицької еклезіології і сотеріології й в такий спосіб мінімізували еклезіологічні бар’єри між православ’ям і католицизмом з метою сприяння розвитку екуменічного процесу, Документ Конгрегації віровчення від 10 липня 2007р. якоюсь мірою ревізує зроблений попередніми папами внесок і уштивнює католицький ригоризм, звужуючи задекларований “розширений простір спасіння” до “повного ототожнення Церкви Христової з Католицькою Церквою”. Відомо, що II Ватиканський Собор гнучкіше й екуменічніше сформулював цей постулат, наголошуючи на тому, що “Церква Христова перебуває в Католицькій Церкві”. Відтак, не відкидалися інші церкви поза Католицькою Церквою як складові частини Христової Церкви.

Єпископ Віденський та Австрійський, представник РПЦ при Європейському Союзі Іларіон (Алфеев) заявив, що положення цього документу про “Церкву Христову, яка перебуває у Католицькій Церкві”, є ідеєю, яку православні не поділяють, оскільки ми віримо, що “Церква Христова перебуває, присутня і діє в Православній Церкві”. Зі свого боку, митрополит Кирило (Гундяєв), який очолює важливу структуру зовнішніх зв’язків Московського Патріархату, з сарказмом заявив, що новий документ Конгрегації віровчення може сприяти екуменічній справі саме у тому, що “для чесного богословського діалогу необхідно знати позицію співрозмовника”.

І хоча документ Конгрегації віровчення від 10 липня 2007р. закликав до продовження діалогу, він викликав роздратування також і протестантських Церков. Ватиканська Конгрегація вважає, що протестантські спільноти не зберегли апостольської спадкоємності у Таїнстві Священства, позбавивши себе основоположного складового елемента, суттєвого для того, щоб бути Церквами. Через відсутність священницьких свячень ці спільноти не зберегли справжньої та повноцінної Євхаристійної Таїни, а тому їх не можна називати “Церквами” у повному розумінні цього слова.

Папа Бенедикт XVI, здивував християнський світ, з яким Римо-Католицька Церква веде екуменічний діалог, зробивши 12 липня 2007р. таку заяву: “Христос створив на землі одну Церкву, яка репрезентована повною мірою Католицькою Церквою. Інші Церкви – православна і протестантські - не можуть претендувати на таке становище”. Реагуючи на цю заяву понтифіка, той же митрополит Кирило з Московського Патріархату сказав: “Це – чесна заява. Вона далеко краща, ніж так звана “церковна дипломатія”. Заява Папи ще далі відсуне його можливу зустріч із Патріархом Олексієм II” (Див.: Релігійна панорама. – 2007. - №7. – С. 29-30).

Відтак “єкуменічний дух” Баламандського Документу, заручником якого, по суті, стали Східні Католицькі Церкви, а відтак й Українська Греко-Католицька Церква, яка інституалізувалася на Берестейській унії саме на засадах уніатизму, ледве жевріє в палатах Римської курії, яка водночас демонстративно ігнорує інтереси й саму перспективу існування Української

Греко-Католицької Церкви – найбільшої і найавторитетнішої із всіх Східних Церков. Зрештою, в куріальних документах, навіть у висловлюваннях найвищих авторитетів Святого Престолу такої Церкви як УГКЦ чи УКЦ не існує. Там воліють називати її по-своєму – “Католицька Церква візантійсько-українського обряду”(Див.: Папа Іоанн Павел II. Переступить порог надєжды. – С. 185).

Ватикан вважає Католицьку Церкву єдиною, світовою, універсальною, незалежно від того, в якій країні вона існує і який народ її сповідує. Національна приналежність і національні особливості в назві Церкви не толеруються. Очевидно, цю еклезіальну особливість Католицької Церкви потрібно взяти до уваги у зв'язку з дискусією, яка кілька років продовжується в УГКЦ навколо зміни назви Церкви.

Щодо стосується об'єднаної з Римом у 1596 році Київської митрополичої православної Церкви, то до цього часу існують суперечливі підходи щодо самого її найменування. У XVII-XVIII ст. ця церква здебільшого називалася “Русько-уніатська церква”. В Австро-Угорській імперії з легкої руки імператриці Марії-Терезії їй надали назву “Греко-Католицька Церква”. У міжвоєнний період (1918-1939 рр.) на українських землях під владою Польщі вона називалася українцями “Греко-Католицькою Церквою”, а ватиканськими і польськими офіційними чинниками – державними і костельними – “Греко-католицькою провінцією Римокатолицького костела”.* У діаспорі з 1956 р. вона отримала назву УКЦ (Українська Католицька Церква). У незалежній Україні з 1991р. вона офіційно визнана і юридично зареєстрована як УГКЦ (Українська Греко-Католицька Церква). У Римі, судячи з офіційних документів Римської Курії, Апостольської Столиці, зокрема папських послань до цієї Церкви, її іменують: “Католицька Церква українсько-візантійського обряду”. Зрештою, в сучасних публікаціях і висловлюваннях чільних ієрархів та богословів українського греко-католицизму простежується бажання відмовитися в її найменуванні від означення-прикметника “греко – ” і все частіше (навіть на Синодах УГКЦ) ставиться питання про зміну назви УГКЦ на “Київську Католицьку Церкву” чи “Київську Православно-Католицьку Церкву” або ж “Українську Католицьку Церкву” (як в діаспорі).

Українські греко-католики вже давно очікують офіційного визнання й піднесення своєї Церкви до патріаршої гідності. Після візиту Івана Павла II в Україну зібрався Синод єпископів УГКЦ, на якому прийнято одностайну ухвалу звернутися до понтифіка з проханням визнати патріархат УГКЦ. Тим більше, що патріархати у деяких Східних Католицьких Церквах існують. Із 22 Східних Католицьких Церков шість мають статус патріархатів – Коптська, Греко-Мелькитська (Антіохійська), Сирійська, Маронітська, Халдейська, Вірменська.

У відповідь на це звернення 6 лютого 2003 р. вперше справу патріархату УГКЦ розглядала Курія кардиналів, скликаних папою. З інформації, що з'явилася у деяких італійських виданнях, довідуємося, що

проти визнання за УГКЦ патріаршого статусу із 123 кардиналів виступили троє: німецькі кардинали Вальтер Каспер і Йозеф Ратцінгер та один представник Східної Католицької Церкви Ігнес Мусса Дауд – префект Конгрегації Східних Церков. Кардинал Каспер одразу ж після розгляду Курією кардиналів питання патріархату УГКЦ пише лист Московському Патріарху Алексію II, в якому повідомляє, що в найближчий час папа може підтвердити статус патріархату УГКЦ. Згодом кардинал Каспер їде в Москву на зустріч з Алексієм II. Останній звертається до Константинопольського патріарха Варфоломія I з проханням підняти протест проти цих намірів перед усім православним світом і перед Ватиканом. Після цього навколо питання надання статусу патріархату УГКЦ у православному світі поза Україною здійнявся шалений галас (Див.: Косів М. Києво-Галицький Патріархат Української Церкви як багатовікова туга за єдністю. – Львів, 2004. –С.8). Відтак, справу патріархату УГКЦ було похоронено. Ватикан, Москва і Константинополь діяли в дусі Баламандського Документу, хоча кожна з названих сторін дотримувалася своїх інтересів.

Із всього цього випливає, що УГКЦ підпадає під те означення Баламандського Документу, в якому Східні Греко-Католицькі Церкви представлені “незручною перепоною” в екуменічному діалозі між Католицькою Церквою і Православною Церквою. Зрештою, Ватикан вже не раз демонстрував зверхнє і принизливе ставлення до УГКЦ, оскільки ця Церква давно вже стала зайвою і навіть непотрібною для проведення Східної політики. Візьмемо такий факт. У кінці 70-их – на початку 80-их років м. ст. виникло напруження у відносинах між Верховним архієпископом УКЦ митрополитом-кардиналом Й.Сліпим і управлінськими структурами Римської курії, які на той час заперечували право УКЦ на утворення власного патріархату. Ватиканські кола дали зрозуміти ієрархії УКЦ в діаспорі, що утворення Київсько-Галицького патріархату неможливе з трьох причин, а саме: 1) церковно-канонічного порядку, оскільки для утворення патріархату потрібна територія, якої в УКЦ немає; 2) екуменічного порядку, оскільки це перешкодило б екуменічним контактам з Московською Патріархією, а також Константинопольським патріархом; 3) політичного порядку, тобто спричинило б напруження між Ватиканом і Радянським Союзом.

На сьогодні першої причини не існує, оскільки УГКЦ діє легально на території незалежної України, хіба що дипломати Ватикану серйозно сприймають претензії Московської Патріархії щодо України як своєї “канонічної території”. Друга і третя причина й досі визнається Ватиканом як актуальна, лише з заміною Радянського Союзу на Російську Федерацію. Відтак, висновок очевидний: УГКЦ та її право на власний патріархат стали заручниками Східної політики Ватикану у його відносинах з Російською Федерацією і Московською Патріархією й відповідно “лакмусовим папірцем” екуменічних устремлінь Ватикану.

У своїй Східній політиці Ватикан часто ігнорує інтереси УГКЦ і коректує свою тактичну лінію в залежності від реакції Москви і Варшави.

Так було припинено беатифікаційний процес митрополита А.Шептицького. Перебуваючи в Римі з візитом *ad limina apostolorum*, примас Католицької Церкви в Польщі кардинал Стефан Вишинський на прощальній аудієнції в Івана XXIII 17 грудня 1958р. заявив, що “з погляду етноконфесійних конфліктів (українсько-польських. – П.Я.) започаткування беатифікаційного процесу архієпископа Шептицького є передчасним”(Polska-Ukraina 1000 lat sasiedstwa.- S 295; Micevski A. Kardynal Wyszynski - prymas i maz stanu. – Paryz, 1982. – S. 185). Свій протест Вишинський повторив у травні 1962р. Мотивація таких демаршів глави Католицької Церкви в Польщі пояснювалася “нерозумінням підстав для беатифікації в середовищі польських католиків”. Протівниками беатифікації були не тільки польські католицькі кола. Комуністична пропаганда в Польщі і Радянському Союзі організувала гвалтовну кампанію очорнення митрополита А. Шептицького. Відтак, католицько-комуністичні чинники у цьому випадку діяли одностайно в Польщі і СРСР. І вони добилися свого – до цього часу беатифікаційний процес Шептицького заблоковано в Римі.

Зрештою, так було і в 20-30-ті роки ХХ ст., коли на західноукраїнських землях запроваджувалася неоунія, тобто нова унія у вигляді католицизму східнослов'янського обряду. Ініціатива творення нової унійної Церкви вийшла з Польщі, конкретно – від латинського єпископа Пшездзецького, який подав Апостольській Столиці план творення і впровадження католицизму слов'янського обряду. Ватикан до цієї акції залучив спеціально сформоване ним східне відгалуження “Товариства Ісуса”, тобто єзуїтів, яке відіграло вирішальну роль у спробах динамізації нової унії на східних теренах тодішньої Польщі: Волині, Поліссі, Підляшші, де проживали в основному українці, які сповідували православ'я. Пій XI пов'язував цю неоунійну акцію із планами навернення до католицизму православних в Росії, сподіваючись на швидке падіння в цій країні сталінського режиму. Відтак, ватиканська акція на Сході потребувала міцної опори на сили російсько-католицької орієнтації, котрі в майбутньому сприяли б розгортанню місійної кампанії на просторах Росії, України, Білорусії. Цю сферу Східної політики Ватикану патронував єпископ М. д'Ербінї.

Польща трактувалася Ватиканом як своєрідний трамплін для майбутньої місії в Росії. По суті, таке ідеологічне підґрунтя Східної політики Ватикану актуалізувалося протягом майже 15 років після закінчення Першої світової війни, тобто весь міжвоєнний період. Конференція польського єпископату опрацювала організаційні засади творення нового східнослов'янського обряду неоунійної Католицької церкви.

Неоунійна акція проводилася не греко-католицькими єпископами, а єпископами латинського обряду. Можливості греко-католицьких українських єпископів у неоунійній діяльності були заблоковані навіть там, де логічно, враховуючи національну приналежність населення, вони мали б право першості, скажімо, на Волині, Підляшші. Блокада греко-католицького духовенства в неоунійній акції пояснювалася тим, що, за переконанням

єпископату Римо-Католицької Церкви, українські греко-католики поєднували б неоунійну акцію з українською діяльністю. Неоунія, як складова частина Східної політики Ватикану та спроба її вкорінення на українсько-білоруських землях під владою Польщі, у міжвоєнний період була малоефективною і, зрештою, зазнала краху з початком Другої світової війни та німецької окупації Польщі.

Ці факти неспростовно виявляють сутність Східної політики Ватикану. Берестейська унія й Українська Греко-Католицька Церква були вже не потрібними Ватикану для “навернення Сходу”. Чому таке ставлення до УГКЦ стало визначальним для корекції Східної політики Апостольської Столиці? Тому, що УГКЦ була насамперед українською Церквою, а ідеологи Східної політики Ватикану воліли її бачити насамперед провінцією Римо-Католицької Церкви без національної, а лише обрядової ідентифікації у вигляді “східного обряду”, “візантійського обряду”. Неоунія ж подавалася для українців, білорусів, росіян у “слов’янському обряді”, який, за задумами її творців, мав би бути привабливим для населення з православно-слов’янською ментальністю.

Зрештою, Ватикан мав досвід, як вирішувати складні етнічно-релігійні, обрядові, мовні проблеми, які періодично виникали в середовищі греко-католиків. Прикладом може бути Лемківщина 30-их років ХХст. Греко-католицизм в той час був під тиском повільної, але виразної латинізації (особливо у Станіславській та Перемишльській єпархіях, які очолювали єпископи Г. Хомишин та Й. Коциловський), що сприяло більш чіткій і фіксованій відмінності від православ’я. Серед лемків, які були греко-католиками, стабільною була первісна релігійність, обрядовий православний пуризм, вірність звичаєвим православним формам. На цьому тлі, поруч з етнічним, наростав конфлікт між певною частиною лемків, які були під русофільським впливом, і греко-католицькою ієрархією та духовенством, які намагалися модифікувати Лемківщину літургійно й українізувати національно. На Лемківщині зіткнулися різні течії – полонізаційна, русофільсько-православна й українська. Вплив останньої був вирішальним.

Посилений вплив українськості, місіонерська активність православ’я, втручання польської влади спричиняли наростаючі на національно-релігійному ґрунті конфлікти, що гостро поставило питання про етнічно-релігійну ідентифікацію лемків та їх перебування в Католицькій Церкві. Польська санаційна влада намагалася не допустити до поширення українського впливу на лемків і водночас не підтримувала експансію православ’я. Зацікавленою у вирішенні лемківської проблеми була Римська курія, яка швидко домовилася з польською владою. Рішення було прийняте без зайвої бюрократичної тяганини.

10 лютого 1934 Ватиканська Конгрегація Східних Церков, без попередження митрополита А.Шептицького, опублікувала декрет “*Quo optimus consularet*”, яким встановлювалася Апостольська адміністрація для Лемківщини. У такий спосіб від Перемишльської греко-католицької єпархії

відокремлено 10 деканатів. Ця нова греко-католицька структура, яка була підпорядкована безпосередньо Ватикану, в 1936р. мала 111 парафій, 130 греко-католицьких священиків і 230 храмів.

Номіновані Ватиканом адміністратори для Лемківщини проводили “генеральну лінію”, яка влаштувала і санаційну Польщу, і Ватикан: В. Масцюх (перший адміністратор) протидіяв “українській національній інфільтрації”, перегрупував кадри духовенства, вилучивши у 50 парафіях греко-католицьких священиків, “налаштованих на сприйняття української національної ідеї”, замінивши їх лемками “русинської орієнтації”; Ян Полянський, який у 1936 р. після смерті В.Масцюха став ватиканським адміністратором, продовжував попередню кадрову політику. Адміністратор Яків Медведський був налаштований на співпрацю Греко-Католицької Церкви і Польської держави з метою поєднання двох обрядів – греко-католицького і латинського.

Усі, хто спостерігав ватиканські призначення на посаду Апостольських адміністраторів Лемківщини, звертали увагу на вибір засобів і методів проведення лінії Ватикану. Цей вибір, по суті, означав і дещо дуже істотне: як же Апостольська Столиця ставиться до українського греко-католицизму? Отже, йшлося про те, яку позицію займе папський номінант насамперед до Польської санаційної держави, яка проводила асиміляційну політику стосовно національних меншин та етнічних груп. Крім того, зверталася увага на орієнтацію номінанта в національно-обрядовому плані: чи буде ця орієнтація русинська, а чи ж українська? Відтак, дотримуючись генеральної лінії Апостольської Столиці, узгодженої з державними і церковними чинниками Польської держави, Апостольські адміністратори не послали кліриків до греко-католицьких семінарій, побоюючись українізації майбутніх душпастирів, а навчали їх в польських семінаріях латинського обряду.

Зміщення акцентів у Східній політиці Ватикану від унійного кличу Урбана VIII до активної ролі латинського католицизму на Сході належним чином оцінив польський релігієзнавець В.Мислек. Він звернув увагу на використання Польщі “як форпосту Східної політики Святого Престолу в Римі”. Цей польський дослідник етнічно-релігійних процесів 20-30-років м. ст. на теренах Польщі встановив, що в такому розумінні “форпосту” (передової опорної позиції) необхідно оцінювати Римсько-католицький костел в Польщі, який виправив ситуацію на Лемківщині в 30-их роках м. ст., викликану грізними для католицизму щербинами і тріщинами, учиненими “інфільтрацією греко-католицизму в українських шатах” і “православ’я в русинсько-московських шатах”(Myslek W. Wokół problemow lemkow// Przedmurze. – Warszawa, 1987. – S. 192-193).

Польський вчений не міг не зауважити й іншої спрямованості “форпосту”, тобто ролі польського католицизму в Східній політиці Ватикану, а саме: нейтралізації “схизматичної” і вже не придатної навіть для виконання окремих функцій “форпосту” (в оцінці польських католицьких ієрархів) Греко-Католицької Церкви в “галицькому загомінку”, з якого їй не було

дозволено виходити на позагалицькі місійні терени конкордатом Ватикану і Польщі, укладеним в 1925р. Її послуги вже не були потрібні ні на теренах Волині, Полісся, ні на Лемківщині. Вона була приречена бути провінційним утвором в лоні Римо-Католицького костела в Польщі.

Відтоді Ватикан почав застосовувати такий метод, який сьогодні набув концептуального визначення як інкультурація – пристосування до національної чи регіональної культури, використання національних традицій, місцевих звичаїв та імплементація їх у культову практику, євангелізацію з метою зміцнення позицій католицизму. Утворення Ватиканом Апостольських адміністрацій для окремих регіонів обумовлюється реалізацію програми інкультурації Вилучення Лемківського регіону з-під юрисдикції Української Греко-Католицької Церкви, очолюваної на той час митрополитом А.Шептицьким, стримало на певний час український вплив серед лемків, законсервувало русинство лемків і зміцнило позиції Римо-Католицького костелу в цьому регіоні.

Конфесійно-етнічні трансформації, характерні для політичного і поліконфесійного регіону, мали свої особливості в Закарпатті. Структурна будова Греко-Католицької Церкви в цьому краї залежала від політичного тиску державної нації – угорців. Відбувалася мадяризація закарпатських греко-католиків, єпархії яких (Мукачівська та Пряшівська) були під юрисдикцією угорського римо-католицького митрополита або періодично безпосередньо підпорядковані Римській курії. Закарпатський греко-католицизм не був етнічно цілісним, оскільки це був конгломерат етнічних спільнот – русини (які ще не набули зрілої національної ідентичності), мадяри, румуни, словаки. В умовах різних владних систем, які окупували Закарпаття (Австро-Угорщини, Угорщини, Чехії), викристалізувалися різні політичні симпатії й тенденції. Посилювалося мад'яронство, москвофільство, чехофільство. Після короткотривалої незалежності Карпатської України (1939р.) закарпатське греко-католицьке духовенство і особливо ЧСВВ (василяни) розмежувалися на українців патріотів і русинів-мад'яронів. Така ж ситуація склалася в 90-ті роки ХХ ст. після проголошення незалежності України і виникнення етноконфесійних суперечностей.

Сучасний сценарій інкультурації застосований Ватиканом і в Закарпатті: греко-католицькі єпархії в цій області вилучені зі складу УГКЦ і підлягають безпосередньо юрисдикції Конгрегації східних церков у Римі. Створено Апостольську адміністрацію для Закарпаття. Її очолює духовна особа, яка ніякого відношення до України не має. У зв'язку з політичним та етнічним сепаратизмом у Закарпатті, викликаним проблемою русинства, справа юрисдикції закарпатських греко-католицьких єпархій і планованого утворення окремої Закарпатської Греко-Католицької Митрополії набуває загальнодержавного значення, оскільки загрожує церковним та етнічним сепаратизмом.

Декларація 2000р. “Dominus Jesus”, документ 2007 р. “Відповіді на питання, що стосуються деяких аспектів про Церкву”, а також Апостольське

Послання Бенедикта XVI *Summorum Pontificum* від 7 липня 2007р. про відновлення старого чину латинської меси засвідчують, що здійснюється ревізія духу аджорнаменто II Ватиканського Собору в угоду консервативним елементам як в самому Ватикані, так і загалом в Католицькій Церкві. Як відомо, обряд латинської меси правився у Католицькій Церкві до літургійної реформи II Ватиканського Собору, яка ввела до богослужбової практики національні мови. Відтак, відправлення меси національними мовами замінюється латиною, що є категоричною ревізією Соборної літургійної реформи. Основною метою нового папського документу про літургію є акцент на тому, що латинська мова зберігає статус богослужбової мови, що є “важливим кроком для збереження єдності в Католицькій Церкві”.

Католицькі авторитети, близькі до Бенедикта XVI, коментують його послання *Summorum Pontificum* як позитивний крок для всіх прихильників цієї форми меси, які не бажають, щоб їх загаяли у кут, неначе вони належать до якоїсь секти і роблять щось ненормальне. Бенедикт XVI в такий спосіб прагне примирити із Святим Престолом консервативні спільноти і такі опозиційні групи, як “лефевристи”, що заперечують пасторальний контекст і віровчення Католицької Церкви після II Ватиканського Собору.

Меса не просто латинською мовою, а у відповідності зі стародавнім чином, завжди була найприкметнішим символом “лефевристів”, які висловлюють Бенедикту XVI велику подяку і вважають його послання – справжнім подарунком і кроком у правильному напрямку (Див.: Братство святого Пія X вдячне за *motu proprio* //Парафіяльна газета. -2007.- №15.- С.3).

Але фактично йдеться про щось істотне і надто критичне. Саме так характеризує введення Латинської Меси Вітторі Мессорі, за участю і під редакцією якого у 1994 р. опубліковано книгу Папи Івана Павла II “Переступити поріг надії”. Він вважає, що діяльність “лефевристів” не була даремною упродовж 40 років їхньої ізоляції та протистояння зі Святим Престолом. Вітторіо Мессорі зазначає, що протягом найближчих 20 років “щонайменше третину парафій на Заході буде скасовано із-за браку кліру”. А “лефевристи”, навпаки, мають безперервне зростання кліру. У самій дієцезії Парижа дієцезіальні священики є досить похилого віку і програють традиціоналістам (“лефевристам”), чії священики – здебільшого молоді, рішучі, сформовані й виховані у суворій дисципліні їхніх семінарій.

Але ж чи такий рішучий крок Бенедикта XVI в сторону не лише “лефевристів”, а й консервативного крила в Католицькій Церкві в цілому і, по суті, відхід від соборного аджорнементо змінить ситуацію з кризою в Церкві, зупинить катастрофічне скорочення парафій із-за браку кліру? Багато католицьких авторитетів висловлюються критично, оскільки вважають, що “число католиків, прихильних до старої форми меси, незначне” (президент німецької єпископської конференції, кардинал Карл Леманн). Єпископ дієцезії Сора-Аквіно-Понтекорво (Італія) Лука Брандаліні у розпачі. Вихід у світ послання Бенедикта XVI *Summorum Pontificum* він сприйняв “як найсумніший день у моєму житті – як священика, як єпископа, як людини. Це

– день печалі, і не тільки для мене, а й для багатьох тих, хто працював на II Ватиканському Соборі”, оскільки сьогодні реформу, задля реалізації якої старалися багато різних людей, було скасовано”(Латинська традиція: перезавантаження // Там само).

У зв'язку з введенням класичного римського обряду святої меси і, по суті, скасуванням літургійної реформи II Ватиканського Собору, в Католицькій Церкві відбувається зіткнення протилежних суджень щодо її перспективи: чи вдасться Бенедикту XVI примирити прихильників Собору і традиціоналістів й стати на шлях діалогу з ними, якщо латинська мова зберігатиме статус богослужбової мови, який вона посідала до II Ватиканського Собору (це, зокрема, засторога кардинала Кормак Мерфі-О'Коннора, архієпископа Вестмінстерського у Великобританії); чи здійснення Таїнства за обрядом класичного римського чину, до якого повернувся Бенедикт XVI (меса повністю правиться латиною, окрім деяких слів і фраз давньогрецькою та єврейськими мовами; віруючі слідкують за ходом Літургії, читаючи молитовні книги латинською мовою та окремі тексти – перекладом; священник править месу спиною до віруючих, символізуючи провідника Люду Божого; віруючі приймають причастя навколішки, завжди до уст і ніколи – в руки; літургійний календар істотно відрізняється від чинного нині;), не викличе нових розбіжностей у церковному доквіллі; чи сприймуть його віруючі, які останні 40 років здійснювали Таїнства за обрядом реформованої II Ватиканським Собором меси?

В Апостольському Посланні Бенедикта XVI *Summorum Pontificum* інновація з введенням латинської меси подається як ненав'язливе “ширше застосування” цього обряду. Проте уважне прочитання статей зазначеного Апостольського Послання Бенедикта XVI засвідчує складну регламентацію відправлення обов'язкових і необов'язкових мес - чи то за класичним Римським обрядом, а чи ж за реформованою II Ватиканським Собором Літургією. Причому в багатьох випадках “це питання вирішується головними Настоятелями” (стаття 3); якщо ж єпископи не зможуть забезпечити відправу такого Богослужіння, то це питання скеровується на розсуд Папської Комісії *Ecclesia Dei* (стаття 8). Відтак, все ухвалене у Посланні Бенедикта XVI і “за власним бажанням” (*motu proprio*) понтифіка видане, наказується ним “вважати правильним і остаточно встановленим” для дотримання, “не зважаючи на жодні суперечності”(стаття 10), з 14 вересня 2007 р.

Досліджені еклезіальні та екуменічні вияви в Україні Східної політики Ватикана дають підставу зробити наступні висновки і рекомендації:

1. Східна політика Ватикана зазнала істотної корекції в 90-ті роки минулого століття в Апостольському Посланні Івана Павла II “*Oriente lumen*” (“Світло Сходу”) та енцикліці “*Ut unum sint*” (“Щоб були одно”), в яких простежується критичний перегляд еклезіологічних проблем Схід – Захід в дусі аджорнаменто і принциповий поворот від ексклюзивності Католицької Церкви як “єдиної Христової Церкви” до визнання еклезіальної,

сотеріологічної благодатності й рівноцінності Католицької і Православної Церкви як передумови ефективного екуменічного діалогу між ними в дусі опрацьованої моделі у Баламандському Документі Змішаної Міжнародної Комісії з теологічного діалогу Католицької і Православних Церков. Після цього Іван Павло II проголосив себе “екуменічним папою”, а свій понтифікат – “початком епохи екуменізму”, а саму філософію екуменізму – “актуальною дорогою Церкви третього тисячоліття”. Ця ідеологія екуменізму започаткувала критичний перегляд уніатизму як методу об’єднання церков, чого домагалася і досягла Московська Патріархія.

2. Східні Католицькі Церкви, які утворилися внаслідок унії з Римом, стали заручниками екуменічного діалогу між Католицькою і Православними Церквами, який має відбуватися на погодженій ними zasadі визнання уніатизму як неприйнятого методу для досягнення єдності між християнськими Церквами, а унії як такого церковного поєднання, що не виправдало ні еклезіальної, ні історичної місії у відносинах Захід-Схід. Відтак, Східним Католицьким Церквам, в тому числі Українській Греко-Католицькій Церкві, в перспективі відводиться місце в “подвійній єдності” з Апостольською Столицею і Православними Патріархатами, з-під юрисдикції яких вони в минулому вийшли, що в майбутньому має призвести, по суті, до поступового зникнення Східних Католицьких Церков, чого добивається на своїй так званій “канонічній території” Московська Патріархія.

3. Ватикану, по суті, уже в першій половині ХХ ст. Греко-Католицька Церква в Україні була не потрібною, більш того, зайвою і не зручною для проведення стратегічних акцій в контексті Захід-Схід. Відтак, унійний клич папи Урбана ХVІІІ “За вашою допомогою, мої рутени, хочу Схід повернути” став не актуальним і навіть шкідливим для 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 конкордаті 1925р. з Польщею, не допускаючи цієї Церкви до проведення неоунії в 20-30-х роках на західноукраїнських землях, не надаючи їй патріаршого устрою та блокуючи проведення беатифікаційного процесу митрополита А.Шептицького, оскільки проти цих акцій виступали спільно як Московська Патріархія, так і ієрархія Римо-Католицького костелу в Польщі. У перспективі ватиканські преференції у здійсненні Східної політики надаватимуться Римо-католицькому костелу в Польщі й Україні для просування католицизму на Схід, про що свідчить постійне чисельне збільшення римо-католицьких чернечих орденів і згромаджень в Україні, а також призначення 16 липня 2007 р. папського секретаря прелата Мечислава Мокшицького архієпископом-коад’ютором Львівської архідієцезії Римо-Католицького костела в Україні, який в майбутньому певно й очолюватиме Римо-Католицький костел в Україні.

4. Українська патріотична налаштованість УГКЦ Ватиканом сприймається як феномен, що негативно оцінюється Російською

Православною Церквою і Римо-Католицьким костелом в Польщі. Це яскраво продемонструвала спільна пропагандистська кампанія радянського і польського комуністичних режимів, демарші польських ієрархів Римо-Католицького костела у Ватикані в 1958 і 1962 р. і Московського Патріархату проти беатифікації А.Шептицького, а також по суті узгоджене Ватиканом з Московською Патріархією в 2003 р. заблокування самої ідеї надання статусу патріаршої Церкви УГКЦ. Уже сама назва УГКЦ не сприймається Ватиканом, Римською курією, та її конгрегаціями, в документах яких вона ідентифікується як Католицька Церква українсько-візантійського обряду.

5. Попри існуючі суперечності й періодичне загострення відносин між Святим Престолом і Московською Патріархією, ці суб'єкти як визначальні чинники екуменічного процесу домовлятимуться між собою, оскільки вони приречені саме в таких умовах вести діалог за рахунок насамперед Східних Католицьких церков (уніатських), в чому числі найчисельнішої і найвпливовішої з них – Української Греко-Католицької Церкви, майбутнє якої значною мірою залежатиме від результатів ватикано-московських взаємовідносин. УГКЦ у цій ситуації матиме обмежені можливості у просуванні на Схід, оскільки, згідно з Баламандським Документом, її еклезіальна життєдіяльність на так званій “канонічній території” Православної Церкви залежатиме від доброї волі останньої й узгоджуваних з нею душпастирських заходів та її попереднього дозволу на утворення нових церковних структур, а також написання спільної узгодженої церковної історіографії, яка, по суті, має знівелювати церковну та історичну вартість уніатизму.

6. Бенедикт XVI за короткий період свого понтифікату розпочав ревізію аджорнаменто як основоположної концепції II Ватиканського Собору, відновлюючи відкинуту його попередниками (Павлом VI та Іваном Павлом II) ексклюзивність католицької еклезіології і сотеріології, замінюючи Соборову літургійну реформу, яка націоналізувала обрядову практику помісних Католицьких церков, латинською месою в угоду консервативним елементам, які після II Ватиканського Собору вийшли з-під юрисдикції Ватикану із-за незгоди з прогресивними ухвалами цього Собору. Ці нововведення Бенедикта XVI активізують консервативні католицькі спільноти і групи, які також є в українському греко-католицизмі, і сприятимуть утворенню нових опозиційних, паралельних структур, які зберігатимуть вірність Соборовій літургійній реформі чи схвально сприймуть встановлену *motu proprio* (“за власним бажанням”) Бенедикта XVI Латинську Месу, введення якої має на меті знівелювати будь-які національні ознаки помісних Католицьких Церков.

7. У більшості європейських країн, в яких існують Католицькі Церкви, їх діяльність в межах цих країн регулюється конкордатами (міжнародними договорами між Ватиканом і державами, з якими він встановив дипломатичні відносини). Попри укладені з окремими європейськими державами конкордати, які гармонізовані з чинним національним законодавством цих

держав, виникла необхідність визначити статус Церкви в Європейському Союзі, де існує вже окреме право і законодавство. Відтак, нині на перший план виходить проблема правових відносин між Католицькою Церквою і Європейським Союзом, оскільки найближчими роками очікується зміна в євробюджетній політиці, зокрема, поява власних євробюджетних податків, істотною частиною яких має стати оподаткування фінансових можливостей Католицької Церкви. Досвід взаємовідносин європейських держав з Ватиканом, його нунціатурами, місцевими Католицькими Церквами варто запозичити для опрацювання українсько-ватиканських відносин шляхом прийняття конкордату Ватикан-Україна.

8. Наявність в Україні двох католицьких Церков – УГКЦ і РКЦ, які знаходяться в юрисдикції Святого Престолу, розвиток широкої мережі католицьких чернечих орденів і згромаджень, членами яких в основному є іноземні громадяни, призначення вищих ієрархів Римо-Католицького костела в Україні іноземного походження, а також встановлення Ватиканом Апостольських адміністраторів (у Закарпатті діють дві Апостольські адміністрації: для греко-католиків, які вийшли з-під підпорядкування УГКЦ, і римо-католиків угорського походження, які підпорядковуються ієрархії Католицької Церкви в Угорщині), – все це є безпрецедентним в контексті державно-церковних відносин, оскільки не регулюється українським законодавством, не погоджується з українськими державними чинниками і не має правової аргументації у ватикано-українських відносинах. Відтак, це вимагає належної правової визначеності як в національному законодавстві, так і в договірних відносинах України і Ватикану.

3. УКРАЇНСЬКИЙ ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМ: ПРОГНОЗИ РОЗВИТКУ

Оцінка перспектив розвитку Української Греко-Католицької Церкви в духовному полі сучасної України має виходити насамперед з тих надбань та проблем цієї Церкви, які вона має на сьогодні. Як показують дослідження сучасної УГКЦ, вона демонструє відносну стабілізацію розвитку. Попри перманентні для українського греко-католицизму шукання власної ідентичності, які проходять небезпроблемно, в цілому продовжується еволюція греко-католицизму як католицької конфесії, що особливо виразно помітно у практичній діяльності Церкви. Наявні в ній регіональні особливості визначаються місцевою специфікою суспільного стану й, відповідно, специфікою завдань душпастирської роботи в різних українських теренах. Всеукраїнський статус УГКЦ виявляється не в перенесенні осідку її керівництва в столицю, а в її значущій для суспільства діяльності (духовно-