

ПРАВОСЛАВ'Я І КАТОЛИЦТВО

**Основні догматичні
та обрядові розбіжності**



УКРАЇНСЬКИЙ
КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ІНСТИТУТ РЕЛІГІЇ ТА СУСПІЛЬСТВА

Юрій ТАБАК

ПРАВОСЛАВ'Я І КАТОЛИЦТВО

**Основні догматичні
та обрядові розбіжності**



**ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ЛЬВІВ 2007**

УДК [281.9:282]::[23(091)+264.0]

Юрій Табак.

Православ'я і католицтво: Основні догматичні та обрядові розбіжності (Короткі нариси). Львів: Видавництво Українського Католицького Університету 2007. 66 с. ISBN 966-8197-49-6.

Простою і доступною мовою автор брошури викладає основні догматичні та канонічні розбіжності між Православною та Католицькою Церквами, показуючи при цьому не лише відмінності, а й ті спільні риси, які об'єднують великі Церкви і дають їм можливість шукати шляхів для зближення й порозуміння.

Українському читачеві, який прагне зрозуміти цю проблему і зробити свій посильний добрий внесок у її вирішення, буде цікаво ознайомитися зі спробою її об'єктивного та безстороннього аналізу.

Переклад російської та редакція

Люба Маринович

Науковий редактор

Михайло Петрович

Перекладено за виданням:

Юрій Табак. *Православие и католичество: Основные догматические и обрядовые расхождения*. Санкт-Петербург: Встреча 2002.

Copyright © 2007 by Видавництво

Українського Католицького Університету

Усі права застережено

ISBN 966-8197-49-6

ЗМІСТ

<i>М. Маринович.</i> До українського читача	7
Передмова	9
Про догматичні й обрядові розбіжності	12
I. Догматичні розбіжності	16
1. Догмат про непорочне зачаття Пресвятої Богородиці	16
2. Догмат про небовзяття Богородиці	22
3. Про верховенство папи Римського	28
4. Догмат про непомильність папи Римського	35
5. Про «Філіокве».	38
6. Про первородний гріх	44
7. Про чистилище	46
8. Індульгенції та скарбниця заслуг святих	49
II. Обрядові розбіжності	52
1. Про таїнство Євхаристії	52
Причащення під «одним» і «двома» видами	52
Здійснення Євхаристії на опрісноках і на заквашеному хлібові.	55
Про причащення дітей.	56
2. Про целібат	58

ДО УКРАЇНСЬКОГО ЧИТАЧА

Юрій Михайлович Табак, відомий московський науковець у царині історії релігії, активно і глибоко займається сучасними проблемами не тільки міжрелігійних, а й міжконфесійних відносин. У дуже непростих суспільних умовах, що їх часто окреслюють поняттям «перехідний період» і які боляче вдаряють по життєвих обставинах учених, Юрієві Табаку вдалося зберегти професійну незаангажованість і дослідницьку незалежність, що робить його письмо справді академічним та неапологетичним. Численні його публікації у пресі, його книги та виступи на семінарах і конференціях щоразу підтверджують високе реноме автора, якого уже впізнають за виваженістю, неупередженістю, а ще — позитивністю його підходу до аналізу досліджуваної проблеми.

Перше знайомство Українського Католицького Університету з цим дослідником відбулося ще тоді, коли УКУ був Львівською Богословською Академією. Це було на зламі століть, навесні 1999 року, коли Інститут релігії та суспільства ЛБА разом із київським Інститутом юдаїки, здається, вперше в українській історії проводили семінар на тему «Юдео-християнський діалог в Україні». Серед його учасників були науковці, історики, богослови, духовні особи з обох релігійних громад й активісти екуменічного руху — миряни різних християнських конфесій (переважно греко-католики). Географічно учасники семінару представляли не лише різні міста України, а й Росію, Польщу та США. Важливою була участь у цьому семінарі Преосвященного Любомира Гузара, тоді ще Єпископа-помічника Глави УГКЦ, і Якова Блайха, Головного рабина Києва та України. Юрій Табак виступив тоді з доповіддю «Нинішня криза в католицько-юдейських стосунках: об'єктивні та суб'єктивні чинники» і брав участь у дискусіях та обговореннях. Його виступи були чесними, обґрунтованими й об'єктивними, а головне — позитивними, спрямованими до порозуміння.

Такою є і його книга про основні догматичні й канонічні розбіжності між православ'ям та католицтвом, український переклад якої Ви, дорогий Читачу, тримаєте у своїх руках. Вона написана простою мовою і підкуповує тим, що доктринально складні й історично заплутані речі подано автором дохідливо й без ідеологічного «туману». Читаючи цю книгу, сповнюєшся обнадійливого відчуття, що давні церковборчі епохи, часи ворожих розколів і релігійних воєн справді відходять у минуле і настає час для приязних розмов і толерантного сприйняття «іншого» з його релігійними чи секулярними переконаннями. Розумієш, що інколи розколи й чвари між конфесіями були породжені простими непорозуміннями, які в атмосфері взаємного суперництва й недовіри набували гротескно гіперболізованих форм, а інколи оберталися людськими трагедіями, породженими людською недосконалістю і гріховністю.

Справді, далі так не може тривати. Від успіху руху за порозуміння між Церквами і релігіями великою мірою залежить духовне відродження землян і, врешті, саме життя на Землі.

Останнім часом виходить у світ багато видань на підтримку екуменічного руху. Ця книга є однією з них. Видання, підготовлені до друку Інститутом релігії та суспільства й Інститутом екуменічних студій Українського Католицького Університету, ідуть у тому самому річищі. Зокрема, одночасно з брошурою Юрія Табака виходить книга «Що єднає? Що роз'єднує» — це погляд протестантів на догматичні та обрядові особливості трьох гілок християнства: православ'я, католицтва і протестантизму; а також книга католицького автора Вільгельма де Вріса «Православ'я і католицтво: протистояння чи взаємодоповнення?». Усі ці видання стануть неocenними посібниками для компаративних студій у сфері християнського конфесійного розмаїття. Це своєрідна серія книг про основи екуменічних знань, які так потрібні людям, щоб більше знати про своїх братів і сестер на землі, бо всі ми є дітьми єдиного Бога, хоч у різних частинах світу і в різних релігіях Його називають чи розуміють по-різному.

Мирослав Маринович

ПЕРЕДМОВА

Насамперед нам треба переглянути всі головні спірні питання між двома Церквами не з полемічною та викривальною метою, як це було досі, а зі щирим бажанням цілковито зрозуміти іншу сторону, визнати її справедливість і де слід погодитися з нею.

Володимир Соловйов

Сумна історія поділу єдиної Церкви Христової на Західну та Східну (поділу, який формально бере свій початок від Великого розколу 1054 року) не тільки продовжується, а й, як засвідчує приклад України та колишньої Югославії, набирає часом у край небезпечного характеру. Причини цього, як нам здається, слід шукати насамперед у царині соціально-історичній, у тих реаліях суспільно-політичного життя, що склалися протягом більш ніж півтори тисячі років — починаючи від утворення Візантійської імперії та суперництва її з Римом. Однак не можна недооцінювати при цьому й роль релігійно-доктринальних суперечностей, що виникали протягом усього цього періоду і знайшли згодом своє відображення в конфлікті між двома великими Церквами — Православною та Католицькою. Часто ці розбіжності (породжені, здавалося б, внутрішньоцерковною полемікою) насправді лише закріплювали результати глибинних соціально-історичних процесів; проте релігійна суть згаданих розбіжностей від цього факту зовсім не зникає і є важливою для будь-якого віруючого — православного чи католика, щоб він усвідомлював чи міг уточнити свою релігійну позицію, тобто для його конфесійної самоідентифікації.

Не секрет, що рівень гуманітарної освіти нашого населення надзвичайно низький. Та сама картина спостерігається і з релігійними знаннями віруючих. Але не тільки більшовицька антирелігійна політика зробила свій помітний внесок у цю сумну картину. Великою мірою й на самій Церкві лежить

історична провина в тому, що величезна частина населення Заходу і Сходу була відірвана від справжньої релігійної освіти; релігійна свідомість людей багато в чому живилася сумішшю язичництва із псевдохристиянством, а релігійну практику було зведено до ритуально-обрядових дій.

Така ситуація породжувала релігійний фанатизм, нетерпимість, а в підсумку — стійку ворожнечу між католиками і православними, плоди якої ми пожинаємо дотепер. На жаль, брошури на тему релігійних розбіжностей між католиками і православними, що їх не раз видавали чи перевидавали в Росії з благословення офіційної церковної влади, тільки сприяли цій ворожнечі.

У зв'язку з цим першорядне завдання Церкви тепер — дбати про підвищення релігійно-історичної освіти людей. Адже багато з того, що викликає міжконфесійне напруження і релігійну ворожнечу, ґрунтується на непорозумінні, на повному незнанні самого предмета дискусій та аргументів протилежної сторони. Насправді в релігійних традиціях двох великих Церков по суті питань, які викликають найбільший полемічний запал, часто існує набагато більше точок дотикання, ніж відштовхування.

Ми постараємося в серії невеликих нарисів висвітлити суть основних догматичних і обрядових розбіжностей між Католицькою та Православною Церквами й показати відсутність якогось серйозного бар'єра між ними. Справді, багато східних богословів поділяли ті богословські доктрини і канони, що їх традиційно вважали західними; та й Захід охоче засвоював східне богослов'я і східні традиції. Крім того, всередині кожної з двох Церков багато положень також зовсім не були аксіомами для їхніх найбільших релігійних авторитетів.

Навряд чи є потреба пояснювати, якого значення для долі Церкви й усього світу набуває досягнення порозуміння між католиками і православними. І набуття елементарних знань із питань догматики та обрядової практики кожної з Церков відіграє тут особливу роль. Хоча шляхи вирішення застарілих міжконфесійних конфліктів слід шукати насамперед у соціально-економічній та політико-правовій сфе-

рах, а також у підвищенні загальнокультурного рівня наших досить здичавілих громадян — все ж в умовах такої догматично-обрядової непримиренности досягти остаточного релігійного порозуміння не вдасться. Реальних же підстав для такої непримиренности, як ми постараємося показати, не так уже й багато.

Ми розглянемо тільки основні, на нашу думку, догматичні та канонічні розбіжності між братніми Церквами, не ставлячи перед собою завдання (та й не вважаючи його таким уже необхідним) охопити всі дрібніші й часткові відмінності (які, власне кажучи, й не піддаються облікові). Сподіваємося, що читачеві вистачить і цих запропонованих коротких нарисів, щоб дійти певних висновків.

Лишається додати, що частину нарисів у скороченому вигляді було опубліковано в журналі «Истина и жизнь» за 1993 рік (№ 4, 6, 7–8, 9, 10).

ПРО ДОГМАТИЧНІ Й ОБРЯДОВІ РОЗБІЖНОСТІ

Церква є насамперед духовним організмом, містичним Тілом Христовим, життя якого не вміщається в жодні земні межі та людські визначення. Але водночас Церква перебуває й на землі, складається з людей — віруючих у Христа, має певну структуру і конкретні історичні риси. При цьому вона, як будь-який «земний» організм, не може не керуватися деякою сумою положень і правил, що регламентують її життя і забезпечують її повсякденне функціонування. Ці положення і правила прийнято у найзагальнішій формі поділяти на догмати і канони.

Догмати — це релігійні істини, що лежать в основі церковної свідомості й дані людям у Божому Об'явленні. Їхня суть незмінна, але спосіб вираження і розкриття може змінюватися залежно від історичних обставин, культурно-суспільного розвитку того чи іншого регіону тощо. Іноді відмінності в розумінні й формулюванні догматів призводять до серйозних і часто шкідливих наслідків, як це проявилось у відносинах між двома великими Церквами — Католицькою та Православною.

Центральним і визначальним моментом доктринальних розбіжностей між православними і католиками є питання про сам розвиток церковного віровчення. Православна Церква керується виключно догматичними постановами та рішеннями семи Вселенських Соборів (останній з яких відбувся в 787 році) і вважає, що до них не може бути додано ніяких нових догматичних положень. Католицька Церква, навпаки, хоч і заперечує можливість будь-яких додатків до віри, заповіданої Христом і апостолами, все ж вважає за можливе, розробляючи і з'ясовуючи вчення Церкви, закріплювати при цьому основні доктринальні положення у вигляді нових догматів. Споры Сходу і Заходу щодо цього велися ще задовго до формального розриву Церков у 1054 році і зводились

переважно до повноважності тих чи інших соборів приймати догматичні постанови. Після розколу позиція Православної Церкви стала категоричною: ніяких нових догматичних постанов не може бути прийнято, і тому відповідна практика Католицької Церкви «суперечить» вченню Христа. При цьому саму суть нових догматичних постанов найчастіше вже нехтували, навіть якщо вона не суперечила східній церковній свідомості, а тому критика нових догматів зводилась найчастіше до звичайної лайки, історичних фальсифікацій і богословських натяжок. Не залишалися в боргу і католики, особливо коли церковні нелади істотно впливали на політичну ситуацію, що складалася в певний момент.

Через ці та інші причини дві великі Церкви пройшли дуже різний шлях; і природно, що після багатьох століть самостійного розвитку і взаємного протистояння їхня богословська спадщина помітно розрізняється. Разом з тим (сподіваємося, що це нам вдасться довести), такі відмінності часом є суто номінальними і приховують, можна сказати, спільність поглядів. В інших випадках відмінності мають непринциповий характер і не зачіпають суті християнської віри, спільної для обох Церков. Нарешті (й це треба визнати), існують досить серйозні догматичні розбіжності між Церквами — але й у цьому випадку є більш ніж досить богословських основ для зближення і порозуміння. У підсумку, все впирається в необхідність для католиків і православних виявити почуття щирої християнської любові, показати зразок справжньої християнської культури.

На відміну від догматів, церковні обряди як сукупність релігійно-культових дій споконвіку не вважалися чимось незмінним — тобто таким, що має характер божественної постанови. Обряди, чи практичні церковні канони, до яких належать: порядок звершення таїнств, чин церковних богослужень, особливості будови церковної єрархії та багато чого іншого, — з перших століть християнства мали різний характер у різних Церквах. Це цілком природно, оскільки Церква одержала від Христа мало приписів, які стосуються конкретних церковних обрядів: Христос заповів читати молитву «Отче наш» і заснував у найзагальніших рисах порядок

звершення основних християнських таїнств — насамперед хрещення та Євхаристії (щодо затвердження Господом інших таїнств християни не дійшли згоди, і низка протестантських Церков їх заперечує). В результаті з перших же століть християнства кожна помісна Церква, спираючись на місцеві національні традиції та культурно-психологічні чинники, почала втілювати нечисленні новозавітні вчення, що мали загальний характер, в ритуально-обрядові форми, які дедалі більше ускладнювалися. Однак людина через свої слабкості завжди була прив'язана передусім до зовнішніх форм будь-якого явища; і в результаті цього люди почали розглядати ті традиції, що мали минулий характер через свою національно-історичну обмеженість, як головний момент і суть усього релігійного життя. Жива віра, віра в засадничі християнські цінності найчастіше поступалася місцем прагненню «правильно» дотримуватися обрядових приписів (у Росії така тенденція отримала назву «обрядовірство»). Відповідно, будь-які інші традиції, іншу церковну практику почали розглядати як відхід від істинного християнства. А оскільки Церква, як будь-який живий організм, не стоїть на місці, а розвивається, й одночасно розвиваються та видозмінюються її традиції, то не тільки між різними Церквами, а й усередині Церков безупинно виникали конфлікти. Частина членів Церкви завжди вимагала оновлення церковного життя і практики узгодження його з нормами сучасного життя; інші ж обстоювали незмінність традицій, проголошуючи своїх опонентів «віровідступниками». Такі конфлікти часто призводили до трагічних для Церкви наслідків. Хрестоматійним прикладом такого конфлікту були суперечки старообрядників з никоніями: таке, здавалося б, незначне з погляду сучасної освіченої людини питання, як треба хреститися — двома пальцями чи трьома, стало одним з основних в історії приводів для розколу Православної Церкви, спричинилося до масових гонінь і самоспалень.

Між Заходом і Сходом існують численні канонічні розбіжності, відмінності в обрядовій і літургійній практиці, викликані особливостями становлення християнської Церкви в регіонах зі специфічними історико-культурними тради-

ціями і різко підсилені відособленістю Церков після розколу. В результаті історія засвідчила численні запеклі нападки з обох сторін — коли той чи інший літургійний елемент або канонічне положення «чужої» Церкви було проголошено «єретичним» і «нововигаданим» (при тому, що багато століть тому вони благополучно існували у власній, «рідній» Церкві!). І знову ж таки, з цих несуттєвих обрядових розбіжностей багато століть проростали страх і ненависть. Тим більше завданням сучасних істориків і богословів є розкрити історичну основу цих розбіжностей і виявити всю їхню відносність — в ім'я любови та братерства членів Вселенської Церкви Христової, в ім'я здійснення заповіді Спасителя «Щоб усі були одно» (Йо. 17:21).

I. ДОГМАТИЧНІ РОЗБІЖНОСТІ

1. Догмат про непорочне зачаття Пресвятої Богородиці

До тих догматів, які прийняті Католицькою Церквою і які Православна Церква заперечує, входять так звані «маріологічні» догмати, що виражають віровчення Західної Церкви про Пресвяту Богородицю та її роль в історії спасіння. Першим з них було прийнято догмат про непорочне зачаття Пресвятої Богородиці.

Слід насамперед роз'яснити суть цього догмата, сама назва якого вводить російських віруючих в оману. Справа в тому, що два різні догмати — про дівственне народження (безсім'яне зачаття) Дівою Марією Ісуса і про непорочне зачаття самої Марії — російською мовою традиційно перекладають однаково: про «непорочне зачаття». Внаслідок цього більшість православних (а іноді й католиків), яким більше відомий перший, загальнохристиянський догмат про чудесне зачаття Спасителя від Святого Духа без участі земного батька, вважають, що Католицька Церква навчає про дівственне народження самої Марії.

Проте це не так. Під непорочним зачаттям Богородиці католицьке віровчення має на увазі непричетність Діви Марії до первородного гріха з моменту її зачаття, яке відбулося цілком природним шляхом від земних батьків — Йоакима та Анни. Ця богословська теза стала для католицизму найважливішою логічною ланкою в розвитку маріології. Православна Церква також почитає Пресвяту Богородицю як «чеснішу від херувимів і незрівнянно славнішу від серафимів» (тобто вищу від усіх ангелів), проте відкидає догмат про непорочне зачаття, вважаючи Марію тільки особисто безгрішною, але не позбавленою, як і всі люди (крім Боголюдини Ісуса), первородного гріха. Для обґрунтування такої думки православні богослови посилаються на відсутність будь-яких вказівок

на факт непорочного зачаття у Святому Письмі та святоотцівському Переказі. Наскільки відповідають обидві точки зору давній християнській традиції?

Справді, у Святому Письмі прямих вказівок на непорочне зачаття Діви Марії немає. Мало того, його досить важко узгодити зі вченням апостола Павла про гріховність усіх людей (Рим. 5:12) і про відкуплення Христом усіх людей. Численні спроби обґрунтувати цей догмат біблійними свідченнями (наприклад, Бут. 3:15, Лк. 1:28) базувалися або на неправильних перекладах із давніх мов, або на явних екзегетичних натяжках. У результаті в сучасній католицькій літературі всі аргументи з посиланнями на Святе Письмо мають непрямий характер: наприклад, стверджується, що Пресвята Діва, покликана стати Матір'ю Господа, мала сподобитися особливої святости вже в перший момент свого існування — адже про пророків Єремію та св. Йоана Хрестителя сказано, що вони були освячені в лоні матері (Єр. 1:5; Лк. 1:15).

Найвідоміші богослови давньої Церкви, зокрема Ориген, хоч і високо почитали Марію, але визнавали в ній людські гріхи і слабкості. Однак минуло зовсім небагато часу, й ім'я Тієї, Яка стала Матір'ю Господа, почало набувати ореолу божественної святости.

Прикметно, що культ Марії почав швидко розвиватися насамперед на Сході, де вперше до неї стали звертатися в молитвах (III–IV століття), згадувати її в літургії, складати гимни в її честь. Саме на Сході уперше ім'ям Марії почали називати церкви (IV ст.), писати її образи і запроваджувати в її честь свята (V ст.). Східний Єфеський Собор 431 р. визнав за можливе іменувати Матір Ісуса «Богородицею».

На Заході форми східного благочестя прищеплювалися набагато повільніше і не без труднощів. Ще бл. Августин нічого не згадував про практику церковного почитання Марії, й лише наприкінці V ст. ми натрапляємо на звертання до Марії в церковному гимні. У VI ст. ім'я Марії включено до канону, і тільки в VII ст. Захід переймає східні свята на честь Марії (Благовіщення, Успення, Стрітення). Марія стає центральним персонажем латинської поезії, акцент у її

культовому почитанні щораз більше зміщується з образу євангельської Матері Ісуса до образу Небесної Цариці й Заступниці.

На той час на Сході вже почала поширюватися практика проведення свята Зачаття Богородиці. Виникнувши близько 700 року (очевидно, у сирійських монастирях), воно набуло популярності у Візантії, але перші відомості про нього на Заході з'являються тільки в середині XI ст. Уперше його почали відзначати в Англії, але Вільгельм Завойовник, який правив Англією з 1066 по 1087 рік, у перебігу реформ англосаксонської Церкви офіційно заборонив його. Через кілька десятиліть (близько 1125 року), попри на низку протестів, святкування Зачаття Богородиці було відновлено. Водночас було вперше піднято питання про зачаття Пресвятої Богородиці з позицій богословської науки.

Наскільки про це можна судити з історичних даних, пріоритет у богословському осмисленні непорочного зачаття Богородиці належить англійському ченцеві Ідмеру, який у 30-ті роки XII ст. написав на цю тему наївний і зворушливий трактат. Однак незабаром набув популярності лист св. Бернарда Клервоського, адресований клиру Ліонського Собору, в якому було різко засуджено і саме свято Непорочного Зачаття, і відповідне вчення. Думку св. Бернарда поділяли тоді більшість учених-схоластів, які вважали, що якщо Марія й була непричетна до первородного гріха, то не з моменту зачаття, а з моменту наділення її душею (згідно з тодішніми уявленнями, з'єднання тіла плоду-дівчинки з душею відбувалося через три місяці після зачаття). Саме в цей момент, вважали схоласти, Бог особливим чином освятив Марію і зняв з неї первородний гріх, переданий через зачаття.

Однак зі зростанням церковного почитання Богородиці той факт, що Марія могла залишатися в стані гріха аж три місяці, став для богословів неприйнятним. Тоді й закріпилася тенденція до богословського обґрунтування мінімально можливих термінів перебування Марії в стані гріха, аж до повної відсутності їх, тобто до її непорочності з моменту зачаття. Проте одвічна відсутність гріха у Пречистой, на думку деяких видатних богословів (св. Томи Аквінського, св. Бо-

навентури, св. Альберта Великого), суперечила церковному вченню про відкуплення Христом усіх людей: адже тоді його Мати відкуплення не потребувала б!

Ці суперечності певною мірою зняв наприкінці XIII ст. богослов-францисканець із Оксфорда Дунс Скотт. За його вченням, Мати Божа була безгрішна одвічно, але через це ще більше потребувала відкупної жертви Предвічного Сина, щоб бути захищеною від первородного гріха, який становив для неї потенційну загрозу і в будь-який момент міг її торкнутися. Тим самим начебто було знято суперечність зі вченням про загальний характер відкуплення, проте виникало інше питання: чому первородний гріх міг загрожувати Пречистій, що вже отримала особливий дар благодати при її зачатті?

Масштабна полеміка з цього питання розгорнулася через два століття. Знаменитий томістський богослов Каетан, який жив наприкінці XV — на початку XVI століття, заявив, що повною мірою вчення про непорочне зачаття Богородиці узгоджується зі вченням про загальне відкуплення тільки за наявності в Марії особливого роду інтенції до первородного гріха (*debitum peccati*), за одвічної його відсутності завдяки дії Святого Духа в момент зачаття. Дуже складний характер цієї доктрини породив численні її інтерпретації, однак у загальному вигляді вона дала можливість обґрунтувати відсутність первородного гріха в Богородиці з моменту зачаття. Залишалося тільки пов'язати цю доктрину з поглядами бл. Августина, що давно вже утвердилися в західному богослов'ї, про безумовну гріховність самого акту зачаття, звідки начебто випливала неможливість будь-якої причетності до цього акту Святого Духа. За діло взялися францисканські богослови, які розробили додаткову доктрину про особливу дію благодати, що завадила передачі гріха в момент зачаття Богородиці.

Але додала куті меду нова концепція первородного гріха, яку висунув у XVI ст. богослов Мішель де Баю і розвинули згодом янсеністи. Байю повернувся до вчення ранніх Отців Церкви, наполягаючи на безумовній гріховності всіх людей, у тому числі й Матері Божої (виняток, зрозуміло, становив сам Христос). Для обґрунтування своїх поглядів Баю послався

на факт фізичної смерти Діви Марії, що мав свідчити про її смертність і гріховність (догмат про небовзяття Діви Марії тоді ще не був остаточно сформульований — див. наступний нарис). Баю підтримали деякі богослови; розгорілася запекла полеміка з різкими взаємними звинуваченнями. Однак більшість богословів поділяли віру в майбутній догмат; папа Пій V у 1587 році, а століттям пізніше Олександр VIII випустили спеціальні булли, де було засуджено погляди Байю та янсеністів.

У XVII ст. віра в Непорочне Зачаття вже ґрунтовно закріпилася на Заході, й почали вимальовуватися контури нового догматичного визначення. Однак полеміка ще тривала, і, щоб її припинити, Павло V у 1617 році просто заборонив оприлюднювати думки, що суперечили ідеї Непорочного Зачаття. Дедалі голосніше лунали вимоги проголосити новий догмат, але папа Григорій XV, який недавно став було на престол, вирішив не квапитись і твердо заявив, що Святий Дух іще не відкрив Церкві обставин цього таїнства. Разом з тим, він загострив вимоги Павла V, додавши до них заборону на висловлення в письмовому вигляді особистих богословських думок, що суперечили ідеї непорочного зачаття.

1661 року Олександр VII за настійним проханням іспанського короля Філіппа IV спеціальною буллою зафіксував загальне церковне почитання непорочного зачаття. Щоправда, й він виявив деяку обережність: у буллі йдеться про відсутність у Матері Божої первородного гріха з моменту сотворення її душі та з'єднання останньої з плоттю. Формулювання, в якому однозначно стверджувалося б про непорочне зачаття, було залишено на майбутнє.

Нарешті, в 1854 році, після консультацій з єпископами, папа Пій IX спеціальною буллою *Ineffabilis Deus* проголосив догмат про непорочне зачаття Богородиці. Цього разу в папському визначенні вже чітко було сказано, що Пресвята Діва непричетна до первородному гріха з моменту зачаття, завдяки Божій благодаті. У 1858 році Бернадетті Субіру в Лурді явилася Приснодіва, яка назвала себе «Непорочним Зачаттям», що стало підтвердженням для Церкви і віруючих правильності папського рішення.

З тих пір догмат про непорочне зачаття твердо зайняв своє місце в системі католицького віровчення. Разом з тим, він продовжував зазнавати критики з боку не тільки православних і протестантських богословів, а й деяких католицьких ліберальних теологів.

Як же ставилася Східна Церква до богословського положення про непорочне зачаття? Вперше з'явившись на Сході, віра в непорочне зачаття, хоч і не отримала там доктринального закріплення, але аж ніяк не зникла й інколи голосно про себе заявляла. У XV ст. її поділяв Георгій Схоларій (Геннадій II) — перший Константинопольський патріярх, який прийняв сан після завоювання Візантії турками. У XVI–XVIII століттях підо впливом зміцнілих контактів з католиками вчення про непорочне зачаття повсюдно поширилося в південноросійській Церкві. Професори Київської православної академії навіть давали присягу захищати це вчення, а студенти заснували товариство *Solidatas Maria* (Маріїнське братство) на честь непорочного зачаття Богородиці. У збірниках повчань і проповідей російських пастирів того часу нерідко можна побачити підтвердження віри в непорочне зачаття. Так, архієпископ Чернігівський Лазар Баранович, якого Дмитрій Ростовський назвав «стовпом православ'я», писав: «Ангели зачудовуються зачаттям Твоїм, Чиста, яко Ти, від сімени зачата, гріху бути непричетна». Йоаникій Голятівський, ректор та ігумен Київської колегії, стверджував, що «Пречиста Діва без гріха первородного зачалася й уродила». Таких самих поглядів дотримувалися Стефан Яворський, Теодосій Чернігівський, митрополит Київський Йоасаф Кроковський. Нарешті, вчення про непорочне зачаття Богородиці міститься в першому виданні книги *Четві мінеї* одного з найбільш шанованих російських святих Дмитрія Ростовського (з подальших видань воно було усунуто за розпорядженням Московського патріярха Йоакима).

Дотепер продовжується спір про те, як відображено віру в непорочне зачаття Богородиці у православному богослуженні. У текстах, де містяться величання Божої Матері як Пресвятої, Пренепорочної тощо, захисники концепції непорочного зачаття вбачають докази своєї правоти, а

супротивники — лише вказівку на особливу святість Матері Божої. Нам усе-таки здається, що в православних літургійних текстах відображено давню віру в непорочне зачаття Богородиці, хоч і не в прямій формі. Приміром, у кондаку на Різдво Богородиці ця подія пов'язується з призупиненням дії первородного гріха: «Адам і Єва від тлі смертної звільнилися, Пречиста, у святому різдві Твоєму». Прикметним є і той факт, що цю віру зберегли старообрядники.

Отже, можна зробити такі висновки:

Розвиток вчення про непорочне зачаття Пресвятої Богородиці відображав факт почитання церковною свідомістю Матері Божої — почитання, яке дедалі більше зростало; і це зафіксовано й у визнанні цього вчення Католицькою Церквою, і в його історичному розвитку на Сході. У східноправославній Церкві воно зберігалося в особистих думках низки відомих богословів і в літургійній практиці.

Разом з тим, складний і суперечливий шлях розвитку вчення про непорочне зачаття на Заході, де воно було оформлено як догмат, свідчить про багатозначність його богословського осмислення і, відповідно, вимагає обережних та зважених оцінок. Усе це, на наш погляд, має послужити зниженню в обох сторонах полемічного запалу.

2. Догмат про небовзяття Богородиці

Як ми зазначили вище, сповнений внутрішнього драматизму розвиток маріологічного вчення на Заході, що тривав не одне століття, довів до проголошення Католицькою Церквою в середині XIX ст. догмата про непорочне зачаття Пресвятої Богородиці. Однак цей крок, здійснений папою Пієм IX, став етапним, але зовсім не завершальним в історії догматичного закріплення Західною Церквою почитання християнами Матері Божої. Мало того, сама логіка розвитку церковного вчення про Діву Марію вимагала прийняття нових догматичних положень.

До настання Нового часу в народній свідомості країн католицької Європи вже було сформовано уявлення про Марію

не просто як про євангельську Діву, на яку таємничим чином припав вибір Бога бути Матір'ю Його Сина, а й як про активну співучасницю, співвиконавицю Божого задуму спасіння. Якщо саме поняття Богоматеринства в середньовічній свідомості вже нелегко суміщалось з уявленнями про найменшу скверну щодо Марії, то виняткова роль, що відводиться Марії в сотеріології (вченні про спасіння), тим більше вимагала розроблення відповідної богословської підоснови.

Однак розвиток догматичної думки був не тільки відображенням і закріпленням церковного Переказу; цього вимагала й потреба логічної несуперечливості цієї думки.

Абсолютна святість Матері Божої припускала непричетність їй до первородного гріха — звідси й виникла віра в непорочне зачаття Богородиці, пізніше зафіксована в церковному догматі. Але хіба не наслідком первородного гріха є кінцівка людського життя, тлінність людської плоті? Будучи одвіку непорочною, Марія не могла б підлягати смерті, подібно до інших людей. Тому паралельно з розвитком концепції непорочного зачаття богослови напружено обговорювали питання про обставини кінця земного життя Марії.

У Святому Письмі ніяких свідчень щодо цього немає. Мало того, практично нічого про це не сказано і в письмових джерелах перших чотирьох століть християнства. Оріген і Єфрем Сирин згадують про смерть Марії, не загострюючи увагу на цій події. З церковних письменників до Ефеського Собору 431 року про кінець земного життя Марії розмірковував тільки св. Єпифаній: він зазначив, що Марія могла як віднайти безсмертя, так і прийняти мученицьку чи природну смерть. Із неоднозначних висловлювань західних Отців Церкви — бл. Августина, св. Амвросія Медіоланського і бл. Єроніма — скорше всього можна зробити висновок про визнання ними факту смерті Марії. Підставою для такої віри були: а) переконання в належності Марії (хоч і особисто безгрішної) до упалого людського роду і в успадкуванні нею, відповідно, смертного тіла; б) неможливість для Марії перевершити хоч у чомусь самого Христа, що прийняв мученицьку смерть на хресті. Твори ранньої апокрифічної літератури, присвячені цій темі, також досить багатозначні, але й

вони підтверджують, що християни перших століть вірили у смертність Марії.

Лише з кінця V ст. (і знову ж таки — на Сході) з'являються ознаки інтерпретації смерті Марії як певної виняткової події. Характерно, що й саме слово «смерть» стосовно до цієї події перестали вживати: в апокрифічних джерелах, легендах, святкових канонах уже тоді її визначають як «засинання», чи (по-старослов'янському) «успення». Масив апокрифічної літератури, присвяченої успенню Богородиці (в сучасній науці він отримав назву *Transitus Mariae* — «Переставлення Марії»), сповнено численних чудесних подробиць про останні години життя Пресвятої Діви: ангел звіщає про близьку її кончину; апостоли виявляються поблизу її смертного ложа, щоб отримати благословення; сам Христос приймає на свої руки душу Марії; через якийсь час тіло Марії підноситься до раю. Усі ці деталі свідчать про одне: у східній традиції раніше, ніж на Заході, закріпилося уявлення про особливий характер кінця земного життя Марії, й зокрема про її небовзяття.

Як літургійне свято Успення Богородиці почали відзначати, за одними джерелами, в Єрусалимі на початку VI ст., а за іншими — у сирійських християн-яковитів у другій половині VI ст. В 582 році, згідно з декретом імператора Маврикія, свято стало офіційним в усій Візантії. Невдовзі після 650 року, за папи Сєрґія I, його було прийнято Римом, і до VIII ст. воно поширилось у Західній імперії — але спершу як річниця смерті Марії. Лише пізніше воно затвердилось на Заході під нинішньою назвою *Assumptio*, тобто «взяття до небесної слави»; тому можна зробити висновок про поступове зміщення значенневих акцентів у сприйнятті Західною Церквою успення Марії не як смерті, а як вознесення.

На той час на Сході ідея про цілісне [душі й тіла] безсмертя Богородиці, її воскресення ще до загального воскресення вже, очевидно, не викликала сумнівів. Про це свідчать твори церковних письменників VII–VIII століть св. Андрея Критського, св. Йоана Дамаскина, хоч останній прямо не говорить про небовзяття, обмежуючись твердженням про нетлінність плоті Матері Божої. Вже на початку VII ст. Єрусалимський

патріарх Модест говорить про «оживлення» Христом Марії, щоб вона могла розділити з ним «вічну нетлінність». Східна Церква вірила в те, що смерть Марії — лише короткий сон, за яким іде відродження і вознесення. Про це свідчать візантійська гимнографія, літургійні піснеспіви Православної Церкви («в успенні світ не покинула еси»). Свято Успення Богородиці, іменем якого названо багато російських соборів у різних містах, однозначно втілює в собі віру в її небовзяття.

Однак на Сході, де віру у вознесення Богородиці поділяла повсюдно, де ця віра широко відображена в літургійній практиці й не викликала богословської полеміки, догматично її все ж так і не було закріплено — знову-таки, в силу історичних причин, про які ми говорили в передмові. І парадоксальним чином на Заході, де протягом багатьох століть із цього приводу не стихала богословська полеміка, віра в небовзяття Богородиці отримала в результаті (хоч і досить пізно) догматичне оформлення.

А полеміка ця почалася досить рано, ще в V ст., коли по яву на Заході апокрифів про небовзяття Богородиці засудив папа Геласій. У VIII ст. свято Успення Богородиці з труднощами утверджувалося в деяких провінціях Римської імперії, й насамперед у Галлії. Місцеві богослови, не сумніваючись щодо перебування Марії у вічній славі, не знаходили, проте, підстав для твердження про її небовзяття.

Протягом VII–IX століть на Заході паралельно співіснували дві традиції, що зберегли свою назву дотепер: «морталістів» (які наполягають на факті фізичної смерті Божої Матері) та «імморталістів». Так, в апокрифічному посланні Псевдо-Єроніма, що з'явилося в IX ст., йдеться тільки про вознесення *душі* Божої Матері на небо і про нетлінність її тіла після смерті, в той час як послання Псевдо-Августина стверджує про її небовзяття [*тілесне* вознесення. — Прим. ред.]. «Морталістами», між іншим, були такі визначні богослови-схоласти, як св. Тома Аквінський, св. Бонавентура і Дунс Скотт. До аргументації давніх Отців Церкви вони додали свою, обстоюючи принцип гармонії природи і благодаті, напередвизначений для Матері Божої: зберігши дівственість після народження Сина, вона повинна

була сподобитися вознесення після природної смерті. Крім того, своєю смертю, подальшим воскресенням і прославою вона уподібнилася б до Божественного Сина.

Лише в XIII ст. доктрина небовзяття почала домінувати — і так аж до XVII ст., коли її почали розглядати скорше з погляду християнського благочестя, ніж як об'єкт віри. Однак маріологічний «вибух» XIX ст. спричинився до проголошення догмата про непорочне зачаття, який визнавав одвічну непричетність Божої Матері до первородного гріха, а отже й до смерті. І прийняття догмата про небовзяття вже стало необхідним, щоб додати завершеності всій маріологічній концепції. На позиції [Римського] Святого Престолу не могло не позначитись і благочестя мільйонів католиків, які вимагали прийняти новий догмат.

Однак проминуло ще майже століття, аж поки в 1942 році папа Пій XII проголосив освячення всього людського роду Непорочним Серцем Марії, а в 1943 році вперше сформулював догмат про небовзяття Марії в енцикліці *Mystici Corporis Christi*. Проте ще слід було зібрати вісім мільйонів підписів під петицією про проголошення нового догмата, і тоді в 1950 році папа Римський урочисто проголосив його в Апостольській конституції *Munificentissimus Deus*. Треба зазначити, що проголошення догмата зовсім не викликало одностайного схвалення серед католицьких богословів — їхні оцінки щодо цього догмата були суперечливими. І нині ставлення до нього, як свідчать самі католицькі джерела, переважно стримано-нейтральне, а часом і негативне. Нерідко можна почути звинувачення на адресу папи Пія XII в тому, що він прийняв абсолютистське рішення. Справа ускладнюється тим, що більшість сучасних богословів належать до «морталістів», які не поділяють цього догмата, — хоч папа використав у тексті своєї конституції досить обережне формулювання про «завершення періоду земного життя» Божої Матері, залишивши простір для подальших богословських дискусій. І виникла досить оригінальна ситуація, коли практично за відсутності звичної критики зі Сходу, і навіть більше — за мовчазного розуміння з боку православних богословів (в умовах прийняття

цього догмата Сходом, так би мовити, «за замовчуванням»), зміст догмата про небовзяття викликав значні сумніви в самій Католицькій Церкві.

Прийняття догмата про небовзяття поставило Католицьку Церкву перед серйозною проблемою: останні маріологічні визначення виявили небезпечну тенденцію до порушення збалансованого християнського богослов'я з його христоцентричністю (наслідки такої тенденції, хоч і в її крайньому та спотвореному вигляді, ми бачимо зараз на прикладі діяльності «Богородичного центру»). Щораз частіше почали миготіти найменування Матері Божої як «посередниці», «співвідкупниці» тощо. В результаті це питання було дуже серйозно розглянуто на Другому Ватиканському Соборі. Після багатомісячної роботи комісії, яка складалася з найвизначніших богословів, Отці Собору вирішили відмовитися від формулювання подальших маріологічних догматів. Собор піддав осудові крайнощі маріанізму, продемонструвавши при цьому щонайвище почитання Церквою та християнами Божої Матері й надавши їй звання «Матері Церкви». Соборне вчення про Богородицю увійшло до Догматичної конституції про Церкву *Lumen gentium* («Світло народів») як один з її розділів. У цій конституції міститься заклик утримуватися в розважаннях про Богородицю «як від будь-якого помилкового перебільшення, так і від надмірної вузькості поглядів» і водночас обумовлено, що Собор не має наміру «вирішувати питання, не доведені працями богословів до повної ясности», а богослови зберігають за собою право на вираження особистих думок.

Отже, на Сході вчення про небовзяття Богородиці давно мало і має нині широке фактичне визнання, хоч і не оформлене як догмат. На Заході ж, навпаки, воно офіційно визнане й оформлене у вигляді догмата, але, як і раніше, є предметом серйозної полеміки серед богословів, яка не припиняється багато століть. Усе це ще раз засвідчує, наскільки відносним є характер догматичних розбіжностей між Церквами.

Додамо, що останнім часом у процесі підготовки до Всеправославного Собору — першого з часів Великого розколу Церков у 1054 році — православні богослови обговорюють питання про можливість прийняття на Соборі догмата про

небовзяття Богородиці. За словами митрополита Сербської Православної Церкви Йоана Павловича, учасники Собору лише підтвердили б ту істину, яку Православ'я практично сповідує протягом століть. Додамо, що хоч як ми ставимося до змісту догмата, слід визнати, що ця подія мала б величезне історичне значення, оскільки засвідчила б новий погляд Православної Церкви на догматичний розвиток, а також стала б першим могутнім імпульсом до порозуміння і зближення позицій двох Церков.

3. Про верховенство папи Римського

Протягом усієї історії співіснування двох великих християнських Церков — Православної та Католицької — жодне питання не викликало між ними таких лютих спорів і так сильно не підігрівало взаємної недовіри, як питання про верховенство папи Римського над Вселенською Церквою. Для віруючих католиків верховна влада папи над Церквою — цілковито незаперечний факт, який займає центральне місце в системі їхніх релігійно-ціннісних приписів. І навпаки, православні споконвіку розглядали це положення як щось зовсім неприйнятне, як узурпацію духовної влади і зазіхання на захоплення православних земель. Повна полярність поглядів у цьому питанні є основною перешкодою на шляху досягнення порозуміння між Церквами.

Суть і основа різких розбіжностей у питанні про папство закорінені в історичних реаліях кількох століть, аналізованих присвячених тисячі книг. У нас немає, природно, можливості провести подібний аналіз навіть у найзагальнішому вигляді, але підсумки його спробуємо все-таки найкоротшим чином сформулювати.

Уже з перших століть існування єдиної християнської Церкви становлення її на Сході та Заході в силу сформованих історико-культурних традицій характеризувалося значними відмінностями в богословських і церковно-юридичних підходах.

Після поділу Римської імперії на Східну та Західну між ними зростало і міцніло протистояння — політичне,

соціально-економічне, релігійне. Істотною рисою розвитку обох імперій була фактична нерозділеність світської та духовної влади: на Сході у формі цезаропапізму, коли візантійські імператори були одноосібними законодавцями в церковних справах, а на Заході — у формі папської теократії, коли Церква панувала й у світських справах. Політична конкуренція між Заходом та Сходом, запекла боротьба за владу і вплив часто набували форми релігійної конфронтації, канонічних та догматичних дебатів, що призвело в підсумку до формального поділу Церков у 1054 році. З XIII ст. Візантія поступово занепадала, і в середині XVI ст. вона остаточно впала під ударами турків, а центр східного християнства перемістився на Русь.

Римська Церква ще протягом довгого часу являла собою значну і дуже впливову силу в Європі, будучи найбільшим землевласником і володіючи значними військово-політичними ресурсами. Почався тривалий період її протистояння з православною Руссю, коли обидві сторони претендували не тільки на релігійний, а й на військово-політичний вплив. В результаті у свідомості багатьох православних «папізм», що уособлював для них католицький Захід, почав асоціюватися з експансіоністськими устремліннями, з бажанням поневолити їхні землі й нав'язати свою віру. Отже, суто догматичне і канонічне питання про примат папи Римського набуло для них зовсім іншого забарвлення і почало витлумачуватися вкрай тенденційно. А політика [Римського] Святого Престолу на Сході найчастіше цьому тільки сприяла.

Тому особливо важливо абстрагуватися від історичних нашарувань і спробувати розглянути це питання в його догматичному і канонічному аспектах, повернувши йому, так би мовити, справжній зміст.

Наскільки канонічно обґрунтованим є примат Папи? Інакше кажучи, чи відображено його у Правилах святих апостолів, рішеннях Вселенських Соборів, вченнях святих Отців та в інших авторитетних джерелах церковно-правових норм? У пошуках відповіді на це питання, природно, слід спиратися на давній церковний Переказ, спільний для обох Церков. Точніше кажучи, розглядати треба період до 1054 року — року

формального поділу Церков — і брати до уваги рішення тільки перших семи Вселенських Соборів, що їх рівною мірою визнають католики і православні.

Католицьке вчення про верховенство папи, Єпископа Римського, у Вселенській Церкві спирається на наслідування римських первосвящеників апостолові Петру — за церковним Переказом, першому Римському єпископові. Для обґрунтування першинства Петра щодо всіх інших апостолів і верховенства його над земною Церквою католики наводять численні посилання на новозавітні Писання, і насамперед на слова Ісуса, звернені до Петра: «Ти — Петро [скеля], і... я на цій скелі збудую мою Церкву» (Мт. 16:18). На основі інших цитат зроблено висновки про першество Петра, його опіку над апостолами, його провідну роль у керуванні Єрусалимською Церквою (Мт. 10:2, 16:19; Лк. 22:31-32; Ді. 1:15, 3:6, 2:14 тощо). Однак православні та протестантські богослови, а в останні десятиліття — й деякі католицькі, інакше витлумачували зміст тих самих новозавітних цитат, посилаючись при цьому на коментарі святих Отців і наводячи, своєю чергою, інші уривки з Нового Завіту, звідки, на їхню думку, зовсім не випливає факт первоапостольства Петра. Мало того, деякі церковні історики беруть під сумнів навіть сам факт єпископства Петра в Римі. Не заходячи в подробиці богословських та історико-філологічних дискусій, відзначмо тільки, що єдиної думки щодо інтерпретації відповідних новозавітних текстів сучасні вчені так і не дійшли.

З рішень і настанов Вселенських Соборів, які відбулись до розколу єдиної Вселенської Церкви, впливає, що Римська катедра в духовному і канонічному сенсі відіграла провідну роль, але формально не височіла над іншими, найбільшими в ті чи інші часи, церковними катедрами. Так, 6-м і 7-м правилами Першого Вселенського Собору Римського єпископа було наділено владними повноваженнями нарівні з Александрійським, Антіохійським і Єрусалимським єпископами. Після поділу Римської імперії на Східну і Західну Константинопольського патріярха офіційно було наділено рівними правами з папою Римським, про що свідчить 3-тє правило Другого Вселенського Собору. Зі зростанням потужности

та впливу Візантії це саме положення закріпилося в рішеннях Четвертого і Шостого Вселенських Соборів. Тим самим першенство і верховенство Римської катедри стосовно інших помісних Церков у період Вселенських Соборів з формально-канонічної точки зору оформлено не було.

Разом з тим, безсумнівним видається той факт, що історично Римська катедра з перших століть існування християнства відігравала у Вселенській Церкві визначальну і чільну роль. Такій ситуації сприяли, крім вищезгаданої теорії про першість апостола Петра серед інших апостолів, ще деякі явища: 1) історичне становище Риму як столиці всесвітньої імперії *Pax Romana*, який став найбільшим центром християнського світу; 2) стійкий церковний переказ про те, що Рим є місцем кончини і поховання двох великих апостолів — Петра і Павла.

На Заході провідну роль Римської Церкви було визнано відразу й однозначно (тут зіграла свою роль і відсутність на Заході катедр, яких можна було б порівняти за впливом із Римською), що зафіксовано рішеннями західних помісних соборів, починаючи із Сардикійського в 342 році.

Авторитет єпископа Римського був таким самим незаперечним і на Сході (аж до часів розриву Візантії з Римом), про що існує безліч свідчень. Навіть у тих рішеннях і правилах Вселенських Соборів, де йдеться про канонічну рівність найбільших єпископських катедр, їхній авторитет вимірюється в порівнянні з катедрою Римською: «новий Рим», «рівні переваги з... царством Римом» тощо. У соборних постановках також виявляються прямі посилання на історичне першенство Римського Престолу: «Константинопольський єпископ повинен мати рівну гідність із Римським єпископом» (3-тє правило Другого Вселенського Собору), «Престолові давнього Риму... Отці надали перевагу» (28-ме правило Четвертого Вселенського Собору).

На Вселенських Соборах головували переважно посланці пап, але навіть за неучасті останніх у засіданнях собору всі соборні визначення і рішення слід було обов'язково узгоджувати з папою. Крім того, під час соборних засідань завжди циркулювала значна кількість документів, на які не

посилалися з тих чи інших причин при прийнятті підсумкових рішень, але які мали часом величезне значення і чинили вирішальний вплив на перебіг соборів. Серед цих документів були й такі, що підтверджували папський пріоритет серед єпископів: для прикладу, на Ефеському Соборі 431 року папський легат Філіпп представив Отцям Собору лист папи Келестина, що утверджував примат Римського єпископа, і вони одноставно підписались під цим листом.

Предстоятелі Східних Церков, як видно, рахувалися з авторитетом Папського Престолу. Отці греко-східної Церкви часто зверталися до Римського єпископа з приводу вирішення церковно-юридичних питань, із проханням захистити від еретиків тощо. (Хоч цей авторитет не слід і перебільшувати: наприклад, на Другий Вселенський і Перший Константинопольський Собори пап узагалі не запрошували; східні єпископи, покинувши Сардикійський Собор, відлучили папу Юлія; від самої своєї появи Константинопольська катедра почала вести боротьбу за пріоритет із Римською катедрою).

Про те, що найвизначніші західні Отці Церкви — святі Кипріяни, Амвросій, Єронім та бл. Августин — визнавали першенство Римської катедри, широко відомо. Набагато менше відомо, що і східні Отці Церкви практично одноставно визнавали первоапостольство Петра і першенство Римської катедри. У їхньому вченні св. Петра проголошено «первоверховним» (св. Ісидор Пелусіот), «началовождем» (св. Кирило Єрусалимський), «першим між учнями» (св. Єфрем Сирин). Ту саму думку поділяли й інші, особливо шановані святителі Православної Церкви — святі Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Нисський, Йоан Дамаскин. За словами св. Йоана Золотоустого, Римський Престол — це «наша стіна, наша твердиня, непоривуща наша пристань, наша скарбниця незліченних благ, наша радість і основа нашого задоволення». А гноблений іконоборцями св. Теодор Студит навіть у 817 році, коли відносини між Константинополем і Римом були вже дуже непростими, пише папі: «Прийди сюди з Заходу, Христоподібний... ти маєш силу від Бога, тому що найперший між усіма».

Аналогічний піетет до Римського Престолу простежується й у православних богослужбових книгах. У Мінеях Петра

названо «первоверховним», «найверховнішим», «наставником апостолів», а Римський папа іменується «верховником», «Новим Петром» і навіть «Главою Православної Церкви»!

Таким чином, не будучи однозначно закріпленим в епоху Вселенських Соборів у церковно-юридичному плані, першенство Римського Престолу серед інших церковних катедр фактично мало місце.

Згодом, через різні історичні обставини, які протягом кількох століть різко змінили релігійно-політичну ситуацію в Європі, Римський Престол почав розглядати своє першенство як якусь абсолютну владу над Церквою, причому саму владу почали сприймати через призму світських категорій. Згодом Рим перетворився на абсолютну монархію, яка претендувала на владу не тільки в Церкві, а й у земних справах, у тому числі на Сході. Почалася тривала боротьба зі Сходом за сфери впливу, яка часто супроводжувалась військово-політичними акціями. Боротьба ця, в умовах поділу Церков, неминуче набувала форм протистояння східного православ'я (представленого насамперед Руссю) і західного католицизму. Окремі спроби релігійного примирення, на зразок укладання Флорентійської та Брестської уній, не дуже впливали на стосунки, які вже склалися. Римський Престол перетворився для Сходу в найлютішого ворога.

В результаті Східна Церква почала заперечувати не тільки новий — мирський — аспект римського першенства, а й факт історичного першенства самого апостола Петра і Римської катедри. Православні полемісти почали писати книги, сповнені безпідставних звинувачень і несправедливих оцінок усього західного християнства. Західні полемісти віддячували тим самим. У цій пристрасній полеміці, яка тривала не одне століття, та й сьогодні ще не скінчилася, справжні богословсько-історичні позиції кожної зі сторін інша сторона переважно спотворювала, і широкі кола населення перебували в полоні мітів про «нехристів»-іновірців.

З тих пір багато води сплило, але міти, як і раніше, живуть, попри різкі зміни в церковній політиці Сходу та Заходу і всупереч розвитку самої церковної доктрини (цей розвиток передусім стосується Католицької Церкви).

Безумовно, існують важливі теоретичні розбіжності між православними і католиками щодо питання про церковну ерархію та папу як її одноосібного главу; й досі богослови з обох сторін наводять серйозні доводи «за» і «проти». Питання так і не вирішене; і невідомо, чи можна його взагалі вирішити уможливно. Однак для ведення діалогу між двома сторонами треба насамперед знати їхні справжні позиції. І якщо російський читач усе-таки має можливість з'ясувати для себе позицію Православної Церкви з праць її найвизначніших богословів, то справжня позиція сучасної Католицької Церкви, по суті, залишається йому невідомою. Тому спробуємо коротко її сформулювати (звичайно, в загальних рисах) — як вона була визначена на Флорентійському Соборі (1438–1440 рр.), деталізована на Першому Ватиканському Соборі (1870 р.) у «Догматичній конституції про Церкву Христа» і як її розуміють сучасні католицькі богослови.

Вважаючись главою видимої Церкви і тим самим «намісником» на землі Христа як Глави невидимого, містичного Тіла Церкви, папа ставить своєю метою зовсім не панування і не безмежну владу над Церквою та віруючими, а найвідданіше, смиренне служіння їй. Він здійснює сповідання спільної віри, духовний провід і загальне пастирське служіння. А будь-які юридичні права й обов'язки папи, що впливають із церковного першенства, мають другорядне значення і визначаються історичним розвитком Церкви, її потребами, однозгідним волевиявленням помісних Церков. Ці права та обов'язки не можна розглядати як догматичний факт і перетворювати їх на предмет віри. І тим більше папа не претендує на світську владу, що й продемонстрував під час своєї інтронізації папа Іван Павло II — він відмовився надягти на голову тіяру, яка історично символізує мирську владу.

Безумовно, протягом історії практика Римського Престолу часто зовсім не відповідала викладеній доктрині; і те, що було названо на Русі «папізмом», справді існувало. Однак парадокс полягає в тому, що фактично той самий «папізм» однозначно існував і на самій Русі, всупереч глибокій та істинно християнській ідеї соборности, яка лежить в основі православного вчення. Просто в ролі «папи», починаючи

від Петра Великого, виступав світський володар, імператор. Справді, у «Духовному регламенті», складеному за велінням Петра, прямо сказано: «Синод, заснований государем, від государя й отримує свою владу». Катерина II, забираючи до казни церковні маєтки, посилалась на дану їй з небес «у Церкві головну владу». Її син Павло I прямо заявляв, що російські царі повинні сповідувати православ'я, оскільки кожен з них є главою Церкви. У дореволюційних підручниках церковного права закріплено положення про те, що «найвища урядова влада в Російській Православній Церкві належить самодержавному імператорові». Реально таке становище спричинилося до підпорядкованості Церкви державі, що зіграло в історії Росії вкрай негативну роль.

Отже, через багато століть Східна і Західна Церкви начебто відтворили на новому зводі історії давні гріхи Риму та Візантії — з їхніми, відповідно, «папською теократією» та «цезаропапізмом». І нині історичним завданням обох Церков є постаратися, нарешті, відповідати божественному покликанню Церкви, що його визначив для неї Спаситель. За умови втілення цього завдання в життя відразу з'явиться підґрунтя для порозуміння католиків і православних, попри істотні відмінності в теоретичних підходах до питання про верховенство в церковній ерархії.

4. Догмат про непомильність папи Римського

Досі мова йшла про питання примату папи Римського у Вселенській Церкві, але не менше спорів і незрозуміння викликає догматично закріплене положення про непомильність папи в питаннях віри. Що ж таке «непомильність» папи Римського з погляду католицького віровчення?

Вище вже йшлося про особливий історичний авторитет Римського Престолу, без згоди якого рішення Соборів не затверджували. До рішень Римського єпископа щодо найважливіших питань віри та життя Церкви звертались і західні, і східні святителі Церкви. І хоч формально авторитет Римського єпископа в питаннях віри не було закріплено у

рішеннях Вселенських Соборів, багато історичних фактів свідчать про безсумнівну наявність такого авторитету. Так, у V ст. папа Гормизд склав формулу возз'єднання розколеваних західних і східних катедр, де було недвозначно заявлено, що [Римський] Апостольський Престол завжди «зберігає в цілості і цілковитій міцності християнську віру», з чого випливала необхідність наслідування в питаннях віри Римському Престолові. Під цим документом підписалися двісті п'ятдесят східних єпископів. І хоч прийняття багатьох подібних рішень було результатом напруженої церковно-політичної боротьби, ігнорувати ці історичні рішення неможливо.

У наступні століття прийняття папами на себе ролі світських монархів, їхнє втручання й авторитарні рішення з питань, що найчастіше не мали відношення до Церкви, гостро поставили проблему: як далеко поширюється компетенція папи як глави Церкви? Для внесення остаточної ясності в це питання на Першому Ватиканському Соборі в 1870 році й було сформульовано догмат про непомильність папських визначень. Прийняття цього догмата викликало суперечливу реакцію; зокрема, виник досить значний рух так званих старокатоликів, які були невдоволені рішеннями Собору й пізніше відокремилися від Римо-Католицької Церкви. Їхні погляди на новий догмат значною мірою поділяли й деякі видатні католицькі мислителі, зокрема кардинал Ньюмен.

Але весь парадокс полягає в тому, що догмат про непомильність папи дотепер не визнають і не розуміють — іноді навіть і самі католики — переважно не через якісь серйозні богословські й історичні заперечення (хоч останні, безумовно, можуть мати місце і були висловлені, зокрема, кардиналом Ньюменом), а через непорозуміння!

Причиною численних докорів значною мірою є неточний переклад деякими мовами, зокрема й російською, догмата про непомильність папи як догмата про папську непогрішність. Своєю чергою, «непогрішність» почала з легкої руки протестантів асоціюватися з «безгрішністю». В результаті зміст нового догмата було перекручено: мовляв, папа Римський оголосив себе безгрішним! Папу почали звинувачувати в тому, що він наділяє себе божественними властивостями —

адже тільки Бог безгрішний! А пам'ятаючи про недавню історію взаємин Сходу та Заходу і про не надто цнотливих пап Середньовіччя, православні ніяк не могли погодитися з цим догматом.

Згодом стало більш-менш зрозуміло, що мова йде про непомильність (чи «непогрішність») папи лише в питаннях віри, а не про якусь його особисту безгрішність. Але й дотепер виникає безліч здивованих питань: а що ж, папа ніколи ні в чому не може помилятися? Що, хіба будь-які рішення папи Римського остаточні й ніколи не підлягають переглядові? Тому нам знову здається необхідним коротенько роз'яснити доктрину сучасної Католицької Церкви з цього приводу.

Істинність доктринальних суджень папи зовсім не абсолютна. Вона обмежується: 1) виключно цариною віри і моралі; 2) тими рідкісними випадками, коли папа виступає як верховний учитель усієї Церкви (так званий виступ *ex cathedra*). Істинність суджень папи визначається божественною благодаттю, а не особистими заслугами первосвященника.

В усіх інших випадках думка папи не може вважатися безпомилковою. Це стосується і його дій як адміністративної особи, і висловлюваних ним особистих думок (не від імени Церкви) з будь-яких питань, зокрема й питань віровчення. Він може цілком припускатися помилок, виступаючи як учений, письменник, проповідник.

Отже, догмат про непомильність отримує реальне втілення тільки в рідкісних випадках — за більш ніж сто років таких випадків було дуже мало. Крім того, перед кожним виступом *ex cathedra* папа попередньо завжди серйозно і довго консультується з найвизначнішими богословами та фахівцями з відповідних питань; він спирається на весь досвід історичної Церкви, і тим самим його виступ повною мірою служить вираженням думки Церкви, хоч і виголошує його папа від свого імени.

Однак багато найвизначніших православних богословів не поділяли католицьких поглядів на догмат про непомильність папи, висуваючи серйозні заперечення про неможливість особистої непогрішності в церковних і догматичних судженнях будь-якого члена Церкви, зокрема й папи. Про

непомилність віровчення, на їхню думку, можна вести мову тільки стосовно до соборної церковної свідомости.

Чи може коли-небудь цей спір бути остаточно вирішеним? Важко сказати. Але, в будь-якому разі, спір має бути братерським, а для цього треба прислухатися до думки опонентів — і поважати її.

5. Про «Філіокве»

Найбільша таїна і серцевина християнської релігії — це таїна Пресвятої Тройці. Відповідно, головною темою, яку християнські богослови обговорюють протягом майже двох тисяч років, було і залишається співвідношення трьох Осіб у Єдиному Богові — Отця, Сина і Святого Духа. Палка полеміка про Тройцю не тільки визначила шляхи християнського богослов'я, а й ґрунтовно вплинула на історичний шлях Церкви, породивши численні ересі, секти, ставши причиною великих релігійно-політичних чвар.

Сьогодні головні християнські Церкви загалом сповідують одне й те саме вчення про Святу Тройцю, маючи різні погляди лише на єдиний пункт цього вчення. Мова йде про так зване «Філіокве» — вчення Католицької Церкви про ісходження Святого Духа не тільки від Отця (на чому наполягають православні богослови), а й від Сина, що зафіксовано у прийнятому католиками Символі віри. Останній тільки тим і відрізняється від православного, що в нього внесено слово «і Сина» (лат. *filioque*) стосовно джерела ісходження Святого Духа («від Отця і Сина ісходить»). Але саме цей маленький додаток став і продовжує лишатися найважливішою богословсько-догматичною перешкодою на шляху до порозуміння і зближення братніх християнських Церков.

Проблему «Філіокве» доцільно розглядати, як і будь-яке догматичне положення, потрійним чином: 1) виходячи з її змістовної сторони, тобто її обґрунтованости Святим Письмом і Священним Переказом; 2) з історичної точки зору — зважаючи на те, які обставини викликали появу цього вчення і сприяли його закріпленню; 3) з церковно-канонічної

точки зору — тому що Православна Церква спростовує законність внесення Західною Церквою «Філіокве» до Символу віри.

У Новому Завіті немає прямих вказівок на ісходження Святого Духа від Сина; там мовиться про Отця: «...Дух істини, який від Отця походить» (Йо. 15:26), «Святий Дух, якого Отець в ім'я моє зішле» (Йо. 14:26). На цій підставі православні богослови не визнають ісходження Духа від Сина. Католики заперечують, висуваючи черговий аргумент: у новозавітних текстах ніде не сказано «тільки від Отця», що цілком допускає ісходження Святого Духа і від Сина. Крім того, стверджують католицькі богослови, ісходження Святого Духа від Сина підтверджено словами Спасителя: «(Святий Дух) з мого візьме» (Йо. 16:14) — на що православні, своєю чергою, заперечують, що мова йде тільки про істину, вчення, взяте Святим Духом від Отця, але яке є й у Сина. Католики, однак, стоять на своєму, що йдеться саме про Святого Духа, і наводять як свідчення слова апостола Павла: «Дух Христовий» (Рим. 8:9), «Дух Сина» (Гал. 4:6). І так далі. Як і у всіх інших доктринальних розбіжностях — маріологічних догматах, догматі про верховенство папи тощо — посилання на Святе Письмо мало в чому переконують супротивні сторони, тому що лишають досить широкий простір для різних тлумачень.

Що ж стосується Священного Переказу (як і раніше, ми розглядаємо період його формування, однаково визнаний обома Церквами, — тобто період семи Вселенських Соборів), то тут становище значно більше визначене. Звідки взагалі виникла проблема «Філіокве»? Дуже рано в розроблянні основ християнського богослов'я, і насамперед тринітарного богослов'я, сформувалися два напрями, що отримали назви Александрійської та Антіохійської шкіл. Ці школи дуже відрізнялися одна від одної методами інтерпретації Святого Письма, що зіграло свою роль і в характерних для них богословських тенденціях. Так, Антіохійська школа наполягала на буквальній інтерпретації священних текстів і в результаті прагнула підкреслити незлитність, відмінність Осіб Святої Тройці, що було вочевидь зафіксовано в Новому Завіті. Александрійська школа, з її схильністю до алегоризації текстів, навпаки,

приділяла основну увагу обґрунтуванню неподільності Святої Тройці, її божественної єдності. Не дивно, що між богословами обох шкіл виникали серйозні незгоди, а часто і взаємні звинувачення в ересі.

Спір про «Філіокве» почався з цієї полеміки: так, уже в IV ст. ідею ісходження Святого Духа від Сина обстоював Кирило Александрійський, а спростовували її богослови, близькі до Антіохійської школи, — Теодорит Кирський і Теодор Мопсуестійський.

Прийнято вважати (хоч і умовно), що ідеї Александрійської школи лягли в основу «західного богослов'я», а ідеї Антіохійської школи — в основу «східного богослов'я». В результаті існує звичне уявлення, що «Філіокве» є богословським насліддям західної думки на противагу східній, однак насправді це зовсім не так. Без сумніву, неможливість остаточно осягнути таїну Святої Тройці виражалась часто в погано узгоджених, навіть суперечливих положеннях, висунутих тими чи іншими богословами, — недарма для підтвердження своїх поглядів і прихильники, і супротивники «Філіокве» часто цитують того самого автора і той самий твір! І все ж треба визнати — ідею «Філіокве» у різних формах висловлювали найвідоміші Отці Церкви, і не тільки західні.

Наведемо лише деякі з цих висловлювань:

«Син є джерело Святого Духа» (св. Атанасій).

«Віруємо в Христа від Отця... і в Духа Святого від Христа, бо від Обоих ісходить» (св. Єпифаній).

«Святий Дух від Отця і Сина, як від зачинателів» (св. Іларій).

Василій Великий пише про Духа Святого, який як «Утішитель виражає доброту Утішителя Христа, яким посланий». Ідея ісходження Святого Духа від Сина в тому чи іншому вигляді присутня і в Григорія Нисського, і в Йоана Дамаскина.

Але оформлення богословських думок у догматичні положення, офіційно прийняті Церквою, залежить від багатьох факторів — і насамперед воно відбувається з метою захисту від небезпечних єретичних поглядів, що загрожують основам християнської віри. Протягом двох століть Вселенська Церква задовольнялася Нікео-Константинопольським

символом віри (прийнятим у 382 році після Другого Вселенського Собору), де «Філіокве» було відсутнє. Однак ще наприкінці VI ст. продовжувалась боротьба з аріянською ерессю, яка применшувала гідність другої Особи Пресвятої Тройці — Сина — відносно Отця. Можливо, тому 569 року в Іспанії рішенням Толедського Собору було прийнято таку редакцію тексту Нікео-Константинопольського символу віри, яка містила «Філіокве», щоб підкреслити: Син ні в чому не поступається Отцеві, і Дух Святий ісходить від Сина так само, як і від Отця. Протягом наступних двох століть «Філіокве» було утверджено на помісних соборах в Англії та Франції.

Тим часом, після загострення відносин Заходу і Сходу, Східні Церкви почали негативно сприймати будь-які доктринальні й обрядові нововведення Заходу, хоч колись їх широко поділяли на Сході. Західні ченці після бурхливої полеміки з грецькими ченцями 807 року в Єрусалимі з приводу «Філіокве» звернулися зі скаргою до папи Лева III. Також із проханням внести додаток до Символу віри звернувся до папи й імператор Карл Великий. Папа підтвердив, що з богословської точки зору ідея ісходження Святого Духа від Сина правильна, але формально внести її до Нікео-Константинопольського символу віри рішуче відмовився, заявивши, що це може призвести до розколу між Сходом і Заходом. Точно невідомо, коли все-таки «Філіокве» було введено до Символу, що його читають у Римській Церкві; очевидно, це сталося в 1013 році за папи Венедикта VIII.

Цікаво, однак, що попри всі тодішні спори, західна богословська ініціатива спочатку не викликала особливих протестів у Константинополі. Греки були більше зайняті полемікою з Римом щодо питань про опрісноки і безшлюбність духовництва. Як категорично неприйнятне (хоч на той час ще офіційно не прийняте Римом!) догматичне положення про «Філіокве» було розглянуто в посланні патріярха Фотія тільки в 867 році, ставши однією з козирних карт, розіграних у переддень Великого розколу. І все ж поширену думку про «Філіокве» як ледь не головну причину поділу Церков навряд чи можна вважати виправданою. Тільки з XI століття «Філіокве» стає центральним пунктом богословських розбіжностей Сходу і

Заходу. Компромісні рішення Ліонської (1274 р.) і Флорентійської (1439 р.) уній, по суті, напруги не знизили.

Слід зазначити, що у православних богословів викликає неприйняття не тільки змістовний бік додатку до Символу віри, а й його церковно-канонічна законність. Православна Церква стверджує, що, згідно з 7-м правилом Третього Вселенського Собору 431 року в Ефесі, заборонено складання нового Символу віри і що Західна Церква, ввівши «Філіокве», порушила це правило. Але ці звинувачення навряд чи можна назвати обґрунтованими — з трьох причин:

1. Сама історія появи 7-го правила Третього Вселенського Собору досить туманна, і його автентичність заперечена низкою авторитетних фахівців із церковного канону.
2. Текст Нікео-Константинопольського символу, куди згодом було введено «Філіокве», уперше з'являється в рішеннях Халкедонського Собору 451 року, тому 7-ме правило Собору 431 року (навіть якщо визнати його автентичність) могло стосуватися тільки більш раннього Нікейського символу віри. Згодом цього правила не дотримувалися (адже в Нікео-Константинопольському символі віри досить багато відхилень від Нікейського), але це ні в кого не викликало заперечень.
3. Собор 381 року, де, очевидно, було уточнено Нікейський символ віри, скликано було імператором Теодосієм як помісний собор, без участі Риму, і тільки потім його було затверджено як Вселенський. Таким чином, як емоційно зауважує історик Церкви М. Поснов, «помісний собор редагував, виправляв документ, текст Вселенського Собору. Якщо так, то чи великою є провина Західної Церкви, якщо вона додала ще одне слово [«Філіокве»] до символу, складеного у Східній Церкві на її помісному соборі?!»

В історії з «Філіокве» не можна не враховувати і складний лінгвістичний шлях, що його проходять тексти, які містять доктринальні положення. У соборних діях тексти Символів віри відрізняються від прийнятих нині. На Сьомому Вселенському Соборі патріарх Тарасій зачитав Символ віри

хоч і не з «Філіокве», але зі вставкою «через Сина». В умовах подібних різночитань давніх документів і заплутаної історії їхнього походження взаємні звинувачення в перекручуванні їх (тим більше звинувачення, висунуті заднім числом) стають часто безглуздими.

Крім того, не виключено, що «Філіокве» насправді не було внесено в латинський переклад Символу віри на іспанському Соборі в Толедо, а завжди було в ньому присутнє! Цей парадокс переконливо розкриває Володимир Соловйов: російський філософ припускав, що іспанські єпископи від самого початку розуміли первісний грецький текст Символу віри як такий, що має на увазі ісходження Духа і від Сина. Відповідно, Символ із «Філіокве» (та з іншими різночитаннями) вони вважали справжнім Символом віри Другого Вселенського Собору і зовсім не думали протиставити себе вселенському сповіданню. Навпаки, іспанці були переконані, що свято бережуть віровчення Вселенської Церкви! Але, за іронією долі, їхня щира переконаність (або, якщо хочете, помилка) поклала початок найсерйознішому богословському неладові між двома великими Церквами. Велика історія часто виростає з дрібних непорозумінь...

Не випадково в сучасних католицьких церквах Греції Символ віри читають без «Філіокве» — і причина тут зовсім не в екуменічних міркуваннях (хоч, можливо, не обійшлося й без них). Як роз'яснили грецькі католицькі єпископи в одному з документів, справжня причина спорів про «Філіокве» полягає в тому, що для перекладу двох різних грецьких дієслів було обрано одне латинське дієслово. Проте поняття, що виражаються цими дієсловами, не зовсім тотожні — і в підсумку латинською «Філіокве» «звучить», а грецькою — ні! Таким чином, на думку дослідників, суперечка про «Філіокве» є практично суперечкою про слова — тобто, знову ж таки, це є плід непорозуміння.

Прогресивні представники обох братніх Церков давно усвідомили всю відносність богословських розбіжностей між ними, непринциповість таких розбіжностей у світлі вимог любови та порозуміння між християнами. Сучасна Католицька Церква не наполягає на обов'язковості прийняття

«Філіокве» — ще 1742 року папа Бенедикт XIV вказав на це співвідносно до Східних Церков. Мало того, 6 грудня 1987 року в соборі св. Петра в Римі папа Іван Павло II і патріярх Константинопольський Димитрій прочитали разом грецькою мовою Символ віри без «Філіокве», засвідчивши тим самим братерську любов і готовність до діалогу. І дай, Боже, щоб настали часи, коли тема «Філіокве» вже не буде розділяти людей на ворожі табори, а увіллється, з усією своєю запутаною історією, у сферу виключно наукових досліджень.

6. Про первородний гріх

До тих догматичних положень християнського віровчення, які викликають найпалкіші суперечки між православними та католицькими богословами і які ми обговорили вище, долучаються й деякі інші доктринальні розбіжності. Вони переважно не є предметом гострих дискусій, і їхня роль у сумному протистоянні двох Церков не дуже велика. Проте вони існують, і прояснення їх корисне для християн, які прагнуть до діалогу та порозуміння.

Розглянемо спочатку відмінності у вченні Католицької та Православної Церков про первородний гріх.

Саме вчення про первородний гріх відіграє надзвичайно важливу роль у християнському богослов'ї, оскільки саме воно описує суть відпадиння першолюдини Адама від Бога, успадкування людством — нащадками Адама — кари Божої, яка була наслідком гріхопадіння, і, врешті, необхідність відкупної жертви за людство, принесеної Ісусом Христом.

Вчення про первородний гріх ґрунтується на положеннях християнської антропології — вчення про людину, розробленого Отцями Церкви і розвинутого у працях насамперед західних богословів. Величезний внесок у розвиток християнської антропології зробив св. Тома Аквінський, який синтезував у своєму вченні біблійне одкровення з ідеями Платона й Аристотеля. У XX ст. найбільшим християнським ученим, який присвятив себе цій проблемі, був Теяр де Шарден.

У нас немає можливості розглядати всі аспекти складного вчення про первородний гріх і порівнювати відповідні вчення Західної та Східної Церков. Ми зупинимось тільки на одному аспекті, що був предметом полеміки православних і католицьких богословів.

Фундаментальним положенням християнської антропології є дуалізм людської природи, що поєднує в собі плотське і духовне начало, тіло і душу. Сотворення людини Богом за Його образом і подобою означало відсутність цього дуалізму, наявність божественної єдності душі й тіла. Але Адамові було даровано свободу волі, і він пішов облудним шляхом; божественну єдність було порушено, плотське почало перевищувати духовне. Людство було роковане на страждання, хвороби і смерть.

Проте що саме означала первісна відсутність у людині дуалізму між духовним і тілесним? Ось тут і розходяться в думках католицькі та православні богослови.

Православна Церква вчить, що першолюдина була за своєю природою досконала і безгрішна; після гріхопадіння природа її була «зіпсована», й вона стала «упалою» людиною.

А західна традиція, більшою мірою засвоївши грецьку спекулятивну філософію, поступово сформулювала іншу концепцію стану першолюдини. Згідно з цією концепцією, дуалізм людської природи існував і в Адама, але його було усунуто завдяки особливому надприродному дарові «благодатної праведности», який до гріхопадіння утримував душу й тіло Адама в божественній єдності. Таким чином, своєю «чистою», натуральною природою Адам нічим не відрізнявся від своїх нащадків, і лише додатковий надприродний дар благодати забезпечував досконалість його природи на відміну від наступних поколінь людей. Після гріхопадіння він цього дару був позбавлений і перейшов начебто в «природний» людський стан; тобто природа людини не зазнала, таким чином, ніяких змін. Ця концепція первородного гріха в основі своїй була сформульована на Тридентському Соборі в середині XVI ст.

Відповідно, остаточне «обожествлення» людини, згідно зі східною традицією, полягає в поверненні до того матірнього

досконалого стану, в якому перебував Адам до гріхопадіння, а потім і Другий Адам — Христос. А згідно з західною традицією, «обожествлення» полягає в поверненні людині Богом тих додаткових надприродних дарів, які надають їй одвічно суперечливій природі божественного складника, божественної гармонії; і можливість цього забезпечується відкупною жертвою Христа.

Що можна сказати з приводу різних поглядів на природу першолюдини? По-перше, вони мають найвищою мірою умоглядний, абстрактний характер. Вони служать необхідним елементом у складній богословській конструкції, щоб додати їй цілоти й завершености, але навряд чи відіграють особливу роль у становленні світогляду віруючого. Крім того, ідея, яку розробляли східні Отці Церкви, не привела до створення якоїсь закінченої концепції щодо особливостей природи упалої людини, та й узагалі про існування православної антропології можна вести мову в дуже обмеженому сенсі. З іншого боку, католицька антропологія, розроблена в епоху Середньовіччя, у ХХ ст. зазнала значного переосмислення в душі різноманітних філософських течій (християнського екзистенціалізму, персоналізму тощо), набуваючи в них різного змісту.

Отож, як нам здається, абстрактно-теоретична і досить спокійна полеміка в питанні про гріхопадіння та його наслідки для людської природи не повинна особливо хвилювати віруючих обох конфесій — і тим більше тут немає підстави для взаємного неприйняття.

7. Про чистилище

Православні та католицькі богослови розходяться в питанні про існування «чистилища».

Відповідно до спільнохристиянського уявлення про помертну долю людей, Бог судить душі померлих негайно після їхнього виходу з тіла. При цьому душі праведників потрапляють у рай, а душі грішників, які вчинили смертні гріхи чи не розкаялися, — у пекло.

Згідно з католицьким вченням про чистилище, душі тих людей, які не вчинили особливо тяжких гріхів і покаялися, мають зазнати деяких тимчасових, очищувальних мук; і тільки після цього вони стають гідними споглядати Бога. Такий «проміжний» етап між пеклом і раєм (лат. *purgatorium*) у Росії здавна отримав назву «чистилища», існування якого Православна Церква формально не визнає.

У Святому Письмі прямих згадок про існування чистилища немає. У Старому Завіті такою згадкою можна вважати уступ 2 Мак. 12:39–45, хоч багато екзегетів тлумачать його як такий, що пов'язаний із темою есхатологічного воскресення мертвих, а не саме чистилища. Нечисленні новозавітні тексти (Мт. 12:32; 2 Тим. 1:18; 1 Кор. 3:10–15) можна розглядати як непрямі свідчення про чистилище, але все це досить controverсійне. В результаті католицька доктрина про чистилище спирається переважно на Священний Переказ.

У творах Отців Церкви — як західних, так і східних — ідея чистилища в тій чи іншій формі, безумовно, наявна. Святі Василій Великий, Григорій Нисський та бл. Августин вживають або вираз «очисний вогонь» (тобто покарання вогнем, з якого грішники виходять очищеними), або прямо — «чистилище». Ту саму віру в можливість тільки тимчасових мук поділяли святі Григорій Великий, Кипріяні, Йоан Золотоустий. Найчіткіше вчення про чистилище розробив папа Григорій Двоєслов, який жив у VI столітті і якого Східна Церква визнавала «стовпом православ'я».

Спершу поняття «чистилище» було досить невизначеним, допускало різні тлумачення й мало скорше «духовний» і загальний характер. Зокрема, саме поняття «очисного вогню» було сформульовано тільки в XI ст. Але згодом ідея «чистилища» почала набувати щораз конкретнішого й художнього вираження, і «проміжний стан» начебто перетворився на «проміжне місце»; богослови-схоласти, поети й художники почали описувати, подібно до описів пекла і раю, детальний устрій чистилища, муки грішників, які там перебувають, тощо. Природною реакцією Церкви було дуже обережне використання в офіційних церковних визначеннях понять і термінології, що описують чистилище. У соборних повчальних

текстах уникали використовувати навіть саме слово «чистилице», як і образ вогню, що очищає від гріхів.

Після поділу Церков вчення про чистилице було остаточно оформлене тільки в Західній Церкві, насамперед на Першому і Другому Ліонському, Флорентійському і Тридентському Соборах. Однак постанови, прийняті на цих Соборах, не мали характеру догматичних віровизначень. Зокрема, на Флорентійському «примирювальному» Соборі 1439 року від греків не вимагали обов'язково прийняти вчення про чистилице.

У Східній Церкві поняття чистилиця не отримало доктринального оформлення. З іншого боку, на Сході ідея чистилиця також завжди була присутня, хоч і в дещо інших формах. Мертвих уявляли там такими, що перебувають у якомусь проміжному стані в очікуванні Страшного суду, коли їхню долю буде остаточно вирішено. Саме з цим пов'язані молитви за померлих, щоб Бог «оставив їм прогрішення вольнії і невольнії», «учинив їхні душі в місці світлому, в місці квітучому». Однак, за східною традицією, у становищі померлих до Страшного суду наявні не тільки елемент «проміжності», а й муки та страждання, яких вони зазнають, — що уже впритул наближає вчення Східної Церкви до поняття чистилиця. Святий Василій Великий у молитвах П'ятдесятниці згадує про «в пеклі [це слово іноді замінювало слово „чистилице“] утримуваних» з надією для них «миру, послаблення і свободи».

Ще більш окресленого втілення ідея мук «чистилиця» отримала на Сході під назвою «митарств» — тобто випробувань, що загрожують душі після смерті в очікуванні Страшного суду. Тема «митарств» набула великого поширення в народному фольклорі, численних оповідях, де йдеться якщо не про «очисний вогонь», то про бісів і демонів, витримати зустріч із якими мають грішники.

Отже, цілком можна твердити про традиційну спільність поглядів на предмет «чистилиця» Католицької та Православної Церков, і формальні доктринальні розбіжності між ними слід вважати суто номінальними.

8. Індульгенції та скарбниця заслуг святих

Навряд чи якесь інше слово в антикатолицькій літературі (хоч би з якого табору вона походила — реформаторів, гуманістів епохи Просвітництва, офіційних радянських істориків Церкви тощо) більшою мірою служило символом порочности, облудности, цинізму Римо-Католицької Церкви, ніж слово «індульгенція». У багатьох поколіннях читачів і кіноглядачів (і не тільки наших) засів у пам'яті образ товстого жадібного падре з хитрими й блудливими оченятами, який всовує бідному селянинові заслинений папірець-«індульгенцію», обіцяючи йому за деяку суму грошей прощення всіх здійснених і майбутніх гріхів.

Тим часом тут наявна ситуація, коли за усталеною церковною практикою, що мала серйозні соціально-релігійні наслідки, перестали усвідомлювати суть досить серйозних богословських поглядів, що породили цю практику. І хоч сама ця практика уже фактично давно припинена, її богословська основа, як і раніше, існує.

Справді, слово «індульгенція» в перекладі з латинської мови означає «відпущення»; під ним розуміли часткове чи повне скасування покарання, що його грішник мав зазнати, потрапивши в чистилище. Звідки взялась така дуже дивна, на перший погляд, ідея скасування загробного покарання ще за життя грішника?

Справа в тому, що в давній Церкві на віруючих накладали важкі покарання згідно з тяжкістю вчиненого гріха, за який їм іноді доводилось каратися багато років. І тільки після такого тривалого покаяння віруючих допускали до участі в молитовних зібраннях і до святого Причастя. Згодом, щоб не позбавляти віруючих можливості примиритися з Богом, такі тривалі періоди покаяння було скасовано, і розкаяного грішника допускали до таїнств Церкви. Однак «нездійснені» термін і тяжкість покаяння не скасовували, а начебто переносили на загробне життя, у період перебування в чистилищі. Отож перед грішником поставала проблема: як «розподілити» муки між земним життям і загробним. Подібні раціонально-наївні уявлення, властиві Середньовіччю, й

породили практику «відпущень», коли Церква прощала людині частину її гріхів чи навіть усі гріхи, «полегшуючи» помертну долю.

Підставою для такого «відпущення» якоюсь мірою була віра в те, що добрі справи здатні відкупити гріх і що за добродіє життя Бог дарує блаженство («виправдання ділами»). Але оскільки ідея «виправдання ділами» в її прямому вираженні порушувала засадничі християнські погляди на благодать Божу, яка єдина може дарувати спасіння (ця проблематика пізніше стала суттєвим складником полеміки католиків, протестантів і православних), то допустимість «індульгенцій» почали пояснювати інакше. У XIII столітті французький богослов Гуго Сен-Шерський розробив вчення про те, що Церква має скарбницю, тобто запас добрих справ, здійснених Христом, Богоматір'ю, живими та спочилими святими, і що з цього запасу можна «покривати» гріхи людей. У 1343 році спеціальним декретом папи Климента VI це вчення було офіційно прийняте Католицькою Церквою. У тому самому столітті вчення Гуго Сен-Шерського було детальніше розроблене у працях богословів-схоластів, зокрема св. Бонавентури і св. Томи Аквінського.

Отож практика «відпущення» отримала солідне богословське обґрунтування. За ті чи інші заслуги перед Церквою, за щедрі пожертвування можна було отримати повне або часткове відпущення — індульгенцію; і це засвідчували спеціальним документом, який також називали «індульгенцією». Подальша широка практика продажу індульгенцій з метою збагачення — в умовах загальної кризи Католицької Церкви пізнього Середньовіччя — призвела до різкого невдоволення віруючих, послужила однією з основних причин розчарування в католицизмі і підштовхнула лютерівську Реформацію. Ось у такому вкрай непривабливому вигляді поняття «індульгенції» дійшло до наших днів.

Однак чи є ідея індульгенції в її богословській основі виключно католицькою?

Практика відпущень як така, мабуть, не була відома Православній Церкві. Разом з тим, ідея індульгенції може бути виведена з ранньохристиянського принципу єдності і

взаємодоповнюваності церковного організму як містичного Тіла Христового, коли втрапи, що їх зазнав один член цього тіла, і навіть муки його в чистилищі можуть бути відшкодовані всіма іншими членами. Так можна зрозуміти слова апостола Павла з Кол. 1:24. Це саме стверджували ранні, зокрема східні, Отці Церкви.

Віру в те, що «надмірні заслуги» святих і Богородиці «покривають» гріхи простих смертних, поділяла і Православна Церква. Так, у «Четїї мінеї» ми читаємо про «чисту Богоматір, бо ради неї дається відпущення гріхів». Цей самий мотив простежується в житіях святих. Так, у житїї преп. Василія Нового описується, як він явився ангелам, які супроводжували преп. Теодору в її митарствах після смерті, і передав їм мішок: «Ви відкупите її цим від боргів її. Благодаттю Божою я багато зібрав скарбів трудами й постом своїм, і от дарую мішок душі цій».

Отож, якщо взяти до уваги не історичну практику, а богословські основи ідеї «відпущення», те вони, тією чи іншою мірою, є спадщиною обох Церков. Практика індульгенцій дотепер має місце в Католицькій Церкві й описується досить складною системою канонічних приписів. Але вона, звісно, давно не має того меркантильного характеру, який досі зберігає за нею скандальну славу. У Східній Церкві система відпущень подібної детальної розробки так і не отримала.

II. ОБРЯДОВІ РОЗБІЖНОСТІ

1. Про таїнство Євхаристії

Причащення під «одним» і «двома» видами

Запеклі спори між Католицькою та Православною Церквами були також викликані наявними розбіжностями в літургійній практиці, й насамперед у звершенні Євхаристії та прийнятті Святих Тайн.

Католики-миряни латинського обряду звичайно причащаються Тіла і Крови Христової «під одним видом», тобто пересуществленим хлібом, православні ж — «під двома», тобто пересуществленими хлібом і вином.

Отож більшість православних богословів, посилаючись на слова Спасителя: «Якщо не споживатимете тіло Чоловічого Сина й не питимете його кров, не матимете життя в собі» (Йо. 6:53), оголошують католицьке причастя таким, що порушує волю Спасителя і позбавлене повноти благодати. Звідки ж виникли такі відмінності у звершенні таїнства Євхаристії, й як пояснюють католицькі богослови свою позицію?

Справді, у перші століття таїнство Євхаристії звершувалося переважно під двома видами. Однак це не вважалося необхідним у сенсі повноти причащення: хворим і в'язням, наприклад, святі дари приносили тільки під видом хліба. Християнам, які жили далеко від церкви, дозволяли брати додому святе Причастя: св. Василій Великий повідомляє про пустельників, які запасалися хлібом для причащення на рік перебування в пустелі. Така практика була цілком природною через побутові труднощі зі збереженням вина. Але навіть у храмових богослужіннях перших століть на Сході та Заході, за свідченням істориків, мирянам дозволяли причащатися на вибір під одним чи двома видами.

Проте згодом на Заході щораз більше почала закріплюватися традиція причащення мирян під одним видом. Католицькі історики пояснюють цей факт кількома причинами:

побоюванням розлити на підлогу святу Кров; фізичною неможливістю для деяких людей уживати вино; нестачею вина, наприклад у місіонерів в далеких країнах, — тобто з цілком раціональних міркувань. А богословською базою причащення під видом хліба служило вчення про те, що Спаситель присутній у всій його повноті в кожному з видів причастя, — отож передбачалося, що повнота таїнства зберігалася. Разом з тим, сам священник, який здійснював таїнство, продовжував причащатися під двома видами, що, природно, підвищувало священників над мирянами, а заодно й сакральний авторитет Церкви. Навряд чи це було випадковим, і згодом реформатори різко критикували цю католицьку традицію.

Треба зазначити, однак, що причащення під одним видом не легко й не дуже швидко утверджувалося на Заході. Так, у V ст. Римські папи Лев Великий і Геласій заборонили причащення під одним видом. Існують різні пояснення цієї заборони. Відповідно до одного з них, заборона була викликана появою еретиків, які оголосили вино витвором диявола й уникали святого Причастя під видом вина. При причащенні під одним видом їм легко було критися з цим серед інших християн, і, щоб виявити еретиків, Римові довелося ввести причащення під двома видами. А за версією православних богословів, обидва папи прагнули повернути давні церковні традиції. Важко виснувати, яке пояснення відповідає дійсності, однак згодом заборони не дотримувалися.

Довгий час обидві форми причастя на Заході існували паралельно, і тільки в X–XI століттях причащення для мирян під одним видом остаточно узаконили в латинських храмах, хоч і не гудили причащення під двома видами, яке існувало в інших обрядах.

На Сході давня практика причащення під двома видами збереглася до нашого часу, і в цьому сенсі православні богослови мають повне право твердити про свою вірність давнім традиціям (не забуваючи при цьому, що практика причащення під одним видом у давній Церкві також мала місце, хоч і була обмеженою). Разом з тим, і у православних причастя не завжди звершується у формі пиття. Наприклад, хворих причащають під одним видом хліба, хоч і скропленого

попередньо святою Кров'ю під видом вина, а потім висушеного. Богословська аргументація щодо цього має настільки тонкий і умоглядний характер, що немає сенсу тут її наводити.

Загалом, щодо богословського змісту Євхаристії, зокрема щодо форм причастя, протягом багатьох століть тривала вкрай складна полеміка. В її перебігові не тільки католики доводили повноту споживання Тіла Христового при причащенні під будь-яким видом — хліба чи вина, а православні — тільки під двома видами, а й вирішували (зокрема, у внутрішній полеміці — насамперед у католиків) багато інших питань: про необхідність причащення духівництва під двома видами, припустимість «одночасного» причащення під двома видами — коли шматочки святого хліба вміщують у чашу зі святим вином (православний обряд) чи коли облатку (гостію) вмочають у чашу зі святим вином і вручають причасникові (католицький обряд). Полеміка набувала часом украй запеклого характеру: в 1415 році Католицька Церква піддала анатемі Яна Гуса за його осуд причастя під одним видом, а Тридентський Собор 1563 року піддав анатемі всіх критиків латинського обряду причащення. У Кодексі канонічного права 1917 року підтверджено обов'язковість причащення мирян під одним видом.

Однак із тих пір офіційна позиція Католицької Церкви дещо змінилася: хоч у рішеннях Другого Ватиканського Собору й підтверджено непорушність рішень Тридентського Собору, але разом з тим допущено можливість причащення мирян під двома видами на розсуд єпископів у випадках, спеціально обумовлених [Римським] Апостольським Престолом: наприклад, безпосередньо після хрещення, перед постригом у чернецтво тощо. Проте серед католицьких богословів нерідко звучать заклики до ще ґрунтовніших змін, до повернення традицій давньої Церкви.

А на практиці причащення під двома видами в католиків дедалі більше поширюється, насамперед у громадах екуменічної спрямованості. Офіційна позиція Православної Церкви, яка обстоює неприпустимість причащення під одним видом, залишається, як і раніше, твердою, що значною мірою перешкоджає діалогові між Церквами.

Здійснення Євхаристії на опрісноках і на заквашеному хлібові

Досить запеклі спори тривали між католицькими та православними богословами й щодо питання, який хліб слід використовувати для здійснення Євхаристії — прісний чи заквашений.

Нагадаймо, що таїнство звершення Євхаристії було встановлене Ісусом Христом на Тайній Вечері. Багато поколінь християн із того моменту перебуває в євхаристійному спілкуванні, споживаючи хліб і вино, пересуществлені в Тіло і Кров Христа, і безупинно відтворюючи тим самим останню трапезу Його з учнями.

Але існує дуже важливе питання: який характер мала трапеза Христа з учнями? Була це традиційна єврейська пасхальна трапеза чи ні? На користь першого висновку свідчать синоптичні Євангелія, на користь другого — Євангеліє від Йоана.

Якщо трапеза була пасхальною, то Ісус із учнями мали їсти прісний хліб («мацу»), як того вимагала юдейська традиція (в домі не повинно було лишатися ні крихти звичайного хліба — «хамеца»). Саме такого погляду ще в першому столітті дотримувалася християнська громада в Римі, яка почала звершувати Євхаристію на прісному хлібові. Однак досить довго на Заході співіснували дві традиції, і різні громади без особливих проблем використовували для звершення Євхаристії й заквашений хліб, і опрісноки. Тільки в VII столітті Євхаристія на прісному хлібові вкорінилася в іспанській Церкві, а в XI ст. — і по всій Європі.

На Сході — в Сирії, Єгипті тощо — майже відразу встановилася традиція використовувати заквашений хліб. Але особливих спорів із Заходом з цього приводу не виникло аж до початку вирішальних конфліктів, які призвели до поділу Церков. Цікаво, що засудження латинських обрядів у XI ст. патріархом Михаїлом Керуларієм почалося саме з критики використання Заходом опрісноків. Але категоричної підтримки на Сході така думка тоді зовсім не мала: про це свідчить засудження Керуларія Антіохійським патріархом Петром, який, хоч і був прихильником використання

заквашеного хліба, вказав на неприпустимість сварок із Заходом через обрядові розбіжності. Споры періодично поновлювались аж до XV ст., коли Флорентійський Собор ухвалив дозволити вживання як прісного хліба, так і заквашеного.

Через традиції, які склалися на Заході, там дотепер використовується для Євхаристії прісний хліб, хоч католикам дозволено причащатися й заквашеним хлібом, приміром у православних церквах. Православна позиція, знову ж таки, є набагато твердішою, але виходячи скорше з історичної традиції, ніж із богословських міркувань: питання, який характер мала остання трапеза Христа з учнями, так і не отримало остаточного вирішення, хоч на цю тему написано безліч книг і статей. Погляди на Тайну Вечерю в стані православних і католицьких учених не однозначні: так, наприклад, чудовий православний богослов та історик Церкви єпископ Касіян Безобразов вважав, що Тайна Вечеря була пасхальною. В будь-якому разі зрозуміло, що історико-богословська проблема, яка лежить в основі питання про причасний хліб і яка й досі не вирішена остаточно, не повинна служити поділом християн.

Про причащення дітей

Предметом спорів між католиками і православними є також питання, чи варто допускати до святого Причастя немовлят.

Безсумнівним є той факт, що в ранній Церкві дитину, якщо вона була охрещена, допускали до причастя нарівні з дорослими. Інша справа, що в перші століття християнства охрещували, очевидно, переважно дорослих. Коли саме почали хрестити немовлят, точно невідомо. Аж до XIII століття церковні настанови приписували причащати немовлят, хоч із появою аріяньської ересі до наставляння дітей і допущення їх до Причастя почали ставитися набагато суворіше. В результаті на Заході утвердилася думка, що дитину можна допускати до Причастя, тільки коли вона досягне свідомого віку. Цю думку було формально закріплено рішенням Латеранського Собору 1215 року і повторено Тридентським Собором 1563 року. При цьому дитину вважали такою, що досягла «свідомого» віку, якщо їй виповнювалося 10, 12 чи навіть 14 років, — у

різних країнах по-різному. Та й у саме поняття «свідомого» віку, стосовно до можливості прийняття Святих Тайн, вкладали різний зміст.

Так, згідно з правилами Конгрегації таїнств, затвердженими 1910 року, дитина може прийняти святе Причастя в тому разі, коли вона розуміє різницю між звичайною їжею та Причастям і коли їй відома мінімально необхідна інформація щодо християнського віровчення, потрібна для спасіння. Згідно з Кодексом канонічного права 1917 року, дитину слід причащати в разі загрози для її життя, але, знову ж таки, при цьому не скасовується вимога до дитини відрізнити звичайну їжу від Причастя і мати деякий мінімум знань про християнське віровчення.

На Сході збереглася давня традиція причащати дітей відразу після хрещення — хоч би й немовлят. При цьому вважається, що дитина може й не усвідомлювати змісту таїнства, а отримує благодать Божу за вірою своїх батьків. Питання про допустимість причастя і, в ширшому сенсі, про участь у церковних таїнствах немовлят надзвичайно важливе і є не тільки предметом міжконфесійних та внутрішньоконфесійних спорів православних, католицьких і протестантських богословів, а й предметом дискусій психологів та лікарів, пов'язаних із релігійною сферою. З одного боку, здається цілком природною потреба повного усвідомлення людиною здійснюваної нею такої важливої та складної дії, як участь у таїнстві Євхаристії. Тому виникають сумніви у виправданості допущення до цього таїнства дітей: чи не перетворюється в такому разі причащання в якусь магічну дію? З іншого боку, як показують дані сучасної науки, вже в лоні матері дитина є людиною зі сформованою психікою, реакцією, звичками. Про характер сакраментального поєднання юної істоти з Богом (а саме таке поєднання відбувається в ході Євхаристії) людина судити не може; і це підтверджують чудесні випадки, що іноді стаються при причащанні немовлят. І чи не позбавляють насильно дитину благодати Божої, якщо не допускають її до Причастя? В будь-якому разі, питання залишається відкритим, і поступ у вирішенні його буде однаково корисним і важливим для обох Церков.

2. Про целібат

Нарешті, останнє, на чому ми хотіли б зупинитися, — це на проблемі безшлюбності духівництва (целібату).

Немає потреби пояснювати, що питання безшлюбності духівництва — це одне з тих питань церковного життя, які мають величезне значення для життя Церкви (навіть не стільки в теоретичному плані, скільки в практичному). Священнослужитель присвячує своє життя служінню Богові — чи сприяє сім'я повноті й відповідальності цього служіння, а чи сімейне життя, піклування про дружину і дітей відривають його від священничих обов'язків?

Протягом століть сформувався два протилежні підходи до загального вирішення питання про целібат. Прихильники целібату обстоюють необхідність для священнослужителя бути вільним від сімейних пут. Пояснюють вони це особливим характером церковного служіння, що вимагає повної віддачі сил і часу, супроводжується іноді важкими умовами життя, а часом і ризиком для життя, — за відсутності сім'ї таке служіння здійснюється значно легше. І справді, стосовно до епохи гонінь на християн перших століть, стосовно до умов діяльності середньовічних християн-місіонерів у далекіх країнах і за важких обставин аргументи прихильників целібату звучать цілком переконливо. Вони можуть бути визнані переконливими й стосовно до теперішніх часів — у тому плані, що священнослужителі можуть увесь свій час цілковито присвячувати парохіянам, церкві, духовному самовдосконаленню.

Однак не менш аргументованими є й заперечення супротивників целібату. Так, визнають вони, відсутність сім'ї вивільняє священнослужителя від домашніх турбот і прив'язань — але зовсім не позбавляє його природного прагнення до таких прив'язань, і передусім не звільняє його від плотських устремлінь. Результатом цього, як вважають критики целібату, є або «витіснення», за Фройдом, сексуального начала в інші сфери життєдіяльності, зокрема релігійні, де це начало набуває переважно небажаних форм (так, надмірна войовничість мусульманського фундаменталізму часто

пояснюється суворістю сексуальних заборон ісламу), або ж священнослужитель починає жити подвійним життям. Загальновідомою є розбещеність звичаїв частини середньовічного чернецтва (добре знайома нам за творами Рабле, Бокаччо й інших письменників Середньовіччя) та розпуста вищого духовництва, що процвітала як на католицькому Заході, так і в Візантії.

І нині celibat священнослужителів є джерелом найсерйозніших проблем і, внаслідок цього, бурхливих дебатів у Римо-Католицькій Церкві. Статистику зменшення в останні десятиліття кількості рукоположень католицьких священників експерти пояснюють насамперед небажанням прийняти celibat. Тією самою причиною пояснюють і збільшення кількості священнослужителів, які склали з себе сан, — віднедавна існує навіть асоціація таких священнослужителів, що нараховує тисячі членів. Періодично засоби масової інформації смакують скандали на предмет народження дітей від єпископів, «голубизни» ченців і випадків насильства з боку клириків. Про те, що становище в цій сфері досить серйозне, свідчить послання папи Івана Павла II до американських єпископів у зв'язку зі щораз частішими випадками сексуальних зазіхань священників щодо малолітніх (!).

Цікаво, що, коментуючи це послання, директор Радіо Ватикану зазначив, що така ситуація не є вагомим аргументом проти celibату священства: «Добре відомо, що шлюб не дає людині цілковитої гарантії від сексуальних злочинів». Це зауваження повною мірою відображає аргументацію Католицької Церкви, яка вважає гріхи священнослужителів на сексуальному ґрунті наслідком загальної зіпсованості «похитливої» людської природи. Це, звісно, так, погоджуються супротивники celibату, але додають, що все-таки шлюб значно зменшує ймовірність подібних гріхів. І в справедливості останнього твердження сумніватися важко. У будь-якому разі, серед західних священників існує потужний рух проти celibату.

Як і багато інших практичних питань церковного життя, питання про celibat вирішити не легко. Корінням своїм

воно заглиблене у загальні проблеми християнської аскези, християнського шлюбу, чернечого покликання. Проте обговорення цих проблем виходить за межі нашого вужчого завдання — аналізу канонічних розбіжностей між Православною та Католицькою Церквами в питанні прийняття целібату священником. А ці розбіжності полягають у тому, що, за канонами Римо-Католицької Церкви, духівництву латинського обряду, окрім особливих випадків, заборонено бути одруженим. За православними канонами, навпаки, безшлюбність обов'язкова тільки для архиєреїв — а священники, якщо вони не прийняли чернечого сану, не тільки можуть, а й повинні бути одружені.

Слід зазначити, що в цьому разі позиція Католицької Церкви (хоч її можна не й поділяти загалом) усе-таки здається набагато послідовнішою. Справді, якщо вже вважати целібат необхідним для священнослужителів, то природно поширювати його на служителів будь-якого рангу. Канонічні ж приписи Православної Церкви в неупередженої людини викликають природне здивування: чому для «простих» священників шлюб не просто дозволений, а й обов'язковий, а для архиєреїв — неприпустимий? Загальна аргументація, наведена вище (щодо відповідальності перед Церквою, цілковитої посвяти себе Богові тощо), мало що прояснює, якщо тільки не стати на ту точку зору, що в архиєреїв відповідальність перед Богом і Церквою більша, ніж у єреїв. Однак подібна ерархія ступенів відповідальності сумнівна як у теоретично-богословському плані, так і в суто практичному. Отож православним апологетам лишається тільки посилатися на давні традиції Церкви. Якими ж були ці традиції?

За самим духом Нового Завіту дівіцтву і безшлюбності надано безумовну перевагу перед шлюбом (Мт. 22:30; Лк. 20:36), однак при цьому новозавітні автори стоять на суто реалістичних позиціях. Апостол Павло, надаючи перевагу дівіцтву і целібату (1 Кор. 7:26–35), розглядав їх усе ж як особливе покликання, харизму, даровану не кожному. Він недвозначно вказував на те, що «ліпше одружитися, ніж розпалюватися» (1 Кор. 7:9), і бачив у шлюбі природний стан

людини — не випадково в його посланнях містяться численні поради членам подружжя.

Що стосується служителів давньої Церкви, то з пастирських послань чітко випливає, що заснованими Павлом Церквами керували одружені єпископи, пресвітери і диякони (1 Тим. 3:2–13; Тит. 1:6–9). Були одруженими апостол Петро й інші апостоли. Климент Александрійський, коментуючи Павлові послання, оголошував справжній християнський шлюб спасенним шляхом для всіх — священників, дияконів і мирян. Водночас велике число клириків ранньої Церкви залишалися неодруженими чи розривали шлюб після рукоположення, про що свідчать Євсевій Кесарійський і бл. Єронім. У IV ст. більшість єпископів Тессалії, Греції, Македонії, Єгипту, Італії та Західної Європи були неодруженими чи залишили своїх дружин — хоч серед дияконів і священників шлюби були, як і раніше, дуже поширені.

З розвитком аскетичних тенденцій у Церкві та швидким зростанням чернецтва дедалі більше клириків відмовлялися від укладання шлюбу, і питання сімейного стану духовництва ставали щораз частіше темою церковних обговорень. Так, Собор у Гантрі (345 р.) засудив прояви «фальшивого аскетизму», зокрема відмову відвідувати церковні відправи, що їх здійснюють одружені священники. Осій Кордовський на Нікейському Соборі 325 року запропонував заборонити клирикам шлюбне співжиття, але цю пропозицію було відхилено через настійливу вимогу єгипетського єпископа Пафнутія. Поступово в окремих регіонах почали вводити правила, що регулювали укладання шлюбу клириками: такий шлюб можна було укладати тільки до рукоположення, другий шлюб не дозволяли навіть у разі смерти дружини тощо. Зрештою, аскетичний напрям у Церкві почав переважати, ставлення до шлюбу духовництва набувало дедалі негативнішого характеру — і це знайшло відображення в церковному законодавстві як Заходу, так і Сходу.

Разом з тим, на Сході правила, що стосувалися шлюбних відносин, традиційно були ліберальнішими, ніж у Римі, Галлії чи на півночі Африки. В результаті у кодексах Теодосія I у IV ст. і Юстиніяна в VI ст. (візантійських імператорів, які

практично керували церковним життям) було закріплено заборону єпископам одружуватися. Згідно з кодексом Юстиніяна, кандидатом на хіротонію в єпископи міг бути тільки той, хто не мав дітей; якщо він був одруженим, то зобов'язаний був шлюб розірвати. Але навіть за цих обмежень переважні права на отримання єпископського сану мали неодружені. Священикам, дияконам та іншим клирикам дозволено було перебувати в шлюбі, але тільки укладеному до рукоположення; другий шлюб не можна було допускати за жодних обставин. Трульський Собор 692 року фактично підтвердив ті самі закони, освятивши їх церковним авторитетом. Цікаво, що на цьому Соборі вже непрямо критикували західне шлюбне законодавство: так, при спробах обмеження прав одружених священиків чи дияконів або відкидання ними дружин «під виглядом благочестя» винний у цьому мав був бути суворо покараний. З іншого боку, на рішення Собору вплинули і західні правила: так, священикам забороняли статеві стосунки напередодні служіння літургії. Данина західним традиціям проглядається й у забороні сексуальних контактів із дружиною під час перебування у «варварських» (латинських) країнах.

У наступні століття й аж до нашого часу не було додано нічого істотного до східного церковного законодавства на предмет шлюбу клириків, прийнятого на Трульському Соборі (в будь-якому разі — у Російській та Грецькій Православних Церквах). Отож можна сказати, що відповідна практика Православної Церкви склалась історично, не маючи однозначних підтверджень у Новому Завіті та Апостольських правилах і канонічно була закріплена тільки наприкінці VII ст.

На Заході спроби введення целібату для священиків почались ще 300 року на Ельвірському Соборі, але на Вселенському Соборі в Нікеї, як ми зазначили вище, ідею целібату було відхилено. Проте на наступних помісних соборах і папськими рішеннями целібат почав утверджуватися для священнослужителів дедалі нижчого рангу. Відповідні правила, однак, вводили поступово, і вони мали безліч нюансів. Бувало й таке, що претендентів на священничий

сан, якщо він був одружений, пропонували продовжувати жити зі своєю дружиною, але в «янгольському» шлюбі. Існували численні правила щодо ведення господарства, наймання прислуги, системи контролю — аж до обов'язків церковнослужителів ночувати в будинку одруженого клирика, щоб мати можливість засвідчити «цнотливість» останнього.

Після падіння імперії Каролінгів «свобода моралі» в суспільстві, зокрема в церковному середовищі, різко посилилася. Відповідно, перестали виконувати й приписувані Церквою правила целібату. З'явилося багато одружених священників, значно скоротилася кількість ченців у монастирях. Для протидії цій небезпечній тенденції кілька помісних соборів X–XI століть ввели жорсткі приписи, що зобов'язували клириків дотримуватись целібату, а також суворіші покарання за порушення його. Хоч у той період у питанні целібату ще не було повної ясності, а між видатними богословами тривала полеміка про доцільність безшлюбности духівництва, все ж стараннями пап (зокрема, Лева X і Миколая II) проти представників духівництва, які порушували целібат, вживали жорстких заходів. Значний внесок у зміцнення інституту целібату зробив у XI ст. Григорій VII. На Другому Латеранському Соборі в 1139 році безшлюбність духівництва було проголошено канонічною нормою — але й це не перешкодило новим періодам падіння моралі середньовічного духівництва.

Остаточно інститут целібату в Католицькій Церкві оформився в боротьбі з Реформацією, одним з основних гасел якої стала відмова від безшлюбности священства. Підсумком численних дискусій і палких суперечок стало остаточне церковне обґрунтування і утвердження целібату Тридентським Собором 1563 року. Соборне рішення було цілком зваженим: целібат було визнано необхідним не як божественну постанову чи виходячи з апостольської традиції, а виключно з міркувань безперечної доцільности його для церковного життя. Церкву було наділено правом забороняти клирикові укладати шлюб та правом оголошувати шлюб недійсним, відповідно до церковного законодавства

чи даної клириком обітниці. В разі зміни законодавства чи в особливих випадках, коли священик не давав обітниці, він не був зобов'язаний дотримуватись целібату. Але на практиці потенційно закладені в канонічне право можливості залишалися суто теоретичними, і целібат продовжував викликати неприйняття значної частини католиків. Так, уже в ХІХ ст. це стало однією з причин відпадиння від Риму старокатоликів.

Проте останнім часом гнучкість прийнятого раніше закону дала Римо-Католицькій Церкві можливість пристосувати його до нових історичних реалій: перебувати в шлюбі було дозволено католицьким священикам східного обряду, одруженим протестантським пасторам, які перейшли в католицтво і були рукоположені у священики. На Другому Ватиканському Соборі, в результаті численних звернень єпископів, було дозволено рукопокладати в диякони дорослих одружених чоловіків. І не виключено, що нинішній потужний рух у католицьких країнах за скасування целібату священства зрештою приведе до нових змін законодавства.

З усього сказаного вище впливають однозначні висновки.

У Православній Церкві практика целібату архиєреїв і обов'язковості шлюбу для священства (того, яке не прийняло чернецтво) впливає з традиції, що історично склалась досить пізно і не спирається на давній апостольський і святоотцівський Переказ. Разом з тим, ідея добровільності целібату для священиків (через прийняття ними чернечого сану), завдяки властивій їй гнучкості, здається цілком виправданою.

У Західній Церкві канонічна практика целібату священства складалася довго й суперечливо і нині викликає серйозну протидію у значної частини католиків. Разом з тим, потенційна можливість її змін відповідно до вимог часу (можливість, уже не раз доведена історією) значно зближує позиції обох Церков — і не виключено, що в найближчі роки, після прийняття Заходом нових церковних постанов, сам предмет суперечки може просто зникнути. Але в будь-

якому разі цілібат священства — це серйозне питання, що вимагає свого вирішення на благо Церкви і віруючих; це рішення потребує всебічних досліджень і не тільки релігійного, а й наукового обґрунтування. Однак навряд чи цілібат може бути предметом міжконфесійних дискусій, які ґрунтуються на упереджених думках і підкріплюються надуманими історико-богословськими аргументами.

ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
вул. І. Свенціцького, 17, 79011 Львів
факс: (032) 2409496
e-mail: ucupress@ucu.edu.ua
www.press.ucu.edu.ua
Свідоцтво про реєстрацію ДК 1657 від 20.01.2004

Друк:
Поліграфічний центр Видавництва
Національного університету «Львівська Політехніка»
вул. Колесси, 2, 79000 Львів

Printed in Ukraine