

Релігійну ситуацію в Україні нині характеризує наявність міжконфесійних і міжцерковних конфліктів, котрі за певних умов можуть набувати форм політичної боротьби й ідеологічних протистоянь, що не лише негативно впливає на морально-психологічний стан військовослужбовців, а й гальмує розвиток державності, позаяк руйнує духовно-культурний стан українського суспільства, моральні засади і національну ментальність. Посиленню певних протиріч сприяє недосконале законодавство щодо релігії, тенденційне тлумачення та застосування його на місцях, а також видання деяких підзаконних актів особливо тих, *що регулюють функціонування Служби військових капеланів у Збройних Силах України, Національній гвардії та інших військових формуваннях України в умовах війни з Росією.*

Показані загрози національним інтересам та національній безпеці держави, котрі створює діяльність УПЦ МП в Україні є реальними.

Водночас державно-церковні відносини в Україні, а відтак і її Воєнної організації з релігійними організаціями базуються на відповідних конституційних положеннях та визнаних Україною нормах міжнародного права. Україна дотримується всіх основоположних принципів, які є атрибутами демократичного суспільства.

Подані рекомендації (в тому числі й законодавчого порядку) щодо організації Служби військових капеланів України для забезпечення високої боєздатності військ Збройних Сил та інших військових формувань України шляхом зміцнення їхнього духовно-патріотичного й морально-бойового потенціалу можуть бути реалізовані Урядом Української Держави в перспективі у співпраці з Європейським Союзом та НАТО.

Д о д а т о к.

Перелік дисциплін, що пропонуються для вивчення у спеціальному Гуманітарному Центрі Міністерства оборони України священикам або пасторам, які за рекомендацією релігійних організацій могли би здійснювати душпастирську опіку українських військовослужбовців, а з часом стати кандидатами для служби військових капеланів України: 1. Історія України. 2. Історія Українського Війська. 3. Історія Українських Церков. 4. Філософська антропология. 5. Філософія релігії. 6. Етнологія релігії. 7. Основи соціології. 8. Основи політології. 9. Теорія й історія культури 10. Психологія та педагогіка. 11. Релігійне мистецтво. 12. Конституція України. 13. Основи держави і права. 14. Законодавство України і норми міжнародного права. 15. Державно-церковні відносини в Україні. 16. Світовий досвід сучасних державно-церковних відносини. 17. Історія служби військових капеланів в Українських землях. 18. Порівняльний аналіз досвіду капеланської служби в арміях світу. 19. Загальна та спеціальна військова підготовка. 20. Панорама сучасного релігійного життя в Україні та світі.

6. Петро ЯРОЦЬКИЙ. Українська Греко-Католицька Церква як об'єкт Східної політики Ватикану в контексті католицько- православних відносин

Від католицького ексклюзивізму до православно-католицького діалогу та екуменізму. До середини ХХ століття Католицька церква не визнавала принципу релігійної свободи, а відтак і свободи совісті. Саме тому її ставлення до інших релігій, передовсім християнських церков, будувалося на еклезіальному і сотеріологічному ексклюзивізмі «Extra Ecclesiam Romanam nulla salus» – «Поза Римською Церквою немає спасіння». II Ватиканський Собор (1962-1965pp.) схвалив «Декрет про релігійну свободу», відкривши ним шлях до діалогу з іншими релігіями та екуменізму з християнськими церквами, насамперед з Православною.

Корегуючи свою «східну політику» (ostpolitic), Ватикан у 90-ті роки минулого століття устами свого понтифіка Івана Павла II заманіфестував привабливе екуменічне послання для католицько-православного діалогу і примирення: «Християнська Церква повинна дихати двома легенями – західним і східним». Цей папський афоризм, який став

лейтмотивом «Великого Ювілею» – 2000-ліття від народження Ісуса Христа, – був спрямований у Третє тисячоліття. «Повний образ Вселенської Церкви, – як вважав Іван Павло II, – не може бути виражений однією традицією або спільнотою, яка протистоїть іншій». «Шукати примирення і спілкування між Сходом і Заходом – це волення ХХ століття», – підкреслюється в Апостольському посланні «*Oriente lumen*» («Світло зі Сходу»): «волення Риму, волення Константинополя, волення Москви, це волення всього християнства обох Америк, Африки, Азії, це волення нової євангелізації» [*Oriente lumen*. – Roma, 2.05.1995.]. Іван Павло II закликав пізнати й оцінити особливості християнського Сходу, які виражаються в характерних ознаках його культури, богословської та духовної традиції.

Водночас цей понтифік самокритично оцінював ситуацію, яка заважає досягненню єдності між християнським Сходом і християнським Заходом. Він запропонував «відкинути переконання, що сукупність звичаїв і традицій Латинської Церкви повніше і відповідніше відображає повноту правильного навчання» [Там само. - § 20]. Цей симптоматичний критичний заклик понтифіка мав зняти вікове відчуження й зблизити католицизм і православ'я як дві рівноцінні гілки єдиного християнства. «Постійне та спільне навернення є необхідне і Сходу і Заходу», – такий лейтмотив енцикліки папи Івана Павла II «*Unum sint*» («Щоб були одно») від 23 травня 1995 р., в якій констатується, що «навернення потрібне також і Латинській Церкві, щоб належним чином шанувати і оцінювати гідність східних» [*Ut unum sint*. – Roma, 21.05.1995.- § 37].

У цій енцикліці папа, мабуть вперше застосував щодо Православної і Католицької церков визначення «церкви – сестри» і в такий спосіб дезавував принизливе щодо православних означення «заблуканих» і «відлучених» від «Єдиної Христової Католицької Церкви». Цим була засвідчена відмова Римо-католицької церкви від століттями утвердженого еклезіологічного і сотеріологічного ексклюзивізму: «*Ecclesiam Romanam nulla salus*» – «Поза Католицькою Церквою спасіння немає».

Водночас цим було зроблено наголос на тому, що екуменізм є виявом «докорінних змін, які відбуваються в еклезіальній ментальності». Діалог зі східними Православними церквами Іван Павло II поставив в центр своїх екуменічних зусиль, оскільки він визнавав, що «Східні православні церкви мають багату літургійну й духовну християнську традицію, посідають істинні таїнства, зберігають тісний зв'язок з апостольською наступністю, володіють таїнством священства і євхаристії, завдяки яким вони поєднані з нами найміцнішими узами» [Там само]. Назвавши себе «екуменічним папою», а свій понтифікат – «початком екуменічної епохи» в історії християнства, Іван Павло II високо оцінив роль і місце «екуменічного» Константинопольського Патріарха Димитрія I як Вселенського православного патріарха у «встановленні теологічного діалогу між Католицькою церквою й усіма Православними церквами, які перебувають у канонічній єдності з Константинополем» [Там само. - §52].

Дієвим інструментом «теологічного діалогу для встановлення екуменічного простору» було задіяно Змішану міжнародну комісію з теологічного діалогу між Католицькою церквою і Православними церквами, утворену в 1979 році. Ця Комісія, як зазначається в енцикліці «*Ut unum sint*», отримала завдання «працювати на перспективу досягнення обопільної згоди для відновлення повної церковної єдності між Католицькою і Православними церквами» [Там само. - §52].

Іван Павло II відзначив, що праця Міжнародної комісії уже увінчалася значним прогресом, оскільки вона дійшла до спільної думки, що «Католицька Церква і Православна Церква уже разом можуть визнавати спільну віру в таємницю Церкви, а також зв'язок між вірою і таїнствами», що «в наших Церквах апостольська спадкоємність має фундаментальне значення для святості та єдності Божого народу» [Там само. - §52].

Ці узгоджені фундаментальні теологічні положення визнані Римським папою і Константинопольським Вселенським патріархом як «надзвичайно важливий пункт для розгортання подальшого діалогу між Католицькою і Православними автокефальними церквами, оскільки такі екуменічні й теологічні положення створюють підставу, яка дозволяє

католикам і православним давати правильні й узгоджені свідчення щодо нашої епохи, щоб Господнє ім'я було проголошене й оточуване хвалою» [Там само. - §60].

Водночас в енциклопедії «Ut unum sint» Іван Павло II підтвердив, що останнім часом ця Міжнародна комісія «зробила важливий крок уперед у надто делікатній дискусії на тему методу, який потрібно застосовувати для досягнення повної церковної єдності Католицької і Православної церков». Про що тут йдеться? Змішана міжнародна комісія для теологічного діалогу «створила доктринальні підстави для позитивного вирішення проблеми, яка стосується взаємовідносин «церков-сестер» [Там само].

Векторні характеристики Східної політики Ватикану. Це було чітке теологічне визначення й ефективний ідеологічний супровід православно-католицького діалогу. Для Ватикану він мав глобальний вимір в контексті його Східної політики з двома паралельними векторами – «Рим-Константинополь» та «Рим-Москва». Причому першому вектору скоріше надавалося тактичне значення, оскільки стратегія Східної політики Ватикану зосереджена насамперед на векторі «Рим-Москва». І це зрозуміло: під безпосереднім омофором Вселенського Константинопольського патріарха перебуває понад 3 млн із 160-175млн усіх православних (за винятком Сербської, Болгарської, Македонської, Елладської, Кіпрської, Румунської, Польської, Американської та деяких автономних Православних церков), решта – це православні, які, як вважає Московський патріархат, розміщені на його «канонічній території» – Росії, Україні, Білорусі та ін.

Найбільший ужинок у православно-католицькому діалозі до цього часу зібраний на векторальному полі «Рим-Константинополь». Змішана міжнародна комісія з теологічного діалогу між Католицькою церквою і Православними церквами поступово напрацьовувала важливі погоджувальні документи у Баламанді (1993), Балтиморі (2000), Белграді (2006). Зрештою, «Равенський документ» (2007) ознаменував важливе досягнення: вперше православні визнали вселенський рівень Католицької церкви і, більше того, засвідчили, що на цьому рівні існує *protos* (примас), яким може бути тільки єпископ Риму, відповідно до ієрархії давньої церкви. Це відкрило шлях до повної єдності – сопричастя в євхаристії. Але зустріч у Равенні (жовтень 2007 р.), де відбулося радикальне поліпшення духу відносин і розпочалася нова фаза діалогу, завершилася демаршем делегації Московського Патріархату, яка залишила засідання і не підписала «Равенський документ» через міжправославні суперечки, зокрема, протестуючи проти участі в пленарних засіданнях делегації Естонської православної церкви, запрошеної Вселенським Константинопольським патріархом. Це був черговий вияв напружених відносин між Московською патріархією і Константинополем, який послідовно демонструє себе як «Вселенський Патріархат всіх православних».

Ватикан крок за кроком, терпеливо і наполегливо досягає успіхів на векторальному полі «Рим-Константинополь». Але цей вектор має тактичне значення, оскільки якоюсь мірою позбавляє Московський Патріархат від зазіхань на роль «Третього Риму» і водночас стимулює його не залишатися в ізоляції в процесі православно-католицького діалогу. Ватикан у такий спосіб намагався тримати Московський патріархат як заручника цього діалогу попри напружені стосунки з ним, які час від часу загострювалися, а потім згладжувалися. Реалізуючи свою Східну політику, Ватикан намагався будь-якою ціною добитися зустрічі Римського папи і Московського та всієї Русі патріарха Алексія II. Опісля бажаним візаві для Бенедикта XVI став патріарх Московський і всієї Русі Кирило.

Саме так, будь-якою ціною. Перший раз така ціна була заплачена в Баламанді (1993). Документом Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу між Католицькою і Православною церквами «уніатизм», тобто унійні ініціативи останніх чотирьох століть, починаючи від Берестейської унії 1596 р., були визнані такими, що «призвели до розриву уніатських спільнот з материнськими Православними церквами, а воз'єднання їх з Римською церквою як таке, що стало джерелом конфлікту й терпіння як для православних, так і для католиків». Таким чином, унії з Римською Церквою, як і сама практика «уніатизму» були визнані «неприйнятими ані як метод для застосування, ані як модель досягнення єдності між Церквами». В практичних настановах Баламандського документа визначалася «лінія поведінки» східних (унійних) Католицьких церков в екуменічному процесі, а Римо-

католицька церква зобов'язалася «допомагати східним Католицьким Церквам приготуватися до повного сопричастя між Католицькою і Православною Церквами» [Kelecher S. Balamand and thy Greeh-katholic of Antioch // Fastan Churches jornal, 1996. – № 1. – S.24].

Це був вирішальний крок і жест “поданої руки” назустріч Московському патріархату, після чого його делегація погодилася співпрацювати у Змішаній міжнародній комісії з теологічного діалогу між Католицькою церквою і Православними церквами. Але Московський патріархат, знаючи ціну собі і намагаючись применшити роль «Нового Риму» – Вселенського Константинопольського православного патріархату в православно-католицькому діалозі, знаходив причини для його гальмування. З 2000 до 2006 року православно-католицький діалог фактично був заморожений.

Подальшого прогресу у католицько-православному діалозі після Раввенської зустрічі (2007 р.) фактично не відбулося. Кіпрська (2009 р.) і Віденська (2010 р.) зустрічі Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької церкви і Православних церков фактично були безрезультатними. Крім того, відбулася заміна співголови цієї Комісії з католицького боку: відставка кардинала Вальтера Каспера з посади президента Папської ради сприяння християнської єдності і відповідно співголови зазначеної Змішаної міжнародної комісії і призначення архієпископа Курта Коха на ці дві важливі ватиканські посади. Відтак, Курт Кох (з ватиканської сторони) і митрополит Іларіон (Алфеев) з Московського патріархату стали основними фігурантами підготовки зустрічі папи Франциска і патріарха Кирила в гаванському аеропорту на Кубі, які й внесли свою лепту у формулювання основних положень «Спільної Декларації», підписаної Франциском і Кирилом 12 лютого 2016 р.

У цілому «Спільна Декларація» папи Франциска і патріарха Кирила оцінюється її підписантами як «історична і перспективна», хоча відзначається уступками і здобутками як з боку папи, так і з боку патріарха. По суті, перші сім пунктів цієї Декларації – це тріумфальний здобуток Франциска і явна уступка Кирила. У цих пунктах зафіксовані основні положення сучасної Східної політики Ватикану, які намагається реалізувати папа Франциск у векторі *Рим-Москва*, а саме [Wspólna Deklaracja Papieża Franciszka i Patriarchy Kuryła // L'Osservatore Romano (wyd. pols.). – Roma, 2016. – № 3-4., п.1–7]:

– ми з радістю зустрічаємося як брати у християнській вірі, щоб обговорити відносини з нашими церквами, найсуттєвіші проблеми наших вірних та перспективи розвитку людської цивілізації;

– особливо сильно відчуваємо необхідність співпраці між католиками і православними;

– поділяємо спільну духовну традицію першого тисячоліття християнства;

– вболіваємо з приводу втрати єдності, в результаті чого католики і православні вже майже тисячу років позбавлені євхаристійної єдності;

– сподіваємося, що наша зустріч зможе прислужитися до відновлення цієї єдності;

– у нас є рішучість зробити все необхідне для подолання історичних суперечностей, об'єднання наших зусиль на ґрунті спільної спадщини церкви першого тисячоліття.

Це виразно ватиканська стилістика оцінювання цієї зустрічі, яка супроводжувалася обіймами і поцілунками папи Франциска, які сприймалися його візаві патріархом Кирилом покірно і без взаємних відчуттів, що було сприйнято консервативними колами Російської православної церкви як «єресьне поєднання її патріарха з папізмом». Мабуть, православним доктринерам і консерваторам не сподобалася висловлена папою Франциском у прощальній промові подяка патріарху Кирилу за його «братерську покірність» і за «добре побажання єдності».

Проте патріарх Кирило реваншував у погодженій з папою Франциском позиції у ставленні до унії і уніатства. Українських греко-католиків стурбували основні положення 25 пункту прийнятої ними Декларації, а саме:

– спільна домовленість зробити вклад у примирення між православними і греко-католиками;

– спільне засвідчення, що метод уніатизму в значенні приєднання однієї церковної спільноти до іншої відриває її від своєї материнської церкви (відтак, йдеться про

Берестейську унію 1596 р., а також про інші унійні Східні Католицькі церкви), що не є способом, який дає змогу відновити єдність;

– Православні церкви та греко-католики потребують примирення та встановлення взаємовигідних форм співпраці.

По суті, нічого особливо нового, що стосується оцінки православно-греко-католицьких відносин у «Спільній Декларації» папи Франциска і патріарха Кирила не знаходимо, оскільки вони були скрупульозно і деталізовано визначені у Документі Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької церкви з Православними церквами на VII Пленарній сесії в Баламанді (Ліван) 17-24 червня 1993 р., який цілком влаштував Московський патріархат, але чомусь не викликав в той час занепокоєння УГКЦ, яка саме тоді легалізувалася в незалежній Україні і почала виходити із «галицького загомінку» на православні простори Наддніпрянської України. Але сьогодні УГКЦ стала заручником ватикано-московських відносин в контексті Східної політики Ватикану, яка, по суті, концептуально і праксеологічно була зафіксована на угоду Московському патріархату в Баламандському Документі.

Основні положення, практичні висновки Баламандського Документа. Концепція Баламандського Документа побудована на таких інноваціях [Баламандський Документ Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької Церкви і Православної Церкви // VII Пленарна сесія. Теологічна школа в Баламанді (Ліван). 17-24. VI. 1993]:

– різні спроби досягнення єдності церков, практиковані раніше соборними методами, залежно від політичної, теологічної, історичної та духовної ситуації кожної епохи, не дали можливості повної єдності між Західною і Східною церквами, а навпаки – загострили відносини між ними, спричинили нові суперечності;

– унійні ініціативи останніх чотирьох століть у різних регіонах Сходу, які привели до з'єднання окремих спільнот з Римською церквою, призвели до розриву цих спільнот з материнськими Східними церквами не без інтервенції позацерковних інтересів; відтак, повсталі Східні Католицькі (уніатські) церкви стали джерелом конфлікту й терпіння найперше для православних, а потім і для католиків;

– унії з Римською Столицею не досягли повернення єдності між Католицькою і Православними церквами, хоча ці унії ґрунтувалися на інтенції й автентичності екуменічного заповіту Христа: «Щоб всі були одно»; в цій ситуації Католицька церква керувалася теологічною візією, яка дозволяла їй вважати себе єдиним депозиторієм спасіння, а Православна церква, в свою чергу, керувалася такою самою візією своєї виняткової (ексклюзивної) ролі щодо спасіння тільки в ній;

– з погляду на спосіб, в який католики і православні по-новому відкривають і визнають себе як церкви-сестри, «уніатизм уже не може бути прийнятим ані як метод для застосування, ані як модель досягнення єдності між церквами»;

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

Узгоджені практичні засади Баламандського документа для встановлення екуменічної моделі «досягнення повної і цілковитої спільноти» Католицької і Православних церков мали на меті «довести до властивого і дефінітивного вирішення труднощів, які Східні Католицькі церкви (унійні) достарчають Католицькій Церкві» [Баламандський Документ Змішаної міжнародної комісії з теологічного діалогу Католицької Церкви і Православної Церкви // VII Пленарна сесія. Теологічна школа в Баламанді (Ліван). 17-24. VI. 1993].

Відтак, Східні унійні католицькі церкви (а це стосується й Української Греко-католицької церкви), судячи з цієї засади «властивого і дефінітивного вирішення труднощів», які вони спричиняють Ватикану в екуменічному процесі та дипломатичних контактах з ієрархією Вселенського православ'я в Константинополі і особливо в Москві (а то й у Києві), стали заручниками ситуації, в якій «уніатизм став тепер болісною і трудною екуменічною проблемою», оскільки «унія виникла в межах візії Церкви, яка належить до

минулого» (йдеться про посттридентську Католицьку Церкву) [Hryniewicz Wasław. Brzeska unija. Koscielna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedstwa. - Przemysl, 1998. - S.72].

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

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

Існування окремих Східних Католицьких церков після повернення повного сопричастя православних і католиків характеризується «ретроспективним феноменом», який заважатиме «перспективі екуменізму». Таку думку відкрито висловлюють католицькі авторитети, посилаючись на Баламандський документ [Kelecher S. Balamand and thy Greeh-katholic of Antioch // Fastan Churches jornal, 1996. – № 1. - S.524].

Східним Католицьким церквам поки що відводиться роль «сприяння поєднанню католиків і православних». Першою задіяна в цей екуменічний проект була Антіохійська греко-католицька церква. У 1980 р. греко-католицький архієпископ цієї церкви Баальбак постулював можливість «подвійної церковної спільноти». Реакція Риму тоді була негативною. Проте згодом ідея про входження цієї Греко-католицької церкви в «подвійну єдність» з Православною і Католицькою церквами як «символ віри» була прийнята в 1995 р. всіма ієрархами Синоду Антіохійської Греко-католицької церкви і представлена для остаточного узгодження православному і греко-католицьким патріархам. Греко-католицький Синод під керівництвом патріарха Максима V, який відбувся 22-27 липня 1996 р., постановив відновити єдність Антіохійського патріархату. Синоди обох антіохійських церков (Греко-католицької і Православної) продовжили процес об'єднання, підтримуючи діалог з Римом.

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

– Римо-католицька церква допомагатиме Східним Католицьким церквам, щоб вони також приготувалися до повного сопричастя між Католицькою і Православною церквами;

– Католицька церква не здійснюватимуть прозелітизму серед православних; католицькі й православні єпископи, юрисдикція яких поширюється на одну територію, повинні проводити спільні консультації перед тим, як плануватимуть свої душпастирські заходи щодо утворення нових церковних структур в регіонах, не схилитимуть своїх вірних до переходу з однієї традиції до іншої;

– щоб здійснювати ефективні екуменічні заходи з поєднання двох церков – Католицької і Православної, необхідно звернути увагу на підготовку кадрів нових священнослужителів, які б не були пов'язані із застарілою еклезіологією уніатизму, а, навпаки, отримали достатнє знання про апостольську спадкоємність, автентичне сповідання християнських таїнств традиційно закоріненої в регіоні Православної церкви;

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

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

У зарубіжній католицькій пресі аналізуються різні підходи й оцінки Баламандського документа - від схвалення до заперечення. Водночас звертається увага на український контекст проблеми, що випливає з цього Документу. Зазначається зокрема, що «безпосередні спадкоємці Берестейської унії мають набагато складніше завдання до виконання цього Документу з причини поділів в українському православ'ї». При цьому уточнюється, що Греко-Католицька Церква в Україні «формально прийняла Баламандський Документ і не намагається впроваджувати в життя його практичні доручення». Але оскільки існує розкол серед православних, а також їхня нерішучість щодо прийняття цього документа, то це створює перешкоду в розвитку екуменізму в Україні [Hryniewicz Wasław. Brzeska unija. Koscielna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedstwa. - Przemysl, 1998. - S.73].

Проблеми українського греко-католицизму в контексті Східно політики Ватикану. Ватикан вважає Католицьку церкву єдиною, світовою, універсальною, незалежно від того, в якій країні вона існує і який народ її сповідує. Національна належність і національні особливості в назві церкви не толеруються. У Римі, судячи з офіційних документів Римської курії, Апостольської Столиці, зокрема папських послань до цієї церкви, її іменують: *«Католицька Церква українсько-візантійського обряду»*. Зрештою, в сучасних публікаціях і висловлюваннях чільних ієрархів та богословів українського греко-католицизму простежується бажання відмовитися в її найменуванні від означення-прикметника «греко» і все частіше (навіть на Синодах УГКЦ) ставиться питання про зміну назви УГКЦ на «Київську Католицьку Церкву» чи «Київську Православно-Католицьку Церкву» або ж «Українську Католицьку Церкву» (як у діаспорі).

Українські греко-католики вже давно очікують офіційного визнання й піднесення своєї церкви до патріаршої гідності. Після візиту Івана Павла II в Україну зібрався Синод єпископів УГКЦ, на якому прийнято одностайну ухвалу звернутися до понтифіка з проханням визнати патріархат УГКЦ. Тим більше, що патріархати у деяких Східних Католицьких церквах існують. Із 22 Східних Католицьких церков шість мають статус патріархатів – Коптська, Греко-мелькитська (Антіохійська), Сирійська, Маронітська, Халдейська, Вірменська. У відповідь на це звернення 6 лютого 2003 р. вперше справу патріархату УГКЦ розглядала курія кардиналів, скликаних папою. З інформації, що з'явилася у деяких італійських виданнях, довідуємося, що проти визнання за УГКЦ патріаршого статусу із 123 кардиналів виступили троє: німецькі кардинали Вальтер Каспер і Йозеф Ратцінгер та один представник Східної Католицької церкви Ігнес Мусса Дауд – префект Конгрегації східних церков. Кардинал Каспер одразу ж після розгляду курією кардиналів питання патріархату УГКЦ пише лист Московському Патріарху Алексію II, в якому повідомляє, що в найближчий час папа може підтвердити статус патріархату УГКЦ. Згодом кардинал Каспер їде в Москву на зустріч з Алексієм II. Останній звертається до Константинопольського патріарха Варфоломія I з проханням підняти протест проти цих намірів перед усім православним світом і перед Ватиканом. Після цього навколо питання надання статусу патріархату УГКЦ у православному світі поза Україною здійснюється шалений галас. Відтак, справу патріархату УГКЦ було похоронено. Ватикан, Москва і

Константинополь діяли в дусі Баламандського документа, вороже щодо україно-греко-католицизму, хоча кожна з названих сторін дотримувалася своїх інтересів.

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

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

У своїй Східній політиці Ватикан часто ігнорує й зневажає інтереси УГКЦ і коригує свою тактичну лінію залежно від реакції Москви і Варшави. Так було припинено беатифікаційний процес митрополита Андрія Шептицького.

Перебуваючи в Римі з візитом *ad limina apostolorum*, примас Католицької церкви в Польщі кардинал Стефан Вишинський на прощальній аудієнції в Івана ХХІІІ 17 грудня 1958 р. заявив, що «з погляду етноконфесійних конфліктів (українсько-польських. – П. Я.) започаткування беатифікаційного процесу архієпископа Шептицького є передчасним». Свій протест Вишинський повторив у травні 1962 р. Мотивація таких демаршів глави Католицької церкви в Польщі пояснювалася «нерозумінням підстав для беатифікації в середовищі польських католиків». Зрештою, такі вимоги, з метою блокування процесу беатифікації, були висловлені у Ватикані в 2015 році римо-католицькими єпископами з Польщі й України. Противниками беатифікації були не тільки польські католицькі кола. Комуністична пропаганда в Польщі і Радянському Союзі організувала гвалтовну кампанію очорнення митрополита Андрія Шептицького, зокрема компрометації наявними нібито його тісними зв'язками з німецькою владою під час Другої світової війни. Відтак, католицько-комуністичні чинники у цьому випадку діяли одностайно в Польщі і в СРСР. І вони добилися свого – до цього часу беатифікаційний процес Шептицького заблоковано в Римі.

Зрештою, так було і в 20–30-ті роки ХХ ст., коли на західноукраїнських землях запроваджувалася неонунія, тобто нова унія у вигляді католицизму східнослов'янського обряду. Ініціатива творення нової унійної церкви вийшла з Польщі, конкретніше – від латинського єпископа Пшездзецького, який подав Апостольській Столиці план творення і впровадження католицизму слов'янського обряду. Ватикан до цієї акції залучив спеціально сформоване ним східне відгалуження «Товариства Ісуса», тобто єзуїтів, яке відіграло вирішальну роль у спробах динамізації нової унії на східних теренах тодішньої Польщі: Волині, Поліссі, Підляшші, де проживали в основному українці, які сповідували православ'я. Пій ХІ пов'язував цю неонунійну акцію із планами навернення до католицизму православних в Росії, сподіваючись на швидке падіння в цій країні сталінського режиму.

Відтак, ватиканська акція на Сході потребувала міцної опори на сили російсько-католицької орієнтації, котрі в майбутньому сприяли б розгортанню місійної кампанії на просторах Росії, України, Білорусі. Цю сферу Східної політики Ватикану патронував єпископ

М. Д'Ербіньї. Польщу трактував Ватикан як своєрідний трамплін для майбутньої місії в Росії. Таке ідеологічне підґрунтя Східної політики Ватикану актуалізувалося протягом майже 15 років після закінчення Першої світової війни, тобто весь міжвоєнний період. Конференція польського єпископату опрацювала організаційні засади творення нового східнослов'янського обряду неоунійної Католицької церкви.

Неоунійну акцію проводили не греко-католицькі єпископи, а єпископи латинського обряду. Можливості греко-католицьких українських єпископів у неоунійній діяльності були заблоковані навіть там, де логічно, враховуючи національну належність населення, вони мали б право першості, скажімо, на Волині, Підляшші. Блокада греко-католицького духовенства в неоунійній акції пояснювалася тим, що, за переконанням єпископату Римо-Католицької Церкви, українські греко-католики поєднували б неоунійну акцію з українською діяльністю. Неоунія, як складова частина Східної політики Ватикану та спроба її вкорінення на українсько-білоруських землях під владою Польщі, у міжвоєнний період була малоефективною і, зрештою, зазнала краху з початком Другої світової війни та німецької окупації Польщі.

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

Зрештою, Ватикан мав досвід, як вирішувати складні етнічно-релігійні, обрядові, мовні проблеми, які періодично виникали в середовищі греко-католиків. Прикладом може бути Лемківщина 30-их років ХХ ст. Серед лемків, які були греко-католиками, стабільною була первісна релігійність, обрядовий православний пуризм, вірність звичаєвим православним формам. На цьому тлі, поруч з етнічним, наростав конфлікт між певною частиною лемків, які були під русофільським впливом, і греко-католицькою ієрархією та духовенством, які намагалися модифікувати Лемківщину літургійно й українізувати національно. На Лемківщині зіткнулися різні течії – полонізаційна, русофільсько-православна й українська. Вплив останньої був вирішальним.

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

10 лютого 1934 р. Ватиканська Конгрегація Східних церков, без попередження митрополита Андрея Шептицького, опублікувала декрет «*Quo optimus consularet*», яким встановлювалася Апостольська адміністрація для Лемківщини. У такий спосіб від Перемишльської греко-католицької єпархії відокремлено 10 деканатів. Ця нова греко-католицька структура, яка була підпорядкована безпосередньо Ватикану, в 1936 р. мала 111 парафій, 130 греко-католицьких священників і 230 храмів. Номіновані Ватиканом адміністратори для Лемківщини проводили «генеральну лінію», яка влаштовувала і санаційну Польщу і Ватикан: вони протидіяли «українській національній інфільтрації», перегруповували кадри духовенства, вилучили у 50 парафіях греко-католицьких священників, «налаштованих на сприйняття української національної ідеї», замінивши їх лемками «русинської орієнтації».

Усі, хто спостерігав ватиканські призначення на посаду Апостольських адміністраторів Лемківщини, звертали увагу на вибір засобів і методів проведення лінії Ватикану. Цей вибір означав і дещо дуже істотне: як же Апостольська Столиця ставиться до українського греко-

католицизму? Отже, йшлося про те, яку позицію займе папський номінант насамперед до Польської санаційної держави, яка проводила асиміляційну політику стосовно національних меншин та етнічних груп. Крім того, зверталася увага на орієнтацію номінанта в національно-обрядовому плані: буде ця орієнтація русинська чи українська? Відтак, дотримуючись генеральної лінії Апостольської Столиці, узгодженої з державними і церковними чинниками Польської держави, Апостольські адміністратори не посилали кліриків до греко-католицьких семінарій, побоюючись українізації майбутніх душпастирів, а навчали їх в польських семінаріях латинського обряду. Вилучення Лемківського регіону з-під юрисдикції Української греко-католицької церкви, очолюваної на той час митрополитом Андреем Шептицьким, стримало на певний час український вплив серед лемків, законсервувало русинство лемків і зміцнило позиції Римо-Католицького костелу в цьому регіоні.

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

Сучасний сценарій інкультурації, застосований Ватиканом в Закарпатті, в край негативний: греко-католицькі єпархії в цій області вилучені зі складу УГКЦ і підлягають безпосередній юрисдикції Конгрегації Східних церков у Римі. Ватиканом створено Апостольську адміністрацію для Закарпаття. Відокремившись від УГКЦ, на Закарпатті утворилася своєрідна інституціональна церковна структура – «Мукачівська єпархія візантійського обряду (церква свого права)». Відтак, етно-конфесійні трансформації греко-католицизму в Закарпатті отримали нове інституціональне завершення – безпосередню підпорядкованість Святому Престолу та його куріальним дискатеріям.

Висновок. Започаткований в 1979 році з ініціативи папи Івана Павла II і Константинопольського патріарха Димитріоса I православно-католицький діалог упродовж всього 37-річного періоду його продовження мав свої злети, тимчасові затишшя і миттєвості кризового характеру. Східна політика Ватикану успішно реалізувалася у векторі Рим-Константинополь і зазнавала нестійкості у векторі Рим-Москва. Відбувалося постійне напруження Московського і Константинопольського патріархатів у взаємних відносинах (йдеться про боротьбу за першість цих патріархів у православному світі). Суттєвий прорив у православно-католицькому діалозі відбувся під час зустрічі папи Франциска і патріарха Кирила, що було засвідчено їхньою «Спільною Декларацією», яка стурбувала українських греко-католиків, викликала неоднозначне ставлення до окремих її положень (п. 1–7, 25–27) також й православних церков в Україні та консервативних груп в російському православ'ї. Надії католицької сторони діалогу з православним світом на істотні зрушення у цьому діалозі під час Святого і Великого Собору Православної Церкви на Криті в червні 2016 р. поки що не виправдалися. РПЦ, а також деякі інші православні церкви (Болгарська, Грузинська, Антіохійська, Московська) не були присутні на цьому Соборі, по суті, проігнорували його не лише з еклезіальних, а й політичних причин. Відтак, розкол у світовому православ'ї і боротьба за першість Московського і Константинопольського патріархату значно посилюються.

Як засвідчує «Спільна Декларація» папи Франциска і патріарха Кирила, події на Сході України характеризуються як «протистояння в Україні». Втім, не розкривається сутнісний

характер цього протистояння як агресії з боку Російської Федерації. Підписанти цієї Декларації зійшлися на тому, щоб рекомендувати своїм церквам «утриматися від участі в протистоянні та не підтримувати його подальшого розвитку», тобто зайняти нейтральну позицію, яка вигідна Московському патріархату.

Православні й католики в Україні, як зазначається в цій Декларації, «потребують примиритися та віднайти взаємоприйнятні форми співжиття» (п.26). Очевидно, що такий модус-вівенді має базуватися на Баламандському Документі, вигідному Московському патріархату.

Побажання «подолання схизми між православними вірними в Україні на основі існуючих канонічних норм» (п.27) є надто розлоге і невизначене в еклезіальній практиці православних церков. Московська патріархія і Вселенська Константинопольська патріархія, як засвідчує історичний досвід, надавали окремим православним церквам автокефалію по-різному, по суті політично трактуючи цю проблему. І тому автокефалії не завжди здобувалися церквами згідно канонічним нормам.

А що стосується перспектив православно-католицького діалогу як важливого напряму Східної політики Ватикану, то вести його приречені в умовах глобалізації і поширення секуляризації сучасного світу як католицька, так і православні церкви, надаючи своїм міжконфесійним відносинам гнучкості й толерантності. Але йдеться про те, щоб заручниками цих відносин і об'єктом дискримінації не стали ні Українська Греко-Католицька Церква, ні Православна церква в Україні.

7. Людмила ФИЛИПОВИЧ, Анатолій КОЛОДНИЙ. Релігійна свобода і Церква Ісуса Христа Святих останніх днів: історія і логіка взаємин

В процесі вивчення історії мормонів стає очевидним, що поява та функціонування цієї Церкви тісно пов'язані із релігійною свободою.

Роздумуючи над історичними зв'язками між Церквою та релігійною свободою, прагнеш знайти, що стало відправним пунктом для особливого пошанування мормонами останньої. Перше, що кидається в очі, це прагнення мормонів мати такий устрій, такі закони, які б забезпечували можливість вільно сповідувати свої релігійні переконання. За це ЦІХСОД понесла великі втрати - і фізичні, і майнові, і моральні. Сторінки історії Церкви сповнені трагічними подіями, стражданнями людей, смертю багатьох своїх послідовників. І все це із-за відсутності свободи віровизнань. В результаті переслідувань Церква і тисячі її членів вимушені були постійно мігрувати, змінювати обжиті місця і сфери діяльності. Все це описано в джерелах, в художній літературі, в живописі, кіно. Написано тисячі досліджень, які переконливо доводять, чому мормони боролися і будуть боротися за свободу релігій, відстоювати право людей дотримуватися своєї віри. Про це більш повно пишуть автори цієї статті у своїй книзі «Церква Ісуса Христа Святих останніх днів в її історії і сьогодні», видрукуваній в 2016 році.

Відомо, що зовнішні переслідування зазнавали майже всі нові релігії, бо жодна з них не поставала мирно, із згоди досі пануючої чи державної влади. І лише з часом приходить розуміння, що причину трепетного ставлення мормонів до свободи релігії треба шукати у здатності людини вільно мислити і бути свободним у духовних справах. Саме ці якості стали тими підставами, які уможливили отримане засновником ЦІХСОД Божого одкровення. Без цієї внутрішньої свободи Дж.Сміта, через яку він вільно самовизначився та самореалізувався в сфері релігії, постання нової церкви було б неможливим. Дж.Сміт постав перед необхідністю визначитися, яка саме релігія або церква є істинною. Будучи внутрішньо вільною людиною, для якої «небеса вже не були зачиненими», в ситуації тогочасної американської багатоцерковності Дж.Сміт «... часто розмірковував про себе: «Що ж робити? На боці якої секти правда? Чи може вони всі помиляються? Чи може лише одна з них істинна? Як я можу знати про це?» (Свідчення Пророка Джозефа Сміта. – 1997. – С.2). Внутрішнє прагнення віднайти істину в борні між різними ідеями втілювалося в бажання відновити істинну церкву, забезпечивши їй незалежне від інших релігійних організацій