

Український православно-католицький двосторонній діалог До питання майбутнього діалогу між Церквами

Клівротер, штат Флорида 27-28 січня 2011 року

о. д-р Ярослав Буцьора

Серед багатьох богословів християнських Церков існує консенсус вважати нинішній стан християнства як еклезіологічно ненормальний. Розколювання Тіла Христового на багато конфесій характеризується як протиріччя до фундаментальних принципів природи Церкви. Ситуація стане ще більш особливою в майбутньому, коли плюралізм вірувань та культур кине виклик віруванню християнської віри. Фрагментація Церков також буде мати вплив на Православну Церкву та її підхід до теми релігійного плюралізму¹ в глобальному контексті. Для того, щоб реагувати на процес глобалізації культурного і релігійного плюралізму з точки зору християнської віри, ми повинні бути готові відповісти не тільки з боку конкретної християнської традиції, але також чітко виражати нашу віру в контексті єдиної Християнської Церкви, яка стоїть на загальних цінностях людства. Універсальний пошук за відповідями на питання глобалізації і релігійного плюралізму не дозволяє Християнській Церкві стояти осторонь там, де єдиний голос Християнської Церкви міг би заявляти про свій вибір між бути учасником цього процесу, чи бути байдужим до життя людства.²

Це винятково важливо, що Православна та Католицька Церкви вступили у двадцять перше століття, розпочинаючи його двостороннім діалогом. Це, до певної міри, був Другий Ватиканський Собор і Пан-Православні Конференції, які виступили в ролі каталізаторів, даючи діалогу новий імпульс у відповідь на заклик патріарха Атенагораса "дивитися один одному в очі". За основою одного й того самого фундаментального догматичного вчення, Церкви були в змозі відновити свою зацікавленість увійти в двосторонній діалог. Міжнародна богословська двостороння дискусія змінила історичну полеміку на прогресивний діалог і саморозуміння. Надіємось, що богослови обох Церков не вважатимуть діалог за академічну розкіш чи чисто теологічний науковий стимулятор, який матиме

¹ Аспект плюралізму в екуменічному русі стає одним з найбільш важливих елементів сучасного обговорення, дивись: Roger Height, *The Future of Ecumenism: The Need of Leadership in the Churches*, in: GOTR 41(1996)2-3.

² На думку деяких сучасних богословів, християнський екуменізм вже більше не є вибір, а необхідність, що дозволяє нам вступити в діалог з іншими релігіями світу. Див.: Lloyd G. Patterson, *The Future of Ecumenism "Going Somewhere"*, in: GOTR 41(1996)2-3, p. 261. З православної точки зору, праці Єпископа Анастасіоса (Bishop Anastasios (Yannoulatos) of Androussa) є найбільш відомі міжнародному співтовариству. Як приклад: Bishop Anastasios (Yannoulatos) of Androussa, *Towards World Community. Resources and responsibilities for living together*, in: *Ecumenical Review* 26(1974).

негативний вплив на будь-яку майбутню дискусію.³ Ми повинні також бути дуже уважні, щоб не вважати сучасного відновлення діалогу як спрощену триумфальність, що могло б бути навіть гірше ніж схоластичний застій. Політичний та філософський розвиток у сучасному світі надто важливий для обох Церков, щоб не затримувати вкрай необхідного голосу Христа бачити одну об'єднану Церкву.

Після розпаду колишнього Радянського Союзу, двосторонній діалог між Православною та Католицькою Церквами опинився на певному роздоріжжі, оскільки нові політичні події у Східній Європі змінили його характер. Це була поява Східних Католицьких Церков, в основному в Західній Україні, Польщі, Чехословачії, Сербії та Румунії, які перенаправили увагу богословів на розгляд ситуації з нової перспективи. Тому що ситуація стала більш нестабільною,⁴ Православні Помісні Церкви просили Міжнародну комісію відновити Богословський Діалог між Римо-Католицькою та Православною Церквами,⁵ щоб звернути негайну увагу на питання про "уніатство". Православна Церква турбувалася, головним чином, прагматичним рішенням, яке могло б бути використане як знаряддя для вирішення того складного питання. В результаті, Міжнародна комісія, після VII Пленарної Сесії в Баламандській Богословській Семінарії (Ліван) 17-24 червня 1993 року, укладеної угоди в Фрейзінг-Мюнхен (червень 1990)⁶ та в Арикка (червень 1991), видала дуже цікаву заяву, названу: "Уніатство. Метод Унії Минулого і Теперішній Пошук до Повної Єдності".⁷

Важливість документу для діалогу Української Католицької та Православної Церков величезна.⁸ У Заяві розглянуті різноманітні богословські, пастирські і практичні питання, які можуть бути використані в якості платформи для мирного врегулювання проблеми. Оскільки наша увага не є спрямована на пастирські

³ На думку деяких сучасних богословів, сучасний екуменічний діалог є на "певному роздоріжжі". Отець Емануїл Клапис (Fr. Emmanuel Clapsis), довголітній член екуменічного руху, називає теперішню екуменічну дискусію "екуменічним визначенням". Див.: Stanley Samule Harakas, *The Future of Ecumenism: Tending the Effort*, in: GOTR 41(1996)2-3, p. 254.

⁴ За словами Митрополита Варфоломея Халкедонського (Metropolitan Bartholomias of Chalcedon), загострення напруженості в Східній Європі привела Конференцію до Змішаного Комітету з Богословського діалогу на межу катастрофи. Див: *Address to His Holiness Pope John Paul the Second by His Reverence Metropolitan Bartholomaios of Chalcedon, Head of the Delegation of the Ecumenical Patriarchate During the Feastday of Saint Peter in Rome (June 29, 1990)*, in: GOTR 35 (1990)4, p. 285. Джон Еріксон характеризує цю подію як відступ від православного екуменічного руху. Дивись: John Erickson, *A Retreat from Ecumenism in Post-Communist Russia and Eastern Europe?* in: www.orthodoxresearchinstitute.org.

⁵ Єдино правильним є стверджувати, що Комісія була офіційно заснована обидвома Церквами в 1979 році. Щодо членства і мандату Комісії див.: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, in: GOTR 42(1997)1, p. 26.

⁶ Шукайте текст у: Information Service 73(1990)II, pp. 52-53 та Sourozh 43(1991), pp. 24-27

⁷ Повний текст Баламандської Заяви був опублікований у: Eastern Churches Journal 1(1993)1, pp. 17-27. Місце де можна знайти його: *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue*, ed. By J. Borelli and J.H. Erickson, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1996, pp. 175-183.

⁸ Була б цікава спроба проаналізувати, на підставі цього документу, реакцію українських католицьких богословів. Декотрі з них заторкнули цю тему під час аналізу інших, пов'язаних в екклезіології тем. Одним з них є Андрій Чировський: Andriy Chirovsky, "Sister Churches": *Ecumenical Terminology in Search of Content*, in: Logos 34(1993).

питання, богословський зміст Заяви досить спонукаючий, оскільки він заторкує певні аспекти еkleзіології Східних Католицьких Церков, серед яких найбільш важлива значна Українська Католицька Церква.⁹ Ми повинні бути абсолютно чіткі, що це був один з перших еkleзіологічних документів на міжнародній екуменічній арені після Відня, Фрайзінга, і Арикки, який специфічно розглянув питання Східних Церков в унії з Римом. Наявність представників різних Православних Церков і в кінцевому підсумку підписи делегацій, ратифікуючих Заяву, включаючи Вселенський Константинопольський і Московський Патріархати, також можна б зрозуміти як визнання того факту, що Східні Католицькі Церкви, в тому числі Українська Католицька Церква, існують і мають право на мирне співіснування. Згідно з цим документом, Східні Католицькі Церкви повинні розглядатися як еkleзіяльне тіло в Соборному Причасті Римокатолицької Церкви.¹⁰ Після публікації Заяви, Вселенський Патріарх Варфоломей представив цю справу більш рішуче під час зустрічі з Папою Іоанном Павлом II, коли на основі церковної економії підкреслив толерантність ситуації Римом.¹¹

На підставі фактів, поданих в Баламандській Заяві і після проведених дискусій в православних богословських колах, для богословів Української Католицької Церкви вкрай важливо в даний час докладно зупинитися на темі їх власної еkleзіології. Питання це було характерно оформлене Митрополитом Шептицьким в його слові до професорів і студентів в день відкриття Богословської Академії у Львові.¹² Для поступу майбутнього діалогу, з'ясування еkleзіологічних основ Української Католицької Церкви практично неминуче. Ми також повинні підкреслити той факт, що Комісія в своїй Заяві відхилила "уніятство" як метод для досягнення єдності між Церквами.¹³ Важливо підкреслити, що Комісія відкинула "уніятство" як "метод", в той час коли існування Східних Католицьких Церков є

⁹ Ми повинні мати на увазі дуже сильну негативну реакцію на цей документ у деяких православних богословських колах, оскільки це зберігається по сьогоднішній день. Див: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., pp. 25-26, 35-43.

¹⁰ Важливо підкреслити, що заява була схвалена більшістю Православних Церков світу за винятком Єрусалимського Патріархату і Церков Грузії, Сербії, Болгарії, Греції і Чехословачії. За словами Джона Ериксона відсутність представників цих Православних Церков у Спільній Комісії можна пояснити на основі різних причин. Див.: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., pp. 30-31.

¹¹ Див. у: *Eastern Churches Journal* 2(1995)3, pp. 29-31.

¹² Antoine Arjakovsky, *Conversations With Lubomyr Cardinal Husar. Towards a Post-Confessional Christianity*, Lviv, Ukrainian Catholic University Press, 2007, p.117: "It is the task of "uniate" theologians to provide answers to those questions and to give an account of that system under which we have lived for over three hundred years... We must first of all study the Union of Brest to its very core, learn its good aspects as well as the mistakes which may have been committed..."

¹³ Параграф 2. Згідно Кондотра М. Джорджа, ця заява була розпочата вже консультацією між Римо-Католицькою Церквою і Східними Православними Церквами у Відні в 1978. Див.: Kondothra M. George, *Local and Universal: Uniatism as an Ecclesiological Issue*, in: *Gennadios Limouris (compiled), Orthodox Vision of Ecumenism; Statements, Messages, and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, Geneva, WCC Publications, 1994, p. 231. Ми повинні підкреслити той факт, що визнання "уніятства" може також означати визнання збереження примату Риму. Це на цій основі Православна Церква відкидає це твердження, див.: Theodore Zissis, *Uniatism: A Problem in the Dialogue Between the Orthodox and Roman Catholics*, in: *GOTR* 35(1990)1, p. 228.

"толерантне".¹⁴ Документ чітко визнає і наголошує на існуванні цих Церков як "частині Католицької Церкви".¹⁵ Для того, щоб захистити цей наголос, Заява визначає право на існування тих Церков і "діяння у відповідь на духовні потреби їх віруючих". Ми можемо припускати, що православні богослови погодилися поставитися з пошаною до Заяви і ратифікувати її, незважаючи на те що є ще деякі екклезіологічні питання відносно існування тих Церков, які між Церквами потрібно вирішити.

Продовжуючи наш аналіз Документу, ми повинні підкреслити той факт, що на основі визнання наявності Східних Католицьких Церков з їх екклезіологічними особливостями, вони покликані брати активну участь у діалозі на шляху до відновлення встановлення повного єднання між Римо-Католицькою і Православною Церквами.¹⁶ Незважаючи на чутливість Православної Церкви до цього питання, Заява закликає до взаємної пошани і взаємної довіри між Церквами: "*вийти поза межі застарілої екклезіології повернення до Католицької Церкви*".¹⁷ Приглянувшись уважно до цієї конкретної фрази, ми можемо бути тільки вражені тим, що існує велика потреба у визначенні нових екклезіологічних параметрів для діалогу між Церквами. Слова Папи Римського Іоанна Павла II, відлунюють прагнення до єдності між Церквами: "*... пошук знову нових доріг, які ведуть до мети, на яку надіємося*".¹⁸

Ця остання фраза ставить ряд питань, які можуть бути життєво важливими для екклезіастичного саморозуміння Української Католицької Церкви та її ролі в майбутньому діалозі. Одним з основних екклезіологічних питань для Української Католицької Церкви є значення її екклезіологічної сутності в Римо-Католицькій всесвітній екклезіології.¹⁹ Чи можемо ми припустити, відповідно до Документу, що, визначаючи універсальну екклезіологію Римо-Католицької Церкви як застарілу, в Римо-Католицькій Церкві є "сейсмічне"²⁰ зрушення в напрямку визнання помісності конкретної Церкви в Євхаристійній екклезіології, чи це є звичайна стилістична екклезіологічна двозначність?²¹ Це питання не без значення, якщо згадати слова римо-католицького кардинала Конгара, який назвав існування

¹⁴ Див.: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., p. 33. Ця фраза взята із звернення Патріярха Варфоломея до Папи Івана Павла II.

¹⁵ Параграф 3.

¹⁶ Параграф 34.

¹⁷ Параграф 30.

¹⁸ *Address to His Holiness Pope John Paul the Second by His Reverence Metropolitan Bartholomaios of Chalcedon, Head of the Delegation of the Ecumenical Patriarchate During the Feastday of Saint Peter in Rome (June 29, 1990)*, op. cit., p. 286.

¹⁹ Важливо пригадати листа від Кардинала Любачівського до Кардинала Кассіді, де він висловлює своє пригнічення з приводу конкретних точок документу і нездатність "приписати хоч би часткову відповідальність Російській Православній Церкві за співучасть в боротьбі уніятів у 1946", in: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., p. 34.

²⁰ Цю конкретну фразу вживає Джон Еріксон в своєму аналізі екклезіології Св.Кипріяна. Див.: John H. Erickson, *The Formation of Orthodox Ecclesial Identity*, in: SVTQ 42(1998)3-4, p. 310.

²¹ Один із сучасних православних богословів о. Еммануїл Клапсис відлунює те саме скрутне становище Римо-Католицької екклезіології стосовно відносин між єпископатом Риму і Колегією Єпископів, див.: Emmanuel Clapsis, *The Roman Catholic Church and Orthodoxy: Twenty-Five Years after Vatican II*, in: GOTR 35(1990)3, pp. 227-229.

Східних Католицьких Церков, як "карикатура і екклезіологічне протиріччя".²² З іншого боку, чи що-небудь залишилося від Євхаристійної екклезіології Помісної Церкви в теперішній екклезіології Української Католицької Церкви? Якщо помісність Української Католицької Церкви є дійсно передбачена Заявою в контексті Євхаристійної екклезіології, то скільки екклезійної незалежності існує в житті Церкви від Римського Понтифіка? Боротьба кардинала Сліпого за створення Українського Католицького Патріархату у сімдесятих роках минулого століття на основі Києво-Галицької Митрополії, це найбільш яскрава з наявності Євхаристійної екклезіології в рамках самосвідомості Української Католицької Церкви.²³ Чи можна розглядати цю заяву як серйозну розбіжність Римо-Католицької екклезіології стосовно Східних Церков? Якщо Українська Католицька Церква визначає себе в євхаристійному спілкуванні з Римською Церквою, то як ми маємо розуміти відмову 22 березня 1990 єпископатом українських католиків Документу Римо-Католицької Церкви та Російської Православної Церкви, відомого як: "Рекомендації для нормалізації відносин між православними і католиками Східного обряду в Західній Україні"?²⁴ Це останнє питання є надзвичайно важливим у світлі начерку Арикки, згаданого раніше, де Східні Католицькі Церкви

²² Y. Congar, "1054-1954. Eglise et les eglises. Neuf siecles de douloureuse separation entre L'orient et l'occident", in: Irenikon I(1962), p. 42.

²³ Це питання має надзвичайно велике значення з точки зору рішення єпископату Української Католицької Церкви для створення Українського Католицького Патріархату на основі Києво-Галицької Митрополії, як це було виражено Кардиналом Сліпим: "Ваше Високопреосвященство може думати як захоче. Ми уточнили позиції нашої Церкви. Великий розрив між духовенством і людьми, фактично, закритий. Церква була укріпленням перед лицем небезпеки ззовні і всередині... Я повинен сказати, що це не є справа захисту моєї скромної персони архієпископа-каторжника, а захист тисячолітніх прав Києво-Галицької Митрополії", див.: Ralph Hyde, *The Ukrainian Patriarchate Crisis*, in: Eastern Churches Review III(1971)3, p. 309; о. Ярослав Буцьора, *Генега ілюзійного Українського Католицького патріархату: екклезіологічно-канонічний аналіз*, в: Вісник LXXX(2003)15-16, p. 12. Ми повинні згадати слова Максимоса IV Сайєга, котрий рішуче заперечує брак богословського мислення в рамках Римо-Католицької екклезіології, див.: Maximos IV Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, New York, 1963, p. 61.

²⁴ Див. у: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., p. 28. В наших інтересах є дуже важливо згадати слова єпископа Румунської Католицької Церкви Георгія Гутія, котрий обговорюючи Баламандську Заяву, рішуче стверджував, що: "... ніхто не може зобов'язати нас прийняти всі точки цього документу в питанні, тому що це не є догматична справа, висловлена Святішим Отцем чи Ватиканським Собором, який вимагав би нашого визнання", in: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., p. 34. Це твердження також важливе у світлі прагнення Української Католицької Церкви в заснуванні Українського Католицького Патріархату на території України. За екклезіологічним змістом цього Патріархату в контексті Коду Канонів Східних Церков див.: о. Ярослав Буцьора, *Генега ілюзійного Українського Католицького патріархату: екклезіологічно-канонічний аналіз*, op. cit. Перша версія цієї статті була напечатана в: "Український Католицький Патріархат в перспективі Берестейської Унії: екклезіологічно-канонічний аналіз" в: Православний Вісник, No. 1-2, 1997. Слова Єпископа Джорджа Гутія створюють дуже цікавий парадокс для православної екклезіології. Згідно Православної Церкви, екклезіологічна практика, виражена в Канонах Церкви повинна базуватися на догматичному вченні Церкви. Канони є, фактично, вираженням природи Церкви. Якщо існує поділ між вираженням Церкви і вченням, то це свого роду екклезіологічна криза, що характерно для цього випадку, див.: L. Patsavos, "Unity and Autocephaly: Reality or Illusion?", Festschrift for Metropolitan Vamabas of Kitros, Athe

мають права і обов'язки дотримуватися рішень Риму.²⁵ В кінці, як ми повинні розуміти теперішні наради цієї Асамблеї єпископів у світлі обох еkleзіологій? Чи ваше шановне тіло Українських Католицьких Єпископів буде визнавати себе як сутність окрему від універсальної всесвітньої еkleзіології і продовжить дискусію-діалог в контексті Помісної Євхаристійної еkleзіології, чи ви будете виступати від імені універсальної всесвітньої еkleзіології Риму? Це останнє питання є досить можливим у контексті листа Конгрегації Догми Віри до єпископів Католицької Церкви, підписаному Кардиналом Джозефом Ратцінгером, під назвою: "Про деякі аспекти Церкви, зрозумілі як спілкування".²⁶ Ці питання є фундаментальними для еkleзіологічної основи Української Католицької Церкви і подальшої дискусії між нашими Церквами на сьогоднішній час.²⁷

Майже через двадцять років після Баламандської заяви, Конференція Українських Православних Єпископів поза межами України та Українських Католицьких Єпископів обговорює ці своєчасні питання. Той факт, що Баламандська Заява від червня 1993 року встановила параметри діалогу, є не без пріоритету в історії офіційних контактів між Східним і Західним християнством, хоч цей діалог і був оснований тільки на базі еkleзіологічної економії. Також важливо є заявити, що, відповідно до Баламандської заяви, Українська Католицька Церква, як "частина Католицької Церкви", також називається "Церквою-Сестрою".²⁸ Незважаючи на роки гноблення і переслідувань, Документ закликає до прогресування у відносинах між Церквами, з тим щоб зустрітися один з одним у любові. Важливо те, що кардинал Любачівський, для підтримки прогресу діалогу, навіть визнавав дійсність таїнств Московського Патріархату, хоч було декілька сильних тверджень про співпрацю Патріархату з комуністичним урядом.²⁹

Для Східних Католицьких Церков має велике значення бути визнаними як еkleзіологічні сутності, хоч з точки зору Православної Церкви, Східні Католицькі Церкви представляють певні "труднощі", які повинні бути вирішені.³⁰

²⁵ Див.: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., p. 36.

²⁶ *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*, in: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc

²⁷ *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*, in: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc

²⁸ Параграф 12. Існує велика дискусія серед богословів щодо терміну "Церква-Сестра", оскільки він був розроблений в період історії інших християнських традицій. За докладнішою дискусією див.: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., pp. 37-38. З Української Католицької точки зору, тема "Церква-Сестра", була проаналізована о. Андрієм Чировським: Fr. Andriy Chirovsky, "Sister Churches": *Ecumenical Terminology in Search of Content*, op. cit., Дуже цікавий коментар Джона Зізіулуса, котрий нагадує нам, що серед консервативних православних богословів ще є плутанина із застосуванням терміну "Церква" для груп поза межами Православної Церкви. Див.: Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *The Self-understanding of the Orthodox and their Participation in the Ecumenical Movement*, in: <http://www.orthodoxresearchinstitute.org>.. Дуже подібне спостереження зробив John Erickson, *A Retreat from Ecumenism in Post-Communist Russia and Eastern Europe?*, op. cit.

²⁹ Див.: John H. Erickson, *Concerning the Balamand Statement*, op. cit., p. 42.

³⁰ Параграф 17. За Кондотрою М.Джорджем, існування Східних Католицьких Церков на одній території з Помісними Православними Церквами треба також розуміти як джерело постійного

Екклезіологічні, історичні, соціальні та інші складності проблеми вказують на масштаб цих багатогранних труднощів, які лежать перед нами. Надіємось, що цей аналіз буде одним з багатьох в майбутньому процесі подолання цих проблем. Розгляньмо спочатку труднощі, а тоді будемо будувати екклезіологічну основу для прогресу нашого діалогу. Наведемо дуже коротко лише дві з них, в надії, що вони в кінцевому підсумку приведуть до більш глибокого рівня нашого взаєморозуміння.

Перша проблема, з якою ми стикаємося є упередження, яке існує серед православних богословів щодо Східних Католицьких Церков.³¹ Це упередження має багато "людських облич", основою яких є різні історичні, політичні та ідеологічні точки зору. Серед богословів існує тенденція розглядати існування Східних Католицьких Церков, як екклезіологічну аномалію,³² яка не має ніякої вартості для майбутнього двостороннього діалогу. Існування Східних Католицьких Церков вважається неприйнятною екклезіологічною "трудністю" і найважливішою перешкодою на шляху прогресу в діалозі.³³ З одного боку, православні богослови серйозно підходять до діалогу між Католицькою та Православною Церквами, але з другого боку ми ігноруємо присутність, а навіть існування Східних Католицьких Церков у Причасті з Римом. З іншого боку, ми наполягаємо на скасуванні та поглиненні уніатських церков, не дуже задумуючись над мотивами створення їх в історії.³⁴ Ми повинні бути натхнені спрямуванням уваги декотрими сучасними православними богословами на цілісний підхід до аналізу.³⁵ Можливо було б більш корисним і конструктивним вирішувати ці

збенетеження, як корінь суперечки. Див.: Kondothra M. George, *Local and Universal: Uniatism as an Ecclesiological Issue*, in: *Gennadios Limouris (compiled), Orthodox Vision of Ecumenism; Statements, Messages, and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, op. cit., pp. 230-231; Theodore Zissis, *Uniatism: A Problem in the Dialogue Between the Orthodox and Roman Catholics*, op. cit., p. 22.

³¹ Є багато богословів, котрі категорично проти і критикують існування Східних Католицьких Церков: Thomas Hopko, "Reflection on Uniatism", in: *Diakonia* vol. 3, No. 3, p. 3000; Theodore Zissis, *Uniatism: A Problem in the Dialogue Between the Orthodox and Roman Catholics*, op. cit.; J. Kallarangatt, "Theology of Sister Churches or Uniate Churches", in: *Nirdaus* 2(1986), pp. 296-297; G. Gallaro, "Orientalium Ecclesiarum Deserves More Attention", in: *Nirdaus* 2(1986), pp. 296-297; George Florovsky, *Ecumenism; A Historical Approach*, vol. XVI in the *Collected Works*, Vadus, Buchenvertriebsanstalt, 1982, p. 69.

³² Термін "екклезіологічна аномалія" був також використаний Патріархом Димитріосом в його вітанні, зверненому до Пан-Православної Делегації на Богословському Діалозі з Римо-Католицькою Церквою. Див.: *Greeting of His All Holiness the Ecumenical Patriarch Dimitrios I to the Pan-Orthodox Delegation to the Theological Dialogue with the Roman Catholic Church*, in: *GOTR* 35(1990)4, p. 283.

³³ Theodore Zissis, *Uniatism: A Problem in the Dialogue between the Orthodox and Roman Catholics*, op. cit., p. 21.

³⁴ Emmanuel J. Gratsias, *Orthodox Comment to the 20th Century Ecumenical Movement: Some Results and Challenges*, in: *GOTR* 41(1996)2-3, p. 202; John Erickson, *A Retreat from Ecumenism in Post-Communist Russia and Eastern Europe?* op. cit.

³⁵ Зрушення є спрямоване більше у бік історичної самосвідомості конкретних Церков. Див.: John H. Erickson, *The Formation of Orthodox Ecclesial Identity*, op. cit., p. 311. Зміна в бік комплексного підходу до теми також є можлива, дякуючи вкладу Римо-Католицьких богословів як Роберт Тафт і Майкл Фагій і їхній вклад в історію і сенс Східних літургійних і екклезіастичних традицій.

питання з Римським Престолом, і якщо ми могли б обговорити офіційні документи Другого Ватиканського Собору в перспективі втілення місіонерської діяльності Римо-Католицької Церкви. Неоднозначність між офіційною полісією Римського Понтифіка і агресивних директив католицького місіонерства рідко вважається як один з основних коренів сучасних труднощів у Східній Європі. Небажання від імені Риму визнати неоднозначність офіційної політики може бути одною з головних проблем для прогресування діалогу.³⁶

Православна Церква не є винятком від цього спостереження. Ми не можемо забути історичних та ідеологічних тенденцій Московської імперії, яка буде використовувати всі можливі засоби, щоб поневолити і підпорядкувати собі всю територію України. Це ж була Московська Патріархія, яка ігноруючи територіальність канонічної території Вселенського Патріархату, поглинула і розп'яла Православну Церкву в Україні на три століття. Прогресивна анексія Української Православної Церкви Москвою витворила атмосферу величезної ненависті до всякої ідеології північного сусіда, що існує досі.³⁷ Ми не можемо забувати, що свобода кожної людини виражати її волю, як це є в Православній антропології, є невід'ємною частиною ідентичності кожної людини, яка сотворена за образом і подобою Божою.³⁸ Без аспекту вільної волі, ми перестаємо бути справжнім творивом Бога. Українців того часу, окрадених з їх свободи, повернуто до тих, хто буде захищати їх і дозволить їм поклонятися Богу своєю власною унікальною ідентичністю. Наслідки цього процесу, з додатковими труднощами цього часу, відчуваються до цих пір, де сім'ї розділені межами віри.³⁹ Доречно буде згадати пророчі слова Патріарха Атенагораса який заявив: "*християнський світ жив в темній ночі поділу. Християнські очі втомилися від темряви*".⁴⁰ Спрощення складності процесу деякими з сучасних православних богословів не є правдивим для всіх тих, хто намагається знайти свою власну екклезіологічну ідентичність. Цей діалог міг би стати не лише монументальним у міжнародних екуменічних дискусіях, але він може змінити богословське сприйняття серед богословів щодо сучасних подій в Україні. Труднощі ці не тільки найближчого часу, вони також простягаються далеко в майбутнє.

Найкращий приклад є праця Роберта : Robert Taft, *The Great Entrance*, Roma Pont Institutum Studiorum Orientalium, 1978.

³⁶ Докладніше: Methodios G. Fouyas, *Bilateral Theological Dialogues: An Orthodox Assessment*, in: GOTR 41(1996)2-3, p. 190-192.

³⁷ Подібна ситуація характеризує Греко- Католицьку Церкву в Румунії. Див.: Nicholas K. Apostola, *The Reemergence of the Greek-Catholic Church in Romania Following the December 1989 Revolution*, in: GOTR 35(1990)4, p. 300.

³⁸ Це також наша відповідальність вказати, що за словами о. Д.Станілоа, що навіть свобода не є остаточно добра, оскільки вона може переродитися в егоїстичний лібералізм. Див.: Nicholas K. Apostola, *The Reemergence of the Greek-Catholic Church in Romania Following the December 1989 Revolution*, *op. cit.*, p. 312.

³⁹ Томас ФітзГералд пропонує, що богословські відмінності можуть бути завжди вирішені, якби не було вторгнення політики і браку взаємоповаги. Див.: Thomas FitzGerald, *Local Ecumenism: The Challenge and Opportunity*, in: GOTR 41(1996)2-3, p. 244.

⁴⁰ Paul N. Evdokimov, *Communicatio in Sacris: A Possibility*, in: *Diakonia* 2(1967)4, p. 358.

Друге питання, є брак участі українських богословів в міжнародному офіційному двосторонньому діалозі. Через складність релігійного життя українського народу, ми створили між собою тенденцію негідності або "ізоляційного провінціалізму" на всіх рівнях людського життя.⁴¹ Ми звикли до того, що є інші, які будуть говорити від імені нашої Церкви. Ця асамблея Українських Православних та Католицьких Єпископів має потенціал стати каталізатором процесу відродження нашої власної релігійної ідентичності, яка необхідна в даний час. Питання про уніатство це в основному наш власний богословський виклик. Воно впливає на нашу власну ідентичність, воно розколює невеликі села і це не дозволяє нам бути "*власником своєї власності*". Конфлікт всередині наших Церков спричинив поділ серед народу, загоєння якого може наступити через відкриту і чесну дискусію. Це зібрання єпископів може стати голосом для мільйонів, які не можуть відкрито висловити свого погляду, або котрі примушені вірити, що нинішня церковна ситуація є нормальною. Воля представників обох Церков пропонує шукати можливості до діалогу й дискусії.

З метою підготовки основ для теперішнього і майбутнього діалогу, ми повинні знайти загальний спільний ґрунт. Якщо ми подивимося уважно на еклезіологічний фундамент можливого майбутнього діалогу, то можемо бути надзвичайно вражені еклезіологічною спільністю між нашими Церквами, як це представлено в двосторонньому діалозі між Римо-Католицькою Церквою і Православними Церквами.⁴² Ми не в стані забути, що деякі з еклезіологічних елементів і їх вираження, вже є на основі нашої історії та теперішньої ідентичності української нації. Ми також поділяємо ті самі звичаї і Передання. Це не еклезіологічне захоплення, а реальність, яка може дати нам так багато сил у майбутньому.⁴³ Досить нам згадати екуменічне зближення Східного Православного Антіохійського Патріархату і Сирійської Православної Церкви (так званих східних православних або до-Халкедонських Церков).⁴⁴ Для того, щоб створити міцну еклезіологічну основу для майбутнього діалогу, вкрай важливо для нас проаналізувати те, що ми маємо в даний час, для того, щоб будувати майбутнє. Ми повинні розуміти, що Православ'я "володіє харизмою відкритості", яка веде на нове поле богословського відкриття.⁴⁵ Завдяки цій відкритості, ми підійшли до нової

⁴¹ Ця фраза використовує Євдокімов. Див.: Paul N. Evdokimov, *Communicatio in Sacris: A Possibility*, op. cit., p. 356.

⁴² За словами Джона Еріксона ми повинні бути досить сильні, щоб запитати себе, якщо ми настільки відмінні один від одного, як на цьому наполягалося в минулому, див.: John H. Erickson, *The Formation of Orthodox Ecclesial Identity*, op. cit., p. 312.

⁴³ Архієпископ Антоній також застерігає нас перед богословським сентименталізмом і дешевим об'єднанням за рахунок тих речей, які були фундаментальними для багатьох поколінь християн. Див.: Archbishop Anthony, *Vatican II and the Eastern Churches*, in: *Eastern Churches Review* I(1966-7), p. 19.

⁴⁴ Офіційна назва документу. "On the Unity of the Eastern and Syriac Orthodox Churches" are found in: *The Word* (April 1992): 5-9.

⁴⁵ Ця заява дозволяє нам брати участь в екуменічному діалозі не будучи звинуваченими в синкретизмі, див.: Paul Evdokimov, *Communicatio in Sacris: A Possibility*, op. cit., p. 355. За словами Константина Скутеріса, можуть також бути штучні відкритості роду "модерної, абстрактної,

екклезіологічної реальності, яка має бути визначена. Нашим скромним завданням буде знайти ті спільні снови і покласти їх на стіл для обговорення.

Ми не можемо вважати наступного розділу, як повну презентацію Східної Православної екклезіології, оскільки це повинно бути зроблено в окремому аналізі. Ми представимо ті екклезіологічні елементи природи Церкви, які єднають обидва Передання. Ми повинні бути впевнені, що представлена коротка екклезіологічна основа однакова для Сходу і Заходу, оскільки вона заснована на Догмі про Святу Тройцю, основа для існування нашої Церкви. Вислови цих екклезіологічних основ приведуть нас до спільних коренів, які ми поділяємо в нашому повсякденному житті як Церква.

Природа Церкви

Відповідно до сучасної Православної екклезіології, офіційного визначення природи Церкви немає.⁴⁶ Церква – це містерія Христа.⁴⁷ Реальність Церкви – це досвід народу Божого у Святій Євхаристії. У зв'язку з цією конкретною характеристикою, Церква, в своїй основі, є Євхаристійна і безмежна.⁴⁸ Це одна з причин, чому автентична екклезіологія Церкви, це екклезіологія, яку спільнота (койнонія) в тілі Христа переживає, як "життєвий контекст всієї теології".⁴⁹

Основою всієї теології є вчення про Святу Тройцю, котре включає ділянки Східної

релігійної спекуляції", див.: Constantine Scouteris, *Doxology, the Language of Orthodoxy*, in: GOTR 38(1993)1-4, p. 153.

⁴⁶ Nicholas Afanassieff, *The Church Which Presides in Love*, in: John Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1992, p. 92; George Florovsky, *The Church: New Nature and Task in Man's Disorder and God's Design*, The Amsterdam Assembly Series, Amsterdam, 1948, p. 44; George Florovsky, *Ecumenism II: A Historical Approach*, vol. XIV in the Collective Works of George Florovsky, Buchervertriebsanstalt, Vaduz, 1989, p. 29; Metropolitan Emilianos Timiadis, *Lectures on Orthodox Ecclesiology*, vol. 1, University of Joensuu, Joensuu, 1992, p.60; N. Nissiotis, "Ecclesiology at Vatican II: An Orthodox Comment", in: Herder Correspondence 2(1965), p. 302; A. Schmemmann, "Ecclesiological Notes", in: SVSQ 11(1967), p. 37.

⁴⁷ Згідно до Павла Євдокімова, Церква – це містерія яка не може бути повністю охоплена, див.: Paul N. Evdokimov, *Communicatio in Sacris: A Possibility*, in: Diakonia 2(1967)4, p. 352. The same idea is expressed by the Congregation for the Doctrine of the Faith, look in: *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*, op. cit.

⁴⁸ Kallistos Ware, *Patterns of Episcopacy in the Early Church and Today; An Orthodox View*, in: Peter Moore (ed.), *Bishop but what kind: Reflection on Episcopacy*, SPCK, 1971, p. 2; Tymothis Ware, *The Orthodox Church*, Panquin Books, Middlesex, 1963, p. 242; Kallistos Ware, *Intercommunion. The Decision of the Vatican II and the Orthodox Standpoint*, in: Sobornost 5(1966)4, p. 258. Один із сучасних православних богословів Нікос А.Ніссіотіс запропонував наступне: "Істинний екуменізм у наші дні повинен просити всі Церкви зупинити заклопотаність формулювання визначення в офіційних конфесійних заявах не тому що чіткі заяви неможливі в області екклезіології, але приречені бути використаними як неправильні і непотрібні апологетики, не тільки в представлених позиції своїй власної Церкви, але й у спростуванні інших церков", див.: Nikos A. Nissiotis, *Is the Vatican Council Really Ecumenical*, in: The Ecumenical Review XVI(1964)4, p. 362.

⁴⁹ J. Meyendorff, *The Catholicity of the Church*, in: St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1983, p. 5; George Florovsky, *Ecumenism II*, op. cit., p. 29; Kallistos Ware, *Intercommunion. The Decisions of Vatican II and the Orthodox Standpoint*, op. cit., p. 258.

та Західної еkleзіологій.⁵⁰ Православна еkleзіологія є виключно Трипостасна⁵¹ і постійно орієнтована на Триєдиного Бога.⁵² Внаслідок того, Церква має Трипостасний характер і вираз.⁵³ По суті, Церква стає живою іконою Пресвятої Тройці.

Православна еkleзіологія також має Христологічний, пневматологічний, есхатологічний і космічний виміри.⁵⁴ Православна еkleзіологія також є таїнственна й містична. Церква здійснюється сакраментально у містичній присутності "Тіла Христового".⁵⁵ Та сама основа є характерна для Римо-Католицької еkleзіології.⁵⁶ Відповідно до сучасної православної думки, єдина еkleзіологія, що повністю виражає містичну присутність в "Тілі Христовому" - це Євхаристійна еkleзіологія.⁵⁷ За словами святого Ігнатія Антіохійського, "Церква є Євхаристійна і Євхаристія творить Церкву".⁵⁸ На цьому, існують різні розуміння важливості Євхаристійної еkleзіології в житті Східної і Західної Церков. Дискусія буде продовжувати існувати до тих пір, поки ми будемо продовжувати підходити до цієї теми з двох різних еkleзіологічних перспектив. Для православної еkleзіології, значення Євхаристійної еkleзіології є первинним, оскільки воно засноване на концепції Помісної Церкви і включає істотну присутність місцевого єпископа.⁵⁹

⁵⁰ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge, James Clarke, 1957, p. 158.

⁵¹ John Zizioulas, *The Ministry of the Church in Orthodox Tradition*, in: *One in Christ XXIV*(1981)1, p. 295; Stylianos Harakianakis, *Can a Petrine Office be Meaningful in the Church. A Greek Orthodox Reply*, in: *Concilium* 4(1971)7, p. 118.

⁵² John Zizioulas, *Suggestions for a Plan Study on Ecclesiology*, in: *Faith Order 1985-1989; Faith and Order paper No. 148*, WCC Publications, Geneva, p. 211; J.D. Zizioulas, *The Doctrine of God the Holy Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study*, in: A.I.C. Heron (ed.), *The Forgotten Trinity*, BCC/CCBI, London, 1991, p. 28; George Dion Dragas, *Orthodox Ecclesiology in Outline*, in: www.myriobiblos.org

⁵³ Nicholas Koulomzine, *Images of the Church in Saint Paul's Epistles*, in: *SVTQ* 14(1970)1-2, p. 5. Emmanuel Clapsis, *The Holy Spirit in the Church*, in: *The Ecumenical Review* 41(1989)3, p. 339; Waclaw Hryniewicz, *Ekleziologia prawoslawna i protestancka w zarysie*, in: W. Grant, *Ku czlowiekowi i Bogu w Chrystusie, Zarys Teologii Katolickiej*, tom. 2, Lublin, 1974, p. 376 & 379.

⁵⁴ S. Harakas, "The Local Church", in: *The Ecumenical Review* 29(1977); Alexander Schmemmann, *The Idea of Primacy in the Orthodox Ecclesiology*, in: *SVSQ* 4(1960)2-3, p. 56.

⁵⁵ *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*, op. cit.

⁵⁶ Один з найвідоміших православних богословів, котрий детально розробляв тему цієї еkleзіології є Митрополит Джон Зізіюлас, див.: John Zizioulas, "The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church", in: *One in Christ* 6(1970), pp. 314-337; also in: Thomas Fitzgerald, *Conciliarity, Primacy and the Episcopacy*, in: *SVTQ* 38(1994)1, pp. 17-18; Ks. Waclaw Hryniewicz, *Pneumatologia a ekleziologia; Prawoslawny wkład do współczesnej dyskusii ekumenicznej*, in: *Collectanea Theologica* 47(1977), p. 45; Olivier Clement, *Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion*, in: *One in Christ* V(1970)2, p. 110. According to the Congregation for the Doctrine of the Faith, the Eucharist is the "creative force and source of communion among the members of the Church", look in: *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*, op. cit., paragraph 5.

⁵⁷ Kallistos Ware, *Pattern of Episcopacy*, op. cit., p. 2; John Zizioulas, *Communion and Otherness*, in: *Sobornost* 16(1994)1, p. 15; Прот. Н. Афанасьев, *Кафолическая Мысль*, in: *Православная Мысль*, выпуск XI; Reverend Jerome J. Holtzman, *Eucharistic Ecclesiology of the Orthodox Theologians*, in: *Diakonia*, vol. VIII(1973)1, p. 11.

⁵⁸ Аспект Євхаристійної еkleзіології є центром дискусії в двосторонній консультації Римо-Католицької і Православної Церков. Для нас цитований документ Конгрегації для Догми Віри є

Основна мета існування Церкви полягає в баченні Царства Божого.⁶⁰ Через цю есхатологічну передумову, в своєму існуванні Церква прагне сама бути моделлю Царства Божого і ніколи не повинна цього припиняти. Будь-який компроміс із силами гріховно павшого світу матиме згубні наслідки для її ідентичності.⁶¹ Щоб поставити це в іншому контексті, головна мета Православної Церкви - кормлення та культивування Православних Християн "стиль життя" для всіх людей у будь-який час у будь-яких умовах або труднощах.⁶² Церква не є ідея або думка філософська, політична чи ідеологічна, яку можна піддавати дискусії і класифікувати як і будь-яку іншу людську концепцію. Церква є життя в Бозі і "... не від світу цього" (Ів. 18:36). Якщо Церква є "живою іконою Святої Тройці" у світі, тоді увесь світ, з усіма його складностями, є володінням Церкви. За словами святого Максима Сповідника: "Церква це друк і зображення всього світу, який складається з видимої і невидимої субстанцій".⁶³ У цьому контексті, проблеми людей є проблемами Церкви.⁶⁴ Це вірування є одною з основних причин, чому контекстуальна теологія відіграє таку важливу роль у Православному богослов'ї. Всі щоденні дилеми людської істоти, в тому числі політичні, економічні, культурні і суспільні проблеми, передаються до Церкви, де вони освячуються і долаються у Святій Євхаристії. Православна Церква є життям світу і участю в боротьбі людства за обоження людини, Церква перетворює світ. Хоч Церква має характерну ідентичність з конкретно визначеною місією у світі, діяльність за справедливість, мир і стабільність у світі є основним виміром місії Церкви.⁶⁵ Церква ніколи не повинна бути пов'язана з байдужістю чи надмірним відособленням, які є

найкращим прикладом цієї дискусії, у: *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*, op. cit., paragraph 11. Ще один короткий критичний аналіз Євхаристійної еклесіології з точки зору Римо-Католицької теології можна знайти у праці Майкла А. Фатей, див.: Michael A. Fahey, *The Present and Future of Ecumenism and the Christian East in North America*, in: *Diakonia* 27(1994)2-3, p. 106. Деякі цікаві моменти Євхаристійної еклесіології для Римо-Католицької еклесіології представлені у: M. Edmund Hussey, *Nicholas Afanassiev's Eucharistic Ecclesiology: A Roman Catholic Viewpoint*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 12(1975)1.

⁶⁰ John Zizioulas, *Episkope and Episkopos in the Early Church. A Brief Survey of the Evidence*, in: *Episcopate and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Faith and Order paper 102, Geneva, p. 40; Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *The Church As Communion*, in: *SVTQ* 38(1994)1, p. 8; Alexander Schmemmann, *The Problem of the Church's Presence in the World in Orthodox Consciousness*, in: *SVTQ* 21(1977)1, p. 13; John Meyendorff, *The Vision of Unity*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1987, p. 156; Ioannes N. Karmiris, *Nationalism in the Orthodox Church*, in: *GOTR* 26(1981)3; Emanuel Clapsis, *Politics and Christian Faith*, in: *GOTR* 37(1992)1-2, p. 101.

⁶¹ Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *The Church as Communion*, op. cit., p. 8; Emmanuel Clapsis, *Politics and Christian Faith*, op. cit., p. 210.

⁶² Stanley S. Harakas, *The Orthodox Theological Approach to Modern Trend*, in: *SVTQ* 13(1969)4, p. 210.

⁶³ Look in: John Karmiris, *Catholicity of the Church and Nationalism*, in: *Proces-Verbaux de Deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe a Athenes 19-29 Aout 1976*, Publies par les soins du Professeur Savas Chr. Agourides, Athens, 1978, p. 466; Alexander Schmemmann, *Problems of Orthodoxy in America*, in: *SVSQ* 9(1965)4, p. 177.

⁶⁴ J.D. Zizioulas, *Informal Groups in the Church: An Orthodox Viewpoint*, in: *Informal Groups in the Church. Papers of the Second Cerdic Colloquium Strasbourg, May 13-15, 1971*, Rene Metz and Jean Schlick (eds.), The Pickwick Press, Pittsburg, Pennsylvania, 1975, p. 287.

⁶⁵ Emmanuel Clapsis, *Politics and Christian Faith*, op. cit., p. 100.

невід'ємними частинами жаху світу.⁶⁶ Байдужість і апатія приводять до смерті, в той час як участь і діяльність змінюють і перетворюють світ. Якщо локальна Церква асоціюється з байдужістю - це не Церква.⁶⁷ Однією з причин, чому існує такий сильний заклик до єдності Християнських Церков – це іти в наступ на байдужість і виступати за перетворення світу. Об'єднане християнство не тільки зможе бути вірним природі Церкви, але зможе бути великою силою для стабільності миру між людьми. З іншого боку, хоч проблеми світу в даний час вже вступили до Церкви, вони ніколи не ототожнюються з Церквою.⁶⁸ Церква, через її онтологічну природу, виражену в апофатичній теології, не може ідентифікувати себе, ні з національною, ані з соціальною ідеологіями суспільства.⁶⁹ Слід підкреслити, що Церква втілює людей, відмовляючись приймати будь-які ідеї, або переконання.⁷⁰ Хоч Церква не ототожнюється ні з однією з цих концепцій, вона є втілена в різні культури, з тим щоб наблизити Царство Боже.

Церква є за образом і подобою Святої Тройці і в цій якості Свята Тройця становить основу її буття в світі. Церква відображає єдність Бога в Тройці.⁷¹ Іншими словами, Церква віддзеркалює спільність і різноманітність, яка існує у Святій Тройці. Три Особи Святої Тройці єдині по природі,⁷² але Отець, Син і Святий Дух є абсолютно різними.⁷³ Тому що Церква, це дзеркало Триєдиного Бога, Церква паралельно, також представляє множинність осіб у єдності життя і буття. Між членами Церкви існує абсолютна взаємозалежність, що також свідчить про те, що разом з єдністю там є різноманітність. Кожен член Церкви є відмінний, і тому через цю різницю члени Церкви потребують один одного.⁷⁴ Єдність Церкви є визначена у різноманітності її членів, що включає в себе природні, соціальні, і

⁶⁶ Stanley S. Harakas, *The Orthodox Theological Approach to Modern Trends*, in: *St. Vladimir's Theological Approach to Modern Trends*, op. cit., p. 204; Thomas Hopko, *The Narrow Way of Orthodoxy*, in: SVTQ 40(1996)7; Emmanuel Clapsis, *Politics and Christian Faith*, op. cit., p. 101.

⁶⁷ John Zizioulas, *The Local Church in a Eucharistic Perspective – An Orthodox Contribution*, in: *In Each Place: Toward a Fellowship of Local Churches Truly United*, World Council of Churches, Geneva, 1977, p. 59; George Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. II, Nordland Publishing Company, Belmont, 1974, p. 99.

⁶⁸ Stanley S. Harakas, *The Orthodox Theological Approach to Modern Trends*, op. cit., p. 205; Stanley S. Harakas, *Orthodox Church-State Theory and American Democracy*, in: GOTR XXI(1971)4, p.418; Thomas Hopko, *The Narrow Way of Orthodoxy*, op. cit., p. 7.

⁶⁹ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984, p. 215; Stanley S. Harakas, *Must God Remain Greek? Orthodox Reflections on Christian Faith and Culture*, in: GOTR 36(1991)3-4, p. 355; John Meyendorff, *The Vision of Unity*, op. cit., p. 156; Kallistos Ware, *Authority in the Orthodox Church*, in: *Ekklesia kai Theologia* 3(1982), p. 942; Jean Zizioulas, *The Eucharistic Prayer and Life*, in: Emmanuel 85(1979)4, p. 201; Vladimir Lossky, *Catholic Consciousness. The Anthropological Implications of the Dogma of the Church*, in: SVTQ 14(1970)4, pp. 187-188.

⁷⁰ John Zizioulas, *The Local Church in a Eucharistic Perspective*, op. cit., p. 61; Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *The Church as Communion*, op. cit., p. 8; Ioannes N. Karmiris, *Nationalism in the Orthodox Church*, op. cit., p. 178 & 182; John Meyendorff, *Who Holds the Church Together*, in: *The Ecumenical Review* XII(1960)3, p. 297; John Meyendorff, *Vision of Unity*, op. cit., p. 156.

⁷¹ Georges Dragas, *Orthodox Ecclesiology in Outline*, in: GOTR XXVI(1981)3, p.185.

⁷² Op. cit., p. 185

⁷³ Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *Communion and Otherness*, op. cit., p. 12

⁷⁴ Op. cit., p. 12

духовні відмінності.⁷⁵ Іншими словами, різниця членів Церкви є перетворювана як особливості і складається з життя і думки всіх тих, хто творить Церкву. Всі розбіжності, в даний час перетворені і екзистенційно перейшли до вищої, тільки до ідеї єдності Церкви: "Де немає ані грека, ні юдея, ні обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, ані вільного, але Христос все і у всьому" (Кол. . 3:11, Гал. 3:28, Еф. 2:14).⁷⁶ Єдність Церкви, яка в даний час реалізована в Євхаристії, долає будь-які поділи будь-якого часу і будь-якого аспекту: "Ісус Христос учора і сьогодні, і навіки Той Самий" (Євр. 13:8). Затаєний смисл цієї Євхаристійної еклезіології для суспільної свідомості Церкви далекосяжний і, через свій зміст повинен постійно підкреслюватися.⁷⁷ Євхаристія не тільки єднає різноманітності, але вона також освячує інакшості.⁷⁸

Згідно православного богословського пра-передання, єдність Церкви, в своєму належному контексті, ніколи не терпіла від різних національних ідентичностей, мов і культур.⁷⁹ Розвиток особистих ідентичностей людей, який і в даний час представлений через націю, мову, культуру, філософію, фактично є частиною православного менталітету. Всім цим факторам, в тому числі етнічної, національної та культурної ідентичності, - даний високий пріоритет на місіонерському полі Православної Церкви.⁸⁰ Ці культурні ідентичності можуть бути носіями дуже вартісних соціальних, релігійних та етичних цінностей. Член еклезійної громади народжується як член тієї чи іншої конкретної релігії, народу, культури чи нації, які творять його ідентичність.⁸¹ Особиста ідентичність кожного

⁷⁵ Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *The Church as Communion*, op. cit., p.9; John Zizioulas, *The Local Church in a Eucharistic Perspective*, op. cit., p. 56.

⁷⁶ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, op. cit., pp. 217-218; John Zizioulas, *The Local Church in a Eucharistic Perspective*, op. cit., pp. 56-57; John Karmiris, *Catholicity of the Church and Nationalism*, op. cit., p. 467. Ідентична ідея була висловлена Світовою Конференцією щодо Місійності і Євангелізації: "Де є дискримінація за ознакою раси, статі або класу є небезпекою для спільноти, Євхаристія дає можливість всім людям причащатися одним харчуванням і бути одним народом. Where discrimination by race, sex or class is a danger for the community, The Eucharist enables people of all sorts to partake of the one food and to be made one people", in: *Your Kingdom Come – Report on the World Conference on Mission and Evangelism 1980*, Geneva, 1980, p. 206; John Zizioulas, *Ecumenism and the Need for Vision*, in: *Sobornost* 10(1988)2, p. 42; T.L. Frazer, *A Second Look at the Second Coming*, Conciliar Press, Ben Lomond, 1999, p. 123.

⁷⁷ J.D. Zizioulas, *1st Comment*, in: *Proces – Verbaux Du Deuxieme Congres De Theologie Orthodoxe, Athens 19-29 Aost 1976*, Professor Savas Chr. Agourides, Athens, 1978, p. 144.

⁷⁸ Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *The Church as Communion*, op. cit., p. 15; John D. Zizioulas, *The Early Christian Community*, in: *Christian Spirituality; Origins to the Twelfth Century*, Bernard McGinn and John Meyendorff (eds.), Crossroad, 1985, p. 30.

⁷⁹ Bishop Anastasios Yannoulatos of Androussa, *Discovering the Orthodox Missionary Ethos*, in: *Martyria/Mission: The Witness of the Orthodox Church Today*, Ion Bria (ed.), World Council of Churches, 1980, p. 22.

⁸⁰ Stanley S. Harakas, *Living the Faith. The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, 1992, p. 280; *Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, Ion Bria (ed.), World Council of Churches, 1980, p. 232; A.C. Calivas, *Orthodox Theology and Theologians: Reflections on the Nature, Task, and Mission of the Orthodox Enterprise*, in: *GOTR* 37(1992)3-4, p. 290.

⁸¹ Alexander Schmemmann, *Celebration of Faith, Sermons* vol. I, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1991,

p. 121; Stanley Harakas, *Living the Orthodox Christian faith in America*, in: *Martyria/Mission*, Ion Bria (ed.), World Council of Churches, Geneva, 1980, p. 155.

члена Церкви формується тими факторами. З цієї точки зору, також необхідно сказати, що через те, що національна ідентичність та культура відносяться до особистої ідентичності конкретних людей, космополітична ідея культури або "універсальної християнської культури" не є прийнятна. Ніяка культура не є остаточна і дефінітивна.⁸² Якщо Православна Церква охоплює інакшості, це також дбайливість і пошана до величезного багатства людського розмаїття культур. Християнство не пригнічує культур національних ідентичностей, а приймає їх в єдину своєрідність католицької різнобічної традиції.⁸³ Немає "чистого православ'я", яке не було б зафарбоване культурою.⁸⁴ Треба сказати, що, з православної точки зору, розвиток особистої ідентичності і цілісності є процес постійний, що може бути збережений і продовжуваний тільки постійними духовними зусиллями.⁸⁵ Культура людського буття разом з національною ідентичністю безперервно перетворюється містичним життям в Церкві. Православ'я бачить конкретну культуру як джерело одкровення від Бога.

Продовжуючи наш аналіз, ми також змушені константувати, що християнство, а особливо Православ'я, за своєю природою є втілення Бога. Це переконання основано на тому, що друга особа Святої Тройці - Ісус Христос прийшов у світ у певний час, культуру і націю (Ів. 1,14).⁸⁶ Через аспект втілення, Православна Церква визнає, що богословський контекст Церкви неминуче культурно обумовлений. Слід визнати, що "ядро християнської істини" повинно бути визначене в оболонці культури різних національних ідентичностей.⁸⁷ Через фактор втілення в Євангелії, там повинно бути місце і для вираження віри в різних культурних формах і ідентичностях.⁸⁸ Наша українська ідентичність, яка є фундаментальною для нашої культурної традиції двох наших Церков може бути об'єднуючою сполучною ланкою, яка може привести нас до інших аспектів для

⁸² John Zizioulas, *The local church in a Eucharistic perspective*, op. cit., p. 60; A. Calivas, *Orthodox Worship in the American Context*, in: GOTR 38(1993)1-4, p. 68; Kallistos Ware, *Catholicity and Nationalism*, op. cit., p. 13.

⁸³ John Meyendorff, *The Catholicity of the Church*, op. cit., p. 15; John D. Zizioulas, *Ecclesiological Issues Inherited in the Relations between eastern Chalcedonian and Oriental Non-Chalcedonian Churches*, in: *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, Parlos Gregorios, H. Lazareth and Nikos A. Nissiotis (eds.), World Council of Churches, p. 149.

⁸⁴ Stanley S. Harakas, *The Orthodox Church: 455 Questions and Answers*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, 1987, p. 24; Kallistos Ware, *Catholicity and Nationalism*, op. cit., p. 12.

⁸⁵ George Florovsky, *Christianity and Culture*, op. cit., p. 26; Ion Bria, *The Liturgy After the Liturgy, Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications, Geneva, p. 44; John Zizioulas, *The local church in a Eucharistic perspective – an Orthodox contribution*, op. cit., p. 56.

⁸⁶ George Florovsky, *Christianity and Culture*, op. cit., p. 26; Ion Bria, *The Liturgy After the Liturgy, Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications, Geneva, p. 44; John Zizioulas, *The local church in a Eucharistic perspective – an Orthodox contribution*, op. cit., p. 56.

⁸⁷ Alexander Schmemmann, *The Problem of the Church's Presence in the World in Orthodox Consciousness*, op. cit., p. 6; Stanley S. Harakas, *Must God Remain Greek*, op. cit., p. 360; Ion Bria, *The Liturgy After the Liturgy*, op. cit.,

p. 4.

⁸⁸ John D. Zizioulas, *The Theological Problem of "Reception"*, in: *One in Christ XXI*(1985)3, p. 192; J.D. Zizioulas, *Conciliarity and the Way to Unity*, in: *Churches in Conciliar Fellowship? – a Discussion amongst European Churches and Unity and Cooperation*, Conference of European Churches Occasional paper No. 10, p. 25.

нашого подальшого обговорення. Тому що теологія є контекстуальна, вона втілює всі обговорювані елементи в нашому діалозі.⁸⁹ Це одне з найбільших досягнень Православ'я, щоб підкреслити освячення культур національних ідентичностей та готовність до реагування на справжні потреби людей.⁹⁰ Православ'я, в той же час, є людська культура і божественний прояв, який перетворює плотське в небесне.

Православне християнство з самого початку слідувало правилу охоплювати культуру і традиції тих, котрі були євангелізовані.⁹¹ Одним з основних завдань православних місіонерів було шукати можливостей для сприяння інтеграції православної віри з культурною та етнічною цінністю конкретної євангелізованої території і людей. Православний Схід завжди заохочував допущення Церквою елементів національної культури та ідентичності, які могли б сприяти існуванню Православної Церкви і нашого двостороннього діалогу.⁹²

Інший дуже важливий елемент у нашій дискусії, це предмет здорового патріотизму. У той час, коли Православна Церква засуджує надмірний націоналізм, вона не відкидає благих намірів і здорового націоналізму, який може бути визначений і обійнятий концепцією соборності.⁹³ В рамках концепції Євхаристійної еkleзіології, є місце для любові і поваги до своєї держави висловлене як патріотизм. Істинний патріотизм для добробуту держави слід відрізнити від фанатичного патріотизму, відомого як шовінізм. Якщо поняття істинного патріотизму повинно керуватися принципом відносин з Богом, фанатичний принцип патріотизму ставить націю і державу на вершину ієрархії цінностей.⁹⁴ Концепція позитивного націоналізму, яка є обійнята і обмежена до соборності Церкви, стає позитивним фактором для людей, що може об'єднати людей для перетворення світу у світлі Святого Духа.⁹⁵

⁸⁹ Emmanuel Clapsis, *The Challenge of Contextual Theologies*, in: GOTR 38(1993)1-4, p. 72; Christos Yannaras, *Elements of faith; An Introduction to Orthodox Theology*, T7T Clark, Edinburgh, 1991, p. 154. Станлей С. Гаракас дає параметри для текстуального: "What is the criterion for distinguishing what can be assimilated into the faith (all that is good in culture) and what can't (all that is sinful and evil)? It is the core faith of Orthodox Christianity: The Holy trinity – the goodness of Creation – humanity as God's image and likeness – our fallen condition – the divine – human person of Jesus Christ and His saving work in His life, death and resurrection – the sanctifying power of the Holy Spirit in the Church – the expectation of the end of this world, the establishment of the eternal Kingdom, with Christ's return. If culture patterns don't fit this pattern, then the Church works either to transform them or to reject them", in: Stanley S. Harakas, *The Orthodox Church: 455 Questions and Answers*, op. cit., p. 241.

⁹⁰ John Meyendorff, 2nd Comment, in: *Proces – Verbaux du Deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe a Athens*, Savas Chr. Agourvides (pub.), Athens 1978, p. 291; Myroslaw Tataryn, *Orthodox ecclesiology and cultural Pluralism*, in: *Sobornost* 19(1997)1, p. 64.

⁹¹ Stanley S. Harakas, Ligonier, *Nationalism and Ethnicity*, in: OPT News: Orthodox People Together 5(1995)2, p. 6.

⁹² John Meyendorff, *The Catholicity of the Church: An Introduction*, op. cit., p. 10.

⁹³ John Meyendorff, *The Catholicity of the Church: An Introduction*, op. cit., p. 10.

⁹⁴ Stanley S. Harakas, *Living the Faith*, op. cit., p. 281.

⁹⁵ Deacon Vladimir Tsurikov, *Nationalism*, in: *Orthodox Life* 43(1993)4, p. 46.

На антропологічних підставах, немає ніяких сумнівів, що позитивний націоналізм має відіграти важливу роль у релігії, і володіє певною успадкованою владою.⁹⁶

ВИСНОВОК

Вступаючи в діалог один з одним, ми повинні бути готові відкрити себе для того, щоб любити один одного. Ми повинні бути готові реагувати на слова святого Максима Сповідника, який стверджував: "*Повірте мені, мої діти, ніщо інше не викликало розколу і єресей в церкві, як той факт, що ми не любимо Бога і свого ближнього*".⁹⁷ Це є еkleзіїний стан нашої Церкви, який вимагає відкритості, чесності та щирості.⁹⁸ Він також вимагає прощення і візії, що має фундаментальне значення для відповіді на заклик до єдності. Для досягнення цих вимог, ми повинні мати можливість знати один одного не тільки на соціальному та ідеологічному рівнях, ми повинні бути готові відповісти на питання про еkleзіологічну ідентичність. Це одна з причин, чому ми поставили деякі з еkleзіологічних питань для подальших аналізів. Ми також представили, в значно скороченому вигляді, суттєві основи Церкви, як вони в даний час розуміються сучасною богословською думкою. Як ми вже спостерігали це в нашому обговоренні, суттєві елементи віровчення Римо-Католицької та Східних Церков є майже ідентичні, хоч їх вираження в житті Церков різні. Обговорювана Євхаристійна еkleзіологія може бути тут кращим прикладом. Але ми не можемо забувати, що якщо фундаментальне вчення Церкви те ж саме, і це є одним з найважливіших у нашій дискусії, в такому випадку висловлювання щодо основ повинні бути зрозумілі як вторинні. Навіть хоч ми можемо розуміти ці відмінності як вторинні, вони однак не можуть розглядатися як такі, що не мають відношення до фундаментальних засад вчення.

Надходячий діалог лише вкаже напрямні, які ми повинні прийняти у нашій праці. Ми повинні бути готові допомагати один одному для того, щоб знайти правильні еkleзіологічні елементи, які необхідні для прогресування подальшого обговорення. Ми також повинні визнати, що чесна і щира дискусія не може ґрунтуватися на сентиментальних стимулах або дешевих основах. У нашому богословському діалозі ми повинні уникати самозадоволення і компромісів будь-якого роду і за всяку ціну, оскільки таке задоволення веде до певної еkleзіологічної смерті або прогресивної стагнації. Для того, щоб бути автентичними до нашого заклику до єдності, ми повинні зустрітися один з одним на ґрунті довір'я, відкритого чесного спілкування і взаємопошани. Шлях для майбутнього діалогу і єдності може бути "дорогим і болючим",⁹⁹ але це єдиний спосіб дивитися і вступати в майбутнє. Нам треба бути цілком відвертими, що може буде багато перешкод на дорозі, які глибоко вкоренилися в нашому

⁹⁶ The Most Rev. J.W.C. Wand, *The Place of Nationalism in Religion*, Sudbury – Western Theological Seminary, Evanston, 1940, pp. 5-6.

⁹⁷ Quoted by: Thomas FitzGerald, *Local Ecumenism: The Challenge and Opportunity*, op. cit., p. 244.

⁹⁸ Quoted by: Thomas FitzGerald, *Local Ecumenism: The Challenge and Opportunity*, op. cit., p. 244.

⁹⁹ Gennadios Limouris, "*Understanding of the Church Emerging in the Bilateral Dialogues*", in: GOTR 36(1991)1, p. 19.

упередженні і способі мислення, встановлених в історії останніх трьох сотень років. Труднощі можуть посилюватися внутрішніми перешкодами в наших Церквах, а також тими, хто бачить ці дискусії, як еклезіологічну зраду

У діалозі, ми повинні уникати будь-яких форм винятковостей, що можуть бути стримуючими від істинної основи богословського діалогу. Ці труднощі не повинні лякати нас від пошуків знайти один одного в прагненні до єдності. Можуть також бути інші питання, чи ідеології, які будуть робити все можливе, щоб зупинити цей процес у його коренях. Історія українського народу дуже недавня, щоб забути про цю недалеку небезпеку.

З іншого боку, якщо ми хочемо бути чесними перед собою і прогресивними у нашій праці, ми повинні бути послідовними і теологічно дозрілими в нашому прагненні до єдності. Єдиний спосіб, щоб бути правдивими по відношенню до нашого свідчення та успішними в нашому пошуку, ми повинні не тільки говорити і сперечатися, але повинні слухати один одного, щоб зробити наш діалог реальним і відчутним. Якщо будемо слухати один до одного, то тим зможемо вчитися від досвіду інших, таким чином даючи нагоду використовувати більше справжності і допомагаючи собі усвідомлювати на чому стоїмо і що представляємо. Можуть також бути моменти мовчання, проникнуті присутністю інших. Аспект відмінності може привести нас до інших вимірів, які ніколи не обговорювалися раніше. Проявляючи терпеливість по відношенню один до одного, ми зможемо покласти на стіл наші еклезіологічні досвіди минулого, навіть ті, які охоплені почуттям болю, горя і страждання. Для того, щоб бути вірними самими собі і Богові ми не повинні боятися дивитися в очі один одному з любов'ю, де ми знову побачимо один одного, як брати і сестри у Христі.

Переклад Марії Корчевич