

Олександр ШМЕМАН

## ПЛІДНА БУРЯ

Тому, відкинувши неправду,  
говорить кожен правду ближньому  
своєму, бо ми члени один одному  
Еф. 4: 25.

### 1

Буря навколо "автокефалії" Православної Церкви в Америці була, точніше могла б бути, однією з найбільш плідних криз за останні декілька віків церковної історії - тобто такою, що дає унікальну можливість для усвідомлення й вирішення того церковного безладу, який ігнорувала сучасна православна свідомість. Якщо Америка раптово опинилася в центрі уваги та пристрастей всього православного світу, то це тільки тому, що тамтешня ситуація в православ'ї, яка є найбільш очевидним результатом неладу, рано чи пізно повинна була виявити справжню природу і величину кризи, яка насправді стала "всеправославною".

Декілька слів з приводу "американської ситуації". В 1970 році православ'я в Америці представляли: одна грецька юрисдикція, три руські, дві сербські, дві антиохійські, дві румунські, дві болгарські, дві албанські, три українські, одна карпаторуська і декілька груп менших розмірів, які не названі тут для спрощення картини. Що ж до критеріїв канонічності, то в усіх вищоназваних юрисдикцій вони були зовсім різними. Одні вбачали свою "канонічність" у юрисдикційній залежності від Церкви-матері; інші (хто, подібно до карпаторосів, не міг ототожнити себе з жодною з митрополій) - у визнанні Вселенським патріархом; ще інші - в різних формах "тяглості" та "законності". Деякі з цих "юрисдикцій", на відміну від інших, належать до Постійної конференції православних єпископів - неофіційної добровільної асоціації, що була заснована для сприяння

об'єднанню православних християн Нового Світу і за десять років свого існування так і не змогла домовитися про загальні принципи такого об'єднання.

Ця унікальна й абсолютно безпрецедентна ситуація існує вже не одне десятиріччя. Але страшніше за все, що вона жодного разу не викликала скільки-небудь помітної тривоги в Церкві, яка живе в умовах свободи, принаймні — у її "керівництва". Насправді ніхто, здається, й досі не бачить і не допускає, що американське православ'я стало наочним спростуванням усього того, що вчені православні делегати видають на екуменічних зустрічах за "суть" православ'я як Церкви Істинної та Una Sancta<sup>1</sup>. Впевнений, що в очах майбутніх істориків ця "американська ситуація", яка рясніє нескінченними роз'єднаннями, судовими чварами, гарячими суперечками і взаємною недовірливістю, назавжди залишиться дивом.

Буря знялася на початку 70-х рр., коли одна з найбільших та найстаріших "юрисдикцій", поклавши край довгій суперечці з "Церквою-матір'ю", виклопотавши собі від неї повну адміністративну незалежність (автокефалію), вилучила зі своєї назви предикат "руська", який явно втратив сенс за 175 років її безперервного існування на Американському континенті, і замінила його географічним визначенням "в Америці", яке повною мірою відповідало її розташуванню й призначенню. Але якщо передуючі цій події 50 років хаосу, роз'єднань та поглиблення деградації не викликали в православному світі майже ніякого занепокоєння, то простий факт виникнення Православної Церкви в Америці, який базується на стільки ж простому емпіричному припущенні, що тутешня Церква, котра існує ледь не 200 років, може бути незалежною, як і американською, привів до вибуху, який досі стрясає увесь православний світ.

У цій статті ми прагнули не захищати "автокефалію", а дослідити її природу та причини породженої нею бурі, тих глибоких і, мабуть, позасвідомих мотивів, що лежать в основі багатьох дій та зворотних реакцій. Із самого початку не було сумнівів, що "автокефалія" викличе всякого роду нарікання, інсинуації та кривотлумачення. Та образами нічого не вирішиш і не докажеш. І я відверто переконаний, що вони — результат найглибшого та воістину трагічного

недомислу. Єдина моя мета — віднайти та пояснити його витоки. Зараз нам більш за все потрібна ясність. Лише в її світлі можливі і конструктивна, плодотворна дискусія, і пошук спільних рішень.

## 2

Органічною і важливішою сферою православ'я завжди було і залишається Передання. І те, що теперішня суперечка має форму "звернень" до Передання, доказів *ex traditione*<sup>2</sup>, треба вважати абсолютно нормальним. Куди менш нормальним (хоч і глибоко характерним для сучасного стану православ'я) здається те, що ці "звернення" й докази ведуть до явно суперечливих вимог та взаємовиключних стверджень. Ситуація виглядає так, наче ми маємо справу з багатьма "Переданнями" або "читаємо" одне й те ж "Передання" зовсім по-різному. Було б нечесно пояснювати це простою недоброзичливістю чи впливом емоцій. Якщо для одних виникнення Православної Церкви в Америці стало першим кроком до істинного Передання, а інші побачили в ньому початок канонічної катастрофи, то причина тут глибша: ми не тільки по-різному "читаємо" те саме Передання, а й насправді звертаємось до різних "передань", і саме цей факт треба зрозуміти й оцінити.

Спочатку згадаємо, що православне розуміння Передання не можна звести до текстів і правил, які прийнято цитувати для доказу того чи іншого ствердження. І, отже, канонічне Передання не вичерпується Книгою Правил — збірником канонічних текстів, які прийняті в цих православних церквах. Це спостереження особливо важливе завдяки тому, що ключові слова теперішньої нашої суперечки — "автокефалія", "юрисдикція" та інші — у Книзі Правил відсутні, так що всі відповідні "звернення" й "посилання" стосуються не її, а здебільшого різних прецедентів минулого.

Такі звернення до минулого та "прецедентів", з православної точки зору, завжди вважалися абсолютно законними, тому що Передання, нарівні з текстами, включало в себе, як правило, й факти. І водночас ясно, що не все "минуле" треба ототожнювати з Переданням. Так, у XVIII ст. Вселенський престол скасував Сербську "автокефалію", і

він же не так давно "визнав" єретичну "Живу Церкву" в Росії. А в московській Русі був невідомий всеправославному Переданню звичай вдруге висвячувати єпископа, обраного на патріарший престол. І, нарешті, практично всі православні Церкви - одні раніше, інші пізніше - заснували свої юрисдикції в Америці. Чи можна вважати всі ці факти "канонічними прецедентами" лише на підставі того, що вони мали місце в минулому й отримали офіційне за-твердження? Навпаки, хіба не походить з цього, що саме "минуле" завжди потребує оцінки і що критерій такої оцінки повинен бути не "фактичним" (за принципом "це мало місце"), а еклезіологічним, тобто таким, що припускає співвіднесення із завжди незмінним ученням Церкви, з самою її "сутністю"? Якщо форми церковного життя та організації змінилися, то це для того, щоб збереглася незмінна "сутність" Церкви; в іншому випадку Церква перестала б існувати як Боже установлення, ставши всього лише продуктом певних історичних сил та умов. А функція Передання полягає в тому, щоб завжди забезпечувати цю суттєву й незмінну "тотожність" Церкви, її рівність собі у просторі й часі. І тому читати Передання означає не просто "цитувати", а й відносити всі факти, тексти, установлення та форми до споконвічної сутності Церкви, визначати їх значення та цінність у світі незмінної властивості Церкви - властивості *esse*<sup>3</sup>. Саме тут і виникає питання: яким має бути вихідний принцип та внутрішній критерій такого "прочитання", такого звернення до Передання?

## 3

Православні каноністи та богослови завжди сходилися на тому, що внутрішній критерій канонічного передання треба шукати у Книзі Правил, тобто у збірнику, що містить у собі Апостольські Правила, визначення вселенських та деяких помісних соборів, а також правила, що містяться в деяких отецьких писаннях. Цей збірник завжди і всюди вважався нормативним — і не тільки тому, що являє собою найдревніший "шар" нашого канонічного передання, а й тому, що його головним змістом і предметом є "сутність" Церкви, її основоположна структура та устрій — куди більшою мірою, ніж історично випадкові форми її

існування. Ось чому цей шар став нормою наступного канонічного розвитку, внутрішньою мірою його "канонічності", тим контекстом, у якому й сьогодні слід оцінювати всі явища церковного життя — минулого, сучасного та майбутнього.

Якщо ж це так (що знаходить підтвердження в одностайному визнанні православних каноністів та богословів), то ми маємо перший методологічний "ключ" до розв'язання сьогоднішніх суперечок — украй необхідний для нас принцип оцінки різних звернень до Передання. Цікаво, що за весь час бурхливої полеміки навколо автокефалії посилення на це "сутнісне" канонічне передання були великою рідкістю (якщо взагалі мали місце). Причина тут проста, і я на неї вже вказував, нагадуючи, що Книга Правил не знає таких слів, як "автокефалія", "юрисдикція" тощо, таких значущих для цієї полеміки.

Цілком природне, отже, безпосереднє звернення до тих пластів минулого й тих "передань", за допомогою яких, певно, можна підшукати потрібні "докази" та "прецеденти". Але саме тут і виявляється вихідна хиткість та докорінні вади такого методу. З одного боку, можна підшукати прецеденти та канонічні засади чому завгодно. З іншого боку, жоден прецедент сам по собі не може служити достатньою канонічною засадою.

Якщо поняття "автокефалія" виникло після закріплення нормативного Передання, це не означає, що воно не потребує "співвіднесення" з цим останнім, усвідомлення та оцінки в його еклезіологічному контексті. Не можна успішно обговорювати питання: хто "має право дарувати автокефалію", не приходячи до згоди з приводу корінного еклезіологічного значення цього "права" і цієї "автокефалії". Не можна говорити ні про "канонічну", ні про "неканонічну" автокефалію до розгляду та усвідомлення її в світі канонів, тобто основоположного та вселенського канонічного передання. Якщо "автокефалія" — є особливий спосіб або тип відношення однієї Церкви до іншої (з чим погодиться кожний), то де ж шукати первісну природу такого відношення, якщо не в основоположному Переданні?

Мій перший висновок дуже простий. Якщо такі поняття, як "автокефалія" чи "юрисдикція", відсутні в канонічному Переданні, яке усі визнають нормативним, то сама відсутність — дуже важливий чинник належного їх розуміння й оцінки. І передусім цю відсутність не можна вважати "випадковою" — інакше ми обов'язково знайшли б у Переданні якийсь аналогічне поняття. Його не можна пояснити уявною нерозробленістю ранньої еклезіології, бо це означало б, що Церква кілька віків існувала без того, що їй життєво необхідно. В такому разі цю відсутність треба пояснювати одним-єдиним фактом: основоположне Передання значно відрізняється від більш пізнього в самому підході до Церкви. Цю відмінність ми й повинні визначити, щоб зрозуміти справжній еклезіологічний сенс автокефалії.

Навіть поверхове знайомство з канонами показує, що Церква, про яку в них ідеться, не була, на відміну від Церкви наших днів, системою суверенних та незалежних одиниць, що йменуються "патріархатами", "автокефаліями" або "автономіями", таких, що мають під собою (тобто в своїй "юрисдикції") менші та підлеглі частини — "єпархії", "екзархати", "парафії" тощо.

Цей "юрисдикційний", або "субординаційний", вимір відсутній тут тому, що раннє еклезіологічне передання, коли йдеться про Церкву, мало своєю відправною точкою та основним предметом Церкву помісну. За останні роки це передання вивчалось так прискіпливо, що не варто зупинятися на ньому навмисно. Для нас важливе лиш те, що ця помісна Церква, тобто община, зібрана навколо свого єпископа й кліру, є Церквою в усій її повноті як явлення та присутність Церкви Христової в даному місці. І тому головна мета й завдання канонічного передання полягали в тому, щоб "відгородити" цю повноту і, так би мовити, гарантувати, що ця помісна Церква повною мірою являє єдність, святість, апостоличність та соборність Церкви Христової. Канонічне передання являє цю повноту, визначаючи відносини кожної помісної Церкви з іншими, підтримуючи їхню єдність та взаємодію.

Повнота помісної Церкви, сама її природа як Церкви Христової в даному місці, залежить передусім від її єдності (у вірі, Переданні та житті) з усяди сушою Церквою — від того, чи є вона, врешті-решт, тією самою Церквою. Ця єдність забезпечується, у значній мірі, єпископом, чие служіння, або *leitourgia*, повинно стверджувати й зберігати — у постійній єдності з іншими єпископами — спадкоємність та просторово-часову тотожність вселенської та соборної віри й життя єдиної Церкви Христової. Для нас у цьому найважливіше те, що помісна Церква, хоча і залежна від інших церков, не підпорядкована жодній із них. Жодна Церква не перебуває під якоюсь іншою Церквою, жоден єпископ — під іншим. Сама природа цієї залежності і, значить, цієї єдності Церков не "юрисдикційного" роду. Це — єдність віри і життя, безперервної тяглості Передання, дарів Святого Духа, яка виражається, реалізується та зберігається у посвяті єпископа іншими єпископами, у соборах, що скликаються регулярно, — словом, у тій органічній єдності єпископату, яку всі єпископи зберігають *in Solidum*<sup>4</sup> (св. Кипріан).

Відсутність "юрисдикційної" підлеглості однієї Церкви іншій, одного єпископа іншому не означає відсутності ієрархії та ладу. Цей лад підтримується в ранньому Переданні різними рівнями першостей, тобто єпископських та церковних центрів, або осередком єдності. Але першість не є "юрисдикційним" принципом. Якщо єпископи, відповідно до знаменитого 34-го Апостольського Правилу, повинні усяди знати першого серед них, то це ж правило відносить таку саму першість до Святої Трійці, яка має лад, але ніяк не "субординацію". Функція першості — в тому, щоб виражати єдність усіх, бути її органом та вустами.

Початковий рівень такої першості — як правило, рівень провінції, тобто області, в якій усі єпископи разом із митрополитом беруть участь у посвяті місцевих єпископів та двічі на рік скликають собор. Якщо б нам захотілося застосувати до ранньої Церкви термін "автокефалія", то його слід було б віднести більшою мірою до такого провінційного рівня, адже головною ознакою автокефалії якраз і буде право вибирати та висвячувати єпископів у межах даної області. Другий рівень першості, зв'язаний із ширшим географічним ареалом, — це Схід з Антиохією,

Азія з Ефесом, Галлія з Ліоном тощо. За своїм "змістом" ця першість передусім учительська та моральна. Церкви єдиного ареалу "взоруються" на ту, від якої отримали своє передання й навколо якої згуртовуються під час криз та безладів у надії знайти під її проводом узгоджене вирішення загальних проблем. Був, нарешті, з самого початку церковної історії і певний усесвітній "центр єдності", все-світня першість — спочатку Церкви Єрусалимської, потім Римської (першість, яку навіть сучасні католицькі богослови (в усякому разі, коли йдеться про ранній період церковної історії) схильні визначати скоріш у термінах "опіки", ніж у термінах якоїсь формальної "влади" чи "юрисдикції").

Таким є основоположне канонічне передання Церкви. І лише в його світлі можна зрозуміти справжнє значення пізніших нашарувань, що виникли за довгий час земних мандрів Церкви.

## 5

Відомо всім, що початковий устрій Церкви змінився й ускладнився під впливом події, яка до цього часу залишається найважливішим та, у своєму роді, унікальним фактом церковної історії, - примиренням Церкви з Імперією та їх наступного союзу в межах християнської екумени, тобто християнського "всесвіту". З точки зору еклезіології, ця подія означала насамперед поступове вrostання церковних структур в адміністративну систему Імперії.

Одразу ж зверну увагу, що вrostання це, як і весь вторинний "шар" нашого канонічного передання, що виник від цього і який слід було б назвати "імперським", з православної точки зору не можуть вважатися випадковим епізодом або (як стверджують деякі західні історики) результатом "капітуляції" Церкви перед імператорською владою. Це невід'ємна частина нашого Передання, і Православна Церква не може зректись Візантії, не відмовляючись від того, що належить їй власній сутності. Але треба збагнути, що це інший шар, заснований на інших засадах, і тому сповнений іншого значення для православної еклезіології. Адже якщо перший шар є і виявом і нормою незмінної сутності Церкви, то фундаментальне значення другого шару, "імперського", визначається тим, що він

виявляв та здійснював історичність Церкви, тобто настільки ж суттєве для неї відношення до світу, в якому вона покликана виконувати своє призначення та місію.

До самої природи Церкви належить те, що вона завжди і всюди — не від світу цього, що джерело її буття в горньому, а не в дольньому, і водночас — що вона завжди приймає той світ, у який її послано, пристосовуючи себе до його форм, потреб та структур. Якщо перший шар нашого канонічного передання належить Церкві в собі самій — тим її структурам, які, виражаючи її сутність, не залежать від "світу", то другому належить те, що виникло внаслідок сприйняття нею цього світу — норми, що регулюють її відношення до нього. Перший шар має справу з незмінним, другий — із тим, що змінюється.

Так, Церква є тривкою реальністю християнської віри та досвіду, в той час як християнська Імперія не є такою. Але оскільки цей "християнський світ" настільки ж реальний, як і Імперія, Церква не тільки сприймає його де-факто, а й вступає з ним у позитивні, навіть, у певному значенні, органічні відношення. Але важливий аспект та "канонічний" сенс цих відношень визначаються тим, що Церква нічому в цьому світі не присвоює безумовної цінності, яку має лише сама. Адже Церква знає, що проходить образ світу цього (1 Кор. 7, 31), й застосовує це до всіх світських форм та установ. У межах християнської екумени Церква може з легкістю визнати за василевсом право збирати вселенські собори, призначати єпископів і навіть змінювати територіальні кордони та прерогативи Церкви. Все це не робить, однак, імператорську владу фундаментальною категорією церковного життя. В цьому значенні другий канонічний шар відносний за самою своєю суттю, бо його об'єкт — переважно церковне життя в межах відносних реальностей "світу цього". Його призначення в тому, щоб співвідносити незмінну сутність Церкви з вічно змінюваним світом.

Отже, ясно, що юрисдикційний вимір Церкви та її життя коріниться, головним чином, у другому, "імперському" шарі нашого Передання. Але необхідно одразу ж підкреслити, що цей юрисдикційний рівень не є ні заміщенням першого, "сутнісного", ні простим його розвитком. Навіть сьогодні, через багато віків майже повного тріумфу юрис-

дикційної еклезіології, ми кажемо, наприклад, що всі "єпископи рівні за благодаттю", і тим самим відмовляємося бачити якийсь онтологічний зміст у тому, що відрізняє патріарха від архієпископа, а того — від єпископа. Вкрай важливо уяснити, що цей юрисдикційний шар, — за всієї його виправданості й навіть необхідності у деяких спеціальних сферах, є іншим шаром, який не слід плутати з "сутнісним". Витоки їх різниці в тому, що влада за юрисдикцією прийшла в Церкву не з її сутності, яка не від "світу цього", й тому вища від усякого *jus*<sup>5</sup>, а — з її буття "у світі" й, отже, з її відношень з ним. За суттю своєю Церква є Тілом Христовим, Храмом Духа Святого, Невістою Христа, але в плані емпіричному вона також і суспільство, отож як таке є частиною "світу цього" й перебуває у певному до нього відношенні.

І якщо будь-яка спроба розділити та взаємопротиставити ці реальності здатна єретично перевтілити Церкву, звести її до людської, наскрізь "дуже людської" інституції, то настільки ж єретичною є їхня мішанина, яка врешті-решт підкорює благодать *jus*<sup>6</sup>, стверджуючи цим, що Христос, як іронічно побоювався апостол Павло, "даремно вмер" (Гал. 2:21).

Уся справа в тому, що неюрисдикційна сутність Церкви може і навіть змушена мати в "світі цьому" юрисдикційну проекцію та вираз. Так, якщо правило говорить, що єпископа слід висвячувати "двом або трьом єпископам", то це не "юридична" норма, а вираз самої сутності Церкви як органічної єдності віри та життя. Тому повне прочитання та сприйняття цього правила потребує співвідношення його з сутнісною еклезіологією. І водночас очевидно, що це правило є практичною й об'єктивною нормою, першим і суттєвим критерієм розрізнення "канонічного" та "неканонічного" висвячення. Як правило, в якості *jus* воно не може бути ні самодостатнім, ні само себе пояснюючим, і ясно, що звести до нього сутність єпископату ніяк не можна. І водночас це таке правило, яке, як добре видно з еклезіологічного контексту, стверджує в першу чергу незмінність сутності Церкви в просторі й часі.

"Світ цей", що переслідував ранню Церкву, відмовляв їй у певному "правовому" статусі та юрисдикції. Але в нових умовах — умовах християнської екумени — природнім і

необхідним для Церкви ділом було б добиватися такого статусу, а отримавши — зберігати його. Залишаючись по суті тим, чим є завжди і чим завжди буде в будь-якій історичній "ситуації", будь-якому "суспільстві" й будь-якій "культурі", Церква в таких умовах отримує ту юрисдикцію, якою раніше не володіла, але це володіння не має відношення до сутності Церкви, хоч і виявляється для неї благодійним.

Держава, навіть християнська, є цілком явищем "світу цього", тобто явищем визначеного правового порядку, і тому не в змозі виявляти свого ставлення до Церкви якимось іншим, "неюрисдикційним" чином. У категоріях світу Церква — передусім "юрисдикція": суспільство, структура, інститут з відповідними правами та обов'язками, привілеями та правилами внутрішнього розпорядку і т.д., й т.п. Якщо Церква й може чогось вимагати від держави, то лиш того, щоб це юрисдикційне розуміння не перекручувало та не змінювало сутнісного її буття, тобто не вступало в протиріччя з її сутнісною еклезіологією. І та обставина, що Церква — у рамках нової історичної ситуації і, фактично, з рук християнської імператорської влади — отримала до своєї сутнісної структури ще й юрисдикцію, визначило її місце й функцію в системі візантійської "симфонії" — органічного союзу держави та Церкви в рамках екумени.

Найважливішою особливістю цієї "юрисдикції" було те, що Церква — і в її організаційному відношенні, і як інституція — "крокувала" за державою, тобто вросла в її організаційну структуру. Кращим прикладом, справжньою квінтесенцією такої інтеграції та "юрисдикційності" нового ладу були, без сумніву, становище й функція в рамках візантійської екумени патріарха Константинопольського. Жоден історик не може сьогодні заперечувати, що Константинопольський престол своїм швидким піднесенням повністю завдячує новому, "імперському" стану Церкви. Ідеал "симфонії" *imperialium*<sup>7</sup> та *sacerdotium*<sup>8</sup> — наріжний камінь візантійської "ідеології" — потребував церковного двійника імператора, такої персоніфікації Церкви, яка відповідала б персоніфікації Імперії. В цьому значенні "юрисдикція" єпископа Константинополя як Вселенського (тобто "імперського") патріарха є "імперською" юрис-

дикцією, справжній контекст та критерій якої — передусім візантійська теократична ідеологія.

З цієї самої точки зору дуже цікаво порівняти, як тлумачать становище та роль патріарха імператорське законодавство та канонічне передання того ж періоду. Канонічно, тобто з погляду "сутнісної" еклезіології, патріарх Константинопольський, не дивлячись на всю унікальність його імператорського становища, залишався першоієрархом Східної Церкви — хоча першість цю йому надали лише тому, що його кафедральне місто стало містом "царя та синкліту" (38-е правило Халкидонського Собору), — а також першоієрархом своєї власної "єпархії". В "імперському" ж плані він зробився главою всієї Церкви, її заступником перед Імперією та живою зв'язуючою ланкою між ними, персоніфікацією не лише єдності й злагоди Церкви, а й її "юрисдикції".

Ми знаємо також, що ця "імперська" логіка не заволоділа Церквою легко й безболісно, і свідомство тому — змагання з Константинополем таких старих "центрів єдності", або "першостей", як Александрія та Антиохія. Історична трагедія, що перетворила ці колись квітучі церкви в простий пережиток, припинила опір, і на кілька віків Новий Рим став центром, серцем та главою "імперської" Церкви — релігійної проекції універсальної християнської Імперії. Юрисдикційний принцип, хоча і такий, що відрізняється в теорії від сутнісної еклезіології, поступово виходив на перший план. Місцеві єпископи, як і цивільні губернатори, дедалі більш перетворювалися в представників ("делегатів") "центральної влади" — патріарха і його тепер уже постійної установи, — синоду. Психологічно ж — унаслідок тієї ж імперської та юридичної логіки — вони стали навіть його "підданими", як і підданими імператора. Те, що було спочатку образом ставлення Церкви до зовнішнього "світу", стало проникати в саму церковну свідомість та сприйматися як її сутність. І це, як ми побачимо згодом, стало головним джерелом теперішнього хаосу та розбіжностей.

## 6

Ми підійшли до третього історичного "шару" нашого Передання — до того шару, творчим принципом і змістом якого є не помісна Церква, як у ранньому переданні, не Імперія, як у переданні "імперському", а нова реальність, котра виникла з поступового руйнування Візантії, — християнська нація. Відповідно до цього ми й визначаємо третій шар як національний. Його виникнення привнесло у православну еклезіологію не лише новий вимір, а й нову складність.

Візантія мислила себе — принаймні теоретично — у все-світніх, а не в національних категоріях. Незадовго до початку її агонії патріарх Константинопольський написав великому князю московському докладне послання, яке пояснювало, що під небесами може бути лише один цар і одне царство, подібно до того, як на небі є лише один Бог. Імперія вважалася вселенською (і, між іншим, "Римською", а не "Грецькою", хоч саме грецька мова була в ній офіційно-державною), і саме ця вселенськість слугувала основною передумовою прийняття її Церквою та подальшого їх союзу.

Але ми знаємо нині, що візантійський універсалізм став (і то досить рано) вироджуватися у вузький націоналізм із почуттям винятковості, яке природним чином живилося трагічними подіями візантійської історії: арабським завоюванням провінцій, посиленням натиску турків, латинською окупацією 1204 р., виникненням слов'янської загрози з півночі тощо. В теорії нічого не змінювалось; на практиці ж Візантія перетворилася у порівняно невелику й слабку грецьку державу, вселенські амбіції якої зустрічали дедалі зневажливіше ставлення з боку народів, утягнутих у її політичну, релігійну та культурну орбіту, — болгарів, сербів, а згодом і русичів. Більш того: і цим претензіям, і цій візантійській ідеології судилося, хоч як це парадоксально, стати головним джерелом нового православного націоналізму (другим його джерелом став європейський "секулярний" націоналізм, що заявив про себе у 1789 р.). Дедалі менш схильні визнавати минулу славу слабнучої імперії й дедалі нетерплячіші у своїх релігійно-політичних домаганнях, нові нації, народжені візантійською ідеоло-

гією, почали приміряти цю ідеологію до себе. З цього складного процесу виникла ідея християнської нації з її особливим національним покликанням, свого роду корпоративною "ідентичністю" перед Богом.

Важливо зазначити, що саме в цей період історії Східної Церкви виникає термін "автокефалія" як породження певного національного феномена, а не еклезіології (цей термін вживався й раніше, проте завжди випадково й у різних значеннях). Відтак, поряд з її традиційними визначеннями — "церковна", "юридична" — з'являється ще одне, функціонально-історичне: "національна". Вселенській Імперії відповідала "імперська" Церква з центром у Константинополі — такою була аксіома візантійської імперської ідеології. Тому не могло бути ніякої політичної незалежності від Візантії без її церковного аналогу, або "автокефалії", — такою стала аксіома нових православних "теократій". "Автокефалія", тобто церковна незалежність, виявилась, таким чином, наріжним каменем національної й політичної незалежності, почесним атрибутом нової "християнської нації". І дуже знаменно, що домовлялися з приводу різних автокефалій не Церкви, а уряди. Найтипівішим прикладом тут можуть бути переговори про руську автокефалію XVI ст., в яких сама Руська Церква фактично не брала жодної участі.

Ще раз підкреслимо, що нова "автокефальна" Церква в тому вигляді, в якому вона виникла у Болгарії, а згодом у Росії й Сербії, — це не просто "юрисдикційний організм". Головна особливість її не так у тому, що вона "незалежна" (насправді вона завжди цілковито залежала від держави), а в тому, що це насамперед Церква національна, або, інакше кажучи, церква як релігійний вираз і проекція нації, справжній носій національної ідентичності. І не варто це трактувати, як якийсь "збочення" у традиційно негативному, зневажливому значенні цього слова. В історії православно-го Сходу "православна нація" — не тільки реальність, а й у багатьох відношеннях — "успіх": адже при всіх вадах, трагедіях та розчаруваннях такі "реальності", як "Свята Сербія" або "Свята Русь", мали місце в історії — воістину це було національне "народження" у Христі, вияв національного християнського поклику. З історичної точки зору, виникнення національних Церков у той час, коли ідеал вселенської християнської Імперії та її церковного аналогу

разюче не відповідав життю, цілком виправдане. Проте ніяк не можна виправдати плутання цього результату із сутнісною еклезіологією та фактичне підпорядкування останньої першому. Саме там, де сутність Церкви починає мислитися в категоріях такого націоналізму і зводиться до них, виникають осередки серйозних еклезіологічних помилок.

## 7

Тепер, я думаю, легше зрозуміти висловлену на початку думку про те, що в нинішніх канонічних і еклезіологічних суперечках ми звертаємось до різних "передань". Справді, хіба апеляція до будь-якого з трьох вищезначених "шарів" не робить його самодостатнім утіленням усього канонічного передання? Інший, не менш очевидний факт полягає в тому, що православна богословська та канонічна думка жодного разу не намагалася дати серйозної еклезіологічної оцінки цим "шарам" і виявити їхнє співвідношення в рамках Передання. І саме цей разючий факт є головним джерелом наших сьогоднішніх трагічних непорозумінь. Простішою виглядає історична причина такої тотальної відсутності еклезіологічної рефлексії та ясності. Аж дотепер, попри поступове зникнення "православних світів", православні церкви жили в духовному, структурному та психологічному контексті цих органічних "світів" — інакше кажучи, дотримуючись логіки як "імперського", так і "національного" передань, а часом комбінації того та іншого. Очевидним є й те, що в православному світі на кілька століть утвердилась майже цілковита атрофія еклезіологічного мислення, зник справжній інтерес до еклезіології.

Загибель Візантії в 1453 р. не викликала відповідної еклезіологічної реакції, і ми знаємо чому: мусульманська концепція "релігії-нації" (мілет) гарантувала всьому візантійському світові — тепер уже під турецькою зверхністю — спадкоємність "імперського" передання. Відповідно до неї, Вселенський патріарх не лише де-факто, а й де-юре брав на себе функцію голови всіх християн і ставав, так би мовити, їхнім "імператором". На якийсь час це призвело навіть до скасування колишніх "автокефалій" (сербської,

болгарської), які ніколи не були насправді інтегровані у візантійську систему (греки й сьогодні рідко користуються словом "автокефалія" як суворо однозначним еклезіологічним терміном) і надавались вони Константинополем загалом неохоче, під тиском політичних обставин. Можна сказати, що візантійська "імперська" система була в певному розумінні зміцнена турецькою релігійною системою, і це посприяло чіткішому оформленню імперсько-етнічної свідомості греків. Що ж до "церков-націй", які народилися ще до падіння Імперії, то вони були або поглинені монархією Вселенського патріархату, або, як у випадку з московською Руссю, використали це падіння як фундамент для нової національної і релігійної ідеології месіанського типу (теорія "Третього Риму"). Обидва варіанти розвитку не залишали місця для будь-якої серйозної еклезіологічної рефлексії, генеральної переоцінки вселенських структур у світлі абсолютно нової історичної ситуації. І нарешті, рецепція післявітцівським православним богослов'ям специфічних форм і категорій західної думки переклонила еклезіологічну увагу з Церкви як Тіла Христового на Церкву як "засіб освячення", з канонічного передання — на різні системи "канонічного права", словом, зосередилася не так на Церкві, як на церковному управлінні.

Все це пояснює, чому православні церкви жили віками у множині *status quo*, тобто "наявних" ситуацій, нітрохи не намагаючись співвіднести їх одну з одною або зрозуміти в єдиному еклезіологічному переданні. Додамо, що всі ці віки були також віками майже повного припинення міжцерковних зв'язків, взаємовідчуження церков, взаємної недовіри та підозрливості, а часом, хоч як це сумно, і ненависті. Знесилені та принижені турецьким пануванням, греки почали бачити в кожному кроці Росії (і не завжди безпричинно) загрозу своїй церковній свободі, "слов'янський" виклик "еллінізмові"; тимчасом як слов'янські народи, за всієї своєї взаємної ворожнечі, відчували одностайну ненависть до церковного "засилля" греків. Доля православ'я стала невід'ємною частиною горезвісного "східного питання", у вирішенні якого активну і не завжди безкорисливу участь брали, як відомо, західні держави та їхній християнський "істеблїшмент". Звідки було в цих умовах узятися еклезіологічній рефлексії, серйозним та друж-

ним пошукам канонічної ясності? В загальноправославній історії навряд чи знайдеться похмуріший розділ, ніж той, що присвячений так званій "новітній добі", яка стала для православ'я (за рідкісними винятками) добою поділів, глибокого провінціалізму, богословського склерозу та — не остання за значенням обставина! — націоналізму, який на той час уже цілком секуляризувався і став, таким чином, поганським. Отож не дивно, що будь-який виклик усім отим status quo, тій трагічно незауваженій або зведеній у норму роздрібленості не міг не набути форми вибуху.

## 8

Те, що саме Америка стала його причиною й епіцентром, більш ніж природно. Поки всі православні церкви жили у своїх "світах", майже повністю ізольовані одна від одної, ймовірність відкритої кризи була невеликою. Те, що відбувалося в одній церкві, дуже мало зачіпало інші. Так, проголошення власне грецької автокефалії в 1850 р.<sup>9</sup> вважалося внутрішньою справою самих греків, а не подією з далекосяжними еклезіологічними наслідками для всіх церков. Здебільшого таким самим було ставлення до складних процесів церковного розвитку в межах Австро-Угорщини, до "болгарської схизми", до чисто адміністративного "скасування" урядом Росії (а навіть не Руською Церквою) давньої грузинської "автокефалії" тощо. Все це вважалося галуззю політики, а не еклезіології. Тим більше, що російське міністерство зовнішніх справ, посольства західних держав у Стамбулі й Афінах, віденський імператорський двір, темні інтереси та інтриги фанаріотських кланів впливали в той час на життя Православної Церкви куди більше, ніж поодинокі роздуми Хом'якова про її природу та сутність.

Але в Америці все йшло до того, щоб вловити "момент істини". Тут, у головному центрі православної діаспори, православної місії й православного свідоцтва на заході, саме еклезіологічне питання — про природу та сутність Церкви, про співвідношення канонічних установлень із її життям — словом, про справжнє значення самого терміну "православний" та відповідні висновки з цього — виявилось врешті-решт питанням не академічним, а екзистенціальним. Трагічне розмежування між різними "шарами"

православного минулого, нездатність секуляризованої свідомості до скільки-небудь серйозної еклезіологічної рефлексії, відсутність "соборного розуму" — все це проявилось нарешті в своєму справжньому трагічному вимірі.

Американська ситуація виявила в першу чергу гіпертрофію національного принципу, повний його відрив від "сутнісної" еклезіології. Національний принцип, який в іншому еклезіологічному контексті, у спадкоємному зв'язку з істинно канонічним переданням міг стати принципом єдності і, отже, здоровою формою самореалізації Церкви (одна Церква в одному місці), перетворився на американському ґрунті у щось цілком протилежне — у принцип поділу, закінчений вираз підлеглості Церкви поділам "світу цього". Якщо в минулому Церква об'єднувала й навіть творила нації, то тутешній націоналізм розділив Церкву і став фактично запереченням, карикатурою на її первісну функцію. Зразком такого *reductio ad absurdum*, можуть бути церкви, які в умовах минулих "світів" були повністю вільні від націоналізму. Візьмемо як приклад Антиохійський патріархат, котрий ніколи не знав націоналістичної "ідентичності" (такої характерної для, скажімо, Руської чи Сербської Церков). Останнім часом, хоч як це парадоксально, поодинокі випадки входження цього патріархату в нові "світи" крок за кроком привели до виникнення націоналізму особливого роду, який можна визначити як націоналізм "юрисдикційної ідентичності".

В Америці національний принцип виріс у щось абсолютно нове і безпрецедентне: кожна "національна" церква домагається тепер де-факто вселенської юрисдикції на основі "національної приналежності". В старих "світах" навіть у часи найвищого розквіту церковного націоналізму багаті та впливові руські монастирі Афонської гори ніколи не заперечували юрисдикції Вселенського патріархату, а численні грецькі парафії на півдні Росії — юрисдикції Руської Церкви; що ж до церковної парафії в Афінах, то вона й нині числиться в юрисдикції Еладської Церкви. При всіх внутрішніх "націоналізмах" ці Церкви знали свої кордони. Думка, що ці кордони — виключно національні, що кожний руський, грек, серб чи румун належить до власної національної церкви, хоч би де він жив, і що *ipso facto*<sup>10</sup> всяка національна Церква має скрізь канонічні права, є

думкою абсолютно новою, воістину результатом *reductio ad absurdum*. З'явилися вже Церкви у вигнанні з "територіальними" титулами єпископів та єпархій; виникли національні "відгалуження" неіснуючих церков; народились, нарешті, ієрархія, богослів'я і навіть специфічна "духовність", які захищають усі ці явища як щось нормальне, позитивне та бажане.

Якщо в ранньому та "сутнісному" Переданні територіальний принцип церковного устрою (одна Церква — один єпископ в одному місці) мав справді серйозне значення, то лише тому, що в нім вбачали найважливішу умову свободи Церкви від "світу цього" — від усього тимчасового, випадкового та несутнісного. Церква знала про себе, що вона скрізь і завжди є водночас і вдома, й у вигнанні; знала, що вона від початку й сутнісно є "новим народом" і що все це відбито в самому її устрої. Відмова від цих засад у діаспорі неминуче вела до поступового поневолення Церкви й ототожнення її з тим, що за суттю своєю випадкове й минуше, — політичні комбінації чи будь-яка форма націоналізму.

Несумісність такої ментальності з самою ідеєю американської "автокефалії" настільки очевидна, що не потребує роз'яснень. Отже, перший *locus*, першу причину й вираз сьогоденної еклезіологічної кризи ми вбачаємо в національному "шарі" нашого передання — шарі, який майже повністю відірвався від сутнісного Передання Церкви й став самодостатнім.

## 9

Цей *locus* — перший, але не єдиний. Якщо майже всі Православні Церкви тою чи тою мірою — жертви гіпертрофованого націоналізму, зверненого лише до національних прецедентів православного минулого, то зоріючий перед нами момент істини стосується ще одного шару, означеного вище як імперський. Саме тут розпізнається корінь того синдрому, який визначає саму суть специфічно грецької реакції на сучасну бурю.

Звичайно, не можна вважати випадковим, що з цих негативних відгуків на американську "автокефалію" найрізкішою була реакція Вселенського патріархату. Ця реакція

настільки суперечить звичному образу патріарха Афінагора, невід'ємними рисами якого вважаються екуменічна широта, всеохоплююче співчуття, неприйняття будь-яких проявів "вузьколюбості", готовність до найрізноманітніших діалогів і переоцінок, — що її не можна пояснити ані дріб'язковістю та корисливістю, ані владолюбством та прагненням керувати Православною Церквою у пап'єстському дусі. За всі минулі десятиріччя юрисдикційного та національного плюралізму в Америці чи деінде Вселенський патріарх жодного разу не засудив його як "неканонічне" явище і не виявив жодних юрисдикційних претензій на ці території. Навіть у найостанніших документах, виданих Патріархатом, на першому місці стоїть захист status quo, а не прямі юрисдикційні вимоги. Років двадцять тому група російських богословів (і серед них автор цих рядків) плекала надію перекласти на Вселенський престол усі канонічні проблеми діаспори, проте зустріла цілковиту байдужість із боку греків, зокрема й у фанаріотських колах. Усе це показує, що справжні мотиви грецької реакції лежать в іншій площині. Отже, де?

Відповідь, я гадаю, підкажуть явища, розглянуті у попередніх розділах. Саме імперський шар цих явищ дозволяє розгледіти корінну особливість грецького релігійного менталітету, який виявився неспроможним збагнути та, отже, прийняти повізантійський розвиток православного світу. Якщо основний критерій церковного мислення більшості православних християн можна визначити як "елементарно національний", то націоналізм грецького менталітету зовсім не елементарний. Цей націоналізм, на відміну від усякого іншого "православного" його різновиду, базується не в реальності й досвіді "церкви-нації", а в реальності й досвіді грецької екумени, тобто — в тому шарі минулого, який ми назвали "імперським". Так, наприклад, церкви Кіпру та Греції чи, навіть, патріархати Олександрії та Антиохії, "технічно" кажучи, є нічим іншим, як автокефаліями, проте цей термін має для них зовсім інше значення, ніж для росіян, болгар чи румунів, і вони рідко або й взагалі ним не послуговуються. Незалежно від юридичного статусу або устрою цих церков, у своїй самосвідомості чи, краще сказати, підсвідомості вони залишаються, як і раніше, органічними частками незрівнянно більшого цілого, ім'я яко-

му — не вселенська Церква, а саме візантійський "світ" із Константинополем як священним центром та осередком.

Воно й зрозуміло. Основним, вирішальним чинником повізантійської релігійної історії греків є неусвідомлена, хоч від того не менш очевидна трансформація "імперського" рівня православного Передання в сутнісній трансформації Візантії — у незмінний сутнісний та нормативний вимір, або *nota*,<sup>11</sup> самого православ'я. Причини цього парадоксального явища настільки численні й складні, що їх тут не перелічити. Деякі з них закладені у власне візантійській історії, інші — в багатовіковому турецькому полоні, треті — у ближчих нашому часові пластах грецького минулого. Ясно одне: Передання, яке ми визначили вище як обумовлене фундаментальною історичністю Церкви, тобто "сприйняттям" нею емпірично-відносних "світів" та перебуванням у тому чи тому відношенні до них протягом усіх її довгих земних мандрів, — це Передання обернулось на повну свою протилежність — фундаментальну антиісторичність, чи позаісторичність, грецької релігійної думки. Візантія для греків — не просто розділ (безумовно центральний, важливий і багато в чому визначальний) історії Церкви в її нескінченних "мандрах", а й — сама повнота цієї історії, її незмінна *terminus ad quem*<sup>12</sup>, поза якою не може "статися" нічого значущого і яка саме тому повинна бути збережена.

Реальність цього унікального останнього "світу" не залежить від історії. Історична катастрофа імперії в 1453 р. не тільки не зруйнувала її, а й, навпаки, очистила від усього, що було "просто історичним", тобто тимчасовим та випадковим, перетворивши у воістину надісторичну реальність, "сутність", непохитну в будь-яких історичних випадковостях. "Історично" імперська столиця півтисячоліття могла мати назву Стамбул; проте для грека вона, як і раніше, — Константинополь, Новий Рим — серце, центр і символ "реальності", вищої од будь-якої "історії".

Та парадокс цієї "реальності" в тому, що її не можна ототожнити з жодною "формою" чи "змістом". Безумовно, це не Візантійська імперія як така, і не політична мрія про її майбутню реставрацію. Греки досить практичні, щоб бачити всю ілюзорність таких сподівань. Як правило, вони дуже легко (легше, ніж інші православні народи) "при-

стосовуються" до нових умов (у тому числі, чужоземних); тож у сучасному грецькому державному устрою нема жодної візантійської чи "теократичної" містики. Йдеться зовсім не про "зміст" у значенні якоїсь особливої відданості віровчительному, богословському чи культурному переданню Візантії, зацікавленості в тому "православному візантинізмі", який насправді складає суттєву частину православного Передання. Грецьке академічне богослов'я "західницьке" не менше, ніж богослов'я інших православних церков, а велике патристичне, літургічне, іконографічне відродження наших днів, нове й натхненне звернення до візантійських "витоків" православ'я почалося зовсім не в Греції й не серед греків. Отже, той "візантійський світ", до якого цілком несвідомо, здебільшого інстинктивно, звертається грецький релігійний менталітет, не тотожний ні історичній Візантії, ні Візантії духовній. То що ж він, у такому разі?

Відповідь на це питання має вирішальне значення для розуміння релігійного та церковного світогляду. Отже, Візантія — наріжний камінь та виправдання грецького релігійного націоналізму. Вона справді є унікальною й парадоксальною сумішшю двох різних, якщо не діаметрально про-тилежних, шарів історичного розвитку православного світу, тією сумішшю, з якої виросло колосальне й трагічне непорозуміння, зумовивши, в свою чергу, особливості нинішньої церковної кризи.

Я назвав цю мішанину парадоксальною, бо, як уже зазначалося, за своєю суттю візантійське "імперське" Передання було не національним, а універсальним. І тільки цей універсалізм — хай теоретичний та недосконалий — дозволив Церкві "прийняти" Імперію як таку, зробивши її своїм земним місцеперебуванням. Візантійці називали себе "ромеями" (римлянами), а не греками, тому що Рим, а не Греція був символом вселенськості, а відтак і нова столиця могла бути лише "Новим Римом". До VII ст. офіційною мовою візантійських державних канцелярій вважалася не грецька, а латинь. Що ж до Отців Церкви, то вони жахнулися б, якби почули, що їх називають "греками". Ось де справді джерело першого і найглибшого непорозуміння. Адже коли о. Георгій Флоровський каже про "християнський еллінізм", коли Філарет Московський у своєму Ка-

техізисі визначає Православну Церкву як "Греко-кафолічну", вони явно не мають на увазі нічого етнічного або "національного". "Християнський еллінізм" для них — це богослов'я, літургія, іконографія, які не лише не тотожні "грецькому", а й у дечому протистоять йому, будучи підсумком тривалої, іноді болісної й критичної трансформації грецьких категорій. Боротьба між "грецьким" та "християнським" є основним змістом і темою великої й назавжди нормативної для нас святоотецької епохи. І, до речі, саме "грецьке" відродження, поява грецького націоналізму, вже не співвідносного з "християнським еллінізмом", стали в останні роки існування Візантії одним із головних чинників Флорентійської трагедії.

Те, що сталося з грецьким менталітетом, є результатом не зростання та розвитку, а — метаморфози. Драматичні події візантійської історії, гіркий досвід турецького панування, боротьба за виживання і політичну незалежність трансформували візантійське "імперське" Передання, надавши йому іншого сенсу — прямо протилежного тому, який воно мало спочатку і який виправдовував його сприйняття Церквою. Вселенське змінилося національним, "християнський еллінізм" — просто "еллінізмом", Візантія — Грецією. Унікальну вселенсько-християнську цінність Візантії перенесли на самих греків, на грецьку націю, котра, внаслідок виключної ідентифікації з еллінізмом, набула у власних очах нової, єдиної у своєму роді, цінності. Дуже характерно, що навіть грецькі ієрархи, говорячи про "еллінізм", пов'язують його не так із "християнським еллінізмом" Візантії, як із давньогрецькою цивілізацією, з Платоном та Піфагором, Гомером та атенською демократією, — так, наче грек, будучи "греком", є чи не єдиним спадкоємцем і носієм такого "еллінізму".

Насправді ж цей еллінізм — різновид секулярного націоналізму, спільного для всіх новочасних націй і закоріненого в ідеології французької революції 1789 р. та європейського романтизму. Як і всякий націоналізм цього типу, він базується на міфології — наполовину секулярній, наполовину релігійній. На секулярному рівні це — міф унікального зв'язку греків із тим еллінізмом, який є спільним витоком та фундаментом усієї західної цивілізації. На релігійному ж рівні це — міф особливого ставлення до

Візантії як до християнської екумени, яка є спільним корінням і основою всіх православних Церков. І саме ця подвійна міфологія, точніше, її вплив на грецьку церковну думку, робить еклезіологічний діалог таким важким.

## 10

Перша проблема — пов'язана з питанням про місце і функцію Вселенського патріарха у Православній Церкві. Жодна з помісних церков не заперечує його першості. А проте, є суттєві розбіжності в тому, як розуміють цю першість грецькі церкви та всі інші.

Для негрецьких церков головний критерій цієї першості — "сутнісна" еклезіологія, яка завжди, від самого початку, знала вселенський центр єдності й згоди, а отже, й *taxis* — визначений порядок старшинства та честі помісних церков. Ця вселенська першість є сутнісною — у тому сенсі, що завжди була притаманна Церкві, і водночас — історичною, в тому сенсі, що порядок міг змінюватися й справді змінювався, залежно від історичної ситуації Церкви в той чи той час. Першість Константинополя встановлена Вселенськими Соборами, "згодою" всіх церков, і таким чином є "сутнісною", бо відбиває згоду церков, їхню єдність. Але настільки ж вірно, що вона встановлювалася в особливому історичному контексті, як еклезіологічна відповідь на особливу ситуацію — виникнення вселенської християнської Імперії. І хоча ніхто в усій Православній Церкві не висловлюється сьогодні за необхідність будь-яких змін цього *taxis*, такі зміни траплялись раніше й теоретично можуть трапитись завтра. Наприклад, у випадку повернення Римокатолицької Церкви до православ'я "вселенська першість" може повернутися (або ні) в "Старий" Рим. Така, в найпростішій формі, еклезіологічна установка негрецьких православних церков.

Першість патріарха Константинопольського, хоч повністю й визнається, не має в собі ні прихованого національного сенсу, ні твердження, що це "богоустановлений" і тому навіки незмінний *taxis* Церков. Церковна "згода", виражена Вселенським Собором, при необхідності може змінити цей *taxis*, як це траплялось раніше (приклад Антіохії та Єрусалиму, Ефесу й Кіпру, врешті, самого Кон-

стантинополя). Для греків така теорія заслуговує лише анафемі. І саме тут найнаочніше виявляється фундаментальна подвійність сучасної православної еклезіології. З грецької точки зору, критерії першості Вселенського престолу лежать не в якомусь особливому еклезіологічному переданні — сутнісному чи "імперському", — а в унікальній ролі Вселенського патріарха в рамках того "еллінізму", котрий утворює, як ми щойно переконалися, суть релігійного світогляду греків. Якщо секулярний центр того "еллінізму" — Афіни, то релігійний осередок і символ — звичайно ж, Константинополь.

Протягом кількох століть турецького панування патріарх був релігійним етнархом — керманічем грецької нації, гарантом її життєздатності й символом ідентичності. Так само і для сучасних греків Вселенський престол залишається реальністю не так еклезіологічного або канонічного, як духовного та психологічного порядку. "Канонічно" греки можуть "належати" чи "не належати" до Константинопольського патріархату. Так, Елладська Церква не залежить від Вселенського патріарха, тимчасом як кожний грек, що живе в Австралії чи в Латинській Америці, належить до його "юрисдикції". Та хоч би яким був їхній "юрисдикційний" статус, усі вони — під Константинополем. А головне, що це зовсім не Константинополь як вселенський центр єдності й згоди, а — саме як Вселенський престол, носій і зберігач "еллінізму". Першість Константинополя приписується тепер самому *esse*<sup>13</sup> Церкви і тим самим перетворюється в *nota Ecclesiae*<sup>14</sup>. Еклезіологічна формула: "Містом, якому Церква вручила вселенську першість, є Константинополь", набуває нової редакції: "...повинен бути Константинополь".

Трагічна двозначність окресленої ситуації полягає в тому, що першість, покликана начебто гарантувати вселенськість Церкви й стояти на сторожі того самого християнського еллінізму, який запобігає повному злиттю окремих церков із націоналізмом, — ця першість виявилась раптом нічим іншим, як носієм та символом націоналізму окремої нації. Вселенська першість стала першістю "грецького". Ця подвійність грецького релігійного та національного менталітету дуже заважала й досі заважає грекам усвідомити справжній сенс повізантійської історії пра-

вославного світу, його реальні потреби, проблему його єдності та різноманітності. По суті, вони так і не зрозуміли, що загибель Візантійської імперії не стала кінцем православної єдності, заснованої на спадщині православної Візантії, вона зовсім не означала кінця "християнського еллінізму". Слов'яни, що боролися за незалежність від Імперії, у певному сенсі були "візантійцями" не менше за греків і протистояли грекам, але не християнському елінізмові. Перша Болгарська "імперія" — царство Бориса та Симеона — за своїм етносом, культурою і, звичайно, релігійним переданням була істинно візантійською. Не випадково о. Георгій Флоровський пише в "Шляхах руського богослов'я" і про "ранній руський візантинізм". Звичайно, усі ці нові нації не мали культурної традиції, яку можна було б хоч якось зіставити з грецькою, закоріненою ще в Древній Елладі. А тому першою основоположною традицією, яка закріпила їхнє національне "народження" саме як християнських націй, стало християнсько-візантійське Передання. І, попри весь міжплемінний розбрат, взаємні непорозуміння та ізоляцію, ця єдність — єдність у візантійському Переданні — ніколи не була зруйнована чи забута, а завжди становила спільний фундамент і форму єдності, саме обличчя православного Сходу.

Для греків, які все більш ототожнювали "візантійське" з "грецьким", вдаючись до національної та етнічної редуkcії візантинізму, всяке намагання підлеглих народів — слов'ян, арабів, румунів — добитися політичної та церковної незалежності від Імперії майже автоматично сприймалось як загроза "еллінізмові", замір усунути "греків" та скасувати їхнє право первородства у православ'ї. Вони так і не зрозуміли, що сутнісна єдність православ'я — не політична і навіть не юрисдикційна, а — єдність саме "християнського еллінізму", православного втілення сутнісно-християнського Передання. І не зрозуміли тому, що ототожнили "християнський еллінізм" із просто "еллінізмом", тобто з грецькою національною та етнічною "ідентичністю". В такій перспективі слов'яни завжди вважалися сторонньою і, за суттю своєю, "варварською" стихією, зорієнтованою на руйнацію "еллінізму". А що слов'яни були сильніші, а греки слабші, ця точка зору набувала часами параноїдальної форми. Після визволення Греції в ХІХ ст. та виникнення нового

грецького націоналізму "західного" зразка, ходовим слівцем політичного жаргону, а відтак і синонімом цієї загрози і цього ворога став — не без сприяння західних дипломатів — "панславізм".

Безумовно, імперська політика Росії в "східному питанні" не завжди сприяла пом'якшенню цих побоювань, вона справді винна у багатьох грубих помилках, але правдою є й те, що навіть у часи розквіту власне російського (месіанськи забарвленого та імперіалістичного) націоналізму руська православна свідомість ніколи не ставила під сумнів першості Константинополя та наступних за честю східних патріархів і не намагалася змінити *taxis* православних церков. Навпаки, російське ХІХ сторіччя ознаменоване новим, жвавим інтересом до всього "візантійського", осмисленням "християнського еллінізму" як спільного витoku православ'я, поверненням до істинно вселенської православної еклезіології, поступовим відходом від вузького, псевдомесіанського націоналізму "Третього Риму". При всіх дипломатичних складностях реальною еклезіологічною перешкодою до відновлення сутнісної єдності Православної Церкви був не так міфічний "панславізм", як грецька вузьконаціоналістична редукція "християнського еллінізму" до власне "еллінізму".

Все це пояснює, чому грецькі офіційно-церковні кола (ми не кажемо тут про народні почуття, які завжди так чи інакше зберігали інтуїцію православної єдності) ніколи посправжньому не сприймали повізантійського еклезіологічного розвитку та не перетворювали його у свій власний світогляд. Усі автокефалії, що були даровані впродовж та після візантійського періоду, мають вигляд поступок та пристосування, а не визнання їх нормальності та "адекватності" в новій ситуації — подібно до того, як "імперська" Церква була "адекватною" ситуації християнської Імперії. Нова ситуація не утвердилась у грецькому релігійному менталітеті і завжди вважалася випадковою та минущою. Ось чому жодна "автокефалія" не давалася з доброї волі, а завжди здобувалася шляхом боротьби та переговорів. З цієї ж причини принцип "автокефалії" — основний принцип сучасного церковного устрою — і сьогодні не до кінця усвідомлений грецькою церковною "бюрократією" — ані в його *principium*<sup>15</sup> (у сенсі права дарувати автокефалію),

ані в його "застосуванні" (у сенсі його значення для міжцерковних відносин).

І нарешті, ще одна обставина — принаймні ясна, і тому парадоксальна. Мимоволі визнавши принцип автокефалії де-факто, грецька бюрократія, схоже, виправдовує його тим самим міркуванням, через яке раніше відкидала цей принцип і заперечувала, а саме — ідеєю сутнісної відмінності між еллінськими та іншими (нееллінськими) "православ'ями". Якщо раніше греки заперечували "автокефалії", бо відкидали саму думку, що "християнський" еллінізм — сутність православ'я! — може мати інший еклезіологічний вираз, ніж "імперська Церква", котра водночас є Церквою "грецькою", то нині вони допускають їх, бо, підмінивши "християнський еллінізм" просто "еллінізмом", повірили, що адекватним виразом усіляких інших "сутностей" можуть і обов'язково повинні бути інші "православ'я" — руське, сербське й т.п. І якщо покликання "грецького православ'я" — зберігати "еллінізм", то й інші Церкви покликані, відповідно, берегти свої власні, себто національні, сутності. Описавши, таким чином, повне коло, "імперський" менталітет зімкнувся з "національним".

Нічого іншого й не могло бути — досить згадати, що справжній корінь націоналізму нових часів не в християнстві, а в ідеях французької революції — законної "матері" всіх дрібних, фанатичних та негативістських "націоналізмів" ХІХ та ХХ століть. І коли щось відрізняє цей новий (невізантійський) грецький націоналізм від інших "православних" націоналізмів, то це, в першу чергу, успадкована ним від свого "імперського" попередника впевненість, що грецька "сутність" *jure divino*<sup>16</sup> має зверхність над усіма іншими православними "сутностями". Забувши, що не "еллінізм" як такий, а саме "християнський еллінізм" створює справжню єдність православ'я і має духовну та вічну першість над усіма іншими його "виявами", й ототожнивши цей "еллінізм" із собою, греки претендують на першість, яка насправді могла б їм належати, але в силу зовсім інших передумов. Адже ідея вселенської першості виявляє в наш час певну фундаментальну двоїстість. Чи належить вона першому серед єпископів — тому, кого згода Церков поважає, любить та шанує в особі Вселенського патріарха? А чи, може, вона належить духовному главі й

носієві того "еллінізму", християнська цінність якого та витоки, як і всякого нового, напівпоганського націоналізму, вельми сумнівні?

## 11

На цьому місці ми можемо перервати наші роздуми про істинну природу та причини нинішньої церковної бурі. Я впевнений, що доти, доки немає відповідей на питання, порушені цією статтею, усі наші суперечки й дискусії з приводу нової "автокефалії" залишаться поверховими, далекими від суті справи і, врешті-решт, безглуздими. Ці відповіді повинні передбачати глибоке і конструктивне прояснення православної еклезіології як такої. Те, що сталося або, краще сказати, відбувається в Америці, можна звести до простої формули: це майже примусове повернення до сутнісної православної еклезіології, до її витоків, до тих основоположних норм і передумов, до яких Церква повертається щоразу, коли буває захоплена новою ситуацією в "світі цьому", — світі, чий "образ минуший". Я кажу "примусове", бо повернення це — плід не абстрактного академічного роздуму, а самого життя, тих обставин, у яких Церква усвідомлює — не без мук та страждань, що єдиний спосіб вижити полягає для неї в тому, щоб бути Церквою — тим, що завжди проглядає для нас у первинній та сутнісній еклезіології, яка висловлює унікальний і вічний досвід, форму й свідомість, саме буття Церкви.

Те, що "частина" Православної Церкви в Америці (на сьогодні лише одна) була вимушена до цього повернення самим своїм станом, зробило його неминучим; те, що це викликало пристрасті, побоювання та підозри, і те, що частина цих побоювань викликана зовнішніми чинниками, — все це природно і, мабуть, неминуче. Але страх — поганий порадишник. І лише коли ми піднімемось у своїх питаннях на такий рівень, який буде рівнем сутнісної еклезіології, який тільки і забезпечить вирішення тих питань, коли зуміємо побачити й оцінити факти в їхній сутнісній перспективі, нинішня буря стане для нас по-справжньому плідною й приведе до загальної перемоги.

Рано чи пізно всі побачать, що православ'я зберігається не на шляхах усебічного збереження "еллінізму", "русизму"

та інших "ізмів", і що все скільки-небудь суттєве в усіх утіленнях християнської віри й життя можна порятувати лише збереженням та виконанням заповідей Церкви. Якщо о. Георгій Флоровський, російський богослов, що живе й працює на чужині<sup>17</sup>, у своїх "Шляхах руського богослов'я" мав мужність викрити й засудити відхилення "русизму" від християнського еллінізму і тим самим звільнити ціле покоління російських богословів від останніх залишків усякого псевдомесіанізму та релігійного націоналізму, то чи не прийшов час і грекам зробити таку саму болючу, але необхідну операцію, яка б звільнила від двозначностей еллінізму?

Рано чи пізно всі зрозуміють, що Вселенський патріарх у своєму бажанні реалізувати "вселенську першість" доб'ється цього не на шляху пильнування та заперечення, не сумнівними "апеляціями" до таких же сумнівних і невживаних "прецедентів" та "передань", а — творчим проводом, який допомагатиме Церкві явити й здійснити свою сутність у всякому місці володіння Божого. Сам я дуже багато часу свого богословського життя віддав "захистові" вселенської першості патріарха Константинопольського, щоб бути звинуваченим у якомусь "антиконстантинополізмі". І цю першість, як і її необхідність для церкви, велетенський її потенціал для православ'я, я ще раз урочисто сповідаю і підтверджую на цих сторінках. Але щоб стати тим, чим вона є, першість ця має бути очищена від усяких двозначностей, від усякого несутнісного "контексту", від усіх привнесених націоналізмом додаткових значень, від будь-якого підкорення всьому — в минулому, сучасному і майбутньому, — що не є Церквою і тільки нею. Ось, мабуть, найнагальніше завдання вселенської першості нині — звільнити нас від поганських та еретичних "націоналізмів", які затемнюють вселенське і рятівне покликання Православної Церкви. Пора покінчити із суперечками про "славу". Адже слава, згідно з сутнісним Переданням Церкви, належить "єдиному Богові" і Церква заснована для прославлення Бога, а не себе самої. І коли усвідомимо це, неможливе в людському світі стане можливим у Божому.

*З англійської переклав Марк Серчук*

## Примітки

<sup>1</sup> Єдиної Святої (лат.).

<sup>2</sup> Від Передання (лат.).

<sup>3</sup> Бути (лат.).

<sup>4</sup> Непорушно (лат.).

<sup>5</sup> Права (лат.).

<sup>6</sup> тут: Закону (лат.).

<sup>7</sup> Влади (лат.); тут: світська, тобто імператорська, влада.

<sup>8</sup> Священства (лат.).

<sup>9</sup> Мається на увазі виникнення автокефальної Елладської Церкви.

<sup>10</sup> Внаслідок самого факту (лат.).

<sup>11</sup> Ознака (лат.).

<sup>12</sup> Кінцева точка (лат.).

<sup>13</sup> тут: буттю (лат.).

<sup>14</sup> Ознака Церкви (лат.).

<sup>15</sup> Основі (лат.).

<sup>16</sup> По Божественному праву (лат.).

<sup>17</sup> Стаття написана приблизно за вісім років до кончини прот. Георгія Флоровського, що сталася 11 серпня 1979 р.