

Ицук Ольга

ПРОБЛЕМА ЄПІСКОПСЬКОЇ ВЛАДИ В ПРОЦЕСІ ЦЕРКОВНОГО РЕФОРМУВАННЯ У ДЕМОКРАТИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У зв'язку з поступовим поглиблення демократичних тенденцій в сучасному українському суспільстві виникає потреба провести ряд ґрунтовних реформ у різних сферах соціально-політичного, економічного життя. Разом з тим, на наш погляд, існує не менш важлива проблема – проблема церковного реформування єпископської влади з позиції захисту національних інтересів нашої держави.

Відсутність будь-якого реформаційного руху в Україні на початку ХХІ ст. є свідченням ще досить стійких позицій ортодоксального консерватизму в українському православ'ї, тому проблема церковного реформування єпископської влади в умовах побудови оновленого громадянського суспільства в Україні є досить актуальною як у теоретичному, так і практичному плані. Очевидною постає необхідність її наукового аналізу, осмислення в контексті доктринальних змін в релігійній сфері, а саме тих, що стосуються християнського вчення.

Напрацьований методологічний досвід вітчизняних релігієзнавців А. Колодного, Л.Филипович, П. Яроцького, В. Єленського, П. Кралюка, О. Сагана, С. Жилюка та істориків церкви В. Пашенка, В. Ульяновського, Б. Андрусишина, О. Ігнатуші, Г. Надтоки забезпечує вивчення багатьох аспектів релігієзнавчої тематики. Між тим, необхідність реформування церковного управління зумовлює до подальших пошуків концептуальних підходів у вирішенні означеної проблеми.

Проблема реформування єпископської влади вимагає ґрунтовного аналізу ролі ієрархічного авторитету та механізму соборноправності в церковному управлінні. Аналіз особливостей розвитку та сучасного стану православ'я дає підстави стверджувально говорити про необхідність його реформування, глибина і зміст якого визначатиме роль і місце православної церкви в українському суспільстві. Але церква не знаходить адекватної відповіді на виклик часу. Вона спостерігає, розчаровує своєю стриманістю, за ви-

нятком поодиноких голосів – займає оборонну ортодоксально-консервативну позицію, нехтуючи настановою «ідіть і научіть» [1, 132]. Категорично відкидаючи необхідність догматичної творчості та суттєвих змін віровчення, православна церква позбавляє себе динамізму, можливостей розвитку зовнішньоцерковної місії. Невипадково, митрополит Пергамський Іван Зізіулас вважає, що на початку XXI ст. так і не відбулось істинної і глибокої християнізації світу через недостатність православної місії [16, 149].

Оскільки православна свідомість ще не готова до радикальних доктринальних змін, до реформування не тільки за новим принципом імперативності, але й за принципом контекстуальності (у розумінні оновити чи пристосувати певні традиції), виникає логічне запитання: як вийти з кризи, як здійснити нове утвердження традиційної віри? [6, 61].

Конкретизація відповіді на це стереотипне запитання губиться у широкому форматі дискусій – від журналістських точок зору до богословських позицій. Ми не ставимо тут завдання аналізу різних думок і пропозицій, виділимо лише одну основотворчу тезу передумови будь-якої реформаційної концепції – «... перед тим як осмислили суспільство у світлі Євангелія, Церква терміново повинна почати мислити» [17, 247].

Отже, проблески надії можуть з'явитися, коли церква відмовиться від орієнтуючої на бездіяльність парадигми, що «дух світу усього неможливо примирити з Благою Вістю християн» [1, 46], і визнає необхідність поєднання церковної місії та есхатологічних сподівань (без надмірних есхатологічно-фундаменталістських настроїв віруючих) з усвідомленням світу «тут і тепер» як християнської цінності [17, 211].

Усвідомлення необхідності нового християнства, заснованого на докорінно нових поняттях і термінах – це справа часу, ймовірно далекого майбутнього. Але у ситуації конфлікту, коли традиція віри стикається із сучасністю, церква не може залишатися у стані невизначеності і бездіяльності. Вона повинна не тільки «терміново почати мислити», але й терміново почати діяти. Напрямки практичної діяльності здавалося були вирішені ще на початку XX століття, проте православного оновлення так і не відбулося: церковні проблеми не були вирішені і в межах українського простору у 20-х рр. XX ст. і в межах Всеправославного простору протягом другої половини XX ст. [6, 62]. Однією із головних причин провалу церковного реформування у першому і другому випадках слід вважати

традиційне право ієрархії у вирішенні будь-яких церковних питань, яка через обставини політичних і економічних інтересів зацікавлена у розвитку власне інституційних форм. Принагідно зазначимо, що на позицію ієрархії значною або визначальною мірою впливають зовнішньополітичні (національно-державні чинники).

Яскравим прикладом висвітлення ролі єпископської влади може бути ситуація в українському православ'ї на початку 90-х рр. ХХ ст. Так, намагання Предстоятеля УПЦ митрополита Філарета утворити Помісну Українську Православну Церкву викликало досить різку негативну реакцію з боку Російської православної церкви (РПЦ). Між тим, інкримінованих йому архиєрейськими соборами РПЦ вчинків митрополит Філарет не визнав [9, 256]. Натомість, від самого початку він став неформальним лідером процесу становлення Української Православної Церкви. Серед позитивних рис цієї особистості варто відзначити велику політичну волю, наполегливість і дипломатичний талант [11].

В архиєпископській діяльності митрополита Філарета важливе місце займає висвячення єпископських кадрів. Проводячи хіротонізацію, владика часто розмірковував над тим, яким повинен бути єпископ, яке його місце і роль у церкві. Висвячуючи єпископів, митрополит часто нагадує їм, що одержання архиєрейської влади не звільняє від обітничі послуху. Забуття цього є небезпечним, бо робить єпископа свавільним і спонукає його творити свою волю [9, 231].

Після об'єднаної собору, що проходив у червні 1992 року і після прийняття рішення про призначення заступником патріарха Мстислава (Скрипника) Філарета (Денисенка), «в зв'язку з нагальною необхідністю зміцнення керівництва Української православної церкви Київського Патріархату, враховуючи перебування патріарха Мстислава за межами України, а також його вік (94 роки), що ускладнює керівництво Церквою, ввести посаду Заступника Патріарха...» [20, 147], можна вести розмову про констатацію факту існування явища двовладдя в церковному управлінні, коли фактично роль керівника виконує не той, хто очолює цю ієрархію, а його заступник.

У своєму сучасному форматі УПЦ КП – це церква, що дуже тісно пов'язана зі своїм нинішнім лідером: Філаретом (Денисенком).

Митрополит Філарет – найбільш суперечлива постать у новітній церковній історії України. Його ім'я нині стало прозивним. На Сході – це символ розколу. Водночас на Заході України він для багатьох особливе ідею незалежності Української Церкви: «Ні, Господь не

полишав і не полишить нас, і не буде більше з'являтися в нас «треносів», не буде плачу нашої Святої Церкви, бо вона майже на рубежі тисячоліть отримала духовного пастиря нації, який своїм повсякденним трудом утверджує крок за кроком помісність, незалежність Українського Православ'я. Святійший Патріарх Філарет для нас – камінь, на якому будуємо і створюємо міцний фундамент Української Православної Церкви; для недругів, які не хочуть мати незалежної від Москви Української Православної Церкви, – камінь спотикання» [15, 13], – наголошує Димитрій (Рудюк).

У 1992 році внаслідок розколу автокефального руху виокремилися два лідери – ієрархи Димитрій (Ярема) та Філарет (Денисенко). Патріарх Димитрій подарував церковній спільноті України забутий вже нею образ інтелігентного, щирого й побожного архиєрея, напрочуд багаті духовні дари ставили його значно вище за сучасних йому співбратів у єпископстві. З погляду звичайної людської логіки Патріарх не мав жодних шансів врятувати УАПЦ від самознищення, тому що він не володів навичками адміністрування, був надто прямолінійним і різким, не завжди добре розумівся в людях, часом не помічаючи явних підступів, тому не мав жодних шансів врятувати УАПЦ [13, 19].

Якщо брати Синод РПЦ по зрізі на кінець Радянського Союзу, то владика Філарет, був, безумовно, найбільш талановитим і розумним апаратником, володів найбільшою штабною культурою, найбільшою адміністративною культурою. Внутрішня дисципліна і працездатність найбільша серед усіх. «Те, що він зміг створити працездатну структуру, Церкву, вижити в умовах найтяжкого на нього людського тиску, зберегти при цьому і здоров'я, і тверезість розуму, – це, безумовно, викликає людську повагу» [18], – говорив С. Ульянич. Як бачимо, особисті якості того чи іншого ієрарха можуть відігравати велике значення в досягненні церковних інтересів.

Між тим, в історії церкви є багато прикладів протилежного характеру – коли ієрархічна влада використовувалася в інтересах політичних, особистих з порушенням канонів Церкви. Вважається, що духовні особи повинні мати покликання до праведного життя. Деякі і справді мали таке покликання, але інші йшли у священнослужителі з дещо практичних причин. У добу середньовіччя духовний чин відкривав дорогу до високих посад. З часом утвердилася практика висвячення єпископів із ченців, хоча за своєю сутністю чернецтво зовсім не сумісне з архиєрейством. Про це ясно зазначив Софійський собор 879 р. Несумісність чернецтва з архиєрейством визнавали ба-

гато богословів, зокрема, за свідченням М.Г.Попова, відомий церковний критик, сербський єпископ Никодим Мілаш [16, 320].

Перемога чернецтва була обумовлена бурхливим розвитком монастирів Візантії завдяки політико-економічним умовам її життя, але аж ніяк не досягненням моральної висоти самого чернецтва. Як правило, вчені богослови та історики церкви характеризують ченців доби середньовіччя дуже негативно. Монахи займали державні посади, були жадібні до грошей, займалися торгівлею, відвідували видовища, мали стосунки з дівицями, пиячили. Окремі ченці ставали єпископами, а декотрі єпископи – патріархами.

Існує багато відомостей, що не тільки єпархіальні архієреї, але й патріархи в більшості не відповідали своєму призначенню, часто не мали елементарних загальнохристиянських чеснот. М.Попов подає свідчення одного середньовічного історика, про те, що патріархами ставали люди невеликого розуму, неосвічені в слові, слабкої волі, які майже завжди були лише слухняним знаряддям в руках царів. Наприклад, при імператорі Леві VI патріархом став старий монах Євфимій, який погодився визнати четвертий шлюб василевса. Патріарх Поліевкт благословив на царство убивцю імператора Никифора Фоки, Івана Цимісхія. Патріарх Алексій за 50 літрів золота обвінчав з Михайлом Пафлагоном імператрицю Зою, дружину шойно задушеного імператора Романа III. З часів патріарха Феодосія із понад 80 патріархів лише окремі особи відповідали своєму призначенню. «Однак усі патріархи були благодатними, і очолювана ними церква безперечно вважається канонічною», – зазначає М.Попов [8, 26].

Прикладом у зурпації єпископської влади в церкві можуть бути наради та собори УПЦ 1992 р., які поспіхом виконували суто політичне замовлення з метою перешкодити утворенню незалежної Української православної церкви. Московський архієрейський собор, житомирська таємна змова окремих ієрархів, Харківський з'їзд проходили і приймали рішення з грубим порушенням канонічних норм. Позиція широкої громадськості або ігнорувалася, або фальсифікувалася. Збереження статусу-кво (необмеженої єпископської влади) не виключає можливості у майбутньому, поряд з обов'язком приймати рішення в останній інстанції, поширення серед ієрархів сумної практики делегування голосу по «мобільному зв'язку», зокрема у випадку обслуговування чергового політичного моменту [6, 62].

Такі невтішні прогнози обумовлені вже існуючим прецедентом захоплення церковної влади митрополитом Сергієм (Страгородським) 1926 р., коли наступник патріарха Тихона, митрополит Петро

Крутицький і Агафангел Ярославський усувалися від керівництва УПЦ не соборними ухвалами, а системою листувань і телефонних перемов. Тоді протиправні дії церковного керівництва у таборі традиціоналістів мляво засуджувались лише окремими ієрархами (наприклад Ризьким єпископом Іоаном), натомість зазнавали гострої критики з боку реформаторів.

Намагаючись виправдати свої антиканонічні дії, прибічники митрополита Сергія в листі до митрополита Агафангела писали: «Єпископські собори є тільки найбільш зручний спосіб, щоб розміркувати про церковні справи... Проте безперечно таку ж силу і обов'язковість має спільне рішення єпископів й тоді, коли вони, залишаючись на своїх місцях, обговорять справу й ухвалять спільне рішення перемовляючись один з одним, наприклад, по міжміському телефону... Дух Божий дихає, де хоче (Ів. 3,8)» [19, 91]. Факти обговорення соборних рішень через листування і телефонні перемови мали місце і в практиці Карловицького синоду (Закордонної РПЦ), що неодноразово відзначалося в офіційних листах митрополита Антонія (Храповицького), а також під час збору відгуків щодо програми Карловицького собору в червні 1926 р. Такі протиправні дії церковного керівництва у таборі традиціоналістів мляво засуджувались лише окремими ієрархами (наприклад Ризьким єпископом Іоаном), натомість зазнавали гострої критики з боку реформаторів. «Визначення можливості телефонного, телеграфного і поштового Собору, – наголошували обновленський протоієрей П. Фомін, – веде до повного спотворення живої церковної соборності, до свавілля і зловживань церковного керівництва, до ігнорування живої творчості громадськості і до деспотизму єпископської олігархії [19, 91]».

Критичні зауваження церковних реформаторів базувалися на обґрунтуванні собороправності як самої характерної ознаки православ'я. Наукові і політичні публікації 20-х рр. ХХ ст. рясніли численними прикладами із текстів Святого Письма, норм канонічного права, вчення отців церкви, богословських праць, практики перших віків християнства, які доводили несумісність прагнень владолобних єпископів із принципами собороправності. «Із сутності давньої екклесії, із характеристик утворюючих її елементів (єпископ і громада) і частки кожного із них випливає, що найдавнішою формою організованої церковної влади була громадська, чи точніше єпископально-громадська її форма» [14, 15], – зазначав професор О. Покровський. Розвиваючи тему громадської ролі в управлінні церквою, він акцентував увагу на тому, що на противагу пастирській харизмі рядові члени громади мали ко-

лективну харизму й володіли контрольно-ревізійною функцією – функцією критичного осмислення висловлених пастирями пророцтв. Права громади чи її церковний обов'язок відображені в Апостольських постановках і в текстах пам'ятки апостольських часів Дидахи. За твердженням О.Покровського, такий основний синергізм громади з єпископом забезпечував відкритість, правовий характер і публічність всіх актів церковно-адміністративної влади [14, 15].

У практичному вимірі всі ці аргументи реформаторів зводились до одного знаменника – прагнення добитись монополізації єпископської влади шляхом запровадження широкої участі кліриків і мирян в роботі соборів з правом вирішального голосу.

Відомо, що неодноразові спроби реформаторів (Передсоборна нарада 1906 р., Всеросійський помісний собор 1917-1918 рр.) реалізувати таке право завжди зустрічали з боку ієрархії шалений спротив й не мали успіху.

Оскільки сучасні архієреї, зручно обмежуючись есхатологічним аспектом соборності, й надалі залишаються «князями церкви», прихильники православного оновлення знову активізують проблему відновлення соборних начал. «Соборноправність – всенародне керування всіма церковними справами, це є підвалини не тільки Української, а взагалі всієї Апостольської Церкви. Соборноправність вимагає визнати: 1) Право всенародної вибраности на всіх ступенях церковного служіння; 2) Право завідування церковним майном; 3) Право участі всієї церковної людности у вирішенні всіх церковних питань – благодійних, господарчих, освітніх, богослужбових і навіть канонічних і догматичних» [3, 32].

Однак, активна пастирська діяльність серед віруючих ще не позбавляє ієрархію виключного права вирішувати все в останній інстанції. Демократизація нижчих ланок церковного життя (зростання ролі єпархіальних та парафіяльних рад, перетворення парафій на громади віруючих, що, за визначенням ігумена Веніаміна, передбачається самим поняттям соборності [17, 214]), лише сприятиме формуванню у мирян нового самоусвідомлення – осмислення свого значення як рівноправного члена церкви, що відбуватиметься протягом тривалого часу й наразі не розв'язує проблеми. Щоправда, за умови розвитку такого напрямку, можна оптимістично прогнозувати подолання церковного субординаціоналізму, що проявляється в одночасному існуванні трьох церков: ієрархів, священників та мирян через втілення у життя церкви тринітарної логіки «спільності у відмінності» [17, 245].

Але, доводиться констатувати той факт, що на практиці, соборноправність не раз перетворювалась на сваволлю «радоправ'я» [12, 9].

Резюмуючи все вище зазначене, приходимо до висновку про те, що явище ієрархічного авторитету, або харизма лідера відіграє важливу роль побудові моделі єпископської влади в процесі церковного реформування. Проте має почасти як переваги, так і недоліки. Тому дуже важливо об'єктивно оцінювати роль як першого, так і останнього при побудові концептуальних підходів реформування церковної влади. З одного боку, позитивним є те, що авторитет головного ієрарха допомагає стримувати зовнішні впливи (не тільки церковні, але й політичні), регулювати, контролювати та спрямовувати внутрішньоцерковну політику, запобігати виникненню сваволі «радоправ'я». Але при цьому варто не забувати про те, що історія констатує неодноразові факти зловживання авторитетом, що в результаті виливається в узурпацію церковної влади. Що ж стосується соборноправності, то, на нашу думку, на даний час українське суспільство не готове об'єктивно сприйняти та діяти згідно цих принципів. Але разом з тим акцентуємо увагу на тому, що вирішенню проблеми єпископської влади у демократичному громадянському суспільстві сприятиме така модель, яка в своїй основі буде мати принципи соборноправності.

Джерела та література

1. Бедуел Гі. Історія Церкви / Пер. з франц. Г.Григорович. – Львів, 2000. – 296с.
2. Бесіда Василісь, прот. Недавние речи о соборности // Голос Православной Украины. – Харьков, 1925. – № 8. – С. 6-8.
3. Джероза Л. Канонічне право. – Львів, 2001. – 332 с.
4. Дорошенко Ю. Тернистий шлях помісності // Україна молода. – 2001. – 7 лютого.
5. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2004. – 419 с.
6. Жилко С., Киридон А. Соборноправність у контексті проблем православної церковної оновлення // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 8. – Рівне: Рівненський державний гуманітарний університет, 2006. – С. 59-64.
7. Жилко С. Обновленська церква в Україні (1922-1928). – Рівне, 2002. – 384 с.

8. Жилюк С. Політичний аспект міжцерковного протистояння в Україні // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Львів, 2004. – Кн.2. – С.96-102.
9. Зарічний О. Митрополит Філарет. – Львів, 1995. – 283 с.
10. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття // Монографія. – К., 2005. – 552 с.
11. Ісиченко І. Десять років спроби політичного з'єднання Церков // <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;6464/> [цит. 2006, 16 чер.]
12. Лесюк І. Канони Всеукраїнського Церковного Собору УАПЦ 1921 року: критичний аналіз // Дзеркало тижня. – 2006. – № 10, 15-20 квітня.
13. Новак О. Тернистий шлях українського православ'я у добу сучасності. – Рівне, 1995. – 36 с.
14. Покровський А., О соборности, митрополичих округах и патриаршестве // Вестник Священного Синода Православной Российской церкви. – 1925. – № 2. – С.223-229.
15. Рудюк Д. Духовний пастир нації. – К., 1999. – 32 с.
16. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – 912 с.
17. Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів, 1998. – 300 с.
18. Ульянич С. Алексій II пішов „югославським шляхом” // <http://www.oglydach.com/news/2006/11/16/122710.htm/> [цит. 2007, 20 бер.]
19. Фомин П., прот. У тихоновчев – необыкновенная теория устройства собора // Український Православний Благовісник. – Харьков, 1927. – №6. – С. 91.
20. Черпак В. Третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату як продовження справи першого Всеукраїнського Православного Собору // Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ. – К., 1997. – 245 с.