рухів за умов соціального постмодерну і формування інформаційного суспільства залишатиметься значною науковою проблемою.

7.2д. Унійні пошуки в християнстві. Пошуки єдності, єднання, зокрема й організаційного, були притаманні християнству фактично від початків його розвитку. Перші християнські провідники, апостоли та єпископи, очільники християнських громад, намагалися розбудовувати їх згідно із закликом Спасителя: «щоб всі були одно». Такі практичні спроби втілювалися, тією чи іншою мірою та в той чи інший спосіб, в інституалізаційній та догматичній творчості. Пошук спільного знаменника проходив через всі Вселенські Собори першого християнського тисячоліття, продовжувався і в другому (Ліонський, Флорентійський Собори, зібрання різного масштабу в ХХ ст.), триває й досі. Частково він поставав у практичних формах – уніях, коли певна східна Церква (або її частина) на тих чи інших умовах об'єднувалася з католицькою Церквою.

В історичних джерелах різних періодів (церковних документах, національних хроніках, полемічних творах і т.д.), у богословських та наукових дослідженнях під поняттями «унійні пошуки» й подібними розуміються як пошуки єдності християн взагалі (а також і схильність до такої єдності християн за самою їхньою природою чи християн певного народу в силу його умов та обставин проживання), так і пошуки конкретних церковних домовленостей-уній.

Власне, феномен унійних пошуків у християнстві відноситься до таких феноменів, котрі, побутуючи у вигляді ідей чи в спробах їх практичної реалізації, принесли як позитивні плоди, так і певні проблеми християнській спільноті. Гасло єдності християн, їх однозгідності у сповідуванні та практикуванні християнства є традиційно санкціонуючою ідеєю у спробах укладення взаємовигідних домовленостей між західно- та східнохристиянськими церквами. На цій стезі їх чекали як певні успіхи, так і численні перепони, в тому числі й пов'язані з необхідністю набути свій оригінальний християнський досвід, збагнути своє християнське визначення та призначення (і окремим особам, і цілим народам), перш ніж єднатися з іншими. Однак, відкликаючись до авторитетно проголошеної настанови на всехристиянське єднання, з різною долею щирості та по-різному ту єдність трактуючи, християни накопичили багату історію укладання і проектування, але неукладених об'єднань-уній, більш чи менш відповідних поточним потребам та перспективним інтересам більшої чи меншої кількості віруючих.

Порівняно найстабільнішу унійну позицію (яка значною мірою вплинула і на їх сучасне екуменічне налаштування) займали східно- та західнохристиянські центри. Так, для Константинополя «унія - бажаний максимум» - це розповсюдження принципів, а ще краще - і форм співжиття православних церков між собою на спілкування з іншими християнськими церквами, зокрема, і з католицькою церквою - як із західним патріархатом. При тому за Римським Папою визнається необтяжливий і малодієвий

учительний примат «по честі», котрий належить йому як єпископу колишньої славної столиці, де потерпали перші християнські мученики. «Унію - практичний мінімум» траплялося заключати (але не розбудовувати) Константинопольським патріархам як скоріше політичний союз східної та західної християнських церков, задля поборювання єресей або задля допомоги проти загарбників-мусульман. Цей варіант унійної угоди має сумнівний і, як свідчить історія, нетривкий ґрунт страху перед наглою загрозою.

Для столиці західних християн, Риму, «унія - бажаний максимум» означає об'єднання всіх християнських церков під керуванням спадкоємця верховного апостола Петра, видимого голови церкви Папи Римського, з більш чи менш тісною залежністю від нього. «Унія - практичний мінімум» зводиться до залучення до такого об'єднання окремої церкви з більш або менш суттєвими, але не принциповими компромісами, котрі, однак, не суперечили б католицькій догматиці та стрункій ієрархічній організації. Очевидно, що всі загальні унійні домовленості православних і католицької церков, що так важко дискутувалися й виписувалися, не мали шансів розбудуватися до несумісних «уній-максимумів».

Досвід укладення унійних угод не доповнювався позитивним досвідом їх практичного втілення. Наприклад, після підписання Ліонської унії 1274 р. Візантія пережила цілу смугу потрясінь: від соборних безчинств до глумлінь парафіян над усіма, хто був звинувачений у причетності до унії. Навіть на найбільш масштабному (в плані широти як представлення східно- та західнохристиянських учасників, так і числа обговорюваних богословських та організаційних питань) Ферраро-Флорентійскому Соборі 1439 р., коли сторони, здається, прийшли до багатообіцяючого порозуміння, унія була проголошена, але все одно не визнана всіма православними Церквами. І це – незважаючи на те, що після тривалих дебатів вдалося погодити через компромісні формулювання центральні й головні проблемні богословські постулати: вчення про filioque (сходження Святого Духа «і від Сина»), чистилище, опрісноки та примат Римського Папи у християнській Церкві, які, зрештою, вдалося погодити в компромісних трактуваннях [Великий А.Г. З літопису християнської України: В 9 кн. - Рим, 1969. - Кн.III: XIV-XVI ст.].

Натомість унійні пошуки мали успішні втілення, коли вони стосувалися конкретних домовленостей між Римом та східними Церквами (або їх частинами) – у вигляді східних католицьких Церков, деякі з яких називали уніатськими. Двадцять дві на сьогоднішній день східні католицькі Церкви мають складну історію, їх вірні проживають у геополітичних умовах, які були (й часто залишаються) проблемними – на «стику» Сходу й Заходу чи в гарячих точках зустрічі культур та народів. (Близький Схід, Східна й Центральна Європа, також – Індія та Північна Африка). Ряд цих Церков утворилися внаслідок виділення з древніх східних Церков якраз через укладання уній зі святим Престолом (з ассирійської церкви – Халдейська та Сиро-Малабарська католицькі церкви, з нехалкидонських – Вірменська,

Коптська, Ефіопська, Сирійська та Сиро-Малакарська католицькі церкви). Частина – є продуктом аналогічних процесів в більш пізні періоди християнської історії.

Всі східні католицькі Церкви є помісними католицькими Церквами, які знаходяться в юрисдикції Папи Римського (через Конгрегацію для Східних Церков), повному віросповідному та літургійному спілкування зі Святим Престолом, користуються власним канонічним правом (відмінним від прийнятого в латинській традиції, та унормованим в Кодексі канонів Східних Церков) і мають свої східні літургійні обряди (14 з них - візантійський).

Український унійний досвід дає більше можливостей для оприявлення поглядів щодо унії інших крупних християнських центрів. Отже, повертаючись до буквально ближчого українцям християнського контексту, слід відзначити, що досить сталим було практичне відношення до унійних ідей з боку третього найвпливовішого у світі християнського «гравця» - Росії, яке характеризується суцільним відторгненням. Будь-яку згадку про унію в Москві зустрічали з обуренням. Очевидно, що унійні ідеї навіть в такому поміркованому, мало реальному вигляді, як «унія-максимум» для Константинополя, непотрібні і неприйнятні «Третьому Римові». А необхідність в унії заради допомоги не виникала там так гостро, як свого часу для Візантії. Але, не зважаючи на все це, мало хто так покористувався з унійного руху, як Росія. «Зацікавлені» розмови про унію та нещирі обіцянки відповідного співробітництва застосовували російські самодержці Іван Грозний та Петро Перший як дозволений з неприятелем обманний засіб, щоб добитися дипломатичної підтримки західнохристиянського центру. Епізодична унійна діяльність Константинопольського патріарха була використана як зручний привід, щоб позбутися формальної залежності від нього. Унією в українських землях виправдовувалась необхідність втручання в українські справи, а потім – «чистка» української церкви. У ХХ ст. комуністична Москва фактично шантажувала Апостольський престол, вимагаючи відступлення від українських уніатів - вірних УГКЦ, в обмін на дозвіл Московському патріархові брати участь в екуменічному русі.

В історичному контексті слід враховувати й ставлення до унійних ідей влади Речі Посполитої, оскільки саме в часи знаходження українських земель у цьому державному утворенні визріла, була укладена та розбудовувалася Берестейська унія 1596 р. української Церкви з Римом. Для тодішньої владної верхівки Речі Посполитої (а більшість там були поляки) ідея унії була актуальна переважно лише як пов’язана із зверхністю над українськими землями. Незважаючи на великі розходження поглядів істориків церкви на відношення до унії з боку Польщі, здебільшого визнається наступне. Спершу польські верхи сподівалися на унію як на знаряддя асиміляції українських підданих, що зрештою постане запорукою єдності і стабільності держави. Коли ж такі надії не виправдалися, коли уніати почали небезрезультатно апелювати до Риму, а православні -

порушувати і без того непевний лад в Речі Посполитій, тоді унія в очах поляків стала небажаною взагалі. Власне, польська унійна політика, планована й реалізована, виступала як національно-державна. Проте вона не була тотожною стратегічній римській (тобто загальній західнохристиянській) унійній лінії. Досить активна участь польських чинників в різних унійних заходах української, римської чи власної ініціативи пояснювалась турботою за польські національні інтереси (як їх ті чинники розуміли), а не особливим екуменізмом польських католиків. Про це чітко свідчать самі польські діячі, котрі енергійно переймалися унійними справами, зокрема, Лев Сапіга, Великий канцлер Князівства Литовського [Лист канцлера Лева Сапеги до єп. Йосафата Кунцевича // Митрополит Іларіон. Берестейська унія, її генеза, теорія, практика. - Вінніпег, 1993. - С. 75-84]. Проблеми, пов'язані з унією, його хвилювали в основному з точки зору цілісності Речі Посполитої.

Отже, в оточуючому українців християнському світі унійні ідеї мали багато тлумачень, аж до таких, що є взаємо виключаючими. Відмінність підходів була зумовлена, з одного боку, особливостями формування і розвитку окремих християнських напрямків, а з іншого - поточною специфікою перебігу соціальних, національних, політичних відносин в кожній зацікавленій країні та між ними.

Але саме в Україні унійні пошуки втілилися наймасштабніше. Крім ряду вже згаданих невеликих східних церков, котрі реалізували унійні домовленості з Римом, тільки в Україні внаслідок Берестейської унії 1596 р. була розбудована кілька мільйонна нині Церква, яка, хоч і не стала зразковим явищем у всехристиянському плані, але в національному - явила приклад можливого втілення унійних ідей. Не можна сказати, що це практичне втілення стало ідеальним об'єднанням (та й шлях від Берестейської унії до розбудови Української Греко-Католицької Церкви був складним та небезпроблемним), але натомість постала національна Церква зі східним обрядом та західною організацією, яка зберегла духовну ідентичність українців.

Аналіз історії підготовки як Берестейської унії, так і пізніших (нереалізованих) унійних угод, які розроблялися «в доповнення та корекцію» унії Берестейської, дає можливість виділити дві найсуттєвіших (серед інших) причини того, що саме в українських землях вдалося розбудувати унію у вигляді великої Церкви. Причини ці хоч, можливо, й не є вповні оригінальними, але саме в Україні стали найбільш спонукальними.

По-перше, українці практично від початків своєї християнської історії були між християнським Сходом і Заходом. Вони почали знайомство з християнським вченням й творчо його засвоювали в період, коли об'єднавчі змагання чергувалися із взаємним протистоянням Риму і Константинополя. Перші занотовані роздуми духовних-українців [Іларіон Київський. Слово про закон і благодать //Історія філософії України. Хрестоматія. - К., 1993. - С. 8-22], як і написані ними ранні літописні пласти [Повести минувших лет //

Златоструй. Древняя Русь X-XIII в. - М., 1990. - С. 54-56, 60-62, 71-82] свідчать: українські християни-неофіти були схильні до визначення свого гідного місця в світовій родині Христовій, але не до розборів малозрозумілих поки що проблем у відносинах між східними та західними християнами. Про таку позицію нам говорять сповнені самоповаги та щирої християнської відкритості слова першого митрополита-русича Іларіона: «Усі країни благий Бог наш помилував і нас не зрікся ... Ось бо вже і ми з усіма християнами славим Святу Трійцю ...» [Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України. - К., 1993. - С. 15].

Однак незабаром після прибуття в Київську Русь духовних наставників з Константинополя наші предки познайомилися з греко-римськими розходженнями. Русичів було застережено в спеціальних посланнях [Стязание с латиной; Слово Святого Феодосия, игумена Печерского монастыря, о вере христианской и о латинской // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. - М., 1990. - С. 141-145; 160-162; Послание Митрополита Никифора о латинах… // Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви: В 7 кн. - М., 1995. - Кн. 2. - С. 560-564], що не слід не тільки церковно, але бажано й побутово не спілкуватися з «латинами». Тоді такі навчання не вплинули на українців, родичів сусідніх західних християн, адже і ті, й інші підійшли до хрещення з тотожнім духовним, культурним, економічним, політичним розвитком, та поки що не сприймали одні одних як різновірних. Так, з контексту того ж «Слова про віру християнську...» з‘ясовується, що русичі не тільки їли-пили та вели ділові справи із західними християнами, але й ріднилися з ними, разом причащалися, відбували спільні богослужіння, і цілком екуменічно висловлювалися: «і сю віру, і ту Бог дав» [Слово Святого Феодосия, игумена Печерского монастыря, о вере христианской и о латинской // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. - М., 1990. - С. 160-162]. Для того, щоб змінити таке їх ставлення до західних християн, знадобилося не одне сторіччя наставлянь митрополитів-греків.

На той факт, що й західнохристиянська церква не вважала церкву Київського християнства неправовірною, відмінною принципово й тотожною візантійській, вказують і численні шлюби київоруської знаті [З 73 шлюбів княжих родин X-XIII століття 60 було укладено із західнохристиянськими родами: Полонська-Василенко Н. Історія України: В 2 т. - Мюнхен, 1972. - Т.1. - С. 31] і міщан [Чубатий М. Історія християнства на Руси-Україні: В 2 т. - Рим; Нью-Йорк, 1965. - Т.1. - С. 754], котрі аж до XIII століття відбувалися без дозволу (диспензи) що її мав давати Папа в разі вінчання католиків із східними християнами після 1054 року. Тобто з русичами ріднилися як з одновірними.

Щоправда, українська ієрархічна провізантійська верхівка надовго стала великою мірою залежна від східнохристиянських уявлень про причини потреби та кінцеву мету можливих уній і взагалі будь-яких порозумінь із західно-християнською церквою. Але той факт, що українські владики (вже

не кажучи за українських світських можновладців) все ж дозволяли собі оригінальні проунійні висловлювання й дії (напр., послання до папи Сикста IV (1471-1484) від митрополита Мисаїла (1475-1488), Лаврського архімандрита Іоана, Віленського Св.Троїцького архимандрита Макарія, князів та панів руських [Поселство до папежа рымъскаго Сикста... // Архивъ Юго-Западной Россіи: В 3 ч. - К., 1887. - Ч.1. - Т.VII. - С. 199-231]), вказує на існування окремих українських інтересів в унійному русі. Такі повторювані «відхилення» української релігійної політики є закономірні. Адже унійні угоди, на які йшла Константинопольська сторона, були вимушені для неї і задумувалися чи підтримувалися нею в своїх специфічних інтересах, відмінних від українських. А тому часто, при відсутності опозиції до унійних заходів Константинополя і Риму, ці заходи проходили як неясні та малопомітні для українського християнського загалу, хоч і поповнювали тут багаж унійних ідей.

Водночас Русь-Україна продовжує свої, старші за будь-яку українську участь в римсько-константинопольських унійних переговорах, прямі контакти з Апостольським престолом (наприклад, участь в Ліонському Соборі 1245 ігумена Петра; посольство митрополита Герасима (1432-1435) до Папи Євгена IV (1431-1447) в 1434 році; лист митрополита Йосипа Болгариновича (1498-1501) до Папи Олександра (1492-1503)), причому часто з власної ініціативи). Хоча ці контакти так або інакше підпорядковуються унійній формі - вже усталеній формі спроб налагодження православно-католицького співробітництва, проте вони не обмежуються нею.

Разом з тим, після тривалого періоду Константинопольського керування, чимало українців дивилися на церковне життя очима Константинопольських наставників, й в XVI столітті допускали укладення унійної угоди з Римом (якщо допускали) лише разом з іншими східнохристиянськими учасниками. Ті ж українці, які виявилися здатними на самостійне, прагматичне християнське мислення та бачили всю нереальність на межі XVI-XVII століть загальної православно-католицької унії, були не дуже схильні через останню обставину відмовлятися від автономної унійної домовленості з Апостольською столицею. Українські християнські традиції принципово могли бути узгоджені з західнохристиянськими (одні іншим не були антагоністичні початково і мали більше спільного, ніж грецькі й римські), якщо не оглядатися, як на свої власні, на всі привнесені в Україну візантійські християнські особливості.

Треба визнати, що таке унійне бачення теж не надто наближене до ідеального Христового «щоб всі були одно», натомість з римським баченням «унії-практичного мінімуму» може бути узгоджене. Для цього потрібно було домовитися, по-перше: продовжити прийняття українцями засадних правд віри в католицькому викладі (через примирливі трактування) прийняттям того принципового, що постало як висхідне з них за весь період, коли західне християнство розвивалося самодостатньо, на відміну від українського під Константинопольським контролем; по-друге: залишити на розсуд українців

такі незаперечуючі католицьке віровизнання особливості їх християнських практик, котрі й були переважно наслідками українського християнського поступу в інших умовах (що по суті не є виключною поступкою, оскільки, врешті, більша чи менша обрядова специфіка ніколи не зникала в різних католицьких країнах).

Справді, Берестейська унійна угода й постала на засадах визнання зверхності Папи, католицького віровчення, при збереженні традиційного для українців східного обряду, своєї мови богослужінь, національного церковного календаря та особливостей церковної організації, що було відображено в Берестейських артикулах.

Ідеологи Берестейської унії задумували і проводили її насамперед в інтересах української церкви. Надто мало було в них підстав сподіватися на українсько-римську унію як на місток чи частину унії загальної, за часів пост-Тридентської католицької церкви, підмусульманських старих східнохристиянських патріархів та «Третього Риму» напередодні проголошення власного патріархату. Промотори Берестя намагалися виправити становище своєї церкви через інтеграцію з римською церквою, найбільшою загальноєвропейською організованою силою, і повернути таким чином визнання західних християн, рівноправне місце в європейській культурній спільноті. Це, власне, і є другою причиною успіху унії в українських землях: об'єктивна зацікавленість в ній як духовному та культурно-цивілізаційному інструменті вирішення власне українських проблем повернення в свій європейський дім. І на відміну від суто церковних справ (не всі організаційні пункти Берестейської угоди були вповні виконані), в перспективі це більш-менш вдавалося.

Таке об'єктивне ідейне спрямування рішень Берестя (котре називати унійним можна скоріше формально) згодом очевидно розгортається в діяльності УГКЦ, але воно помітне і у співставленні з ідейним колом інших українських унійних задумів кінця XVI - першої половини XVII століть. Попередній досвід унійного руху, в тому числі й український, підказував: на дієву участь Константинополя в даній справі не варто розраховувати. Показова в цьому відношенні була доля римської ініціативи про корекцію календаря. В середині 1582 року Рим пропонує Константинопольському патріархові прилучитися до акції, в очах організаторів наближаючої унійну перспективу (як вони її розуміли) - приєднатися до Григоріанської календарної реформи. У відповідь патріарх Єремія помірковано відкладає рішення в переговорах з курією, а тим часом забороняє в посланнях до вірних, в тому числі і в Київську митрополію восени 1582 - початку 1583 року, приймати новий календар. Тобто, вдається до типової Константинопольської унійної політики: намагається покористуватися з римської унійної зацікавленості, нічого не змінюючи у своїх юрисдикційних теренах, не втрачаючи і крихти свого керівного впливу.

Після такої зарозумілої реакції Константинопольського патріарха була висунута ще одна ідея унійного спрямування на зустрічі в Кракові в липні

1583 року [Litterae Nuntiorum Aposolicorum Historiam Ucrainae illustrantes / Coll. A.G. Welykyj. - Romae, 1959. - V.1. - P. 197-198] папського легата А.Посевіно, папського нунція в Польщі А.Болоньєто, короля Речі Посполитої Стефана Баторія та грека з Острозької академії Д.Палеолога. Учасниками цієї зустрічі, крім календарної реформи, обговорювалася можливість заснування окремого патріархату для українських та білоруських земель Речі Посполитої з центром в Острозі. Своє дідичне володіння на роль патріаршої столиці пропонував сам князь К.Острозький [Krajcar J. Konstantin Basil Ostrozskij and Rome in 1582-1584 // Orientalia Christiana Periodica. - Romae, 1969. - V. 35. - N.1. - P. 193-214]. Однак, до відповідних практичних заходів тоді не дійшло.

Натомість, незабаром з'являється спокуслива нагода зведення масштабнішого унійного проекту. Константинопольському патріархові не пішла на користь подвійна позиція щодо календарного питання: навесні 1584 року його заарештовує турецька влада за таємні зв'язки з Римом і висилає на о. Родос. Поінформована про цю подію курія подає думку: після звільнення Єремії його патріарший осідок перемістити в місце, сприятливіше для унійної діяльності [Litterae Nuntiorum Aposolicorum Historiam Ucrainae illustrantes /Coll. A. Welykyj. - Romae, 1959. - V.1. - P. 263-265], наприклад, Київ, Львів або Вільно. В червні 1594 року А.Болоньєто та король Стефан Баторій обговорюють проект перенесення столиці патріархату. Звільнення в 1588 році Єремії давало шанс спробувати втілити цей план в життя. Патріарх прямував у Москву через землі Речі Посполитої, де з ним зустрівся канцлер Ян Замойський (5 жовтня, Львів). Зміст бесіди останній переповідає в листі до легата кардинала Альдебрандіні [Россія и Италія. Сборник историческихъ матеріаловъ и изсльдованій, касающихся сношеній Россіи съ Италіей. - СПб., 1908. - Т. 2. - Выпуск 1. - N 32. - С. 167], де сповіщає, що Єремія не цурається ідеї переміщення свого престолу в Київ. Подальші події, проте, показали істинні наміри патріарха: Єремія був не від того, щоб перенести свій осідок, але не в Україну, а в Москву. Однак там йому не вдалось про це домовитися - колишні вірні хотіли лише в той чи інший спосіб використати Константинопольського патріарха для ствердження власного патріарха в самостійному Московському патріархаті, чого швидко і добилися.

Весь цей непересічний епізод тогочасної великої християнської політики був потенційно ключовим для орієнтування в ній українців. Адже поміркувані прихильники загальної унії католицької і православних церков могли побачити реальні шанси такої унії та визначитися щодо українсько-римського унійного діалогу.

Однак і після укладення Берестейської унії ті православні, котрі до неї не приєдналися, але брали участь в спробах примирення «Русі з Руссю», наполягали (без успіху) на присутності Константинопольського патріарха в переговорах з уніатами та Римом [Крип'якевич І. Нові матеріали до історії соборів 1629 року // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. - Львів, 1913. - Т. CXVI. - Кн.4. - Матеріали. - С. 18, 29]. Натомість папська

адміністрація зацікавлено переймалася ходом діалогу між православними й уніатами. Коли останні вдалися до консультації Риму після першого неуспіху своїх унійних ініціатив, їм було чітко окреслено межу допустимих зустрічних кроків принципами Флорентійського унійного зразку [Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecelesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes / Coll. A.G. Welykyj. – Romae, 1954. - V. 1. - N 25. - P. 23-24]. Конгрегація Пропаганди Віри особливо наголошувала, що універсальна унія є поза компетенцією провінційних соборів.

Як далі неодноразово повторювалось [Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecelesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes /Coll. A.G. Welykyj. – Romae, 1954. - V. 1. - N 76. - P. 51-52; N. 77. - P. 52], в силі залишаються рішення Флорентійського Собору, і умовою тіснішого співробітництва з православними є складання ними сповідання віри за узгодженим викладом Флорентійського Собору [Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecelesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes /Coll. A.G. Welykyj. – Romae, 1954. - V. 1. - N 141. - P. 90-92]. Але православні угодовці практично на це не погоджувалися й пропонували такі форми і засоби досягнення угоди, котрі по суті відвертали від укладеної українсько-римської унії в бік утопічної моделі православної церкви під незобов'язуючою учительною опікою Папи. По великому рахунку це відноситься й до унійних проектів 1644-1645 років вірогідного авторства П.Могили.

В них, по-перше, визнаються (або ж заявляється готовність до визнання) традиційно дискутовані догмати, зокрема, сходження Святого Духу, існування чистця, перебування душ святих на небі, тощо; по-друге, визнається примат Папи, причому зазначається, що його засвідчують і Отці Церкви, і самі православні в своїх молитовних піснеспівах; по-третє, пропонується обирати українського митрополита собором місцевих єпископів; по-четверте, пропонується, щоб обраний митрополит складав присягу щодо дотримання догматів і правил християнської віри, зокрема й виголошував своє визнання Папи і його примату, та надсилав сповідь віри до Риму, але не їхав на висвячення (хіротонізувався собором) і не звертався за папським підтвердженням.

Що стосується питання Константинопольської юрисдикції, то в одному з варіантів пропонується, щоб український митрополит посилав своє сповідання віри як Папі, так і Константинопольському патріарху, а патріарх затвердив першого обраного митрополита. В іншому варіанті, всебічно вивченому і широко цитованому А.Великим, «Анонімному проекті по з'єдиненню» [Великий А.Г. Анонімний проект Петра Могили по з'єдиненню Української Церкви 1645 року // Записки ЧСВВ. - Серія II, Секція II. - Рим, 1963. - Т. IV. - Ч. 1-4. - С. 487-497], представляється наступний компроміс: оскільки Константинопольський патріарх через мусульманську зверхність не вільний в своїх діях, то українському митрополитові не слід отримувати посвячення ані від нього, ані від Папи. Але, коли патріарх вивільниться від

султанського контролю, тоді, певно, теж визнає примат папи. У випадку возз'єднання Константинопольського патріархату з Римською церквою, підпольська Русь повертається під його, патріарха, владу (яка, отже, все ж резервується).

В «Анонімному проекті» також критикувалась Берестейська унія і наголошувалося, що плановане з'єдинення має бути не злиттям, а злукою, котра не порушує суті злучених частин. Тобто, справа фактично зводилася, як підкреслюється в цьому проекті, до визнання православними Папи за свого духовного голову згідно з Символом віри. Про якісь обрядові зміни, звичайно, не йшлося, а щодо догм, то розходження в їх трактуванні між православними і католиками проголошувалося більш формальними, як дійсними (для положень про походження Святого Духу, про чистець, шанування святих знайдені словесні компроміси).

Отже, частинна, українсько-римська унія допускалася, через неможливість в тогочасних умовах домагатися унії з Римом всього православного світу, і заради об'єднання українців: уніатів і православних. Означена позиція сприймається патріотичним компромісом православних угодовців. Помірковано-примирливі викладки самих спірних догматичних точок вповні достойні такого блискучого теолога, як П.Могила.

Однак, проголошення лише словесними віросповідних різниць східно- та західнохристиянської церкви ще їх автоматично не знімає. Адже ніякими найталановитішими дипломатичними ходами не зняти особливостей східно- та західнохристиянської ментальності, що породили характерні, православні та католицькі формулювання догм. Теоретичний підхід автора «Анонімного проекту» вимагає багато доброї волі до порозуміння й революційних рефлексивних зусиль, тоді як звичні католицький та православний підходи базуються на усталених, природних для східних і західних християн переконаннях.

Таким чином, ідея української церковної одиниці, що повністю не зриває з Константинополем і наближається до Риму скоріше проголошенням, аніж поцінуванням вживаного християнського доробку ідентичним римському, не стала прийнятною ані для уніатів, ані для переконаних православних.

Подібні компроміси, висунуті в проектах Універсальної (всеукраїнської) унії на основі українського патріархату, виявилися нежиттєздатними. Вони переконливо продемонстрували ілюзорність шансів на продуктивне співробітництво відразу трьох сторін - української, римської та константинопольської. Поберестейські унійні проекти, можливо, і задумувалися українськими чинниками, за виразом сучасних українських релігієзнавців, як продовження, доповнення і виправлення Берестейської унії { Українська церква між Сходом і Заходом. - К., 1996. - С. 80}. Але практика показала, що доповнення і виправлення з огляду на Константинопольське бачення унії не наблизили бажаного порозуміння.

У порівнянні з нездійсненими унійними проектами, альтернативними Берестейському, Берестейська унія була може й недосконалою, проте найбільш послідовною в тогочасній ситуації українсько-римською домовленістю. До неї підвели українських християн не стільки їх ідеальні унійні прагнення, скільки закономірне й цілком реальне, хоч і не всіма усвідомлене бажання: бути й визнаватися рівними у природному для них цивілізаційному колі - європейському, переважно, західнохристиянському, привести духовні орієнтири у відповідність з природними пріоритетами культурного спілкування.

Історично так склалося, що укладена унія в Україні зокрема, на відміну від унії, як методу об'єднання православної та католицької Церков взагалі (офіційно визнаного нині неприйнятним їх керівництвом), принесла довгострокові позитивні плоди. В XX столітті українці - греко-католики, нащадки тих українців, котрі в XVI-XVII століттях зробили свій вибір на користь унії, демонстрували дієву релігійність та виявляли переконану й активну національну державницьку позицію. Саме українці - греко-католики складали переважну більшість національно-визвольних доперебудовчих підпільних та національно-демократичних організацій кінця 80 – початку 90 років, зокрема й Народного Руху України. Українці - греко-католики однозначно орієнтуються на європейські духовні й культурні цінності, повернення до яких є запорукою успішного розвитку суверенної України – європейської держави.

Що ж стосується загального християнського контексту - нині унійні пошуки як пошуки всехристиянського єднання (а не як пошуки укладення конкретних уній) продовжуються у християнському світі у вигляді екуменічного руху.

7.3. Іслам – релігія способу життя.

Нині іслам сповідує населення багатьох країн Близького та Середнього Сходу, Азії, Африки, Європи. За даними Всесвітньої ісламської ліги, у різних країнах світу (близько 120 країн), за підрахунками International Religious Freedom Report станом на 2007 рік нараховувалось близько 1,5 млрд. послідовників ісламу. У 35 країнах мусульмани складають нині 95-99 відсотків населення, у 25 державах є впливовою меншістю, у 17 країнах іслам − державна релігія. Мусульманські громади знаходяться у всьому світі, більшість віруючих проживає у країнах Азії та Північної Африки. Але присутні вони також у Європі, США, Китаї, Японії та інших країнах.

Слід зазначити, що іслам часто сприймається як комплекс релігійних догм та ритуалів, проте це не лише релігія. Іслам – це цілісна система організації суспільного життя, побуту, звичаїв, законодавства, він охоплює