

JAROSŁAW MOSKAŁYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Teologii Fundamentalnej i Ekumenicznej

Поєднання двох традицій в одній вірі згідно з богословським тлумаченням Іпатія Потія

Zjednoczenie dwóch tradycji w jednej wierze według teologicznej interpretacji Hipacego Pocięja
The Unity of Two Traditions in One Faith in the Theological Interpretation of Hipacy Pocięj

Особистість митрополита Київської Церкви в сопричасті з Римом Іпатія Адама Потія (1541-1613 рр.) і сьогодні спонукає зацікавлених минулим цієї Церкви, особливо істориків та богословів, до поглибленого аналізу його життєвого шляху і, зокрема, непередбачуваних рішень. Треба відразу ж зауважити, що робити це нелегко, оскільки й сама особа Потія не з простих. У плані психологічно-ментального можна певним чином порівняти його з такими сучасниками, як: Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович, Іван Дубович та ще дехто. Натомість в ідейно-творчому – з такими постатями, як: Йосиф Велямин. Рутський, Лев Крєвза, Йосафат Кунцевич та інші.

I. ПРОЦЕС РЕЛІГІЙНОГО САМОУСВІДОМЛЕННЯ

Насамперед треба наголосити, що на остаточне формування релігійності уяви та богословської думки Потія колосальний вплив мав процес його «конфесійної мандрівки». Від самого початку малому Адамові, який прийшов на цей світ у Ружанці, що біля Влодави (колишнє Князівство Литовське), довелося призвичаюватися до вивчення та сприйняття відмінних релігійних напрямів. Навчання в кальвіністській школі, яку литовський канцлер Микола Радзивіл Чорний, спонукало до серйознішого осмислення питання віри, і – як наслідок – Потій покинув православне віросповідання своїх батьків і прийняв кальвіністське.

Однак 1573 р. Потій вирішив повернутися до свого найпершого віросповідання та заодно стати його гарячим захисником. Після того, як він став 1588 р. брестсько-литовським канцлером, бажання визнавати й підтримувати православно віру просто ним повністю заволоділо. Водночас він дуже активно радився з князем Константином Острозьким, як підняти Православну Церкву з тодішнього її стану занепаду.

Врешті, за підтримки князя Острозького, Потій включивсябув у колективдійових осіб,ведений Єзуїтами, для переговорів з питання об'єднання Київської Церкви з Римом. А коли 1590 р., за однозначного впливання князя Острозького, Потій зважився стати Володимирсько-Брестським єпископом, він разом із владико Кирилом Терлецьким розпочав наполегливо просувати ідею унії Київської Церкви з Римською Церквою.

У 1592 р. Потій разом з іншими єпископами підписав листа до короля Сигізмунта III стосовно питання унії. А вже через три роки Потій та Терлецький відправилися до Риму, щоби там якраз скласти католицький символ віри від імені синоду київської митрополії. Ось так Потій остаточно вирішив прийняти католицьке віровизнання та зберегти католицьку віру, приймаючи також управління з'єдиненою з Римом Київською митрополією. Такий неординарний шлях духовно-віросповідницького досвіду багато що засвідчує й про особисте відчуття Потієм релігії, віри та духовності загалом. Розглядаючи проблему Потієвої послідовності і стабільності у визнанні вірі та, врешті, його бажання відстоювати непохитність єдино праведного віровизнання, можна б чимало йому закинути. Перш за все, змінюючи відносно часто віросповідницьку приналежність, Потій сам доклався до створення про себе враження, м'яко кажучи, людини внутрішньо незрілої та особистісно невизначеної. Сьогодні вже важко встановити достеменно, які саме спонуки за такими змінами стояли, однак можна здогадуватися. У формуванні релігійного світогляду Потія на етапі ранньої молодості велике значення відігравали, з одного боку, кальвіністська течія та, з другого, єзуїтський вплив за його побуту в Кракові. Разом вони спричинили, що Потій суттєво похитнувся у своїй батьківській православній вірі. Це неухильно означало також принаймні часткове позбавлення себе власного традиційного джерела віри та духовності, що неминуче залишило відбиток і на збереженні Потієм своєї особистої тотожності.

Хоч за тих часів траплялося немало подібних випадків зміни віросповідницьких переконань, все одно назвати це нормальним явищем просто неможливо. Досить згадати хоч би вкрай некорисні для тодішньої Київської Церкви наслідки від так званої «конфесійної метушні». Та й поодинокі особи за умов зміни конфесії подавали не кращий приклад довіри до своєї рідної Церкви, її духовності та історико-релігійної спадщини загалом. Таку ситуацію можна пояснити хіба тодішньою загальною кризою Православної Церкви та стихією „конфесійного пошуку”, під вплив якого потрапив і Потій, зародивши цим сумнів щодо збереження за собою справжньої довіри.

Це мало згодом неабияке значення для успіху проголошування унійних ідей у Київській митрополії та Потієвої спроби поширювати унійні впливи на Сході. Зрозуміло, що Потій, не будучи зразком віросповідницької непохитності та не втішаючись довірою широких кіл суспільства, мав дуже великі труднощі з утіленням у життя унійних принципів: він зіткнувся із сильним спротивом духовенства, а відтак також великої частини вірних в яких не було справжньої довіри до нього і надії на те, що унія в Київській Церкві зможе прижитися на тривалий час. Потія запідозрювали в нестійкості та схильності постійно шукати нових релігійних вражень, і для такого закиду, очевидно, були серйозні підстави, беручи до уваги колишню Потієву поведінку.

Проте не слід забувати й про те, що недовіру Потієві в першу чергу виявляли кола, тісно пов'язані з князем Константином Острозьким, на той час непримиримим поборником унії в Київській Церкві. Для цього також існували підстави, і немаловажні. Коли мова йде про священничі кола, то ні для кого не секрет, яким був духовний рівень тодішнього київського духовенства та як воно управляло Церквою. Отож виявлялося можливим і навіть деякою мірою нескладним ними керувати або й маніпулювати, особливо такому вправному суспільно-церковному діячеві, як Константин Острозький. Серед об'єктивних причин того, що Потій, попри щире бажання та тверду постанову вистояти в прийнятій католицькій вірі у з'єднаній із Римом Київській Церкві, не зміг усебічно розвинути плану прищеплення унійних ідей по всій території тодішньої Київської митрополії та закладення в ній фундаменту для унійної течії, ні реалізувати свого задуму поширення унійних впливів поза її межами, не останнє значення мав і факт, що Потієві нерідко приходилося долати опір та протистояння деяких єрархів (Рагози, Балабана, Копистинського та інших) Синоду Київської Церкви. Особистий вибір Потієм католицького віросповідання, зроблений ним після пройдення особливого шляху релігійного-духовного «випробування», на мій погляд, можна вважати, з одного боку, поборенням внутрішньої нестабільності, а з іншого – принциповим рішенням закріпитися в Церкві своїх предків. Заодно ось цей же колишній досвід наштовхнув Потія шукати нову базу для самовиявлення й самозбереження Київської Церкви в тодішньому зв'язку з Римською Церквою.

II. ТВОРЧЕ САМОЗДІЙСНЕННЯ

Безпосереднім приводом до «полемічного зіткнення» на площині київського релігійно-віросповідницького самоздійснення було анонімне видання 1582 р. під назвою «Послання до латинян із їх же книг», яке найімовірніше походило з середовища Острозької академії. Цей твір однозначно виступав проти поєднання християн східної та західної традиції й був сутнісно близький вченню Острозької школи. Іншим приводом започаткування полемічних диск-

усії у Київській Церкві наприкінці XVI ст. став виступ учителя братської школи у Львові та Вільнюсі Стефана Зізаниї, який дуже різько протистояв будь-якому поєднанню православних і католиків і також перебував під великим впливом Острозької школи. Мабуть, саме він, ще до укладення унії 1596 р., видав дуже відомий «Катехизм православної віри», у якому сильно критикував задум підкорення Православної Церкви Римському архиєреєві та вказував на необхідність збереження Київською Церквою своєї прадавньої східної традиції.

Після укладення унії на її захист стали прихильники православно-католицького поєднання: Йосафат Кунцевич, Йосиф Велямин Рутський, Лев Крєвза, Ілія Йоаким Мороховський, грек Аркудій та Іпатій Потій. Разом із тим, слід відзначити велику прихильність до унії тодішнього польського короля Сигізмунта III та багатьох польських католицьких єпископів. У той період власне київські католицькі єпископи, змушені відстоювати свої доктринальні позиції, дуже рішуче й здебільшого грамотно обороняли письмово свою Церкву від різького полемічного наступу православних, яких на той час особливо підтримували протестанти. Вони також виявилися кваліфікованими та компетентними союзниками латинських богословів, коли заходила мова про тлумачення і роз'яснення складних еклезіологічно-конфесійних питань.

Творча діяльність Потія набирає конкретних видимих обрисів переважно вже після унії Київської Церкви з Римом. Однак уже напередодні її укладення Потій дуже активно включився в аргументоване вираження своїх поглядів щодо поєднання Київської та Латинської Церков у творах «Унія, або виклад преднейших артикулов ку з'єдноченню Греков з Костелом римским належащих» та «О привілеях, наданих од найясніших королів польських преднейших некоторых доводах, которі святу унію барс поручають і потверджуют». Це русько-польські видання, надруковані у Вільнюсі 1595 р. У цих же працях автор намагався пояснити суперечливі аспекти щодо католицького та православного вчення про Церкву, вміщуючи заодно свою інтерпретацію ідеї єдності Церкви та першості Папи Римського.

Крім цього, Потій вів широке листування з відомими постатями релігійного та суспільного життя, у тому числі зі своїм головним противником князем Острозьким. Після укладення унії Потій продовжував доводити значимість та доцільність поєднання Київської та Римської Церков у таких творах, як «Посольство до папи Сикста IV од духовенства і до князів і панів руських в році 1476» (Вільнюс, 1605 р.) та «Гармонія Восточной Церкви с Костелом Римским» (Вільнюс, 1608 р.). Тепер, стоячи вже принципово на католицьких позиціях, Потій вказував, що джерелом єдності Церкви є сам Христос. Раз Він є тією найглибшою підосною, то ніхто інший, як саме християни, мали б відчувати її справжню доцільність і, вивчаючи основні принципи своєї віри, а також відмінність власної традиції й обряду, спільно стреміти до зближення в одній Христовій Церкві. Потій вказував також на прекрасні передумови, які східні Католицька та Православна Церкви мають для об'єднання. Це насамперед дуже

близьке відношення по духовно-традиційному, літургійному, обрядовому і тощо самозбереженню. Звичайно, усі ці видання більшою чи меншою мірою позначені полемікою, яка стосується богословських або суто еклезіологічних питань. Характерно, що той сам контрверсійно-полемічний стиль науково-тематичного обміну думок та популіської критики для виявлення своїх позицій вживали як на Сході, так і та Заході задовго до унійних полемістів. Полемічно-творча тенденція в Київській Церкві особливо посилилася в XVII ст., коли католики та православні сперечалися щодо таких питань, як істина про походження Святого Духа, вчення про примат Папи Римського, проблема чистилища, здійснювання Євхаристії та загалом святих таїнств, питання літургійного календаря, особливо – коли святкувати Пасху. Попри те, найгостріше все одно стояло питання примату Папи Римськогою. Адже тут йшлося водночас як про істину віри, так про канонічний принцип. Визнання примату Папи Римського мало справді величезне значення для формування свого вчення про Церкву, тому, що коли схилитися до думки про найвищу владу Вселенського Архієрея Папи Римського в Христовій церкві, то разом із тим треба було довести, хто заснував цю Церкву, які завдання їй доручив та якими засобами для їх виконання забезпечив. Далі піднімалися питання, якою має бути дочасна Церква – срархічною чи монархічною, тобто чи для єдності Церкви потрібний видимий глава – папа, чи достатньо лише невидимого глави – Христа; хто в Церкві отримав владу ключів – сам лише один св. Петро чи радше вся Церква; чи єпископ Риму перебрав всі права та привілеї, якими розпоряджався св. Петро, чи успадкував Петрові повноваження тільки частково. Ось яка богословсько-еклезіологічна проблематика займала в основному в той час богословів Київської Церкви.

Сам Потій, застосовуючи своєрідний раціонально-контрверсійний метод представлення своїх позицій щодо Берестейської унії 1596 р., насамперед вказував на те, що ще до початку дев'яностих років XVI ст. думка про поєднання Київської Церкви з Римом не була чимось взагалі новим, небажаним або недопустимим, а навпаки, її вже дуже давно пробували реалізувати. Найперший задум об'єднання Київської та Римської Церков належав митрополитові Петру Акеревичу (1242-1245 рр.), і його було оприлюднено на I Ліонському Соборі 1245р. Згодом його підтримав інший Київський митрополит, Григорій Цамблак, на соборі в Констанції 1418 р., але на той час практично не було можливим здійснити цей задум. І провідна думка Собору у Флоренції 1439 р. – призвести до об'єднання християн Сходу та Заходу, яку наголошував, зокрема, Київський митрополит Ізидор, знайшла фактичне здійснення в Київській Церкві лише в 1596 році.

III. ІДЕНТИЧНІСТЬ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Поєднання Київської Церкви з Римом у 1596 р. змусило його ініціаторів, у тому числі Потія, довести, що Католицька Церква є справді Христовою Церквою та має прикмети єдності і неподільності. Інакше й сама унія, і її наслідки виявилися б необґрунтованими. Тут слід пригадати, що в XVII ст. ознаку «католицька», а разом із тим «єдина й нероздільна», яка належить Католицькій Церкві, пояснювали, виходячи з принципу, що Христос заснував її єдиною, нерозривною та католицькою. Він також встановив управителя над дочасною Церквою, яким став св. Петро, і дав йому владу керувати видимою Церквою. Влада Петра також наділена правом спадкоємництва. Крім того, наголошували, що справжню Христову Церкву завжди можна розпізнати за її особливим та не обмеженим поширенням по світу, незвичайною поведінкою її членів та щедрим успадкуванням ними Божої благодаті і, врешті, видимими знаками її вселенської єдності. Київські католицькі богослови в XVII ст. з посиленою увагою доводили автентичність Католицької Церкви шляхом наведення історичних аргументів. Першорядну роль зіграв тут однак біблійно-історичний фактор передання Христом найвищої влади в Церкві св. Петрові та закріплення цієї влади за єпископом Риму.

Концептуальний аргумент

Посилаючись на зовнішні емпіричні принципи, які зумовлюють правдивість і єдність Христової Церкви на землі, Потій також неодноразово вказував на факт, що в час, коли Русь хрестилася, східне християнство зберігало єдність із Вселенським Архидіаконом у Римі, а розкол між Церквами, який наступив за патріарха Керуларія, особливо на початку, не мав ніяких некорисних наслідків для Руської Церкви. Це великою мірою підтверджувало позицію київських єрархів, зокрема тих, хто приступав до унії з Римом, що Католицька Церква є істинною Христовою Церквою та що Руській Церкві треба, як і раніше, залишитися в єдності з нею. Про автентичність Католицької Церкви, згідно з Потієм, свідчать однаково її єрархічний устрій та спосіб виявлення себе в цьому світі. У творі «Гармонія» він стверджував:

Там є церков, де імя Ісуса Христа величається, де Божі храми прикрашені, де дзвони, образи, престולי та вся інша прикраса знаходиться, і шанується, де всім Христовим єреям повагу висловлюють, де явно віру ісповідують, голосять, навчають, де земнії князі та царі приходять, місце своє відвідують і голови святих верховних апостолів цілують, там де свята, празники обходять, співи та церковні обряди без будь якого страху виконують, там де головний Пастир, учителі, проповідники, аби Боже Слово по всій землі проповідували прикладом Ісуса Христа розсилали, а виконували це як його намісники на землі..., де не має єрсей, ні явної безбожності, ні недовіри, де правдива і непорушена віра.¹

¹ І. Потій, *Гармонія або конкорданція віри*. Русская Историческая Библиотека., т. 7, Петербург 1882, кол. 187-188.

Потієве розуміння структури видимої Церкви спирається на дочасному, людському елементі, однак вона не діє сама по собі, а існує та здійснюється за реальної підтримки того, Хто її заклав, тобто Ісуса Христа. Він також дозволяє їй зберігати свою католицьку ідентичність між іншими завдяки практичній, необмеженій діяльності в різних місцях світу. Такий спосіб тлумачення непорушної підвалини Католицької Церкви мав і своє практичне відношення. Після унії треба було розгортати на Русі унійну діяльність та пробиратися до різних верств населення, яке в XVII ст. загалом не відзначалося особливим культурно-духовним рівнем. При цьому неухильно доходило до зіткнення з противниками унії, зокрема єрархами і письменними Православної Церкви, які далеко не поділяли позиції католиків, хоч би стосовно питання збереження Католицькою Церквою ідентичності.

Полемічний аргумент

На погляд православних, не слід ставити наголос лише на видиме поширення Церкви у світі та спосіб управління нею. Треба зосередити увагу на внутрішньому житті Церкви. Правдивість та вселенськість Христової Церкви, згідно з православним підходом, виражається насамперед в її вбогості, внутрішньому єднанні вірних з Богом та постійній готовності страждати й покірно приймати переслідування.²

На тлі відмінних підходів обох сторін видно, що вони застосовували відмінні категорії для пояснення суті ідентичності Христової Церкви. Потій та інші київські католицькі богослови більше звертали увагу на зовнішні ознаки єдності та ідентичності, притаманні Католицькій Церкві, які витікають із спільнотного зв'язку вірних у Церкві та їх зв'язку з іншими церковними спільнотами. Натомість вони менше акцентували онтологічний зв'язок вірних із Церквою та їхню єдність, що звідси випливає, а також не надто велику увагу відводили наголошенню вагомості участі окремих церковних спільнот в одному надприродному житті Божому. Тимчасом православні якраз цим елементам надавали першорядне значення і стверджували, що дочасна Церква існує і продовжує існувати лише за умов справжньої підтримки надприродним диханням та не тимчасової свідомості спільноти і єдності. Хоча Потій та інші київські католики не сперечалися з тлумаченням дочасної Церкви, яке висували православні, вони не вважали його повним і достатнім.

Підставу для такої поведінки, мабуть, треба вбачати в суто раціональному підході до питання реалізації Київською Церквою унії. Київські католики, у свою чергу ведучи полеміку з православними, доводили слушність свого рішення про єднання з Римською Церквою. Тому, напевно, аспект видимої єдності та католицької повноти відігравав у їхній богословській творчості досить важливу

² Пор.: М. Смотрицький, *Рукопис*, Русская Историческая Библиотека, т. 5, Петербург 1906, с. 298-300

роль. При цьому вони, особливо Потій, наголошували, що об'єднання Київської Церкви з Римом в жодному разі не означає її підкорення римським церковним структурам чи відмови від вірності власній церковній традиції та всій східній духовній спадщині. Навпаки, Потій вказував, що завдяки віднові Києвом первісної єдності з Римською Церквою та її архиєреєм для Києва стане можливим на іншому рівні здійснювати місію своєї Церкви. Об'єднати дві церковні традиції одною вірою означає повернутися до одного джерела духовного життя при відмінному здійснюванні релігійної практики. Врешті, це уможливить набуття окремими Церквами незвичайного досвіду від взаємного проникання відмінних духовно-культурних цінностей. Особливим викликом видимої Церкви є оберігати єдність, отриману від Христа, жити єдністю сповідання одної віри, одного почитання та визнавати одного управителя церкви, в тому числі і Вселенського Архиєрея. Саме заради відстоювання видимої єдності Церкви Потій та інші богослови полемізували з тогочасним православним та протестантським вченням, яке обмежувалося лише до невидимого елементу життя Церкви і вказували на його єдину і найвищу значимість для єдності дочасної церкви.

ІV. ДУХОВНО-ПАСТОРАЛЬНИЙ ЧИННИК ОБ'ЄДНАННЯ ВІДМІННИХ ТРАДИЦІЙ ОДНОЮ ВІРОЮ

Одним із важливих мотивів об'єднання Київської Церкви з Римом у XVII ст. було прагнення запровадження у своїй Церкві дисциплінованого та внутрішньо організованого життя, яку зумовлювало між іншими визнання зверхності Вселенського Архиєрея. Представники об'єднаної ініціативи в Києві йшли на цей крок абсолютно свідомо і самостійно, знаючи, що їхнє повноцінне поєднання з Римською Церквою означає й визнання повноти влади Папи Римського. Наслідки від такого поєднання, насамперед у духовно-пасторальному аспекті, можуть виявитися однаково корисними і для одних, і для інших. І хоч прийняття такого рішення не було простим, якщо зважити, що колишня напруга щодо Риму з огляду на екскомуніку (1054 р.), а потім хрестові походи та захоплення латинниками Візантійської імперії не стерлися з пам'яті київських єрархів, усе ж бажання підпорядкуватися вищим цінностям та загальному доброві власної Церкви взяло гору.

Визнання зверхності Папи Римського київські єрархи сприймали не в суто в юридичному та адміністративному сенсі, а розцінювали більше як морально-пасторальний чинник, пов'язаний з привілеями єпископа Риму, який відіграє особливу інтегруючу роль у католицькій Церкві. Це моє особисте судження, і я опираю його перш за все на факті укладення київською стороною артикулів-принципів як передумов майбутнього здійснення об'єднання з Римом. У післяунійний період київським богословам довелося досить складно обороняти визнання зверхності єпископа Риму їхньою Церквою. Потій та інші, пояснюючи

походження влади Римського архієрея та її значення для Церкви, насамперед відштовхувалися від того, що першість у Церкві надав Петрові сам Христос, вибравши його з-поміж інших апостолів. Його влада не обмежена до якогось періоду або місця, а має позачасовий та позатериторіальний зміст. Рим став місцем осідку Вселенського Архієрея тому, що саме звідси св. Петро правив Церквою і тут за неї загинув. Кожний наступник Петра переймає всі повноваження, надані єпископові Риму Христом. Для тлумачення зверхності влади наслідників св. Петра Потій використовував тексти Святого Письма, Отців Церкви, відповідні дані, історичні та розумови.

Біблійна основа

Найгострішою точкою на площині обміну думками між київськими католиками та православними ставав текст Святого Письма, а саме Євангелія від Матея 16:17-19, у якому йде мова про побудову Церкви на скелі, якою є Петро, та передання йому ключів від Царства Небесного. Потій стверджував, що влада Петра заключається у символі ключів, і якраз йому дано привілей зв'язувати і розв'язувати все на землі, причому влада його існуватиме до закінчення цього віку. Слід зауважити, що тлумачення вищезгаданого тексту Святого Письма православними в кінці XVI та XVII ст. несло на собі суто протестантський відбиток, згідно з яким термін «скеля» відноситься тільки до Христа, а не до св. Петра і, до того ж, цю євангельську скелю слід сприймати в алегоричному сенсі, а не буквальному. Отже, вони переконували: слово скеля в першу чергу стосується самого Христа, і тільки його другорядне значення має вказувати на віру Петра в Христову божественність і роль Петра як представника Церкви.³ Разом із тим православні наголошували, що єдиним главою і фундаментом видимої Церкви є Христос, а не жодна, навіть найдосконаліша, людина. Згідно з їх поглядами, людина з цього світу вповноважена управляти лише партикулярною Церквою, і нею управляють єпископи, митрополити та патріярхи. Отже, людина не може бути главою Вселенської Церкви, та й Святе Письмо ніде про таке не згадує.⁴

У свою чергу київські католицькі богослови, ведучи мову про св. Петра як главу, фундамент або наставника Церкви, завжди пов'язують ці прикмети з Христом, який має всю владу та силу розпоряджатися нею. Виходячи з таких позицій можна ствердити, що київські католики, приступивши до унії з Римом, не змінили принципу підпорядкування одному й найвищому управителеві Церкви та надалі зберегли вірність одній із головних та незмінній підвалині християнської віри. Однак вони виявили також гнучкість щодо розуміння складного

³ Пор.: З. Копистинський *Палінодія*, Русская Историческая Библиотека., т. 4, Петербург 1878, кол. 336-383.

⁴ Пор. М. Смотрицький, *Еленхус // Архив юго-западной России*, ч.1, т. 8, Киев 1914, с. 622-623.

питання управління дочасною Церквою. Особливим прикладом може тут слугувати вчення Іпатія Потія, який незмінно вважав, що називати папу главою Церкви ніяк не суперечить вченню про одного її главу, яким є Христос: папа є главою тільки видимої Церкви на землі, де він є слугою Христа і виконує свою владу тимчасово, а тому й потребує наслідників. Він піклується про дочасний стан Церкви, у тому числі порядок, проповідування Божого Слова тощо. Христос же є главою всіх, що належать до Церкви – як на землі, так і на небі. Свою владу Він виконує вічно, тому й не потребує наслідників. Поза тим, Він єдиний та найвищий законодавець Церкви і може також поза св. Тайнами спасати. Він же керує Церквою при підтримці Святого Духа.⁵

На основі цього ж тлумачення влади Вселенського Архиєрея можна пересвідчитися, що Потій, а разом із ним Київська католицька Церква у XVII ст. дивилися на зверхність Папи Римського абсолютно за біблійними принципами та історико-традиційними категоріями. Вони заодно на противагу православним наголосили на більш динамічній участі зверхника дочасної Церкви у владі Христа, доводячи, що таке розуміння влади єпископа Риму ні в чому не применшує повноти Христової верховної влади над Церквою. Мало того, постає спокуса ствердити, що київські богослови XVII ст. у своєму тлумаченні примату Папи Римського наважилися висвітлити зовсім інше бачення здійснення його дочасної влади в найвищій владі Христа, відмежовуючись тим від православного повністю статичного уявлення про управлінську зверхність єпископа Риму. Тодішні (і не тільки тодішні) православні богослови не погоджувалися з таким світоглядом і не хотіли його сприймати.

Апологетична основа

Посилаючись на апологетичну спадщину для відстояння власної тези про примат Папи Римського, Потій та інші київські богослови найчастіше наводили імена відомих первісно християнських авторів, таких як: Кипріян, Іполит, Кирило Олександрійський, Кирило Єрусалимський, Іван Золотоустий, Єфрем Сирин, Теофілакт, Іван Дамаскин та інші. Звертаючись до творчої спадщини Отців Церкви, богословів та ісповідників віри, Київський митрополит прагнув підкрипити своє вчення про першість Вселенського Архиєрея вагомістю вчення й авторитетом колишніх великих учителів Церкви, які ніколи ніскільки не сумнівалися в тому, що Христос передав владу над дочасною Церквою Петрові, а після нього її перебирають його наслідники. Петрова влада є також повноцінною та непроміною.

Іншими важливими джерелами, до яких звертався Потій, були давня історія Церкви, історія вселенських соборів та тексти молитов, номіщені в православ-

⁵ Пор.: І. Потій. *Відповідь на лист клерика Островського безіменного, який писав до владки володимирського і бреського*, Русская Историческая Библиотека., т. 19, Петербург 1903, кол. 1041-1122. (Рукопис написано близько 1598 р.).

них літургійних книгах. Всі вони однозначно й переконливо вказували на те, що Римський Апостольський Престол завжди незмінно зберігав першість серед єпископських престолів у Церкві, а папи виконували верховну владу над усіма єпископами.⁶ На це православні відповідали, що таке тлумачення католиками першості та зверхності Папи Римського в первісній Церкві становить велике непорозуміння як щодо фактів, так і щодо церковної практики, тому що Східна Церква від самого початку по-іншому розуміла примат та зверхність єпископа Риму. Православні також наголошували, що папи ніколи не хіротонізували патріархів та не головували на перших семи вселенських соборах, а звідси їхній примат треба вважати лише почесним, але в жодному разі не юридичним. У Церкві найвищий авторитет у питаннях віри зберігає за собою вселенський собор, і тільки йому слід підкорятися та виконувати всі затвержені ним рішення.⁷

Справа в тому, що деякі формулювання канонів перших вселенських соборів (6-й канон Нікейського Собору 325 р., 3-й канон Константинопольського Собору 381 р., 28-й канон Халкедонського Собору 451 р.), які стосувалися рівноправності патріарших престолів у Церкві, православна сторона тлумачила на свою користь, переважно розцінюючи цей фактор достатнім для того, щоб відмовити Римському Престолові в будь-яких претензіях верховодити.

Потім та інші київські богослови не поділяючи православних поглядів щодо «папського» питання, висловили своє бачення проблеми. Згідно з ним ставлення православних до примату Папи Римського найімовірніше зумовлене короткозорим баченням і невинуватим принциповим зацилкенням на нечіткому та неоднозначному формулюванні деяких канонів перших вселенських соборів. Крім того його перевищує поведінка непоступливого захисника букви закону та небажання взвемонаближення. Натомість, на думку Потія, усю дійсність примату папи не слід пов'язувати лише із зовнішньою владою, хоч її також не належить розуміти відносно. Насамперед усім Церквам слід зосереджувати увагу на духовно-символічній та моральній першості папи, яка дозволяє Церкві повсякчасно здійснювати свою місію в цьому світі та успішно відстоювати свій найвищий авторитет. Врешті, Потій нагадав і про те, що першість Вселенського Архидіакона подає Церквам відмінних традиції справжню надію залишитися вірними власній духовній спадщині та зберігати цю вірність при одночасному визнанні зверхності єпископа Риму. Це може статися за умов цілковитого визнання окремими Церквами його духовно-морального авторитету, з якого також витікає відповідальність об'єднувати всі Церкви, в тому числі відмінних традицій, в одній Христовій Церкві.

⁶ Пор.: Там само, кол. 1064-1080.

⁷ Пор.: М. Смотрицький. *Еленхус...* с. 595-625.

Раціональна основа

Після унії з Римом Потій та інші київські богослови, відштовхуючись від поняття видимої Церкви, в якій є видима організація та зовнішнє самовираження, вказували також на необхідність у Церкві видимого її глави. Разом із тим вони пояснювали, що іменування єпископа Риму главою видимої Церкви в п'ятому разі не суперечить вченню про Христа найвищого наставника Церкви. Православні, як правило, відхиляли цей варіант раціонального тлумачення наявної присутності видимого глави Церкви і вказували на те, що Церква – це Христове Тіло, головою якого може бути лише сам Христос. Він також є фундаментом, пастирем та обручником Церкви, і ніхто інший не здатен Його в тому замінити.⁸ Для виявлення недоліків православної аргументації найвищої зверхності в Церкві Потій старався наводити також суто практичні рації на захист необхідності видимого глави Церкви. Він розмірковував: якщо прислухатися до православного пояснення зверхності Христа в Церкві, то видимого глави Церкви не потрібно тому, що ним для своєї Церкви є сам Христос. Продовжуючи в тому ж ключі, можна сказати, що Ісус Христос є нашим єпископом, отож тоді нам узагалі не потрібно єпископів. Згідно з таким мисленням, також не потрібні й земні управителі. Однак, запитував Потій, як тоді мав би існувати дочасний світ? Не поділяючи православних уявлень про одного невидимого управителя Церкви, Потій вказував на те, що слабкість обґрунтування їхньої тези про Христову першість полягає і в тому, що вони надто мало довіряють тимчасовому зверхникові Церкви. Адже він ніколи не управляє Церквою сам по собі, а бере участь у Христовій владі та черпає силу з неї, і тому не треба боятися, що його влада не від Бога або що вона стане використана для дочасних цілей. Правосильність його влади тісно пов'язана з Христовим переданням та непохитна ради Його підтримці. Папі, зауважує Потій, потрібно зберігати порядок та дисципліну у Церкві між іншими завдяки проповідуванню Божого Слова. Йому також належить повнота влади для управління, керування та служіння в цілій Вселенській Церкві. Єпископові Риму природньо скликати вселенський собор, головувати на ньому та затверджувати його постанови. Він стоїть на сторожі збереження всією Церквою церковних канонів та має повноваження вирішувати питання, які стосуються віри і моралі.

Полемізуючи з православною концепцією юрисдикційної рівноправності єпископа Риму з іншими єпископами та визнанням православними вселенського Собору найвищою церковною законодавчою інституцією, Потій доводив, що православний підхід до цих питань не має під собою ніяких справжніх історико-богословських чи логіко-раціональних підстав, а є натомість свого роду виявом розчленування та розчинення дочасної влади в Христовій Церкві. Згідно з твердженнями Потія, без юрисдикційної єдності кожного єпископа з єпископом Риму – видимим главою Церкви – неможливо й говорити про

⁸ Поп.: А. І щ а к. De Zacharia Kopystenskyj eiusque «Palinodia» opere polemico contra primum R. Pontificis et unionem confecto // Bohoslovia 9 (1931) 64-66.

найвищу єрархічну спільноту церкви, яка перебуваючи в тісному зв'язку, взаєморозумінні та любові, здатна управляти одною Церквою. Так само годі збагнути правосильність законодавчої діяльності єпископа або єпископів, які не згідні складати частину Собору, на чолі якого стоїть папа, та врешті підкоритися спільним рішенням Собору, які остаточно схвалює Вселенський Архирей. Тільки глава видимої Церкви, на думку Потія, може складати довіру збереження тісних зв'язків між окремими самостійними єрархами окремих місцевих Церков і разом із тим підтримувати структурну цілісність незалежних церковних суб'єктів і подавати надію на непохитність у єдиній вірі.

Цими міркуваннями Потій певним чином оправдовував слухність свого рішення про унію з Римом. Однак з'єднання Київської Церкви з Римом не слід у жодному разі ототожнювати з влиттям цієї Церкви в римські церковні структури й латинський канонічний порядок або абсолютним підкоренням зверхній владі Папи Римського. В інакшому разі наслідком буде велике спрощення, якого нерідко допускаються православні щодо східних католиків київської традиції і яке свідчитиме лише про неспроможність оцінювати історичні об'єднувчі події іншою мірою, ніж розкол, та дивитися на минулі дії церковної спільноти, спрямовані на з'єднено-автономне виживання в одній Христовій Церкві, по-іншому, ніж на відцурання від власної самотності.

Тим часом Київська Церква, приступаючи до унії з Римом, як заявляє Потій, в ніякому разі не здала позиції та не стала частиною Латинської Церкви. Проте, визнаючи насамперед найосновніший принцип покликаності християн до життя одною вірою та до перебування в одній спільноті, Київська Церква не побоялася піти назустріч цьому священному покликові, і до того ж прийняла на себе відповідальність завжди самовіддано й упевнено довіряти постановам, витікаючим від об'єднання в одній Церкві. З'єднавшись із західною частиною християнства, Київська Церква вийшла на новий рівень структурного, духовного та богословського розвитку. Не втрачаючи ніколи власного релігійно-традиційного, обрядово-звичаєвого та духовно-культурного обличчя, через наближення до західної релігійно-духовної традиції вона отримала більшу можливість берегти суть одної віри на площині наближеного співвідношення відмінних духовних традицій. Разом із тим Київська об'єднана Церква надала зовсім нову перспективу й для всебічнішого відкриття латинської духовної традиції супроти східної духовної спадщини. Врешті, вона заклала справжнє підґрунтя для взаємного проникання відмінних духовних цінностей різних Церков, наслідком чого є поглиблення релігійного досвіду та скріплення цих цінностей одною вірою.

ВИСНОВКИ

Оцінюючи нуковий і творчий доробок берестейської пори, безсумнівно, треба наголосити, що: Потій та інші київські католицькі богослови XVII ст., сильно

зайняті суперечкою з православними щодо сутєвих зовнішніх факторів виживання своєї Церкви, звертали увагу, природно, насамперед на практичне з'ясування своїх поглядів на Церкву, а не на теоретичні міркування або наукові розробки церковного вчення, хоч багато хто з них, особливо враховуючи тодішні можливості, мав дуже добру підготовку для науково-творчої діяльності. Обмежуючи, однак, великою мірою свою творчу задіяність до пошуку елементарно-принципових доказів самостійного існування видимої Церкви, Потій та інші київські церковні письменники скорше всього здалися богословському пошукові католицької дотриденської доби, коли власне дуже рідко формулювалися богословські тези, які б, наприклад, чітко визначали суть співвідношення між видимим та невидимим елементами Церкви, надприродного змісту дочасної релігійної практики тощо, а якщо ці та інші питання й піднімали, то розбирали їх дуже поверхово й фрагментарно.

Говорячи ж конкретно про київського митрополита Іпатія Потія та його богословську заангажованість, слід відзначити, що в його вченні:

— через зосередження уваги перш за все на зовнішньому вираженні Церкви, остаточно втрачено цілісний погляд на Церкву та засоби її самозбереження;

— при наголошенні величезної значимості структурно-єрархічного чинника релігійної організації кинуте підозріння щодо переваг сутєвих для східної Церкви духовно-містерійних елементів;

— внаслідок надмірного акценту на необхідності підкорення всякої влади в Церкві одному її управителеві, розгублено властиве обґрунтування самостійного управління Церквою відмінної традиції;

— нарешті, не дуже чітко висвітлено суть зближення та взаємодоповнення відмінних релігійно-духовних суб'єктів за умов повного віросповідницького об'єднання.

Це лише деякі менш задовольняючі сторони богословського вчення Потія, які особливо стосуються проблеми повноцінного поєднання двох традицій в одній вірі. Отож на цій підставі можна б дорікнути Потієві в дуже завуженому спектрі доктринального погляду, позначеного, до того ж, односторонністю й поверховістю. Утім, коли взяти до уваги, що в той період більшість богословського-творчих напрацювань як східного, так і західного зразка відзначалася таким самим або подібним стилем, треба визнати, що це був просто своєрідний стандарт, під який піддаштувався також Іпатій Потій. Крім того, не слід забувати, що Потій розроблював своє вчення за особливих умов глибокого проникання західної богословської течії в Київську Церкву, що, безумовно, наклало свій відбиток на його релігійну творчість.