

**ІНСТИТУТ ДЕРЖАВИ І ПРАВА ІМ. В.М. КОРЕЦЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ**

М.І. Отрош

**МІСЦЕ І РОЛЬ
КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ
У МІЖНАРОДНОМУ
ПРАВООПОРЯДКУ**

МОНОГРАФІЯ

**Одеса
Фенікс
2017**

УДК 348.1/.7:341
0863

Рекомендовано до друку Вченою радою
Інституту держави і права ім. В.М. Корецького НАН України
28 листопада 2017 року, протокол №11

Рецензенти:

Анцупова Т.О. — доктор юридичних наук, професор;

Медведєва М.О. — доктор юридичних наук, доцент;

Тарасов О.В. — доктор юридичних наук, доцент.

0863 **Отрош М.І.**

Місце і роль Католицької церкви у міжнародному правопорядку: монографія / Отрош М.І. — Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. — Київ ; Одеса : Фенікс, 2017. 596 с.

ISBN 978-966-928-225-5

Пропонована монографія є першим у вітчизняній юридичній науці комплексним дослідженням теоретико-методологічних проблем діяльності Католицької церкви на міжнародній арені, проведеним з позицій міжнародного права. Проаналізовано місце і роль Католицької церкви у міжнародному правопорядку від перших століть християнства до II Ватиканського собору і в післясоборний період. Висвітлено правову природу Католицької церкви та її міжнародно-правову доктрину, аналіз яких проведено на основі офіційних документів Святого Престолу та з урахуванням позицій світської і церковної науки про діяльність католицизму на міжнародній арені та його вплив на розвиток міжнародного права і міжнародних відносин.

В монографії показано, що інтереси Католицької церкви у відносинах з суб'єктами міжнародного права (державами і міжнародними організаціями) та іншими церквами забезпечуються системою підпорядкованих папі Римському органів дипломатичного і недипломатичного характеру. Значну увагу приділено аналізу католицької концепції природного міжнародного права, специфіки церковної концепції у сфері захисту прав людини, позиції Католицької церкви щодо зміцнення миру і безпеки та її внеску в утвердження миру і врегулювання міжнародних спорів. Висвітлено участь Католицької церкви у міжрелігійному та екуменічному діалозі. Проаналізовано католицький підхід до розв'язання глобальних проблем у людському суспільстві та ідеї Католицької церкви щодо необхідності реформування засадничих правил та організації міжнародного співтовариства.

Для аналітиків, працівників органів зовнішніх зносин, науковців, докторантів, аспірантів і студентів юридичних та богословських вузів і факультетів, а також широкого кола читачів, які цікавляться проблемами теорії міжнародного права загалом і питанням релігійного фактору у міжнародно-правових відносинах зокрема.

ISBN 978-966-928-225-5

© Отрош М.І., 2017

*Присвячую цю працю своїм дітям –
дочці Інні та синам Володимиру і Михайлу*

“Богословський підхід необхідний як для розуміння, так і для розв’язання сучасних проблем у людському суспільстві”.

(Centesimus annus)

“Міжнародне право є гарантією міжнародного порядку”.

(Pacem in terris)

“Міжнародне право повинно унеможливити панування права сильнішого”.

(Послання папи Іоанна Павла II з нагоди Всесвітнього дня миру 2004 р.).

З М І С Т

ПЕРЕЛІК СКОРОЧЕНЬ	10
------------------------------------	----

ВСТУП	12
------------------------	----

Р о з д і л 1

ІСТОРИОГРАФІЧНІ Й ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У МІЖНАРОДНОМУ ПРАВОПОРЯДКУ

1.1 Загальна характеристика поняття «Католицька церква» та її структурних елементів	16
1.2 Історіографія, джерельна база та методологічні засади дослідження Католицької церкви у міжнародному правопорядку	41
<i>Висновки до Розділу 1</i>	82

Р о з д і л 2

КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА У МІЖНАРОДНОМУ ПРАВОПОРЯДКУ ВІД ПЕРШИХ СТОЛІТЬ ХРИСТІЯНСТВА ДО ІІ ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ І В ПІСЛЯСОБОРНИЙ ПЕРІОД

2.1 Взаємовідносини Римської церкви з світською владою та її концепції щодо співвідношення світського і духовного суверенітету та державної і церковної влади від перших століть християнства до розділення Східної і Західної церков у 1054 році	83
2.2 Міжнародно-правова доктрина Католицької церкви та її вплив на розвиток міжнародних відносин у період після розділення Східної і Західної церков до Вестфальського миру 1648 року	106
2.3 Вплив Католицької церкви на розвиток міжнародного права і міжнародних відносин у період після укладення Вестфальського мирного договору 1648 року до падіння Церковної держави у 1870 році	129
2.4 Міжнародно-правова доктрина Католицької церкви у період від I Ватиканського собору (1869–1870 рр.) до II Ватиканського собору (1962–1965 рр.) і в післясоборний період	140
<i>Висновки до Розділу 2</i>	171

Р о з д і л 3

**МІСЦЕ І РОЛЬ РИМСЬКОГО ПАПИ
ЯК ГЛАВИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У ЦЕРКОВНОМУ
І МІЖНАРОДНОМУ ПРАВОПОРЯДКУ**

3.1	Особливості римо-католицької екклезіології про владу папи Римського над церквою	173
3.2	Формування, теоретичне обґрунтування та функціонування світської влади папи Римського у Церковній державі та Державі Місті Ватикан	194
3.3	Догмат про віроповчальну непогрішність (безпомилковість) папи Римського	214
3.4	Історія походження титулів у титулатурі папи Римського та їх канонічне і міжнародно-правове значення	231
	<i>Висновки до Розділу 3</i>	257

Р о з д і л 4

СТАТУС КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У МІЖНАРОДНОМУ ПРАВІ

4.1	Статус Католицької церкви у міжнародному праві та її зв'язок з Святим Престолом і Ватиканом	258
4.2	Міжнародно-правовий вимір судочинства Католицької церкви.	287
4.3	Ставлення Католицької церкви до державної влади та міжнародно-правове і внутрішньо-правове регулювання умов її діяльності на території певної держави	307
4.4	Забезпечення інтересів Католицької церкви у відносинах з іншими церквами та суб'єктами міжнародного права.	328
	<i>Висновки до Розділу 4</i>	348

Р о з д і л 5

**КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА У СУЧАСНОМУ
МІЖНАРОДНОМУ ПРАВОПОРЯДКУ**

5.1	Католицька концепція природного міжнародного права	350
5.2	Позиція Католицької церкви щодо зміцнення миру та безпеки і її внесок в утвердження миру та врегулювання міжнародних спорів	370
5.3	Специфіка концепції Католицької церкви у сфері захисту прав людини	397
5.4	Учительство Католицької церкви щодо охорони довкілля	417
	<i>Висновки до Розділу 5</i>	429

Р о з д і л 6

**ДОКТРИНА КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ЩОДО ДІАЛОГУ
МІЖ ЦИВІЛІЗАЦІЯМИ ТА РЕЛІГІЯМИ В СВІТЛІ ПОШУКУ
НОВОЇ ПАРАДИГМИ СВІТОВОГО ПОРЯДКУ**

6.1 Криза сучасної цивілізації та міжнародного правопорядку і католицький підхід до розв'язання глобальних проблем у людському суспільстві	430
6.2 Участь Католицької церкви у міжрелігійному та екуменічному діалозі	458
6.3 Роль Католицької церкви у відновленні та підтриманні католицько-православного діалогу	501
6.4 Ідеї Католицької церкви щодо необхідності реформування засадничих правил та організації міжнародного співтовариства	527
<i>Висновки до Розділу 6</i>	545
ВИСНОВКИ.	546
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	558
<i>Додаток 1</i> ОРГАНІЗАЦІЙНА СТРУКТУРА КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ	587
<i>Додаток 2</i> СПИСОК РИМСЬКИХ ПАП	588

ПЕРЕЛІК СКОРОЧЕНЬ

УМОВНІ СКОРОЧЕННЯ

- ВООЗ — Всесвітня організація охорони здоров'я
ВПС — Всесвітній поштовий союз
ВРЦ — Всесвітня рада церков
ГА ООН — Генеральна Асамблея Організації Об'єднаних Націй
ЕКОСОП — Економічна і Соціальна Рада
ЄС — Європейський Союз
ККЦ — Катехизм Католицької церкви
ККП — Кодекс канонічного права 1983 року
ККПА — Китайська католицька патріотична асоціація
ККСЦ — Кодекс канонів східних церков 1990 року
КНР — Китайська Народна Республіка
МАГАТЕ — Міжнародне агентство з атомної енергії
МПЦ — Македонська православна церква
МСЕ — Міжнародний союз електрозв'язку
ОБСЕ — Організація з питань безпеки і співробітництва в Європі
ООН — Організація Об'єднаних Націй
РЕ — Рада Європи
РКЦ — Римо-католицька церква
РПЦ — Російська православна церква
РФ — Російська Федерація
УАПЦ — Українська автокефальна православна церква
УГКЦ — Українська греко-католицька церква
УПЦ КП — Українська православна церква Київського патріархату
УПЦ МП — Українська православна церква Московського патріархату
СОТ — Світова організація торгівлі
СРСР — Союз Радянських Соціалістичних Республік
США — Сполучені Штати Америки
УРСР — Українська Радянська Соціалістична Республіка
ФАО — Продовольча і сільськогосподарська організація Об'єднаних Націй
ФРН — Федеративна Республіка Німеччина
ЮНЕСКО — Організація Об'єднаних Націй з питань освіти, науки і культури
ЮНІДО — Організація Об'єднаних Націй з промислового розвитку
в т.ч. — в тому числі
і т.ін. — і таке інше
р. / рр. — рік / роки
ст. — століття
AAS — Acta Apostolicae Sedis
AG — Декрет про місіонерську діяльність (Ad gentes divinitus)
CCEO — Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CIC — Codex Iuris Canonici

DH – Декларація про релігійну свободу (Dignitatis humanae)
GS – Пастирська конституція про церкву у сучасному світі (Gaudium et spes)
LG – Догматична конституція про церкву (Lumen gentium)
PB – Pastor Bonus
UR – Декрет про екуменізм (Unitatis redintegratio)

БІБЛІЙНІ СКОРОЧЕННЯ

Бут. – Буття
Вих. – Вихід
Втор. – Второзаконня
Гал. – Послання до галатів
Діян. – Діяння святих апостолів
Еф. – Послання до ефесян
Євр. – Послання до євреїв
Єр. – Книга пророка Єремії
Ін – Євангеліє від Іоанна
Іс. – Книга пророка Ісаї
Іуд. – Послання Іуди
Кол. – Послання до колосин
1 Кор. – Перше послання до коринф'ян
2 Кор. – Друге послання до коринф'ян
Лев. – Левит
Лк – Євангеліє від Луки
Мк – Євангеліє від Марка
Мф – Євангеліє від Матфея
Одр. – Одкровення святого Іоанна Богослова
1 Пар. – Перша книга Паралипоменон
1 Пет. – Перше послання Петра
2 Пет. – Друге послання Петра
Прем. – Книга премудрості Соломона
Пс – Псалтир
Рим. – Послання до римлян
св. – святий
Сир. – Книга премудрості Ісуса, сина Сирахового
Суд. – Книга суддів Ізраїлевих
1 Тим. – Перше послання до Тимофія
Тит. – Послання до Тита
1 Цар. – Перша книга Царств
3 Цар. – Третя книга Царств
4 Цар. – Четверта книга Царств
Чис. – Числа
Як. – Послання Якова

ВСТУП

Нинішні позитивні зв'язки між Святим Престолом і Україною, а також відрегульовані в рамках українського законодавства відносини між релігійними організаціями (в т.ч. Католицькою церквою) і державою, створили можливість для появи цієї монографії, доступної не лише вузькому колу науковців, але й широкому загалу читачів, написаної неупереджено, з урахуванням досягнень світської і церковної науки про діяльність католицизму на міжнародній арені та його вплив на розвиток міжнародного права і міжнародних відносин. Актуальність теми монографічного дослідження викликана відсутністю у науці міжнародного права, в т.ч. і вітчизняній, комплексного дослідження міжнародно-правової природи Католицької церкви та її міжнародно-правової доктрини, яке б враховувало відповідні документи Апостольського Престолу й останні публікації та праці з тих чи інших аспектів порушеної проблематики. Водночас нагальна потреба у такому дослідженні є очевидною, особливо після встановлення 8 лютого 1992 р. дипломатичних відносин між Україною і Ватиканом, оскільки для зовнішньополітичного відомства України та інших органів виконавчої влади нашої держави набуває особливої актуальності правильне розуміння місця і ролі Католицької церкви як у міжнародному правопорядку, так і в житті нашої країни, на території якої мешкає понад 10 млн. католиків латинського і східного обрядів.

Праця над створенням такої монографії не обіцяла бути легкою, адже йдеться про Католицьку церкву, в оцінці діяльності якої світські дослідники дуже розходяться. Водночас і в таборі християнських авторів відрізняються один від одного не лише католицькі, протестантські і православні погляди, але й усередині католицизму — традиціоналістські та модерністські напрямки. Односторонні погляди та уявлення щодо Католицької церкви, в т.ч. у контексті її участі на міжнародній арені, виникли й утвердилися на основі поглядів секуляризованої науки, яка вбачала в папстві, що стояло на чолі церкви, виключно закостенілого захисника середньовічного феодалізму і відсталих філософсько-богословських та політико-правових ідей. Підтримували такого роду погляди й упереджені протестантські автори; та й дослідники, що належали до православних церков, не сприяли виробленню більш об'єктивних поглядів на Католицьку церкву та її главу. На противагу цьому, дослідження католицьких авторів носили яскраво виражений апологетичний характер. Отже, в ході роботи довелося не лише знаходити надійні орієнтири в морі відомих і менш відомих фактів, але й прагнути до того, щоб, уникаючи вад крайніх точок зору, дотримуватися істини і, намагаючись не образити нічийх переконань, слідувати за ходом

церковно-політичних подій, що відбувалися упродовж майже двох тисяч років за участі Католицької церкви.

Література, що слугувала джерелом для написання цієї монографії, черпалась насамперед у вітчизняних і зарубіжних публічних бібліотеках; великі можливості надали і церковні (практично усіх християнських конфесій) книжкові зібрання. Однак, незважаючи на достатньо велику кількість використаних при підготовці монографії джерел, постійно відчувався брак праць, які б узагальнювали діяльність Католицької церкви на міжнародній арені під кутом зору міжнародного права. В той же час, порушені у монографічному дослідженні проблеми тією чи іншою мірою були предметом наукових пошуків деяких іноземних вчених, а саме: А. Вінена, Н. Дель Ре, Дж. Ліберо, Г. Кардінале, Дж. Около, І. Юрковича, Н. Ковальського, Т. Зонової та деяких інших авторів. Порушена в монографічному дослідженні проблематика до деякої міри входила також до кола наукових інтересів поодиноких вітчизняних вчених. Так, наприклад, О.О. Мережко досліджував основні міжнародно-правові вчення (в т.ч. католицьку концепцію природного міжнародного права) в контексті історичного розвитку міжнародного права. Інший вітчизняний науковець — С.П. Рабінович — у своєму монографічному дослідженні проаналізував на основі матеріалів соціальної доктрини католицизму неотомістську концепцію прав людини. Праці усіх вищеназваних та інших авторів, які займалися дослідженням подібних проблем, активно використовувалися при підготовці монографії. Проте справжню основу теоретичної бази дослідження становлять насамперед міжнародні договори, що стосуються Католицької церкви, католицькі нормативно-правові та інші акти (Кодекс канонічного права Латинської церкви 1983 р., Кодекс канонів східних церков 1990 р., апостольська конституція “Pastor Bonus” 1988 р., Катехизм Католицької церкви 1992 р., Компендіум соціальної доктрини церкви 2004 р.), діяння восьми Вселенських соборів (325—870 рр.) і документи I (1869—1870 рр.) та II (1962—1965 рр.) Ватиканських соборів, а також документи папи Римського та Римської курії — енцикліки, апостольські конституції, послання, звернення, *motu proprio* тощо, які є офіційними документами Католицької церкви і містять католицьке бачення щодо розв’язання тих чи інших проблем у людському суспільстві, в т.ч. і в рамках міжнародного співтовариства.

Католицька міжнародно-правова доктрина є такою значущою для людства не лише тому, що католицизм належить до найбільшого і найвпливовішого віросповідання у християнстві. Католицизм ніколи не хотіло бути безтілесною, спіритуалістичною релігією, яка не відіграє жодної ролі в історії, у формуванні людського суспільства, а пропонує лише спасіння, втечу від історії, відхід від суспільства. Саме тому впродовж усіх років свого існування Католицька церква органічно пов’язана з світовим історичним процесом і виступає активною учасницею міжнародно-правових відносин.

Систематичне віровчення про церкву вперше сформулював II Ватиканський собор (1962—1965 рр.), який намітив програму оновлення Католицької

церкви в сучасних умовах. Згідно з вченням цього Собору церква одержує основоположне визначення «народу Божого» — товариства віруючих у Христі, незалежно від їхньої національної, культурної та іншої належності. Тому церква не пов'язана з певним народом, а створюється на основі належності окремих осіб до церковного товариства. Таким чином, розповсюджена по всьому світові Католицька церква є єдиним інтернаціональним організмом, що об'єднує громадян різних держав. У такому разі прийнято говорити про Католицьку церкву в однині, визнаючи її як віросповідання.

Згаданий вище персональний принцип побудови церкви в організаційно-адміністративному відношенні потребує застосування і територіального критерію. Цей критерій дає змогу визначити межі влади в окремих «частинах народу Божого». Тому повноваження більшості служб церкви визначаються саме за територіальним принципом, а, отже, і основна форма існування церкви визначається як «окрема церква» або «помісна церква». Церковне спілкування частини народу Божого являє собою окрему церкву, створену за образом Вселенської католицької церкви, оскільки в ній є в наявності усі істотні елементи природи церкви і, крім того, деякі більш специфічні складові — як, наприклад, обряд, територія, особливі органи управління. Тільки так — в окремих церквах і з окремих церков — складається єдина і тільки одна Вселенська католицька церква. Тому, зважаючи на критерій «окремих церков», ми маємо право говорити про існування католицьких церков у множині.

У цьому дослідженні йдеться переважно про єдину Вселенську церкву, яка становить собою органічну єдність усіх окремих (місцевих, помісних, національних) католицьких церков, що діють на території відповідних держав. Незважаючи на формування і функціонування великої кількості місцевих церков, вони формують загальну Католицьку церкву. Теза про її єдність є однією з базових у католицькій доктрині і обґрунтована тим, що незважаючи на розпад Римської імперії та формування самостійних держав, Католицька церква не може бути ідентифікована лише з однією з них. Зв'язок же Католицької церкви з Римом обумовлений виключно місцем знаходження її центрального інституту — Святого Престолу — та історичним значенням Риму як місця поховання апостолів Петра і Павла, що є наріжним каменем у вченні про верховенство Римського понтифіка. Окремі (національні) католицькі церкви, у свою чергу, зі своїми внутрішніми ієрархічними порядками, органами управління та трибуналами, є повністю католицькими через спілкування з однією з них — церквою Риму і залишаючись невід'ємними частинами Вселенської католицької церкви вони водночас як юридичні особи, перебувають під юрисдикцією тієї держави, в якій вони функціонують.

Метою монографічного дослідження є всебічне з'ясування місця і ролі Католицької церкви як єдиного інтернаціонального організму у міжнародному правопорядку від перших століть християнства до II Ватиканського собору і в післясоборний період, аналіз католицької міжнародно-правової доктрини та її впливу на розвиток міжнародного права і міжнародних від-

носин. Поставлена мета обумовила постановку та вирішення низки наукових завдань, визначених змістом монографічного дослідження. Об'єктом дослідження виступають правовідносини, що виникають у зв'язку з діяльністю Католицької церкви на міжнародній арені. Предметом дослідження є норми міжнародного публічного та канонічного права, які визначають правовий статус Католицької церкви у міжнародному правопорядку.

Інтереси Вселенської католицької церкви у відносинах з суб'єктами міжнародного права (державами і міжнародними організаціями) та іншими церквами (окремими католицькими і некатолицькими) забезпечуються як Римським понтифіком особисто, так і системою підпорядкованих йому органів дипломатичного і недипломатичного характеру. Католицька церква, опираючись на положення католицької концепції природного міжнародного права, бере активну участь у міжнародній (релігійній і світській) правотворчості і послідовно виступає проти застосування військової сили у міжнародних відносинах, розглядаючи концепцію діалогу та визнання невід'ємної гідності людської особи основою миротворчого процесу. Своє вчення про основні принципи організації міжнародного співтовариства Католицька церква розглядає через призму біблійних аспектів, які вказують на єдність роду людського. Починаючи з II Ватиканського собору Католицька церква бере також активну участь у підтриманні міжрелігійного та екуменічного діалогу, чим робить вагомий внесок в утвердження миру та взаєморозуміння між релігіями і народами.

В ході опрацювання матеріалу, в т.ч. офіційних документів Католицької церкви, превалювало авторське прагнення щодо досягнення потрібної об'єктивності та теоретичної відповідності написаного вимогам, що пред'являються до подібного роду досліджень. Водночас було й усвідомлення того, що порушена проблематика є надзвичайно складною та багатогранною і не може бути абсолютно дослідженою в межах однієї праці. І все таки, незважаючи на подібного роду утруднення, поставлені при дослідженні теми монографії наукові завдання, як видається, вдалося вирішити. Результати дослідження дозволили запропонувати низку висновків, які зроблено вперше, або таких, що доповнюють, розкривають наукові проблеми під іншим кутом зору. Все це могло здійснитися лише завдяки безкорисній і компетентній допомозі моїх наставників і колег — фахівців у галузі міжнародного публічного права — члена-кореспондента Академії правових наук України, професора, доктора юридичних наук Володимира Наумовича Денисова та всіх працівників очолюваного ним відділу міжнародного права і порівняльного правознавства Інституту держави і права імені В.М. Корецького НАН України, передусім — професора, доктора юридичних наук Віктора Івановича Акуленка як наукового консультанта за цінні поради та рекомендації під час підготовки цієї монографії. Всім їм висловлюю глибоку і щирю вдячність. Окрему подяку складаю директорові Інституту, академіку НАН України, професору, доктору юридичних наук Юрію Сергійовичу Шемшученку за підтримання ідеї підготовки цієї монографії.

Р о з д і л 1

ІСТОРИОГРАФІЧНІ Й ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У МІЖНАРОДНОМУ ПРАВОПОРЯДКУ

1.1 Загальна характеристика поняття «Католицька церква» та її структурних елементів

Логіка наукового дослідження підказує, що вивчення будь-якого об'єкта дослідження слід розпочинати з його категоріальної приналежності. Ще більш справедливим такий підхід буде видаватися у нашому випадку, оскільки категорія «Католицька церква» є основоположною для усієї теми монографічного дослідження. Враховуючи те, що Католицька церква є, перш за все, релігійною організацією, доречно буде розпочати її аналіз з богословсько-канонічних позицій, оскільки це дозволить нам в ході подальшого дослідження вірно зрозуміти її юридичний статус з точки зору міжнародного права.

Згідно з католицькою еkkлезіологією, Католицька церква (лат. *Ecclesia Catholica*) становить собою церкву, засновану і очолювану Ісусом Христом, яку Він призначив усьому людству заради його спасіння і в якій присутня вся повнота засобів спасіння (правильне і повне сповідання віри, здійснення всіх церковних таїнств, священницьке служіння з висвячення відповідно до апостольського наступництва). Ісус Христос управляє Католицькою церквою через папу Римського та єпископів, які знаходяться з ним у канонічному спілкуванні, тому Католицьку церкву іноді називають Римо-католицькою¹. Слово «католицька» походить від грецького прикметника *καθολική* («всеохоплююча», «загальна», «цілісна», «вселенська»), що вже в давнину означало один з найважливіших атрибутів Христової церкви — кафоличність. Відповідно до пунктів 830–831 Катехизму Католицької церкви (ККЦ)² церква називається католицькою (кафоличною), оскільки в ній присутня вся повнота засобів спасіння, а також тому, що з волі свого Засновника вона покликана розповсюдитися по всій землі (пор. Мт. 28,

¹ Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 2. / Под ред. о. Григория Цёрох OFM Conv. Москва: Изд-во Францисканцев, 2005. С. 910.

² Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. Львів: Місіонер, 2002. С. 210–211.

19–20)¹, щоб «об'єднати все людство... під Главою Христом у єдності Його Духа» (LG 13)².

Католицька церква, відповідно до свого вчення, від самого початку існувала у громаді апостолів; єпископи, які управляють Католицькою церквою, є наступниками апостолів, одному з яких — апостолу Петру Ісус Христос довірив особливу роль — бути основою і пастирем усієї церкви (пор. Мт. 16, 18–19; Ін. 21, 15–17)³. Служіння Петра продовжують його наступники — єпископи Риму (римські папи). Після того, як у 1054 р. відбувся розкол церков Сходу і Заходу, за Західною церквою, що зберегла єдність з папою Римським, закріпилася назва «Католицька церква» (її організаційна структура подається в Додатку 1), а за Східною — «Православна церква». У повній єдності з Католицькою церквою знаходяться ті, хто пов'язаний з Ісусом Христом сповіданням спільної віри, прийняттям таїнств і узами церковного управління (LG 14 і CIC 205)⁴. Однак і всі інші хрещені християни, навіть якщо вони не сповідують віру Католицької церкви в її цілісності або не зберігають єдність спілкування з папою Римським, знаходяться в деякому спілкуванні з Католицькою церквою, хоча і не повному (LG 15 і UR 3)⁵. Католицька церква є присутньою у кожній окремії (місцевій, партикулярній) церкві — громаді християн, які перебувають в єдності віри і святих таїнств зі своїм єпископом, висвяченим в апостольській наступності (ККЦ 833 і Christus Dominus 11)⁶; окремі церкви є повністю католицькими через спілкування з однією з них — церквою Риму (ККЦ 834)⁷.

Віровчення Католицької церкви ґрунтується на Божественному Одкровенні, тобто на тих істинах, які, згідно з її екклезіологією, Сам Бог відкрив людям заради їх спасіння. Згідно з церковним вченням Божественне Одкровення досягло найбільшої повноти у проповіді та діяннях Ісуса Христа, Який повелів Своїм учням, тобто церкві, проповідувати Його вчення серед усіх народів. Безперервне передавання Одкровення від одного покоління християн до наступного шляхом проповіді, богослужбових дій, текстів молитов, катехізації, релігійного виховання, церковного мистецтва, богослужбових творів тощо називається церковним Переданням. Святе письмо (Біблія) складається з книг Старого завіту і Нового завіту. Тексти Святого письма, відповідно до вчення церкви, створені за натхненням, посланим Богом,

¹ Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — Рим: Місіонер. 2007. — С. 44.

² Догматическая Конституция о Церкви (Lumen Gentium). Документи II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 87–89.

³ Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Рим: Місіонер. 2007. С. 26, 139.

⁴ Кодекс канонического права. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 110; Догматическая Конституция о Церкви (Lumen Gentium). С. 89–90.

⁵ Декрет об экуменизме (Unitatis redintegratio) // Документи II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 173–175; Догматическая Конституция о Церкви (Lumen Gentium). С. 90–91.

⁶ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 173; Декрет о пастырском служении Епископов в Церкви (Christus Dominus) // Документи II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 197–198.

⁷ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 211.

тому вони називаються богонатхненними. Церковне Передання і Святе письмо не являють собою двох незалежних джерел віровчення, оскільки беруть свій початок в єдиному Божественному Одкровенні. Для розуміння Одкровення важливим є не лише Святе письмо, але й церковне Передання, яке гарантує від свавільності при тлумаченні текстів Святого письма, а також містить свідчення про те, які саме книги входять до Біблії, тобто є богонатхненними¹.

Католицька церква складається з окремих церков (*Ecclesia particularis*), що становлять собою частину Божого народу, ввіреного опікуванню єпископа або ж пресвітера з усім пресвітератом (ККП, кан. 369)². Термін «окрема церква», що використовується у Кодексі канонічного права (ККП) 1983 року, ширший за змістом у порівнянні з терміном «місцева церква» (*Ecclesia localis*), що застосовується в документах II Ватиканського собору, перш за все до церкви однієї країни чи одного народу, а не до окремої єпархії. При цьому термін «місцева церква» робить акцент на територіальному принципі формування церкви, який є найбільш розповсюдженим, але не єдиним для окремої церкви. Отже, хоча в документах II Ватиканського собору вживаються обидва ці терміни, ККП віддає перевагу єдиній термінології: «окрема церква» (*Ecclesia particularis*).

Згідно з каноном 368 ККП³ основним різновидом окремої церкви є єпархія (грец. *ἐπαρχία*) або діоцез (лат. *diocesis*, від грец. *διοίκησις*). За визначенням II Ватиканського собору єпархія (діоцез) — це «частина Божого народу, ввірена пастирському опікуванню єпископа у взаємодії з пресвітерієм, щоб вона ... склала окрему Церкву, в якій воістину перебуває і діє єдина свята католицька і апостольська Церква Христова» (*Christus Dominus* 11)⁴. Це визначення, дослівно процитоване в ККП (СІС 369), підкреслює, що єпархія — не просто територіальна одиниця церкви, а громада християн, що сама є церквою. Головним фактором єднання єпархії є не територія, що лише юридично встановлює межі даної окремої церкви (див. СІС 372 § 1)⁵, а єпископ, який, будучи зримим принципом і основою єдності єпархії, представляє Католицьку церкву насамперед через проповідь Євангелія і здійснення таїнств. Незважаючи на своє першорядне становище, він здійснює своє служіння при неодмінному і активному співробітництві з усіма священиками єпархії. У перші століття місцеві християнські громади, на чолі яких стояли єпископи, називалися не єпархіями (діоцезами) і не парафіями, а церквами. Словом *diocesis* у Древньому Римі називалися адміністративно-територіальні одиниці, які, у свою чергу, поділялися на багато дрібних округів, що включали центральне місто і підпорядковану йому сільську територію. Окремі християнські громади, очолювані

¹ Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 3. / Под ред. В.Л. Задворного. Москва: Изд-во Францисканцев, 2007. С. 1731–1734.

² Кодекс канонического права. С. 173.

³ Там само.

⁴ Декрет о папском служении Епископов в Церкви (*Christus Dominus*). С. 197–198.

⁵ Кодекс канонического права. С. 174.

їх єпископами, розташовувалися у цих містах. Церковна територіальна організація сформувалася в епоху імператора Костянтина I відповідно до тогочасного адміністративно-територіального поділу. Згодом завдяки розповсюдженню християнства поза межами Римської імперії, термін *diocesis* став позначати окрему церкву, на чолі якої стоїть єпископ, а слово округ (грец. *παροικία*, лат. *paroecia*) стало означати парафію, очолювану священником¹. Декілька єпархій можуть складати митрополію (церковну провінцію); на чолі неї стоїть єпископ, який має ранг митрополита (ККП, кан. 431–432)². У деяких країнах (Італія, Бразилія, США та інші) митрополії об'єднуються в церковні регіони (ККП, кан. 433)³. У більшості держав католицький єпископат утворює конференцію єпископів, яка наділена правом вирішення багатьох питань, що стосуються католицької церкви у відповідній країні. Єпископи ж східних обрядів звичайно об'єднуються в синод єпископів даної країни. На континентальному рівні існують континентальні єпископські конференції. Деякими найважливішими єпархіями керують архієпископи або кардинали.

Єпархіальний єпископ (*episcopus dioecesanus*), поставлений на чолі єпархії, відіграє ключову роль у структурі Католицької церкви. Єпархіальний єпископ може бути єпископом-суффраганом (*episcopus suffraganeus*), якщо він підпорядкований митрополиту (чи архієпископу), а його єпархія входить до складу однієї церковної провінції, і вилученим єпископом (*episcopus exemptus*), якщо його єпархія безпосередньо підпорядкована Святому Престолу. До єпархіального єпископа у всьому прирівнюються територіальні прелати і абати, апостольські адміністратори і префекти, а також військові ординарії.

Окрім єпархіальних, існують титулярні єпископи (*episcopus titularis*), які лише номінально очолюють одну з історичних єпархій (ККП, кан. 376)⁴. Титулярний єпископ маючи достоїнство єпископа чи архієпископа в якості особистого титулу, не має власної влади в жодній єпархії і призначаються на так звану титулярну кафедру, оскільки єпископ завжди повинен стояти на чолі якої-небудь церкви, хоча б нині і не існуючої. Виникнення титулярних єпископів пов'язано з ересю Новаціана (римського священника і антипапи, який займав у III ст. непримиренну позицію у питанні примирення з церквою так званих «упалих» (*lapsi*), що відпали від християнства внаслідок гонінь)⁵, після якої I Нікейський собор (325 р.) дозволив єпископам, які повернулися в лоно церкви, зберегти титул і достоїнство, але без влади над конкретними церквами. У V ст. Халкідонський собор (451 р.) присвоїв титул митрополита єпископам Нікеї і Халкідона без влади над сусідніми

¹ Coccopalmerio F. *Quaedam de conceptu paroeciae iuxta doctrinam Vaticani Secundi* // *Periodica*. 1981. No. 70. P. 119–140.

² Кодекс канонического права. С. 196.

³ Там само. С. 197.

⁴ Там само. С. 175.

⁵ Wallraf M. *Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten* // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 1997. No. 1. S. 251–279.

єпископами. Потім можливість присвоєння достоїнства архієпископа і митрополита як особистого титулу, а не як посади глави церковного округу, розвивалася як у Західній, так і в Східній церкві. Особливе розповсюдження титулярні єпископи отримали в результаті завоювання мусульманами територій Північної Африки та Близького і Середнього Сходу (зокрема Святої землі), коли багато єпископів з цих територій опинилися в Європі і були прийняті місцевими єпископами в якості помічників. Щоб зберегти в церкві пам'ять про ці місцеві церкви, виникла практика висвячувати єпископів з титулами цих церков. Практика була затверджена В'єнським (1311–1312 рр.) і Тридентським (1545–1563 рр.) соборами¹. Ці єпископи називалися «єпископами у країнах невірних» (*in partibus infidelium*). У 1882 р. папа Лев XIII змінив їх титул на сучасний — титулярний єпископ. Достоїнство титулярних єпископів або титулярних архієпископів отримують єпископи-помічники єпархій, апостольські нунції, керівники дикастеріїв Римської курії, які не є кардиналами, предстоятелі окремих церков, що не являються єпархіями (наприклад, апостольських адміністрацій, апостольських вікаріатів, територіальних прелатур тощо). Також титулярними єпископами є кардинали-єпископи, які мають в якості титулу одну з стародавніх єпископських кафедр поблизу Риму, але не мають ніякої влади у цих єпархіях, оскільки там є єпископи з цими ж титулами.

В діючій єпархії титулярні єпископи виступають в ролі єпископів-помічників і єпископів-коад'юторів. Єпископи-помічники (*episcopus auxiliaris*) призначаються Апостольським Престолом на прохання єпархіального єпископа, який очолює велику і густонаселену єпархію. Надаючи єпархіальному єпископу допомогу у пастирському служінні, вони, однак, не мають права наступництва у випадку, якщо єпархіальна кафедра залишається вакантною (ККП, кан. 403 § 1)². Апостольський Престол може також призначити єпископа-коад'ютора (*episcopus coadiutor*), який користується правом наступництва з того моменту, коли єпархіальна кафедра залишається вакантною (ККП, кан. 403 § 3)³. Необхідність призначення єпископа-коад'ютора виникає тоді, коли з ряду причин єпархіальний єпископ не в змозі справлятися з усіма функціями, що входять до кола обов'язків глави єпархії. Такими причинами можуть стати значна територія єпархії, що ускладнює виконання єпископських функцій однією особою, стан здоров'я єпископа тощо. Конкретний обсяг прав і обов'язків єпископа-коад'ютора визначається, з одного боку, положеннями ККП (кан. 403–411)⁴, а з іншого — змістом документа про призначення даного єпископа-коад'ютора. Неодмінним його обов'язком є співпраця з єпархіальним єпископом у всьому, що стосується управління єпархією, консультування з ним з найбільш важливих питань,

¹ Müller E. Das Konzil von Vienne, 1311–1312: Seine Quellen und Geschichte. Münster: Aschendorff, 1934. S. 60.

² Кодекс канонического права. С. 186.

³ Там само. С. 187.

⁴ Там само. С. 186–190.

виконання єпископських функцій за вказівкою єпархіального єпископа і його заступництва в разі відсутності. Єпископ-коад'ютор повинен виконувати свої функції в порозумінні з діяльністю єпархіального єпископа, який, у свою чергу, зобов'язаний надавати перевагу єпископу-коад'ютору перед єпископами-помічниками (які володіють меншим колом повноважень) при необхідності делегування повноважень особливої важливості. З моменту, коли єпископська кафедра стає вакантною, єпископ-коад'ютор стає правлячим єпископом тієї єпархії, в яку був призначений (ККП, кан. 409 § 1)¹.

Поряд з єпархією до поняття «окрема церква» відносяться також територіальна прелатура, територіальне абатство, апостольський вікаріат, апостольська префектура, апостольська адміністрація, а у східних католицьких церквах — також екзархати. Існують також окремі церкви, сформовані не за територіальною, а за персональною ознакою: військові ординаріати, місії *sui iuris*, персональні прелатури, персональні апостольські адміністрації, різні структури, яким ввірено опікування вірними, що належать до східних католицьких церков за межами їх основних територій, тощо². На чолі окремої церкви стоїть єпархіальний єпископ або, відповідно, апостольський вікарій, апостольський префект, апостольський адміністратор, військовий ординарій і т.д. На одній і тій же території можуть засновуватися окремі церкви, відмінні одна від одної за обрядом або за іншим критерієм. Тільки Святий Престол має право засновувати окремі церкви; законно засновані окремі церкви отримують статус юридичної особи³. Для того, щоб побачити місце кожної з них у структурі та канонічному праві сучасної Римо-католицької церкви як єдиного інтернаціонального організму, а також зрозуміти відмінності між ними у їх правовому статусі, розглянемо кожен з вищеназваних церков окремо у хронологічному порядку їх згадування.

Територіальна прелатура (лат. *praefectura territorialis*) згідно з ККП (кан. 370)⁴ є подібно до єпархії окремою церквою, що становить частину народу Божого, обмеженого територіально, піклування про яку доручається прелату. Прелатом може бути призначений єпископ або священник. На своїй території прелат має владу як єпископ в єпархії, за винятком тих дій і богослужінь, які вимагають єпископського сану або передбачені правом тільки для єпархіального єпископа. Походження територіальної прелатури пов'язане з деякими капітулами єпархіального духовенства, що здійснювали пастирську опіку над населенням оточуючих територій і поступово звільнялися з-під влади єпископа. Існування територіальних прелатур і їх статус (*praefectura nullius*) були визнані Тридентським собором (1545–1563 рр.). У ХХ ст. було прийнято як пастирське рішення створення територіальних прелатур на німецьких територіях, які згодом можуть стати єпархіями.

¹ Кодекс канонического права. С. 189.

² Ghirlanda G. La Chiesa particolare: Natura e tipologia // *Monitor Ecclesiasticus*. 1990. No. 115. P. 551–568.

³ Nedungatt G. La giurisdizione delle Chiese particolari. P. 180–198.

⁴ Кодекс канонического права. С. 173–174.

Крім того, деякі територіальні прелатури пов'язані з особливо відвідуваними санктуаріями (церквами чи іншими святими місцями), які зі схвалення ординарія проголошені об'єктами ходіння на прощу віруючими (наприклад, територіальна прелатура Лорето і територіальна прелатура Помпеї в Італії) або ж особливими історичними умовами (територіальна прелатура Французької місії)¹.

Територіальне абатство (лат. *abbatia territorialis*) згідно з ККП (кан. 370)² є подібно до єпархії окремою церквою, що становить частину народу Божого, обмеженого територіально, піклування про яку доручається абату. Територіальне абатство завжди пов'язане з певним монастирем і включає в себе крім самого монастиря прилеглу до нього територію разом з усіма проживаючими на ній віруючими. Абат цього монастиря є власним пастирем усього територіального абатства. Якщо зазвичай абат має владу тільки всередині самого монастиря і по відношенню до ченців, що належать до цього монастиря, то у випадку територіального абатства влада абата є схожою з владою єпископа і розповсюджується на відповідну територію. Історично виникнення територіальних абатств, що раніше називалися «абатством, що не належить єпархії», тобто *abbatia nullius* (*diocesis*), пов'язане зі здійсненням ченцями місійних завдань. У ранньому Середньовіччі монастир часто був першим центром розповсюдження християнства на території, де ще не існувало єпархії; навколо нього складалося не лише чернече життя, але й парафіяльне життя мирян, тому абати таких монастирів отримували єпископську владу на певній території, що включала право організувати парафії і керувати духовенством, в тому числі й тими з них, які не були ченцями монастиря. У цьому випадку абат монастиря, що обирався монастирською братією, потребував підтвердження своєї влади поза монастирем з боку папи Римського. Створення територіальних абатств відбувалося і пізніше на території, де вже існували монастирі, але з яких-небудь причин не було звичайної єпархіальної структури церкви. II Ватиканський собор, підкресливши значення єпархії як основного виду окремої церкви, привів до поступового передання влади територіальних абатств найближчим єпархіям. У 1976 р. папа Павло VI постановив, що в майбутньому територіальні абатства створюватися не будуть. Наприкінці 2009 р. у світі існувало 11 територіальних абатств: 1 візантійського обряду — Гроттаферрата, що належить до Італо-Албанської церкви, і 10 латинського обряду — Монте-Олівето, Монте-Кассіно, Монтеверджині, Субіако, Пресвятої Троїці в Кава-ді-Тіррені в Італії, Марія Айнзідельн і Сант-Моріс у Швейцарії, Веттінген-Мерерау в Австрії, Паннонхальма в Угорщині і Токвон у Північній Кореї³.

Апостольський вікаріат (лат. *vicariatus apostolicus*) є частиною Католицької церкви, що знаходиться на певній території і в силу особливих

¹ Puschmann B. Der Begriff des Santuariums // *Trierer Theologische Zeitschrift*. 1949. No. 58. S. 138–148.

² Кодекс канонического права. С. 173–174.

³ *Annuario Pontificio*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011. P. 1820–1821.

причин тимчасово не може бути перетворений в єпархію. Пастирське піклування про нього покладається на апостольського вікарія — єпископа чи священника, призначеного Святим Престолом, який управляє апостольським вікаріатом від імені папи Римського (ККП, кан. 371 § 1)¹. Як правило, апостольський вікаріат організується на місіонерських територіях; згідно з ККП (кан. 495 § 2), при ньому утворюється пастирська рада у складі, як мінімум, 3 священників-місіонерів. У своїй діяльності апостольський вікарій керується директивами Святого Престолу, а також враховує думку членів пастирської ради при апостольському вікаріаті (ККП, кан. 495 § 2)².

Апостольська префектура (лат. *praefectura apostolica*) є різновидом окремої церкви; як і апостольський вікаріат, засновується на місіонерських територіях, на яких з певних причин не може бути заснована єпархія. Апостольською префектурою від імені папи Римського управляє апостольський префект (ККП, кан. 371 § 1)³, який, як правило, являється священником чернечого ордену, що здійснює місіонерську діяльність на даній території. Посада апостольського префекта історично бере свій початок від посади *praefectus missionis* (префект місії) — глави місії чернечого ордену у XIII—XV ст.⁴ Вперше посада апостольського префекта згадується у 1661 р. в документах Конгрегації з розповсюдження віри, однак цей термін тоді не мав чіткого значення. Першими офіційними документами, що визначили статус апостольської префектури, були *motu proprio* папи Льва XIII “*Auspicia regum*” від 19 березня 1896 р. і декрет Конгрегації з розповсюдження віри “*Excelsum*” від 12 вересня 1896 р.⁵ Апостольська префектура становить собою початкову форму церковної організації, звичайно передує апостольському вікаріату, який, у свою чергу, перетворюється в єпархію. В даний час при апостольській префектурі створюється рада священників не менше, ніж з 3 членів, з числа місіонерів, які працюють у даній апостольській префектурі. Під час вакантності посади апостольського префекта його обов’язки виконує пропрефект (ККП, кан. 420)⁶. Головна відмінність між апостольською префектурою і апостольським вікаріатом, таким чином, полягає в тому, що апостольським префектом, як правило, є священник, а апостольським вікарієм стає зазвичай єпископ.

Апостольська адміністрація (лат. *administratura apostolica*) є різновидом окремої церкви, що прирівнюється до єпархії (ККП, кан. 368)⁷, але з огляду на особливі та вагомні причини не засновується в якості такої. До таких причин можуть бути віднесені, наприклад, труднощі встановлення меж

¹ Кодекс канонического права. С. 174.

² Там само. С. 221.

³ Там само. С. 174.

⁴ Vermeersch A.J. De munere et officii vicarii et praefecti apostolici secundum praesens ius // Periodica. 1920. No. 9. P. 19–34.

⁵ Vermeersch A.J. Vicarii apostolici et praefecti apostolici munus: Potestas et speciales obligationes // Periodica. 1914. No. 7. P. 37–48.

⁶ Кодекс канонического права. С. 193.

⁷ Там само. С. 173.

епархії через територіальні претензії між різними державами, складнощі у відносинах між церквою і державою тощо. Апостольська адміністрація може встановлюватися як постійна структура на певний чи невизначений час. Апостольською адміністрацією керує апостольський адміністратор, який призначається папою Римським і користується повноваженнями єпархіального єпископа (ККП, кан. 371 § 2)¹. Правовий статус апостольського адміністратора докладно встановлюється у папській постанові про призначення на посаду².

Екзархат становить собою церковний округ, очолюваний екзархом (грец. ἐξάρχος, лат. *exarcha* — начальник, глава, правитель). Екзарх може мати єпископський сан, а може і не мати такого. У своєму церковному окрузі екзарх, як правило, має права і обов'язки єпархіальних єпископів. Історично термін «екзарх» у Стародавній Греції відносився до глави жерців, що перебували при храмі³; у Візантійській імперії — до правителя новозавойованої області, який мав владні повноваження як у військовій, так і цивільній сферах⁴. Так, наприклад, Равеннський екзарх був намісником візантійського імператора в італійських володіннях.

У Католицькій церкві титул екзарха іноді присвоювався єпископам латинського обряду, однак пізніше цей титул на Заході був повністю витіснений титулом апостольського вікарія. Нині католицькі екзархати існують лише у східних католицьких церквах (майже усі візантійського обряду) і є структурами, еквівалентними апостольській адміністрації у Католицькій церкві латинського обряду. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* визначає екзархат як «частину народу Божого, яка, через особливі обставини, не піднесена до статусу єпархії і яка, будучи визначена за територіальним або яким-небудь іншим критерієм, ввірена пастирському опікуванню екзарха» (ССЕО 311, § 1)⁵.

Екзархати поділяються у Католицькій церкві на апостольські, патріарші та архієпископські. Апостольський екзархат засновується папою Римським. Часто апостольські екзархати утворюються на територіях, відокремлених від центру якої-небудь католицької східної церкви. Прикладами екзархатів, утворених за принципом пастирського служіння серед віруючих поза межами традиційної території їх проживання, являються екзархати Вірменської католицької церкви в США, Мексиці та Бразилії, Сирійської католицької церкви у Венесуелі та інші. Патріарші та архієпископські екзархати утворюються на території традиційного розповсюдження даного обряду; вони можуть бути суффраганними по відношенню до єпархії (тобто очолюватися

¹ Кодекс канонического права. С. 174.

² May G. Bemerkungen zu den Apostolischen Administratoren und Administrationen // *Theologie und Glaube*. 1988. No. 78. S. 415–429.

³ Pitra J.B. *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Roma: Romae Typis Coll. Urbani, 1864. Vol. 1. P. 525–527.

⁴ Coussa A. *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*. Roma, 1948. Vol. 1. P. 207–209.

⁵ Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За ред. Джорджа Недунгатта, Т.І. / З англ. пер. О. Гладкий. Львів: Свічадо, 2008. С. 207–208.

єпископами єпархій, що входять до церковної провінції на чолі з митрополитом або архієпископом), а можуть підпорядковуватися безпосередньо патріарху або верховному архієпископу. Екзарх, який очолює апостольський екзархат, призначається папою Римським. Патріарші та архієпископські екзархи призначаються главами східних католицьких церков — патріархами і верховними архієпископами відповідно¹. Після Лютневої революції 1917 р. у Росії був утворений апостольський екзархат для російських католиків візантійського обряду. Другий апостольський екзархат для російських католиків візантійського обряду був утворений у Харбіні у 1928 р. Першим екзархом російського екзархату католиків візантійського обряду з 1917 р. був Леонід Федоров, у 1939 р. на цю посаду був призначений архімандрит Климент Шептицький, молодший брат митрополита Андрея Шептицького². Обидва названі російські екзархати в даний час вакантні.

Нині у східних католицьких церквах нараховується 16 апостольських екзархатів, 9 патріарших екзархатів і 3 архієпископських екзархати. З них, крім згаданих вище, діють греко-мелькітські екзархати в Аргентині та Венесуелі; українські екзархати в Німеччині та Скандинавії, Франції і у Великій Британії; русинський екзархат в Чехії; грецький екзархат у Греції та Туреччині; крім того, існують візантійсько-католицькі екзархати в Болгарії, Угорщині, Македонії, Чорногорії та Сербії³.

Військовий ординаріат (лат. *ordinariatus militaris*) становить собою церковну структуру, призначену для пастирської опіки над військовослужбовцями і членами їхніх родин. Пастирське служіння для військових виникло у Церкві у V ст. у зв'язку з специфікою воєнного життя — постійними переміщеннями, проведенням військових дій на різних територіях. З того часу призначалися священники, яким доручалося постійно піклуватися про військовослужбовців, спочатку у військових таборах і фортецях. Згодом до священників, які здійснювали це служіння, стала застосовуватися назва капелани. Поступово виникла необхідність вивести їх з-під влади місцевого єпископа, організувавши особливу церковну структуру. Служіння капелана пов'язано не з певною територією, а з конкретною групою віруючих, яку він супроводжує при її переміщеннях. Тому там, де цього вимагає значна кількість католиків-військовослужбовців, організуються спеціальні структури для пастирського піклування про них, які спочатку називалися військовими вікаріатами, а в даний час військовими ординаріатами. Нині у світі нараховується близько 30 військових ординаріатів. Особливість цієї церковної структури полягає в тому, що військовий ординаріат є окремою церквою (подібно до єпархії), створеною не за територіальною чи обрядовою ознакою, а за приналежністю віруючих до певної групи — військовослужбовців

¹ Eid E. La figure juridique du patriarche. Romae: Pontificia Universitas Lateranensis, 1962. P. 146–148.

² Волконский П.М. Экзарх Леонид Федоров // Логос. 1993. № 48. С. 10–44.

³ Faris J.D. The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. New York: Saint Maron Publ., 1992. P. 630–640.

і членів їхніх сімей. В даний час діяльність військових ординаріатів у Католицькій церкві регулюється апостольською конституцією “*Spirituali militum curae*” від 21 квітня 1986 р.¹ Керівництво військовим ординаріатом здійснює військовий ординарій, який є, як правило, єпископом і прирівнюється у своїх правах і обов’язках до єпархіального єпископа (ККП, кан. 368; ККСЦ, кан. 381)². При цьому його влада може бути охарактеризована як територіально-персональна, оскільки військовий ординаріат створюється у військах певної держави, а повноваження військового ординарія розповсюджуються на всі місця дислокації військ у цій країні і на всіх військовослужбовців-католиків цієї країни у всьому світові. Кліриками військових ординаріатів являються військові капелани, права і обов’язки яких визначаються Кодексом канонічного права, вищеназваною апостольською конституцією “*Spirituali militum curae*”, а також декретом “*Congruis mediis*”. Військовий капелан володіє усіма правами і обов’язками настоятеля парафії (кан. 519, 521–532, 534–541), в тому числі щодо євангелізації та здійснення літургії³. Настоятель парафії, на території якої розташована військова частина, може виконувати свої обов’язки на її території тільки за відсутності капелана цієї військової частини. Військовий ординаріат включає в себе військовослужбовців і усіх працюючих у збройних силах даної держави, якщо на них розповсюджуються норми військового права; членів їхніх сімей і всіх проживаючих з ними; слухачів військових шкіл, пацієнтів і обслуговуючий персонал військових госпіталів і пансіонатів. При цьому всі віруючі користуються у військових ординаріатах такими ж правами, як і віруючі будь-якої єпархії. У церковних таїнствах ці віруючі можуть брати участь як у єпархії і парафії за місцем проживання, так і у військовому ординаріаті⁴.

Місія “*sui iuris*” (лат. *missio sui iuris* — місія «свого права», що відповідає поняттю «автономна») — це територіальна місіонерська церковна одиниця, безпосередньо підпорядкована Святому Престолу, подібно апостольському вікаріату чи апостольській префектурі, але на відміну від них характеризується незначною кількістю віруючих. В даний час у Католицькій церкві нараховується 9 місій “*sui iuris*”, причому 3 з них — на території СНД: в Азербайджані, Таджикистані та Туркменістані⁵.

Персональна прелатура (лат. *praelatura personalis*) як церковна структура була запроваджена II Ватиканським собором (декрет “*Presbyterorum*

¹ Beyer J. La Constitution apostolique “*Spirituali militum curae*” au sujet des Ordinariats militaires // *Militum cura pastoralis*. 1987. No. 1. P. 20–65.

² Кодекс канонического права. С. 173; Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. С. 252.

³ Кодекс канонического права. С. 230–241.

⁴ Ghirlanda G. De differentia praelaturam personalem inter et Ordinariatum militare seu castrensem // *Periodica*. 1987. No. 76. P. 219–251.

⁵ Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 5. / Под ред. В.Л. Задворного. Москва: Изд-во Францисканцев, 2013. С. 881.

ordinis”, 10)¹ для інкардинації священників, які діють в рамках особливих пастирських починань. Інкардинація (лат. *incardinatio* — приписка) є обов’язковою для кожного клірика умовою входження до персональної прелатури як і до будь-якої іншої окремої церкви². Завдяки інкардинації кожний священнослужитель персональної прелатури підвладний прелату подібно тому, як інші священнослужителі підвладні певному єпархіальному єпископу або настоятелю з аналогічними повноваженнями³. Інкардинація священників в персональну прелатуру супроводжується їх екскардинацією (лат. *excardinatio*) — юридичною процедурою скасування їх приписки до конкретної окремої церкви, оскільки канонічна дисципліна Католицької церкви виключає можливість існування непідлеглих (*acephali*) або бездомних (*vagi*) кліриків⁴. Будучи інкардинованим, клірик отримує свого настоятеля, якому він підпорядковується і перед яким несе відповідальність за власне пастирське служіння і свій спосіб життя. Детально ці питання регламентуються Кодексом канонічного права (канони 265—270)⁵ і Кодесом канонів східних церков (канони 357—365)⁶.

Відповідно до рішень II Ватиканського собору папа Павло VI шляхом *motu proprio* “*Ecclesiae sanctae*” від 6 серпня 1966 р. встановив канонічні норми щодо персональних прелатур. Згідно з цим документом, миряни можуть приєднуватися до персональних прелатур шляхом укладення договору з цією структурою. 15 серпня 1967 р. Павло VI уточнив в апостольській конституції “*Regimini Ecclesiae universae*”, що персональні прелатури будуть підпорядковуватися Конгрегації у справах єпископів і засновуватися папою Римським після попередньої консультації із заінтересованими єпископами. Відповідно до канонів 294—297 ККП⁷, персональна прелатура повинна керуватися загальним церковним правом і власним статутом. У персональній прелатурі зв’язок між віруючими і церковною юрисдикцією встановлюється на основі договору, а не територіальної ознаки, як це відбувається у більшості існуючих церковних юрисдикцій. На чолі персональної прелатури стоїть прелат, якого призначає папа Римський. Поряд з прелатом до складу персональної прелатури входять інкардиновані в неї священники, а також миряни. Члени персональної прелатури належать також до окремих церков за місцем свого проживання.

¹ Декрет о служении и жизни священников (*Presbyterorum ordinis*) // Документи II Ватиканського Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 424—425.

² Schmitz H. Fragen des Incardinationsrechts // *Ecclesia et Ius: Festschrift A. Scheuermann*. München, 1968. S. 137—154.

³ Primetshofer B. Incorporation und Incardination von Ordensklerikern // *Scientia canonum: Festschrift F. Pototschnig*. München: Roman Kovar Verlag, 1991. S. 323—338.

⁴ Colagiovanni E. Incardinatione ed escardinatione nel nuovo Codice del Diritto Canonico // *Monitor Ecclesiasticus*. 1984. No. 109. P. 49—57.

⁵ Кодекс канонического права. С. 132—134.

⁶ Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. С. 232—235.

⁷ Кодекс канонического права. С. 143—144.

Апостольською конституцією “Ut sit” від 28 листопада 1982 р. папа Іоанн Павло II заснував “Opus Dei” («Справа Божа») як персональну прелатуру під назвою “Міжнародна прелатура Святого Хреста і Справи Божої”. На даний час “Opus Dei” є єдиною персональною прелатурою і нараховує 88 тис. членів (з них більше 1900 священників), які проживають на 5 континентах, в тому числі близько 49 тис. — в Європі. Штаб-квартира “Opus Dei”, як і прелатська церква, знаходяться у Римі. “Opus Dei” складається з прелата, пресвітерів (або власного духовенства) і мирян (чоловіків і жінок). Приєднання до “Opus Dei” не змінює життєвого статусу віруючих: їх права й обов’язки по відношенню до громадянського суспільства і церкви залишаються незмінними. Особиста відповідальність і свобода визначають дії кожного члена “Opus Dei”. Персональна прелатура “Opus Dei” і не прагне відривати людей від їх мирських занять (вбачаючи в них також шлях до святості), а, навпаки, закликає їх виконувати свої громадські та церковні обов’язки з максимальною старанністю¹.

Базовою структурною одиницею Католицької церкви є парафія (лат. *paroecia*) — затверджена на постійній основі в кожній окремій церкві громада християн, пастирське піклування про яку під керівництвом ординарія (особи, яка займає посаду, пов’язану з єпископською владою або іншою владою, подібною до неї) довіряється настоятелю (ККП, кан. 515 § 1)². Що стосується єпархій (діоцезів), то єпископи відповідних єпархій довіряють пастирську турботу про парафіяльні громади священникам — парафіяльним настоятелям, які можуть мати одного або декілька помічників — вікаріїв, також з числа священників. Парафії можуть об’єднуватися в допоміжні структури — деканати (окружні вікаріати). У свою чергу, дієцезіальні єпископи тісно пов’язані з папою Римським, який очолює Католицьку церкву і є гарантом її єдності.

Парафії, таким чином, є основними осередками, з яких складається єпархія чи інша окрема церква (ККП, кан. 374 § 1)³. Заснування і ліквідування парафії, а також будь-які зміни в ній становлять виключну прерогативу місцевого ординарія. Після затвердження ординарієм парафія *ipso iure* набуває права канонічної юридичної особи. Для заснування парафії потрібні такі умови: територія, що входить до складу окремої церкви; чітко визначена група віруючих, які проживають на цій території; пастир, покликаний піклуватися про їх душі⁴. Парафія утворюється за територіальним принципом, однак можуть бути засновані «персональні парафії», основані

¹ Пономарев Л.В. Отношение к труду в апостолате католической организации “Опус Деи» // Организация труда и трудовая этика: Древность; Средние века; Современность. Москва: Изд-во Института всеобщей истории РАН, 1993 С. 214–224.

² Кодекс канонического права. С. 228.

³ Там само. С. 175.

⁴ Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. Москва: Истина и Жизнь, 2000. С. 129–130.

на певній соціальній єдності її членів, наприклад, для осіб, які розмовляють однією мовою (ККП, кан. 518)¹.

Спочатку основним осередком церкви була єпархія на чолі з єпископом. Парафіяльна структура церкви почала формуватися на Сході у II ст., на Заході — у IV ст. Розвиток системи парафій розпочався з проникненням християнства у сільські райони. Тоді виник інститут хорєпископів, які виконували функції єпископів у сільських районах і були главами парафій, підпорядковуючись одночасно єпископу міста². Поділ церковної структури міст на парафії розпочався у X ст. У Середні віки сформувалося поняття парафії як певної території, жителі якої підпорядковані духовній владі парафіяльного священника. Таке територіальне визначення парафії було закріплено в XIII ст. і знайшло відображення в документах IV Латеранського собору (1215 р.). При цьому поняття парафія багато в чому визначалося феодалним правом і було пов'язане з поняттям бенефіція (лат. *beneficium* — благодіяння). Цей церковно-юридичний термін з IX століття означав право отримувати доходи від церковної посади, а згодом набув більш широкого значення, включаючи в себе і поняття самої церковної посади, з якою пов'язане отримання доходів. Нині в Католицькій церкві згідно з чинним Кодексом канонічного права (кан. 1272, 1274 § 1)³ система бенефіціїв в цілому припинила своє існування, за винятком окремих країн, наприклад Австрії, де за рішенням єпископської конференції і зі схвалення Святого Престолу вона продовжує діяти.

II Ватиканський собор приділив велику увагу парафії. В конституції про священну Літургію (*Sacrosanctum Concilium*) парафія розглядається як *coetus fidelium* (об'єднання віруючих), які займають переважаюче становище серед різного роду громад, що засновуються єпископом у своїй єпархії (п. 42)⁴. У соборному декреті про пастирське служіння єпископів у церкві (*Christus Dominus*) парафія виступає як *determinata pars dioecesis* (певна частина єпархії), що ввірена парафіяльному настоятелю як одному з головних помічників єпископа (п. 30)⁵. В декреті про апостольсьво мирян (*Apostolicam actuositatem*) парафію названо *exemplum praescriptum apostolatus communitarii* (основним прикладом громадського апостольства). Однак собор підкреслив, що парафія є тільки однією з можливих юридичних форм євхаристичної громади в окремій церкві⁶. Хоча парафія і в даний час залишається основною церковною формою єдності соціокультурного життя, ця єдність може вже і не співпадати з єдністю територіальною⁷.

¹ Кодекс канонического права. С. 230.

² Петровский А.В. Чин возведения в хорєпископа // Христианское чтение. 1908. № 1. С. 621–625.

³ Кодекс канонического права. С. 465–466.

⁴ Конституция о священной Литургии (*Sacrosanctum Concilium*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline. 2004. С. 33.

⁵ Декрет о пастьрском служении Епископов в Церкви (*Christus Dominus*). С. 212–213.

⁶ Декрет об апостольсьве мирян (*Apostolicam actuositatem*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 301–335.

⁷ Джероза Ліберо. Церковне право / Пер. з нім. Н. Щиглевської. Львів: Свічадо, 2001. С. 308–311.

Католицька церква має різні обряди. У західній традиції переважає латинський обряд і більшість католиків всього світу належать саме до цього обряду. До II Ватиканського собору під обрядом звичайно розумілося те, що зараз називається церква *sui iuris* (свого права). Крім того, до Католицької церкви входять східні католицькі церкви, тобто церкви, що дотримуються східних літургійних обрядів і знаходяться в канонічній єдності з Святим Престолом. Ці церкви відрізняються традиціями, є автономними, мають свої особливі статuti, що відрізняють їх не лише від католицької церкви латинського обряду, але й одну від одної. Кожна з нині існуючих 23-х східних католицьких церков є церквою *sui iuris* і належить до однієї з семи східних обрядових традицій: антиохійської (або західно-сирійської), візантійської, вірменської, ефіопської, коптської, маронітської та халдейської (або східно-сирійської)¹. Під керівництвом папи Римського усі східні католицькі церкви перебувають у повному церковному та літургійному спілкуванні між собою і з усіма католицькими церквами латинського обряду. Водночас східні католицькі церкви не знаходяться в спілкуванні з церквами того ж обряду, які не перебувають в єдності з Святим Престолом.

Типологія східних католицьких церков може бути представлена наступним чином:

1) східні католицькі церкви, що не мають аналогів серед східних православних церков: Маронітська католицька церква, Італо-Албанська католицька церква;

2) східні католицькі церкви, що походять від Ассирійської церкви Сходу: Халдейська католицька церква, Сиро-Малабарська католицька церква;

3) східні католицькі церкви, що походять від древніх східних церков: Вірменська католицька церква, Коптська католицька церква, Еритрейська католицька церква, Ефіопська католицька церква, Сирійська католицька церква, Сиро-Маланкарська католицька церква²;

4) східні католицькі церкви, що походять від православних церков: Мелькітська католицька церква, Українська католицька церква (Українська греко-католицька церква), Русинська католицька церква (греко-католицька Мукачівська єпархія), Румунська католицька церква, Грецька католицька церква, греко-католики Крижевецької єпархії (Хорватія), Болгарська католицька церква, Словацька католицька церква, Угорська католицька церква, Білоруська католицька церква (Білоруська греко-католицька церква)³. До східних католицьких церков відносяться також церковні громади візантійського обряду, що не мають власної ієрархії: російські, грузинські та албанські⁴.

¹ Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 4. / Под ред. В.Л. Задворного. Москва: Изд-во Францисканцев, 2011. С. 1573.

² Madey J. The Catholic Syro-Malankara Church: Some Reflections on Its Canonical Status: Past and Future // Logos. 2002–2004. No. 43–45. P. 181–202.

³ Богдан П. Царква: Аналітичний агляд // Унія. 1995. № 4. С. 44–45.

⁴ Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: Церковно-исторический справочник. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1999. С. 152–182.

Отже, з вищенаведеної типології випливає, що до складу східних католицьких церков входять Українська католицька церква (Українська греко-католицька церква) і Русинська католицька церква (греко-католицька Мукачівська єпархія). Враховуючи те, що обидві ці автономні церкви знаходяться на території нашої країни, доречно буде зупинитися на них більш докладно.

Українська греко-католицька церква (УГКЦ), будучи однією зі східних католицьких церков, зберігає візантійсько-український обряд і знаходиться у повній єдності з папою Римським, визнаючи його духовну та юридичну владу. УГКЦ була започаткована 6 жовтня 1596 р. Брестською унією, коли частина ієрархів Київської православної митрополії (переважно із західної частини України, що тоді перебувала у складі Речі Посполитої) прийняла унію з Католицькою церквою. Після приєднання Західної України до СРСР, радянська влада ініціювала скликання так званого Львівського собору, що відбувся 9–10 березня 1946 р. у храмі святого Юра. У цьому соборі, який скасував Брестську унію, взяли участь 216 священників і не було жодного єпископа, оскільки вони відмовилися відректися від єдності з Римською церквою. Незважаючи на жорстокі гоніння, у радянський час УГКЦ продовжувала існувати у підпіллі. 1 грудня 1989 р. УГКЦ була легалізована в Україні. Її відродженням керував кардинал Мирослав Іван Любачівський, який очолив УГКЦ після смерті архієпископа Й.Сліпого і переїхав до Львова 30 березня 1991 р. З 2005 р. адміністративний центр УГКЦ знаходиться у Києві, а глава УГКЦ носить титул верховного архієпископа Києво-Галицького. Нині УГКЦ нараховує близько 6,5 млн віруючих, з яких близько 5,5 млн проживають в Україні. УГКЦ також має свої канонічні підрозділи в Австралії, Великій Британії, Німеччині, Італії, Канаді, Латинській Америці, Польщі, США і Франції.

Греко-католицька Мукачівська єпархія (інша назва – Русинська католицька церква) має статус автономної церкви *sui iuris* і безпосередньо підпорядковується Святому Престолу. Греко-католицька Мукачівська єпархія бере свій початок від Мукачєво-Ужгородської унії – церковного союзу, укладеного православним духовенством Мукачівської єпархії з Католицькою церквою в Ужгороді 24 квітня 1646 р. Після того як у 1919 р. Закарпаття увійшло до складу Чехословаччини, нова влада наполягала на виході Мукачівської єпархії з юрисдикції примаса Угорщини та утворенні Мукачівської митрополії. 2 вересня 1937 р. папа Пій XI буллою “*Ad ecclesiastici regiminis*” вилучив Мукачівську єпархію з юрисдикції Естергомської митрополії і безпосередньо підпорядкував її Святому Престолу. В майбутньому планувалося заснувати Закарпатську митрополію, однак Друга світова війна і наступні роки переслідувань християн при комуністичному режимі стали на заваді здійсненню цих планів. У жовтні 1944 р. Закарпаття було зайнято частинами Червоної Армії, а 26 червня 1945 р. був підписаний договір про приєднання Закарпаття до Української РСР. Після встановлення радянської влади в регіоні на греко-като-

лицьку єпархію в Мукачеві, у складі якої були 1 єпископ і 354 єпархіальні священники, став чинитися тиск з метою приєднання до Православної церкви Московського патріархату. 28 вересня 1949 р. під час богослужіння у Свято-Миколаївському монастирі священник І. Кондратович, який перейшов у православ'я, проголосив, що з цього дня «на Закарпатській Україні перестала існувати церковна унія закарпатського духовенства з Римом, оскільки вона була антинародним історичним актом». Всього в Закарпатті підписали декларацію про перехід в православ'я 126 священників, 173 відмовилися це зробити, з них 128 були засуджені на різні строки тюремного ув'язнення, а решта продовжували своє служіння «в катакомбах».

Відновлення легального життя греко-католицької Мукачівської єпархії розпочалося наприкінці 1980-х рр. 16 січня 1991 р. новим ординарієм Мукачівської єпархії був призначений єпископ Іван Семедій. Процес відновлення Мукачівської єпархії зіткнувся з певними труднощами, в тому числі з внутрішньоцерковним конфліктом між греко-католиками — русинами і греко-католиками — українцями. Для розв'язання цього конфлікту Святий Престол призначив при правлячому єпископові І. Семедію двох єпископів-помічників — І. Маргитича для українців і І. Головача для русинів і представників інших національностей. В даний час Мукачівська єпархія зберігає безпосереднє підпорядкування Святому Престолу і, хоча єпископи Мукачівської єпархії беруть участь в синодах Української католицької церкви (УГКЦ), вони негативно ставляться до можливості перепідпорядкування своєї єпархії верховному архієпископу Києво-Галицькому і бажають збереження етнічних і релігійних особливостей русинського народу. Нині Мукачівська греко-католицька єпархія нараховує 320 тис. віруючих¹.

Отже, діючі на території нашої держави Українська католицька церква або Українська греко-католицька церква (у статусі Верховного архієпископства з близько 5,5 млн. віруючих в Україні) і Русинська католицька церква або Мукачівська греко-католицька єпархія (у статусі митрополії, загальна кількість віруючих — 320 тис.), що відносяться до східних католицьких церков, зберігають візантійський обряд і знаходяться у повній єдності з папою Римським, визнаючи його духовну та юридичну владу. Що стосується католиків латинського обряду, то їх кількість в Україні становить 4 млн. 826 тис.² Таким чином, загальна кількість католиків латинського і візантійського обрядів в Україні становить, за даними католицької статистики, більше 10,5 млн. осіб. При цьому, якщо Католицька церква в Україні є складовою частиною Римо-католицької церкви латинського обряду³, то Українська греко-католицька церква і Мукачівська греко-католицька єпархія, як і кожна з 23-х східних католицьких церков, маючи певну ступінь автономії, знаходяться у канонічному спілкуванні зі Святим

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 655–658.

² Там само. С. 1544.

³ Доброер О. Католицька Церква в Україні. 2001-й рік. Статистика, аналізи, коментарі. Київ: Кайрос, 2001. С. 12–16.

Престолом і підпадають під юрисдикцію папи Римського, який здійснює свою владу над ними за посередництва Конгрегації східних церков¹.

II Ватиканський собор відмітив, що «Католицька Церква високо цінує установлення, літургійні обряди, церковні традиції та уклад християнського життя Східних Церков» (*Orientalium Ecclesiarum* 1)². Всі окремі церкви «мають рівне достоїнство, так що жодна з них не має переваги над іншою завдяки обряду» (*Orientalium Ecclesiarum* 3)³. Під керівництвом папи Римського усі східні католицькі церкви перебувають у повному церковному та літургійному спілкуванні між собою і з усіма католицькими церквами латинського обряду. Скрізь, де східні католицькі церкви співіснують з католицькими церквами латинського обряду, крім власних соборів, вони проводять спільні зібрання. Усі східні католицькі церкви мають особливе канонічне право, власну ієрархічну структуру на чолі з патріархом або верховним архієпископом, але при цьому знаходяться у спілкуванні з папою Римським і організаційно йому підпорядковані.

Окрему групу віруючих у Католицькій церкві складають клірики і миряни, які шляхом принесення обітниць або взяття на себе інших священних уз, визнаних і схвалених церквою, особливим чином присвячують себе Богу і, відповідно, приймають на себе особливе служіння у народі Божому. Вони утворюють інститути присвяченого Богу життя (в т.ч. чернечі ордени та конгрегації), а також товариства апостольського життя. Їх статус не відноситься до ієрархічного устрою церкви (ККП, § 2 кан. 207)⁴, хоча вони мають особливі керівні та територіальні структури і в деяких випадках підпорядковуються не єпархіальним єпископам, а безпосередньо папі Римському.

Суб'єктом найвищої влади в Католицькій церкві є папа Римський. Адміністративний апарат, який допомагає йому здійснювати його служіння, носить назву Римська курія. Дорадчими органами при папі Римському є колегія кардиналів і синод єпископів (ККП, ккан. 342–359)⁵. Поряд з папою Римським, найвищою інстанцією влади у Католицькій церкві є колегія єпископів, які здійснюють своє служіння під керівництвом Римського понтифіка (ККП, канн. 339)⁶. Єпископська колегіальність у керівництві церквою проявляється у зібраннях єпископів того чи іншого регіону (єпископських синодах) і вселенських соборах, що представляють усю Католицьку церкву.

Колегія єпископів (лат. *collegium Episcoporum*) є постійною спілкою, главою якої є папа Римський, а членами єпископи. В колегії єпископів, згідно з католицькою інтерпретацією, постійно перебуває собор апостолів

¹ В духе и истине. К проблематике межрелигиозного и межконфессионального диалога / [под ред. О. Доброера]. Винница: Християнське слово, 2003. С. 215.

² Декрет о Восточных Католических Церквях (*Orientalium Ecclesiarum*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 156.

³ Декрет о Восточных Католических Церквях (*Orientalium Ecclesiarum*). С. 157.

⁴ Кодекс канонического права. С. 111.

⁵ Там само. С. 160–168.

⁶ Там само. С. 159.

(*corpus apostolorum*) і його місія, оскільки єпископи наслідують апостолам не поодинці, а колегіально, згідно з аналогією співвідношень: Петро — апостоли, папа — єпископи. Разом зі своїм главою колегія єпископів є суб'єктом верховної і повної влади у Вселенській (Католицькій) церкві (ККП, кан. 336)¹.

Колегія єпископів, що складається з багатьох членів, виражає багатоманітність і вселенскість (кафолічність) народу Божого; водночас, оскільки колегія єпископів зібрана під одним главою, вона також символізує єдність церкви Христової (*Lumen Gentium* 22)². Колегія єпископів разом зі своїм главою є засобом спілкування між окремими церквами. При цьому термін «колегія» по відношенню до єпископів разом з папою не повинен розумітися як група рівних, делегуючих свою владу голові. Колегія єпископів не існує без свого глави і не може діяти як така без його згоди. Ця згода папи виражає взаємозв'язок сакраментального та ієрархічного спілкування, яке поєднує усіх членів колегії єпископів. Папа як глава колегії єпископів може сам здійснювати певні дії, що не входять до повноважень єпископів: наприклад, скликати колегію єпископів і керувати її діяльністю, затверджувати норми її діяльності тощо. II Ватиканський собор провів відмінність між колегією єпископів, що існує постійно, і «суто колегіальним діянням», що здійснюється час від часу всією колегією єпископів на вселенському соборі³.

Членами колегії єпископів стають в силу єпископської хіротонії (висвячення) та ієрархічної єдності з главою і членами цієї колегії. Обидва ці елементи рівним чином необхідні в католицизмі. Усі єпископи, висвячені у законний спосіб, перебувають у церковній єдності, являються членами колегії єпископів і беруть участь у здійсненні повної і вищої влади учительства та управління, охоронцем якої є колегія єпископів. Владу по відношенню до всієї церкви колегія єпископів здійснює в урочистому порядку на вселенському соборі, а також через спільну діяльність єпископів, розсіяних по всьому світові (ККП, кан. 337 § 1–2)⁴. Папа Римський має право відповідно до потреб церкви «визирати і підтримувати способи, за допомогою яких колегія єпископів буде колегіально здійснювати свої обов'язки стосовно всієї Церкви» (ККП, кан. 337 § 3)⁵. По відношенню до вселенського собору і спільної діяльності розсіяних по всьому світові єпископів, усі інші інституціональні способи прояву колегіальності (синод єпископів, помісний собор, конференції єпископів, візити *ad limina apostolorum* тощо) є проміжними і підпорядкованими.

Проаналізувавши владні повноваження і функції колегії єпископів, розглянемо тепер призначення таких дорадчих органів при главі Католицької церкви як колегія кардиналів і синод єпископів.

¹ Кодекс канонического права. С. 158.

² Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). С. 98–100.

³ Gutiérrez A. *Collegium episcopale tamquam subiectum plenae et supremae potestatis in universam Ecclesiam* // *Divinitas*. 1965. No. 9. P. 421–446.

⁴ Кодекс канонического права. С. 158–159.

⁵ Там само. С. 159.

Колегія кардиналів (*Collegium cardinalium*) або Священна колегія (*Sacrum Collegium*) становить собою колегію, яку в сукупності утворюють кардинали. Кардинал (лат. *cardinalis* — головний, основний) — найбільш значущий титул у Католицькій церкві після папи Римського. Ця посада, однак, відноситься до галузі церковного, а не Божественного права, оскільки лише з часів Григоріанської реформи (рух у Католицькій церкві в XI—XII ст.) кардинали стали безпосередніми помічниками папи в управлінні Католицькою церквою. Згідно з ККП 1983 р. (кан. 349—359)¹ до обов'язків кардиналів входить обрання папи на конклаві і допомога йому в керівництві Католицькою церквою, яку вони надають колегіально, виконуючи дорадчу функцію при папі під час консисторій (зібрань кардиналів, що скликаються і очолюються папою Римським), та індивідуально, очолюючи відомства та інші постійні служби Римської курії і Держави Міста Ватикан². Колегія кардиналів як сукупність кардиналів виконує, таким чином, потрібну функцію: це допоміжний орган при папі Римському; орган, що заміщає папу у здійсненні верховної влади в церкві у період, коли Святий Престол вакантний (але не володіє усією повнотою влади папи); орган, що обирає нового папу. Колегія кардиналів володіє правами юридичної особи.

Спочатку титул “*cardinalis*” застосовувався до церков і дияконів Риму. Пізніше, у IV ст., він перейшов до головних служителів так званих титулярних церков Риму і його головних приміських епархій. Сучасна структура колегії кардиналів була законодавчо закріплена папою Сикстом V, який конституцією “*Postquam verus*” від 3 грудня 1586 р. поділив колегію кардиналів на три чини, що знайшло пізніше своє підтвердження і в чинному ККП 1983 р. (кан. 350)³:

- чин кардиналів-єпископів, до якого відносяться кардинали, яких папа удостоїв титулу (*titulus*) однієї з шести епархій передмість Риму (Альбано, Фраскати, Палестріна, Порто і Санта-Руфіна, Сабіна і Поджо-Міртето, Веллетрі і Сеньї), і патріархи католицьких церков східних обрядів, які зведені в достоїнство кардинала і мають в якості титулу свою патріаршу кафедру;
- чин кардиналів-пресвітерів, удостоєних титулу однієї з найстаріших церков у Римі; подібно кардиналам-єпископам, вони не мають влади управління у своїй титулярній церкві, однак надають їй підтримку та допомогу (це обмеження, запроваджене папою Інокентієм XII у 1692 р., підтвержено в кан. 357 § 1)⁴;
- чин кардиналів-дияконів, удостоєних титулу однієї з дияконій міста Риму; у Середні віки диякони керували діяльністю одного з благодійних центрів (дияконія, *diaconia*).

¹ Кодекс канонического права. С. 163—168.

² Del Re N. // *Mondo Vaticano*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1995. P. 325—326.

³ Кодекс канонического права. С. 164.

⁴ Там само. С. 168.

Назви у вищеназваних чинах кардиналів «єпископ», «пресвітер» і «диякон» слід розуміти не як священний сан, а як терміни, що з'явилися за певних історичних умов. Кардинали вільно обираються папою Римським серед єпископів і священників, які вирізняються ученістю, благочестям і розсудливістю (ККП, кан. 351 § 1)¹. Згідно з *motu proprio* папи Іоанна XXIII «*Cum gravissima*» від 15 квітня 1962 р. і відповідно до канону 351 § 1 ККП 1983 р.² священник, зведений папою в достоїнство кардинала, повинен бути висвячений в єпископи. Зарахування кардинала до того чи іншого чину і можливість переходу з одного в інший регулюються положеннями канонічного права (ККП, кан. 350 § 5–6)³. В момент призначення кожний кардинал зараховується до чину або пресвітера, або диякона. Кардинали-диякони через 10 років після оголошення декрету про призначення можуть переходити в чин пресвітерів (за наявності вільного титулу); перевага віддається тим, хто був призначений раніше інших претендентів. Перехід в чин єпископів з чину пресвітерів відбувається відповідно до старшинства⁴.

Зведення в достоїнство кардинала здійснюється папським декретом (оголошується на ординарній консисторії), яким новому кардиналу дарується титул церкви чи дияконії. На консисторії кардиналу вручається кардинальська біретта (чотирикутна шапочка червоного кольору з помпоном посередині) і кардинальський перстень як знак особливого достоїнства і поєднання з кафедрою Святого Петра. Кардинали носять одіяння багряного кольору, що символізує готовність пролити кров за церкву. В особливих випадках (як правило з політичних мотивів) папа оголошує про призначення кардинала, але не називає його ім'я (*nomen in pectore sibi reservans*) на консисторії: призначений *in pectore* (дослівно «у грудях, у серці») набуває права та обов'язки кардинала тільки з моменту офіційного проголошення (ККП, кан. 351 § 3)⁵. Кардинали володіють богослужбовими та іншими привілеями, в тому числі «*privilegium canonis* і *privilegium fori*», відповідно до яких у церковному судочинстві вони підсудні тільки папі (ККП, кан. 1405 § 1, п. 2)⁶. Кардинали мають повноваження приймати сповідь в усіх країнах світу без обмежень (ККП, кан. 967 § 1)⁷, а також звільнені з-під юрисдикції місцевих єпископів у справах, що стосуються їх особисто (ККП, кан. 357 § 2)⁸. Найстаріший кардинал-диякон має привілей проголосити обрання нового папи. Він має також повноваження від імені папи вручати паллії митрополитам або їх довіреним особам (ККП, кан. 355 § 2)⁹.

¹ Кодекс канонического права. С. 165.

² Там само.

³ Там само. С. 164.

⁴ Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. С. 60–63.

⁵ Кодекс канонического права. С. 165.

⁶ Там само. С. 513.

⁷ Там само. С. 380.

⁸ Там само. С. 168.

⁹ Там само. С. 167.

Колегію кардиналів очолює і презентує кардинал-декан (*cardinalis decanus*), який обирається з числа кардиналів-єпископів; за традицією він приєднує титул єпископа Остії до свого власного — кардинала-єпископа однієї з єпархій передмістя Риму. З середини XII ст. цю посаду обіймав кардинал, який перебував довше інших у чині кардинала-єпископа; у 1962 р. папа Іоанн XXIII визначив, що кардиналом-деканом може бути найстаріший за призначенням кардинал, який отримав чин кардинала-єпископа. Однак папа Павло VI змінив цей порядок (*motu proprio* “*Sacro Cardinalium consilio*” від 24 лютого 1965 р.): він скасував усі привілеї старшинства чи титулу і запровадив процедуру обрання кардинала-декана і його заступника, кардинала-субдекана, з числа кардиналів-єпископів з титулом однієї з єпархій передмість Риму; ККП 1983 р. закріпив цей порядок (кан. 352)¹. Кандидатури обраних затверджуються папою; з цього часу вони повинні постійно проживати у Римі. Кардинали, які обіймають постійну посаду в Римській курії і не є єпархіальними єпископами (куріальні кардинали), також повинні проживати в Римі. Окрему категорію становили палатинські кардинали, які в силу своєї посади повинні були бути завжди в розпорядженні папи, тому вони проживали в Апостольському палаці. Спочатку до їх обов’язків входило допомагати папі під час богослужінь в Латеранській і Ватиканській базиліках, а з плином часу вони перетворилися на найближчих співробітників Папського двору. На даний час існує лише один палатинський кардинал — державний секретар. Кардинал-декан і його заступник не володіють владою управління іншими кардиналами, оскільки вважаються «першими серед рівних» (*primi inter pares* — ККП, кан. 352 § 1)². В період, коли Святий Престол вакантний, кардинал-декан скликає кардиналів на конклав і керує процедурою обрання нового папи; він також сповіщає дипломатичний корпус і глав держав про смерть папи. До прерогативи кардинала-декана історично входить право запитати у щойно обраного папи, приймає він це служіння чи ні і яке ім’я він збирається взяти; саме йому належить здійснити єпископську хіротонію, якщо папа до обрання не мав єпископського сану (ККП, кан. 355 § 1)³. У випадку, якщо кардиналу-декану на момент проведення виборів виповнилося 80 років, його функції на конклаві виконує кардинал-субдекан; якщо ж і йому більше 80 років — найстаріший за призначенням кардинал (ст. 7 *motu proprio* папи Павла VI “*Ingravescentem aetatem*” від 21 листопада 1970 р.). Власністю колегії кардиналів розпоряджається кардинал-камерарій, який називається також камерленго (тобто казначеем) Священної колегії і призначається папою на консисторії з числа кардиналів, які проживають у Римі. Секретарем колегії кардиналів, як правило, є секретар Конгрегації у справах єпископів⁴.

¹ Кодекс канонического права. С. 165–166.

² Там само. С. 165.

³ Там само. С. 167.

⁴ Del Re N. Mondo Vaticano. P. 176–177.

Протягом багатьох віків колегія кардиналів формувалася переважно з італійців, хоча ще на Тридентському соборі (1545–1563) говорилося про необхідність призначення кардиналів різних національностей. Лише під час понтифікату папи Пія XII на консисторії 18 лютого 1746 р. італійці вперше втратили більшість; ця тенденція особливо посилилася за Римських пап Павла VI та Іоанна Павла II. В даний час в колегії кардиналів об'єднані кардинали, які представляють усі континенти. Число членів колегії кардиналів зростало по мірі розширення впливу Католицької церкви. У XIII–XV ст. колегія кардиналів нараховувала до 30 осіб. Папа Сикст V в конституції “*Postquam verus*” від 3 грудня 1586 р. вперше встановив фіксоване число членів колегії кардиналів, довівши його до 70 за прикладом «сімдесяти чоловіків із старшин в Ізраїлі» (Чис. 11, 16)¹ і розділив колегію кардиналів на три групи: 6 кардиналів-єпископів, 50 кардиналів-пресвітерів, 14 кардиналів-дияконів. ККП 1917 р. підтвердив це положення (кан. 231). Однак папа Іоанн XIII на консисторії 15 грудня 1758 р. відступив від встановленого числа і довів його до 75. Папа Павло VI на консисторії 5 листопада 1773 р. встановив, що максимальне число кардиналів-виборців не повинно перевищувати 120 осіб, що було підтверджено в конституції “*Romano Pontifici eligendo*” від 1 жовтня 1775 р. і в конституції папи Іоанна Павла II “*Universi dominici gregis*” від 22 лютого 1800 р.²

Серед функцій, що виконуються кардиналами, розрізняються ординарні (під час понтифікату) і надзвичайні (в період, коли Святий Престол вакантний) (ККП, кан. 359)³. Кардинали надають допомогу папі в управлінні Католицькою церквою шляхом регулярної і спільної діяльності в консисторії, а також в різних відомствах Римської курії (римських конгрегаціях, папських радах, судах і службах). Під час вакансії Святого Престолу колегія кардиналів має в церкві надзвичайні права. Після смерті правлячого понтифіка всі кардинали, які очолюють відомства Римської курії, в тому числі державний секретар і префекти римських конгрегацій, втрачають свою посаду (ст. 6 конституції “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р.). Виняток становлять камерленго Святої Римської церкви і старший пенітенціарій, які продовжують виконувати свої обов'язки. Генеральний вікарій папи для Римської єпархії, архіпресвітер базилики Святого Петра і генеральний вікарій папи для Міста Держави Ватикан також не припиняють виконання своїх повноважень (конституція папи Іоанна Павла II “*Universi dominici gregis*” від 22 лютого 1800 р.). Водночас колегія кардиналів перебирає на себе деякі функції щодо загального управління Католицькою церквою, а також, відповідно до Латеранських угод 1929 р., Державою Містом Ватикан. Також згідно з конституцією папи Іоанна Павла II “*Universi dominici gregis*” від 22 лютого 1800 р. і Основним законом Держави Міста

¹ Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Рим: Місіонер. 2007. С. 157.

² *Mondo Vaticano: Passato e presente*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. P. 225–230.

³ Кодекс канонического права. С. 168.

Ватикан від 22 лютого 2001 р., в період, коли папський престол вакантний, встановлюється мораторій на законодавчу владу, обмеження адміністративної влади і часткове тимчасове припинення судової влади. Колегія кардиналів наділяється правом видавати постанови в надзвичайних ситуаціях лише на період вакансії кафедри святого Петра. Найбільш невідкладні справи розглядаються усіма кардиналами на загальних засіданнях; питання повсякденного життя церкви підлягають обговоренню на партикулярних засіданнях, в яких беруть участь камерленго і 3 кардинали-помічники по одному від кожного чину. Основне завдання колегії кардиналів у цей період — обрання папи (ККП, кан. 349)¹ на конклаві, виключне право на яке кардинали мають з 1059 р. відповідно до рішення папи Миколи II; в 1179 р. III Латеранський собор видав декрет “Licet de vitanda”, згідно з яким для дійсності виборів необхідно отримати не менше 2/3 голосів учасників конклаву. Після заснування синоду єпископів висловлювалася думка про можливе скасування чи обмеження кола повноважень колегії кардиналів, а також про зміну системи членства (вручення тимчасового мандату на період виконання конкретного доручення), однак папа Павло VI в промові на консисторії 28 червня 1967 р. рішуче наголосив на важливості і необхідності колегії кардиналів, «священному і церковному» характері її діяльності, оскільки кардинали, будучи одночасно членами єпископської колегії, входять в найтісніші відносини з папою Римським, тому що лише їм належить обирати наступника святого Петра².

Другим дорадчим органом при папі Римському є синод єпископів (лат. *Synodus episcoporum*, походить від лат. *synodus*, від грец. *σύνδοξ* — спільний шлях, зібрання, собор), який у Католицькій церкві являється постійним дорадчим органом колегії єпископів, що здійснює спільну турботу єпископів про благо усієї Вселенської (католицької) церкви і їх тісне спілкування з папою Римським³. Синод єпископів був заснований *motu proprio* папи Павла VI “*Apostolica sollicitudo*” від 15 вересня 1965 р. і є одним з найзначніших нововведень на рівні Вселенської (католицької) церкви, натхненних рішеннями II Ватиканського собору. Виражаючи властиву церкві колегіальну відповідальність єпископів на чолі з папою Римським, синод єпископів має свідчити про діючий у церкві принцип колегіальності⁴.

Діяльність синоду єпископів визначається «Чиним синоду єпископів» (*Ordo Synodi Episcoporum celebrandae*) від 8 грудня 1966 р. (з наступними змінами та доповненнями від 20 серпня 1971 р.). Постійне співробітництво єпископів з папою Римським здійснюється в рамках синоду єпископів на регулярних засіданнях (асамблеях). Синод єпископів підпорядковується безпосередньо папі Римському, який скликає його засідання (коли це

¹ Кодекс канонического права. С. 163.

² Nuovo dizionario di Diritto Canonico / A cura di C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda. Cinisello Balsamo (Milan): San Paolo, 1993. P. 127–128.

³ Джероза Ліберо. Церковне право. С. 295.

⁴ Bertrams W. Struttura del Sinodo dei Vescovi // La Civiltà Cattolica. 1965. No. 116. P. 417–423.

увяляється йому доречним), затвержує його обраних членів (згідно з нормами особливого права) і призначає інших його членів, визначає зміст питань, що підлягають обговоренню, встановлює розпорядок роботи, терміни і місце проведення синоду, особисто або через інших осіб головує на синоді єпископів, закриває (або розпускає) його (ККП, кан. 344)¹. Синод єпископів повинен обговорити питання, що підлягають розгляду, і висловити свої побажання, але не виносити щодо них постанови, якщо тільки у певних випадках його не наділить цією владою папа Римський, який у таких випадках затверджує рішення синоду єпископів (ККП, кан. 343)².

Синод єпископів «може збиратися або на загальне засідання (генеральна асамблея), яке буває ординарним чи надзвичайним і де розглядаються питання, що безпосередньо стосуються блага усїєї церкви, або на особливі засідання (спеціальна асамблея), де обговорюються справи, що безпосередньо стосуються певного регіону чи регіонів» (ККП, кан. 345)³. Синод єпископів, що збирається на загальне ординарне засідання (як правило, раз у 3–4 роки), включає в себе єпископів, які обираються на кожне окреме засідання конференціями єпископів; осіб, що входять до його складу в силу займаної ними посади (в тому числі католицьких патріархів східних церков, кардиналів, які очолюють дикастерії Римської курії); осіб, призначених папою; деяких членів інститутів присвяченого Богу життя, які обираються згідно з особливим правом синода єпископів (ККП, кан. 346 § 1)⁴. На надзвичайне засідання синод єпископів збирається для розгляду питань, що вимагають термінового вирішення, і включає в основному єпископів, які беруть в ньому участь в силу обійманої посади, а також призначених безпосередньо папою (ККП, кан. 346 § 2)⁵. Синод єпископів, що збирається на особливе засідання, складається з членів, обраних переважно з тих регіонів, заради яких він був скликаний (ККП, кан. 346 § 3)⁶. Після закриття засідання синоду єпископів припиняються службові обов'язки, покладені на його членів⁷. Якщо після скликання синоду єпископів або під час його проведення Святий Престол стане вакантним, засідання синоду єпископів призупиняються, доки новий папа Римський не постановить розпустити засідання чи продовжити його (ККП, кан. 347)⁸.

Перше загальне засідання синоду єпископів відбулося 29.09–29.10.1967 р. Часто за результатами засідання синоду єпископів виходить післясинодне апостольське звернення папи Римського, присвячене відповідній темі, наприклад, “*Sacramentum caritatis*” папи Бенедикта XVI від 22 лютого

¹ Кодекс канонического права. С. 161.

² Кодекс канонического права. С. 161.

³ Там само.

⁴ Там само. С. 162.

⁵ Там само.

⁶ Там само.

⁷ Milano G.P. Il Sinodo dei Vescovi: Natura, funzioni, rappresentatività // L'année canonique. 1992. No. 1. P. 167–182.

⁸ Кодекс канонического права. С. 162–163.

2007 р.¹, присвячене таїнству Євхаристії. Як постійно діючий орган з 1970 р. існує Генеральний секретаріат синоду єпископів, очолюваний генеральним секретарем, якого призначає папа.

Вищевикладена загальна характеристика поняття «Католицька церква» та її структурних елементів дозволяє прийти до такого висновку. Католицька церква на чолі з папою Римським являє собою єдиний інтернаціональний організм, що об'єднує громадян різних держав. Немає такої країни, де б не було католиків. Іноді вони становлять більшість населення, як у країнах Західної Європи чи в Америці, або співіснують з православною, протестантською, мусульманською, буддистською та індуїстською більшістю. При цьому, організаційна єдність Католицької церкви стосується лише релігійних питань: одним з принципів католицької моралі є лояльність і повага до державної влади у своїй країні, дотримання її законів, якщо вони не суперечать моральним нормам, турбота про добробут і розвиток свого народу та своєї країни. Нині, згідно з офіційною католицькою статистикою, католики становлять 62,4% населення в Америці, 40,5% — в Європі, 26,8% — в Океанії, 16,5% — в Африці та 3,0% — в Азії. У світі нараховується в цей час понад 1071 млн католиків. Отже, від загальної кількості населення у світі, яке налічує 6212 млн осіб, католики становлять 17,4%. В даний час Католицька церква є найбільшою за чисельністю християнською конфесією (52% від загальної кількості християн) і нараховує 216 736 парафій, 4549 єпископів, 266 448 єпархіальних священників, 138 619 ченців-священників, 54 970 ченців, 792 317 черниць. Католицька церква має 13 патріархатів, 2 верховних архієпископства, 520 митрополій, 78 архієпархій, 2131 єпархію, 49 територіальних прелатур, 12 територіальних абатств, 26 апостольських екзархатів, 35 військових ординаріатів, 1 персональну прелатуру, 78 апостольських вікаріатів, 46 апостольських префектур, 7 апостольських адміністрацій, 1 персональну апостольську адміністрацію, 11 церковних місій sui iuris, 9 патріарших екзархатів, 3 архієпископські екзархати, 112 єпископських конференцій, 193 кардинали².

1.2 Історіографія, джерельна база та методологічні засади дослідження Католицької церкви у міжнародному правопорядку

При підготовці монографії були проаналізовані і використані праці вітчизняних і зарубіжних авторів, які тією чи іншою мірою досліджували порушену в монографічному дослідженні проблематику. Перелік таких праць міститься у списку використаних джерел. Проте справжню основу теоретичної бази дослідження Католицької церкви у міжнародному право-

¹ Апостольське звернення папи Бенедикта XVI "Sacramentum caritatis" від 22 лютого 2007 // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. No. 99. P. 105–180.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 940.

порядку становлять, перш за все, відповідні міжнародні договори та католицькі нормативно-правові та інші акти, рішення Вселенських соборів, а також офіційні документи Святого Престолу, що виходять безпосередньо від папи Римського чи від уповноважених папою представників Римської курії і стосуються діяльності церкви на різних етапах її існування, від перших століть християнства і до сьогодні. Хоча Римська курія виконує свої функції від імені Верховного понтифіка і його владою, документи Святого Престолу можна умовно класифікувати на такі, що безпосередньо виходять від папи і ті, які підготовлені й обнародовані різними відомствами Римської курії. Документи Святого Престолу можуть містити судження з питань віровчення і моралі, так само як і адміністративні та дисциплінарні норми. Враховуючи те, що багато з цих документів мають міжнародно-правовий вимір і посилання на них проходить червоною ниткою через все монографічне дослідження, доцільно буде дати правову характеристику кожному з них. Однак, перш ніж їх аналізувати, буде доречним і потрібним для цілей всього монографічного дослідження коротко зупинитися на понятті «церковне право», давши його юридичне визначення та показавши відмінність і схожість між ним і канонічним правом. До цього спонукають і практичні міркування, адже без розуміння цих галузей права і посилання на них у дослідженні взагалі неможливо повноцінно проаналізувати місце і роль Католицької церкви у міжнародному правопорядку протягом майже двох тисяч років її існування.

На думку юристів-каноністів, церковні відносини, що становлять матеріал для юридичного нормування, суть або внутрішні відносини у самій церкві, або зовнішні, які породжуються контактами церкви, як суспільного союзу, з іншими суспільними союзами та окремими особами, що знаходяться поза церквою. Ті й інші відносини нормуються церковним правом в об'єктивному смислі¹. Отже, церковне право в об'єктивному смислі можна визначити як сукупність норм, що встановлюються для визначення та упорядкування церковних відносин. За відмінністю відносин, внутрішніх і зовнішніх, церковне право в об'єктивному смислі є або внутрішнє церковне право (*ius ecclesiasticum internum*), яке інакше можна назвати церковним правом у власному тісному смислі, або зовнішнє церковне право (*ius ecclesiasticum externum*) як державно-церковне право. Церковне право каноністи також поділяють в залежності від джерела на Божественне (*divinum*), яке деякі вчені називають ще і природним (*naturale*), основане на ясно вираженій Божественній волі, і позитивне, або церковне право у вузькому смислі слова, основане на точно встановлених законодавчих актах самої церкви². У церковному праві немає необхідності розрізняти публічне і приватне право, тому що все взагалі церковне право носить публічний характер. Навіть ті права, які визнаються церквою за окремими членами в смислі

¹ Суворов Н.С. Учебник церковного права / Под редакцией и с предисловием В.А. Томсинова. Москва: Зерцало, 2004. С. 5.

² Цыпин В. Каноническое право. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 25.

суб'єктивних повноважень, що ґрунтуються на об'єктивних нормах, носять на собі публічний характер, оскільки проникаються ідеєю не приватного інтересу, а загальноцерковного блага¹.

Церковне право, як сукупність норм для визначення церковних відносин, не співпадає з канонічним правом. (Назва «канонічне право» походить від грецького *κανών* («правило, стандарт»), яким з IV ст. стали позначати напрацьовані соборами норми церковного життя, на відміну від слова *νόμος* («закон»), яким позначали державні закони). Під іменем канонічного права (*ius canonicum*) розуміється у Східній церкві те право, яке міститься у канонах періоду Вселенських соборів, а в Римо-католицькій церкві — право, яке міститься у канонах стародавньої церкви і папських декреталах, що увійшли до *Corpus iuris canonici* (лат. «Корпус канонічного права») — зводу правових норм, які визначають правове життя церкви, її організацію та юрисдикцію, що остаточно склалися наприкінці Середньовіччя і стосувалися не лише церковних, але й світських правових відносин, які в Середні віки входили до юрисдикції церкви, а нині до *Codex iuris canonici* (Кодексу канонічного права) 1983 р. Отже, церковні відносини лише частково визначаються канонічним правом. Іншими словами, *ius canonicum* є все те право, що походить від церкви у певний історичний період її існування, незалежно від змісту, тобто від того, чи стосується воно релігійних або цивільних відносин. Навпаки, *ius ecclesiasticum* є все те право, яке суттєво стосується церкви, як релігійного союзу, незалежно від походження, тобто від того, чи створене воно самою церквою чи державою. З цього випливає, що, канонічне право частково вужче, а частково ширше церковного права². Таким чином, канонічне право мовою західної юридичної науки — це право, церковне за походженням, однак не виключно церковне за змістом. Церковним же правом називають науку, предмет якої становлять правові акти, що регулюють церковне життя, незалежно від їх походження: стародавні канони, церковні постанови пізніших часів або закони, видані світською владою.

Отже, з'ясувавши, що являють собою церковне і канонічне право, та показавши відмінність та взаємозв'язок між ними, перейдемо тепер до розгляду джерел церковного права. Термін «джерела права» вживається у двох значеннях — матеріальному і формальному. Під матеріальними джерелами розуміються особи та інститути, які створюють правові норми. Формальні джерела — це документи, пам'ятки, в яких викладені ці норми³. У праві церкви, говорить Дж. Ліберо, розрізняють два типи правових джерел: внутрішні, або матеріальні, які творять право, в тому числі і без втручання церковного законодавця, та зовнішні, або формальні, якими власне і є окремі канонічні закони чи норми. Перші тісно пов'язані з проблемою

¹ Ерде П. Церковне конституційне право / Пер. з угор. П. Гергелі. Львів: Свічадо, 1998. С. 15–150.

² Суворов Н.С. Учебник церковного права. С. 6.

³ Цыпин В. Каноническое право. С. 26.

єдності канонічного права, другі — з довгим процесом кодифікації церковних законів¹.

Першоджерелом церковного права є Божественна воля Засновника церкви. Вона діяла в церкві при її створенні і їй церква буде підпорядковуватися «по всі дні, до кінця віку» (Мф. 28, 20)². Божественне Одкровення містить у собі повноту істини про Бога і людину. Догмати віри та моральні заповіді — головне в Одкровенні. Водночас воно включає в себе також і вчення Спасителя про облаштування церкви, про способи підтримання церковного миру та благопристойності, про засоби відновлення зневаженого церковного порядку. Ця сторона у вченні Христа носить правовий характер. Заповіді Спасителя і постанови, видані богонатхненними апостолами (наприклад, про ставлення до державної влади — Рим 13, 1–7 тощо), що містяться у Святому письмі, становлять за загальноприйнятою у каноністів термінологією, Божественне право (*ius divinum*). Однак галузь Божественного права не обмежується правовими нормами, що містяться у священних книгах. Заповіді, які хоч і не увійшли до Писання, але зберігалися у церкві споконвічно, як одкровенна істина, як Священне передання, правила, які церква отримала від апостолів, навіть якщо вони передані їй не в письмовій формі, а усно, хоч згодом і вони також могли бути зафіксовані письмово (у творах мужів апостольських, отців церкви, у постановах соборів), будучи частиною Священного передання, також становлять Божественне право³.

Норми Божественного права, будучи основою церковного права, не становлять у своїй сукупності законодавчого кодексу, який би визначав увесь устрій і порядок церковного життя. Вони слугують першоосновою, вищою засадою і критерієм законодавства самої церкви. Другим матеріальним джерелом церковного права є сама церква. Першоджерело церковного права у цьому вузькому смислі також, звичайно, Божественна воля, тому безумовно правочинні лише ті правила та норми, видані церковною владою, які не тільки не суперечать Божественній волі, але й впливають з неї. З цього принципу стає очевидною умовність меж, що відокремлюють Божественне право від церковного права у вузькому смислі, яке окремі каноністи називають людським правом церкви⁴.

Церква — боголюдський організм і це двоприродне начало церкви виявляється у всіх сферах її буття, в тому числі і в церковній правотворчості. Правила Вселенських соборів виголошені отцями не без сприяння Святого Духа. Більш того, авторитет будь-якого законодавчого розпорядження єпископа, дія якого розповсюджуються лише на одну єпархію, зрештою має вихідним пунктом благословення Боже, яке сприяє людському

¹ Джероза Ліберо. Церковне право. С. 57.

² Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату. 2009. С. 1120.

³ Цыпин В. Каноническое право. С. 26.

⁴ Павлов А.С. Курс церковного права. Санкт-Петербург, 2002. С. 34.

зволенню законодавця. Проте ототожнювати Божественне право з позитивним церковним правом також, звичайно, не можна. Всесвятій Божественній волі притаманна непогрішимість. Властива вона, відповідно до обітници Христової, і Вселенській церкві. Однак, немає підстав засвоювати непогрішимість ні окремим єпископам, ні навіть вищим керівним органам помісних церков. Межа, що відокремлює Божественне право від церковного права у вузькому смислі слова, безумовно, є; однак, по-перше, Божественне право не можна ототожнювати з певними типами формальних джерел, зокрема, виключно з Святим письмом, а по-друге, критерієм Божественного права є не незмінюваність, а непогрішимість правових норм. В силу Божественної природи церкви не всі формальні джерела можна підвести під рубрику чи лише Божественного, чи тільки церковного права; перш за все, це стосується зводу канонів¹.

До складу канонічного зводу входять «Правила святих апостолів», канони шести Вселенських і десяти Помісних соборів і правила тринадцяти отців. Включення до канонічного корпусу правил Вселенських соборів не потребує особливих пояснень, адже ці собори є органом вселенського єпископату, носієм вищої церковної влади. Вселенські собори, згідно з вченням церкви, непогрішимі; їхня непогрішність впливає з догмату про непогрішимість церкви. Деякі каноністи, і серед них професор Н.С. Суворов, обмежують непогрішимість соборів лише їх догматичними визначеннями — оросами, не розповсюджуючи її на соборні канони². На думку В. Цыпина, з якою можна повністю погодитися, це надто сміливе судження, що ґрунтується на історичній змінюваності церковно-правових норм, у тому числі й тих, які встановлені Вселенськими соборами, оскільки не можна ототожнювати поняття непогрішимості і незмінюваності. Непогрішиме, богодухновенне правило, що приймалося для застосування у конкретних умовах, може втратити характер діючої норми лише тому, що змінилися обставини, які продиктували його видання. Визнання канонів непогрішимими не ставить нездоланного бар'єру для церковної правотворчості у тій сфері, яка вже була врегульована правилами соборів³.

Що стосується включення до канонічного зводу правил десяти Помісних соборів, то підставою для цього є не визнання за будь-яким помісним собором права на загальноцерковне законодавство, оскільки законодавство помісного собору розповсюджується лише на помісну церкву, а не на Вселенську. Помісних соборів в історії церкви були тисячі, але правила лише десяти з них увійшли до канонічного корпусу, — їх включення до нього ґрунтується на авторитеті Вселенських соборів, які їх визнали. Те ж саме можна сказати і про правила отців. Авторитет цих правил по-коїться не на одній лише законодавчій владі отців як єпископів, бо ця влада

¹ Отрош М.І. Матеріальні джерела церковного права // Науковий вісник НУБіП України. 2012. № 173/2. С. 383–384.

² Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 6.

³ Цыпин В. Каноническое право. С. 29–30.

розповсюджується лише на терени однієї єпархії, і навіть не на святості отців, а на визнанні отецьких правил Вселенськими соборами¹.

Писаними законами не вичерпується діюче у церкві право, оскільки існує ще й такий вид церковного права, як звичай. Визначають звичай як регламентований образ дій, обов'язковість якого базується не на безпосередньому приписі закону, а на загальному переконанні у тому, що він традиційний, правочинний, необхідний. У Стародавній церкві звичай ототожнювався з Переданням (або безпосередньо з апостольським і священним, або з переданням місцевої церкви). «Церковне Передання, — поряд з визначеними приписами складало у первинній Церкві закон, слугувало основою для церковного права і мало значення законодавчих постанов як за своїм джерелом, так і за всезагальною повагою, якою воно користувалося. У цьому переконують нас самі тексти канонів, укладачі яких — як на найвищий авторитет — посилаються на стародавні звичаї»².

Каноністи чітко визначають умови, необхідні для того, щоб звичай мав законну, обов'язкову силу. Для цього необхідно його дотримання у церковній області чи церковній установі, які мають законодавчу автономію: у помісній церкві, в єпархії чи хоча б у монастирі, братстві з їх статуарним правом. Для визнання законності звичаю потрібна його розумність і певна давність. Католицькі каноністи називають точний термін давності тієї чи іншої традиції, необхідний для визнання її звичаєм, який має правову силу, — 30 років. Якщо ж звичай не узгоджується з законом, то для визнання його важливості необхідно, щоб він існував з незапам'ятних часів або хоча б не менше 100 років. Звичай, заборонений законом, згідно з католицьким канонічним правом, взагалі не має юридичної сили. У православному церковному праві таких чітких вказівок на давність звичаю не існує, але в 17-му правилі IV Вселенського собору і 25-му правилі Трулльського собору встановлюється 30-річна давність існування меж між єпархіями для визнання їх законності. За аналогією з цим правилом можна здогадно говорити про необхідність 30-літньої давності для визнання законної сили звичаю. При вирішенні питання щодо важливості того чи іншого звичаю вирішальне значення має його відповідність писаному церковному закону. Звичай, який не суперечить закону, безумовно правочинний. Звичай має силу і тоді, коли він стосується справ, не вирішених позитивним законодавством. Позитивна церковна правотворчість поступово витіснила звичай з загальноцерковного права. У наш час доводиться мати справу головно з місцевими звичаями, діючими або в одній автокефальній церкві, або частіше у межах однієї єпархії чи навіть в одному монастирі або парафії.

Особливий вид звичаю становить судова практика. У разі прогалини у законодавстві суд може керуватися прецедентами, тобто вироками, винесеними стосовно розглянутих раніше аналогічних справ. Допоміжним

¹ Отрош М.І. Матеріальні джерела церковного права. С. 384.

² Никодим, єпископ Далматинский. Православное церковное право. Санкт-Петербург, 1897. С. 52.

джерелом церковного права слугують праці відомих каноністів з церковно-юридичних питань. У римському праві думки авторитетних юристів — *responsa prudentium* (поради мудрих) мали значення джерела права. За прикладом світського римського права і в церковних справах думки знавців канонів набули великого авторитету. Їх твори у вигляді відповідей на запитання, канонічних трактатів або тлумачень на канони стали включатися до церковно-законодавчих збірників.

Окремо слід сказати про ієрархію правових норм. Матфею Властарю належить точний опис ієрархії правових норм в залежності від їх матеріальних джерел. В Алфавітній синтагмі він пише: «Про що немає писаного закону, в тому слід дотримуватися звичаю і практики, що узгоджується з ним, а коли немає і звичаю, потрібно слідувати тому, що має більшу схожість з тим, що ми шукаємо, а якщо немає і цього, то повинні мати силу думки мудрих, і притому більшості»¹. Отже, ієрархія правових норм виглядає таким чином: писаний закон, звичай і судовий прецедент, аналогія з існуючим законом, думки авторитетних каноністів. При цьому, вищим критерієм, що підноситься над згаданою ієрархією, є норми, що безпосередньо випливають з першоджерела церковного права — Божественної волі.

Поряд з власне церковним законодавством джерелом права для церкви слугує і державне законодавство. У царині зовнішнього права церкви, тобто її правового становища у державі і громадянському суспільстві, воля державної влади є суверенним і єдиним законодавчим джерелом. Інакше складаються справи з внутрішньоцерковним правом. На відміну від інших християнських конфесій, які на різних історичних етапах свого розвитку не заперечували і нині, в принципі, не заперечують права державної влади щодо законодавчого регулювання питань внутрішньоцерковного устрою, Католицька церква завжди категорично заперечувала правомірність участі держави у регулюванні внутрішньоцерковних справ і відносин. Отже, проаналізувавши матеріальні джерела церковного права, перейдемо до розгляду формальних джерел права Католицької церкви. Історію формування цих правових джерел можна поділити на три періоди: джерела церковного права у перші три століття християнства, тобто в донікейську епоху; джерела церковного права від IV ст. до розділення церков Східної і Західної у 1054 р., джерела церковного права на Заході після розділення церков.

Формальні джерела церковного права, про які йтиметься нижче, — це ті форми, в яких знаходять своє вираження норми цього права. Оскільки протягом перших трьох століть церква не мала організованої церковної влади, яка могла б встановлювати законні норми, що мали б обов'язковий характер для усієї церкви, то порядок церковного життя у різних християнських громадах повинен був вироблятися практикою під керівництвом Святого письма Старого і Нового завіту та Передання, при цьому також і склад римського юридичного життя повинен був відобразитися на церковному порядку, що утворювався.

¹ Матфей Властарь. Алфавитная Синтагма. Изд. 2-е. Симферополь, 1901. С. 183–184.

Єпископи керували першими християнськими громадами відповідно до тих норм, що містяться у Святому письмі та апостольському Переданні. Єдність церковного життя і церковного устрою підтримувалася вірністю церков Переданню та їхнім живим спілкуванням між собою. Центрами такого спілкування були церкви, засновані самими апостолами та апостольськими мужами: Єрусалимська, Олександрійська, Антіохійська, Корінфська, Ефеська, Фесалонікійська, Лаодикійська, а на Заході — Римська і Карфагенська. Старий завіт для християн з євреїв продовжував вважатися настільки обов'язковим, що була зроблена спроба розповсюдити його обов'язковість і на християн з язичників; однак на Єрусалимському соборі у 49/51 р. було встановлено, що дотримання наведеною у християнство язичниками Мойсеевого закону повинно обмежуватися лише утриманням від вживання деяких видів їжі та перелюбства. Водночас за безсумнівне визнавалося, що декалог, десятослів'я, тобто десять заповідей Божих, зберігають свою чинність і для християн. Окрім того, деякі інститути юридичного старозавітного порядку слугували або взірцем і основою для християнського порядку життя, як, наприклад, старозавітний інститут священства для християнської церковної ієрархії, або безпосередньо визнавалися обов'язковими для християн, як, наприклад, десятина, тобто, сплата віруючими духовенству десятої частини доходів, заборона стягувати відсотки, накладати подвійне покарання за один і той же злочин, вимога щодо показів двох або трьох свідків для встановлення істини на суді тощо¹.

З Євангелія, яке доповнювало й удосконалювало старозавітний закон, так само й з писань апостольських, християни брали для себе норми віри та моральної поведінки, а деяким новозавітним приписам надавали й юридично обов'язкової сили у суспільному устрої християнського життя. Такими, наприклад, з євангельських приписів є участь в Євхаристії, хрещення, напумлення і притягнення до суду брата, який згрішив, допущення розірвання шлюбу лише у випадку провини любодіяння тощо. З писань апостольських християни отримували керівні вказівки щодо організації життя громади та заміщення відповідних посад у ній, якостей, необхідних для зайняття церковних посад, сповіді гріхів, помазання хворих, стосовно нерозірвання шлюбу між подружжям, один з яких навернувся у християнство, а інший залишився поза церквою, однак бажає продовжити подружнє життя, тощо. З Передання, що походило з часів апостольських, виводилися різні установлення християнського життя, зокрема, здійснення хресного знамення, пости (передпасхальна чотиридесятниця та піст у середу і п'ятницю), час святкування Пасхи, форми здійснення хрещення, миропомазання, висвячення в духовні посади, порядок літургії, заборона другого шлюбу, особливо авторитетне становище деяких єпископів тощо.

Життя у Римській імперії і під дією римського права сприяло розвитку агап (громадських столів, що становили приналежність всіх взагалі

¹ Отрош М.І. Джерела церковного права у перші три століття християнства // Науковий вісник НУБіП України. 2012. № 173/3. С. 275.

релігійних асоціацій Римської імперії), централізації церковного устрою в межах римських провінцій, співставленню християнського кліру з римським *ordo*. На римському ж ґрунті і на ідеях римської єдності вирости поступово погляди Римської церкви на керівне становище її єпископів у всьому християнстві. В узгодженому застосуванні розрізненими християнськими громадами одних і тих же засвідчених Переданням норм, християнська стародавність вбачала твердий критерій, безсумнівну запоруку істинності та досконалості церковного ладу, а сам цей лад, як істинний, нормальний і досконалий, називала каноном. У буквальному смислі «канон» означає пряму палицю, яка слугує для опори, або для вимірювання і зважування (як коромисло у вагів), або для проведення прямої лінії (як правило, у столярів), а у переносному значенні — керівну норму, моральну або юридичну. У творах стародавньої християнської літератури слово «канон» вживалося не в розумінні якого-небудь окремого правила чи окремої норми, а взагалі у значенні досконалого, нормального порядку життя, яке узгоджується з Святим письмом і Священним переданням. Однак, коли у церкві отримав розвиток інститут єпископських соборів і на них стали прийматися відповідно до вимог часу і обставин рішення та постанови, то вони, по мірі того, як ставали відомими в інших місцях, отримували визнання і практичну силу в цілому християнстві, як «канонічні». Водночас під словом «канон» стали розуміти окрему норму чи окреме правило для окремого випадку¹.

За умов загальної єдності віри та церковного життя окремі громади мали, проте, свої богослужбові особливості та свої особливі правові норми, що іноді ставало приводом непорозумінь між ними. Для дослідження спірних питань скликалися собори з керівників декількох церков; при вирішенні цих питань за основу бралось передання стародавньої апостольської громади. Соборні визначення, зазвичай у вигляді окружних послань, доводилися до відома тих церков, керівництво яких не брало участі в діяннях собору. Соборні визначення стосувалися як догматичних, так і дисциплінарних, тобто церковно-правових питань. Останні могли вирішуватися й окремими єпископами. Часто керівники кіріархальних церков складали послання єпископам дочірніх громад: в них вони давали відповіді на спірні питання канонічного характеру. Формально ці послання не мали обов'язкової сили, але строге узгодження їх з апостольським переданням, високий авторитет їх укладачів з часом приводили до того, що деякі з таких канонічних послань отримували обов'язкову юридичну силу. З поодиноких суджень вони перетворювалися в джерела загальноцерковного права².

У церкві досить рано з'явилася потреба у збірниках церковного права, в яких можна було б знаходити скорочене і водночас всеохоплююче керівництво християнського життя. Тому порядок життя, що поступово складався на основі десяти заповідей старозавітного закону і висловах засновника церкви Ісуса Христа, частково викладених в Євангелії, частково

¹ Суворов Н.С. Учебник церковного права. С. 123–124.

² Отрош М.І. Джерела церковного права у перші три століття християнства. С. 276.

в апостольських писаннях і апостольському переданні, став набувати форми писаних статутів. Оскільки ці статути повинні були містити у собі приписи, що походять від Самого Господа за посередництва апостолів, то не було нічого дивного в тому, що вони були названі вченням апостолів, або вченням Самого Господа через посередництво 12-ти апостолів. Правові норми апостольського походження користувалися найвищим авторитетом.

З часом, по мірі розвитку церковного устрою, богослужбового статуту і всього взагалі порядку життя та за відсутності якого-небудь визнаного загальноцерковного авторитету, від якого могли б виходити законодавчі норми, які б регламентували життя християнства, укладачі подібних статутів переробляли стародавні керівництва відповідно до часу та обставин. При цьому, нові автори або укладачі, систематизуючи у більш або менш задовільному вигляді норми, що частково дійсно походили від апостолів, а частково встановилися практикою пізнішого часу в тій чи іншій країні або провінції Римської імперії, підписували свої керівництва іменем апостолів як авторів цілого змісту подібних керівництв, інколи навіть вкладаючи в уста окремих апостолів кожну окрему постанову чи припис, присвоюючи створені таким чином писання самим апостолам.

До таких стародавніх церковних статутів відносяться:

1) «Вчення дванадцяти апостолів» (Дідахе) — пам'ятка ранньохристиянської літератури II ст. За змістом збірник становить собою виклад від імені апостолів настанов про християнську віру та моральність. Тут же розміщено і декілька правил церковно-правового характеру, що становлять зміст 11—16 глав пам'ятки. У ній також обговорюється влаштування християнської громади, яка виникла згодом у Сирії чи Палестині у II ст.¹

Книга «Вчення дванадцяти апостолів» у стародавні часи користувалася великим авторитетом. Текст Дідахе протягом багатьох віків був відомий лише фрагментарно з творів отців церкви. Ця пам'ятка вперше виявлена архимандритом Антоніном (Капустіним) у 1862 р., але до науки вона увійшла завдяки тому, що повний текст її був опублікований у 1873 р. у Константинополі грецьким вченим митрополитом Філофеєм Врієннієм, після чого розпочалося систематичне її вивчення². Книга Дідахе складається з 16 глав, що являють собою настанови з приводу моралі (гл. 1—6), літургії (гл. 7—10), ставлення до мандруючих пророків (гл. 11—13), життя громади (гл. 14—15) та есхатології (гл. 16). Для викладу морального вчення (гл. 1—6) укладач скористався схемою двох шляхів — шляху життя, де викладаються ті чесноти, які необхідні християнину, і шляху смерті, де викладаються ті вади та злочини, яких християнин повинен був уникати. Дідахе проливає світло на устрій церковного життя апостольського віку: в ньому немає згадки про пресвітерів, а говориться лише про єпископів і дияконів і, крім того, —

¹ Сидоров А.И. «Дидахе»: Вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи // Символ. 1993. № 29. С. 307—316.

² Цыпин В. Каноническое право. С. 113.

про мандруючих апостолів, пророків і учителів¹. Відомості, які ми черпаємо з цієї пам'ятки про апостолів, пророків, учителів, єпископів і дияконів, про християнську Євхаристію тощо, дають нам можливість побачити життя ранньохристиянської громади. Важливим історичним свідченням про життя громад та існуючий у них лад у II ст. слугує вказівка на високе становище мандруючих християнських пророків і вчителів поряд з вибраними громадою єпископом і дияконом.

2) «Апостольські постанови» (“Constitutiones Sanctorum Apostolorum”) — збірник, що з'явився наприкінці III або на початку IV ст. і складався з восьми книг; його видання приписується святому Клименту Римському. Деякі автори, переважно західні, а з наших вчених професор М.С. Суворов², відносять складання цього збірника на кінець IV ст. Восьма книга «Апостольських постанов» носить переважно церковно-правовий характер і містить низку висловлених від особи кожного з 12-ти апостолів правил про висвячення кліриків, про їхні права та обов'язки і про церковну дисципліну. Фікція апостольського походження висловлена тут у досить вибагливій формі: кожного апостола показано промовляючим від свого імені у першій особі. У 85-му апостольському правилі дається перелік «шанованих і священних книг». До священних книг тут додано дві постанови св. Климента³, проте їх апокрифічність спонукала Західну церкву заперечити авторитет «Апостольських постанов». Цей збірник вживався виключно на Сході, але й тут він був підданий суворій цензурі. Трулльський собор у 2-му правилі відхилив «Апостольські постанови» як книгу, що пошкоджена еретиками. Незважаючи на це, уривки з восьмої книги «Апостольських постанов» і після Трулльського собору продовжували включатися до грецьких церковно-правових збірників. Вони увійшли до Синопису, який покладено в основу руської Кормчої⁴. Правила, запозичені до Кормчої книги з «Апостольських постанов», не прийняті до нашої «Книги правил», яка становить собою канонічний кодекс, що замінив Кормчу.

3) «Правила святих апостолів» (“Canones Apostolorum”) — стародавній збірник суто канонічного змісту, який тісно пов'язаний з «Апостольськими постановами»; значення Апостольських правил у житті церкви надзвичайно велике. Збірник Апостольських правил укладений після «Апостольських постанов», оскільки останні згадуються у 85-му Апостольському правилі. Перша цілком виразна згадка про збірник «Правил святих апостолів» зустрічається у постанові Константинопольського собору (394 р.). Між «Апостольськими постановами» і «Правилами святих апостолів» є декілька майже буквальних співпадінь, наприклад, щодо висвячення єпископа.

¹ Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 1. / Под ред. О. Григория Цлрх OFM Conv. Москва: Изд-во Францисканцев, 2002. С. 1634.

² Суворов Н.С. Учебник церковного права. С. 126.

³ Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. Москва: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2012. С. 30–31.

⁴ Цыпин В. Каноническое право. С. 116.

Спрадавна апостольські правила розглядалися як частина апостольського передання. Ними і до нині відкривається канонічний кодекс Православної церкви. Визнання за «Правилами» апостольського авторитету не рівнозначно засвоюванню апостолам самого тексту правил. Іншими словами, «Правила святих апостолів», незважаючи на їх назву, не були написані або продиктовані апостолами, інакше вони б увійшли до Новозавітного канону. Однак, як зауважує єпископ Никодим (Мілаш), «вони отримали свій початок від апостольського передання і через усну передачу збереглися між апостольськими наступниками; в силу ж виниклих церковних потреб, вони були зібрані ще до I Нікейського вселенського собору невідомою благочестивою особою, яка назвала їх канонами апостольськими, щоб показати цим, що вони шляхом передання отримали свій початок від самих апостолів. З цими канонами сталося те ж, що і з так званим Апостольським символом. Не апостоли склали і письмово передали церкві цей символ, але на основі апостольського передання він був складений після апостолів і переданий церкві з апостольським іменем лише для зазначення його справжнього джерела»¹.

Доказом апостольського у цьому смислі походження «Правил» є їх повне узгодження з вченням Нового завіту. Деякі правила виявляють близьке співпадіння з самим текстом Святого письма. Про апостольський авторитет «Правил» говорить їх відповідність нормам церковного життя перших віків. Про їх апостольське походження свідчать святі отці і собори. Апостольські правила згадуються в канонах свт. Василя Великого, соборів Гангрського, Карфагенського, Константинопольського 394 р. під назвою «церковних постанов», «правил спрадавна прийнятих від святих отців», «апостольських передань», «стародавнього чину». Більше того, паралелі з Апостольськими правилами можна виявити і в канонах Нікейського собору, зокрема в 14-му і 15-му правилах, якими забороняється священнослужителям залишати місця свого служіння і переходити в інші міста².

Доля «Правил святих апостолів» складалася неоднаково на Сході та Заході. Існували різні списки грецького оригіналу. В одних списках було 85, а в інших лише 50 правил. Антиохійський пресвітер Іоанн Схоластик, пізніше при святому Юстиніані Константинопольський патріарх, включив їх у кількості 85 до канонічного збірника в 50 титулах. Наприкінці VII ст. Трульський собор у своєму 2-му правилі, перераховуючи канони, на перше місце поставив «Правила святих апостолів». Отці Трульського собору не приписують написання цих правил самим апостолам, однак ставлячи їх на перше місце в переліку канонів, засвоюють їм апостольський авторитет. Наприкінці V століття римський абат Діонісій Малий, використовуючи список з 50 канонів, переклав «Правила святих апостолів» на латинську мову. У передмові до свого перекладу Діонісій пише, що в його час ці правила не користувалися загальним визнанням і не вважалися апостольськими. Наприкінці V ст. за папи Геласія I (492–496) Римським помісним собором вони були віднесені

¹ Никодим, єпископ Далматинский. Православное церковное право. С. 89.

² Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Т. I. Санкт-Петербург: Воскресение, 1996. С. 75–76.

до числа підроблених і апокрифічних, але враховуючи, що канонічний збірник Діонісія, який включав у себе 50 апостольських правил, увійшов на Заході до загального вжитку, ці правила зрештою отримали і там канонічний авторитет¹. Католицька церква заперечує авторитет 35-ти останніх правил не в останню чергу тому, що в деяких з них містяться норми, які не узгоджуються зі звичаями Західної церкви. Зокрема, це правила, які говорять не на користь прийнятого у католиків обов'язкового целібату духовенства або засуджують піст у суботу, що згодом увійшов до звичаю Католицької церкви тощо.

4) Правила святих отців донікейської епохи. До канонічного кодексу Православної церкви увійшли правила трьох святих отців, які подвизалися до видання Міланського едикту 313 р.: свв. Діонісія і Петра Олександрійських і свт. Григорія Чудотворця, єпископа Неокесарійського. Правила свщмч. Діонісія — це поділене на чотири канони послання, відправлене у 260 р. єпископу Василю з Лівії у відповідь на чотири його запитання церковно-дисциплінарного характеру. Свт. Григорій Чудотворець написав своє канонічне послання, поділене на 12 канонів, у 258 р. У ньому він говорить про тяжкість скоєних гріхів християнами — мешканцями Понтійської області, які допомагали іноплеменним загарбникам, і накладає на грішників покарання — відлучення від Причастя на різні терміни. Священномученик Петро, архієпископ Олександрійський у 306 р., у зв'язку з гоніннями на християн і відреченням деяких з них від Христа, написав «Слово про покаєння», в якому встановив, якими нормами слід керуватися, приймаючи до церковного спілкування християн-відступників, які покалися і бажають знову повернутися в лоно церкви².

Отже, вищезазвані пам'ятки церковно-правової літератури становили в цілому канонічний кодекс нерозділеної церкви донікейської епохи, за винятком звичайно тих канонів, щодо яких вище були зроблені особливі застереження.

З часу прийняття християнства римськими імператорами церковне законодавство виступало у двох формах: у формі соборних постанов, які з IV ст. стали називатися канонами, та в формі імператорських церковних законів. Відмінність між церковними канонами та імператорськими церковними законами не має того смислу, щоб і в утворенні канонів імператор не брав участі, а означає лише те, що загальнообов'язкові канони могли бути складені тільки на Вселенському соборі, в поняття якого входило, як необхідна ознака, скликання собору і затвердження його постанов імператором, тоді як закони імператорів видавалися без попередньої діяльності соборів, хоч і не без участі іноді окремих представників духовної ієрархії. Канони суть постанови Вселенських соборів, а також соборів місцевих і окремих авторитетних осіб. Останні два класи канонів отримували загальнообов'язкову силу, частково завдяки церковній рецепції, частково

¹ Цыпин В. Каноническое право. С. 120.

² Отрош М.І. Джерела церковного права у перші три століття християнства. С. 280.

внаслідок формального їх підтвердження яким-небудь Вселенським собором та імператором¹. Оскільки вже в період Вселенських соборів процес церковної правотворчості на Сході не співпадав з таким же процесом на Заході, то варто сказати окремо про канони на Сході і про канони на Заході.

На Сході канонічні правила були складені першими чотирма і сьомим Вселенськими соборами. П'ятий собор 553 р. і шостий 680 р. розглядали лише питання віровчення і жодних канонів з церковного управління не постановляли. Проте враховуючи, що у церковному законодавстві відчувалася велика прогалина, то невдовзі після VI Вселенського собору, у 692 р., імператор Юстиніан II скликав собор, відомий під назвою Трулльський, так як він засідав *εν τρούλλω*, тобто в залі імператорського палацу зі склепінням. Цей собор відбувся без участі Римської церкви і не отримав визнання на Заході.

Для Сходу ж VI Вселенський собор 692 р. мав надзвичайно важливе значення як тому, що він постановив більше ста канонів, так і тому, що перерахував і підтвердив усі канони місцевих соборів і святих отців, які повинні мати обов'язкову силу в церкві. Сам собор розраховував установити канонічний кодекс для всього християнства. Імператор Юстиніан II вживав посилені заходи до того, щоб змусити римських єпископів визнати Трулльський собор. Проте загального визнання цього собору з його канонами не відбулося, оскільки деякі канони були безпосередньо направлені проти латинського Заходу. Як приклад, можна назвати правило 13 — проти безшлюбності духовенства, правило 36 — про надання єпископу Константинопольському рівних переваг з Римським, правило 55 — проти дотримання суботнього посту тощо. Взагалі Трулльський собор отримав яскраво виражений східний відбиток, оскільки перераховуючи канони східних соборів і отців, він повністю ігнорував канони західних соборів і папські декрети, які для західних країн мали набагато більше значення, ніж грецькі канони².

Місцеві собори, правила яких були включені до церковних збірників і на Трулльському соборі отримали соборне (водночас й імператорське) затвердження, відбувалися до утворення патріархатів і обіймали більшу чи меншу кількість провінцій. Водночас деякі з них були генеральними соборами цілого Сходу, деякі навіть скликалися як вселенські. Всі вони, за винятком африканських, відбувалися і складали свої канони у четвертому столітті, доки ще не визначилася остаточно централізація церковної законодавчої влади. До місцевих соборів, про які тут йдеться, відносяться: Анкірський 314 р., Неокесарійський і Гангрський (відбулися в першій половині IV ст.), Антиохійський 341 р. (генеральний собор Сходу), Сардикійський 343 р. (скликався як вселенський), Лаодикійський (відбувся в середині IV ст.), Константинопольський 394 р. (за участі єпископів олександрійського, антиохійського та єпископів інших діоцезів з антиохійського патріархату).

¹ Отрош М.І. Джерела церковного права від IV ст. до розділення церков Східної і Західної // Науковий вісник НУБіП України. 2013. № 182/1. С. 323.

² Деяння Вселенських Соборів. Т. IV. Санкт-Петербург: Воскресение, 1996. С. 278–288.

До канонів цих вищезгаданих семи місцевих соборів Трулльський собор додав ще Африканський собор часів Кипріяна Карфагенського і так званий Карфагенський собор 419 р. Африканські канони були включені до східного церковного права з огляду на їх тенденцію, що знаходила співчуття та повну підтримку на Сході, — не допустити втручання Римського єпископа у справи інших церков, хоча в той же час африканські канони носять на собі яскравий відбиток західно-латинського церковного життя, який не узгоджувався зі східним церковним порядком, зокрема, у питанні щодо безшлюбності духовенства. Крім канонів названих дев'яти місцевих соборів, Трулльський собор підтвердив ще канони 12-ти отців, які належали до IV—V ст.¹ За своїм значенням під час їх появи ці канони отців були здебільшого посланнями, порадами та відповідями на запитання, а отже, не розраховувалися на обов'язкову силу навіть для тих осіб, кому вони адресувалися. Деякі канони були, однак, офіційними актами з питання управління, наприклад, послання Василя Великого до підпорядкованих йому хорєпископів про заборону висвячення ними кліриків і до підпорядкованих єпископів про заборону висвячення за гроші. Деякі були навіть офіційними посланнями від імені собору, як, наприклад, послання Геннадія Константинопольського до митрополитів про висвячення без симонії. В основу всіх канонів Трулльський собор поклав 85 правил святих апостолів. Згодом до складу канонічного права Східної церкви увійшли ще правила VII Вселенського собору 787 р., правила двох соборів IX ст. — так званого Двократного або собору у церкві святих апостолів 861 р. та собору у церкві святої Софії 879 р.²

На Заході частково приймалися грецькі канони, частково створювалися свої канонічні норми. Що стосується грецьких канонів, то можна сказати, що тільки канони I Вселенського собору були негайно прийняті як обов'язкові для всього християнства. Чинність усіх інших канонів, не виключаючи й канонів пізніших Вселенських соборів, залежала від послідовної рецепції їх на Заході. Причому деякі з канонів Вселенських соборів, наприклад, ті, що були направлені на підвищення Константинопольського єпископа над іншими східними єпископами, відверто заперечувалися на Заході. Повноваження римських легатів, які направлялися на Схід як представники Римської церкви для участі у Вселенському соборі, розумілися римськими єпископами як спеціальні повноваження на участь в осуді ересі, що була приводом до скликання даного собору, та у встановленні догматичної формули, а не на складання яких-небудь канонів³.

Канони місцевих соборів і канони східних святих отців, наскільки вони перейшли на Захід, отримали там силу виключно шляхом церковної

¹ Книга правил Святих Апостол, Святих Соборов Вселенских и Поместных и Святих Отец. С. 133—390.

² Католическая энциклопедия. Т. I. С. 1477.

³ Отрош М.І. Джерела церковного права від IV ст. до розділення церков Східної і Західної. С. 325.

рецепції. Водночас на Заході розвивалося своє, західне, канонічне право. Крім грецьких канонів, які перекладалися на латинську мову, діяли в різних країнах Заходу канони місцевих західних соборів Італії, Африки, Іспанії, Галлії, Франкської держави, Британії. Потім з IV ст. започатковується законодавство римських єпископів у вигляді їхніх декреталів (*epistolae decretales, decretales, decretalia, auctoritas, constitutiones*). Декретали пап не були лише висловленням думки, порадою чи відповіддю, не обов'язковою навіть для запитуючого, якими була, за своїм походженням, більша частина правил грецьких отців. Декретал Римського єпископа, що складався почасти їм самим особисто, почасти із залученням до поради римського кліру і субурбікарних (приміських) єпископів, не тільки надсилався до певної церкви, як обов'язкове для неї керівництво, але й містив припис повідомити декретал іншим єпископам, або навіть безпосередньо розсилались іншим єпископам дублікати чи копії з надісланого до відповідної країни декреталу¹. Увесь цей специфічно західний матеріал залишався байдужим для Сходу, за винятком африканських канонів, що були перекладені з латинської на грецьку мову наприкінці IV ст., і за винятком сардикійських канонів, які на самому соборі отримали подвійну редакцію грецькою і латинською мовами.

Проаналізувавши церковне законодавство у формі соборних постанов у Східній і Західній церкві, перейдемо тепер до розгляду церковного законодавства у формі імператорських церковних законів. Імператорські закони щодо церковних справ стосувалися найрізноманітніших предметів церковного порядку, не виключаючи і догматів віри. Церковні закони попередників Юстиніана знайшли своє відображення в кодексі Феодосія та в кодексі Юстиніана. В останньому декілька титулів першої книги містять в собі виключно церковне законодавство. Перший титул містить в собі виклад християнських догматів, зведених в церковний і державний закон. Три наступних великих титули містять низку законів щодо церков, їх майна та привілеїв, стосовно єпископів, іншого духовенства, богоугодних закладів і їх адміністраторів, відносно кола відання церковного суду тощо. До кодексу Юстиніана увійшли почасти і закони самого Юстиніана, видані ним до кодифікації. Ще більш широке церковне законодавство Юстиніана розпочалося після видання ним кодексу в його новелах, з яких значну кількість (близько 30) присвячено справам церкви. Особливої уваги з точки зору каноністики заслуговує відома новела СХХІІІ. У 44 главах цієї новели міститься різноманітне за змістом законодавство про якості, необхідні для призначення на церковні посади; про обов'язки, пов'язані з духовним званням; про перебування єпископів при своїх церквах; про правильне скликання соборів патріарших і провінційних; про правильне, позбавлене зловживань, здійснення єпископами їхньої дисциплінарної влади; про порядок церковно-судових інстанцій; про монастирську дисципліну тощо. Після Юстиніана кодифікація здійснювалася при імператорах ісаврійської династії у VIII ст. та при імператорах македонської династії наприкінці IX ст. Еклога

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1582.

(грец. *εκλογή των νόμων* — вибірка із законів) імператорів-іконоборців Льва Ісавра та Костянтина Копроніма, видана у 739–741 рр. як практичне керівництво для судів і водночас як керівництво при викладанні права, подібно юстиніанівським інституціям, регулює у 2-му своєму титулі (всього в ній 18 титулів) укладення та розірвання шлюбу. Прохирон (грец. *ὁ πρόχειρος νόμος* — тобто підручний, легко засвоюваний закон або керівництво) Василя Македонянина, подібно інституціям Юстиніана і еклезі ісаврійській, виданий у 870–878 рр. у 40 титулах, містить у собі закони про заборонені шлюби (VII титул), про підстави для розірвання шлюбу (XI титул), про хіротонію єпископів і пресвітерів (XXVIII титул). Епанагога (грец. *ἐπιναγωγή* — друге переглянуте видання прохирона), видана тим самим імператором у 884–886 рр. також у 40 титулах, містить у собі, крім того, принципове визначення влади імператорської та церковного становища патріархів. До кодексу під іменем Базилік (грец. *τα βασιλικά νόμια* — царські закони), виданого сином Василя Македонянина Львом Мудрим у 888–889 рр. у 60 книгах, увійшло (з вилученням застарілого) римське право, що містилося в інституціях, дигестах, кодексі і новелах Юстиніана, а разом з ним, відповідно, і церковне законодавство кодексу та новел¹.

Церковне законодавство християнських імператорів проникало і на Захід. Там, окрім того, у франків з'явилося важливе джерело церковного права в капітулярах франкських королів, тобто в постановах, які приймалися на зібраннях духовних і світських баронів і отримували королівське затвердження. Крім канонів і законів, у церковній практиці визнавалася дія звичаю. На церковне життя розповсюджені були принципи юстиніанівського права щодо сили звичаю: звичай чи неписаний закон має обов'язкову силу, якщо він затверджений судом і не суперечить писаному закону; за відсутності місцевого звичаю потрібно слідувати звичаю столиці; від довгочасного звичаю можна відступати тільки на вимогу справедливості та з огляду на заміну його чимось більш корисним. Принципи ці були внесені до номоканону (злиття римських декреталів на Заході чи імператорських церковних законів на Сході з канонами).

Розглянемо тепер більш детально західні збірники церковного права, укладені за період від IV ст. до розділення церков Східної та Західної у 1054 р. Перший латиномовний канонічний збірник, упорядкований у IV ст., включав у себе правила двох соборів: Нікейського і Сардикійського. Проте правила останнього, через непорозуміння, а, можливо, також з прагнення підвищити їх авторитет, приписувалися Нікейському собору і йшли під загальною нумерацією з нікейськими правилами. Цей Нікейсько-Сардикійський збірник не зберігся. Його існування реконструюється з простого факту приписування правил Сардикійського собору I Вселенському. До нас дійшли канонічні збірники V ст., що являють собою переклади з грецької мови. Найважливіший зі стародавніх канонічних збірників Заходу укладений римським абатом Діонісієм Малім. За основу свого перекладного збірника

¹ Суворов Н.С. Учебник церковного права. С. 131–132.

Діонісій взяв понтійський збірник у розширеній халкидонській редакції, що включала правила Нікейського, Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антиохійського, Лаодикійського і II Вселенського соборів — всього 165 канонів. До них він додав 50 з 85 апостольських правил, розмістивши їх з самого початку, перед соборними канонами. Діонісій назвав ці правила так званими апостольськими (*canones qui dicuntur apostolorum*). 35 останніх правил Діонісій не переклав. Рукописи з 50 правилами, які існували нарівні з повними збірниками, були зручнішими для Західної церкви з огляду на те, що серед останніх правил є такі, якими засуджується практика, що вже тоді склалася у Римській церкві, — піст у суботу і обов'язковий celibat духовенства. Після 165 правил Понтійського збірника у розширеній Халкидонській редакції Діонісій помістив 27 правил IV Вселенського собору без трьох останніх, з яких 28-е правило (про рівні переваги Константинопольської кафедри з Римською в церковних справах) особливо заперечувалося на Заході. У кінці збірника Діонісія Малого розміщені правила Сардикійського і Карфагенського соборів, які були латиномовними і не потребували перекладу¹.

Услід за своїм канонічним збірником — *Codex canonum ecclesiasticorum Dionisii Exigui* (Канонічний кодекс) Діонісій Малий склав *Collectio decretorum pontificum Romanorum* (Збірник декреталів Римських первосвящеників), до якого увійшли декретали восьми пап — від Сиріція (384–399) до Анастасія II (496–498). Обидва ці збірники були об'єднані й отримали офіційне визнання на Заході. У 774 р. ці збірники як єдине ціле разом з новими декреталами були надіслані папою Адріаном I в дар королю франків Карлу Великому, майбутньому імператору. Новий *Collectio Dionisii — Hadriana* (Збірник Діонісія — Адріана) був офіційним канонічним кодексом (*Codex canonum*) Франкської держави. У першій половині VII ст. був складений кодекс Іспанської церкви, який приписується св. Ісидору Севільському († 636 р.). Підставою для такої атрибуції слугує те, що передмова до збірника міститься і в Етимологіях св. Ісидора. Компіляція складається з двох частин. До першої увійшли канони соборів у складі, близькому збірнику Діонісія, але в іншому перекладі. Хоча цей переклад і був виконаний в Італії у V ст., але оскільки він був включений до «Іспанського кодексу», то отримав назву *Versio Isidoriana* (Переклад Ісидора). До правил, перекладених з грецької мови, додано, як і в Діонісія, канони Сардикійського та Карфагенського соборів у латинському оригіналі. Особливість цього збірника полягає в тому, що крім канонів, визнаних Вселенською церквою, до нього увійшли правила іспанських і гальських соборів. Другу частину збірника складають папські декретали: від Дамаса I (366–384) до Григорія I Великого (590–604)².

¹ Цыпин В. Каноническое право. С. 192–194.

² Отрош М.І. Джерела церковного права від IV ст. до розділення церков Східної і Західної. С. 327–328.

Важливість цієї компіляції в історії церкви пояснюється, перш за все, тим, що вона послужила основою для знаменитого збірника Псевдо-Исидорових декреталів (“*Collectio sanonum Isidori Mercatori*”), який складається з трьох частин. Перша частина включає в себе 50 апостольських правил і 60 декреталів 30 Римських пап: від священномученика Климента I (92–99) до Мільтіада (311–314), попередника св. Сильвестра I (314–335). До другої частини увійшли чотири статті і серед них так звана дарча грамота Костянтина Великого папі Сильвестру, канони східних Вселенських і Помісних соборів і деяких західних — африканських, іспанських і гальських. До третьої частини включені декілька статей і декрети пап: від Сильвестра I (314–335) до Григорія II (715–731). Збірник Псевдо-Исидора переповнений фальсифікатами. Фальсифікатом є грамота Костянтина Великого папі Сильвестру, так званий дар Костянтина (“*Donatio Constantini*”), в якій говориться, що імператор залишає Рим та Італію і переносить свою столицю до Константинополя, тому що він не гідний залишатися біля Римського первосвященника, в дар якому він віддає Латеранський палац, Рим, Італію та увесь Захід разом зі знаками імператорського достоїнства. У цьому збірнику підроблені всі декрети пап трьох перших століть¹.

Збірник був укладений у IX ст. (847–852 рр.) у Франкській державі. Це доводиться тим, що перші посилання на Псевдо-Исидорів збірник зустрічаються в актах Суассонського собору 853 р. У другій половині IX ст. на цю компіляцію посилався папа Микола I у спорі з Константинопольським патріархом Фотієм. Про те, що батьківщиною Псевдо-Исидора є Франкська держава, свідчить мова, якою написаний збірник: латина тут рясніє галіцизмами. Як зауважував А.С. Павлов, «та обставина, що Псевдо-Исидор взяв для своєї фабрикації не місцевий, чи, краще сказати, не загальноприйнятий на Заході канонічний кодекс, яким був тоді збірник Діонісія Малого, а менш відомий іспанський збірник, легко пояснюється бажанням автора приховати свої підробки і зв'язати їх з авторитетним іменем св. Исидора Севільського, якого шанувала і Франція»².

Мета збірника полягала у церковно-юридичному обґрунтуванні обмеження влади світських правителів у церкві, тому для цього проводиться лінія на посилення влади єпархіальних єпископів і пап. У багатьох місцях підроблених декреталів не визнається право світських правителів та їхніх чиновників судити духовних осіб у цивільних і кримінальних справах, виразно проводиться думка, що єпископи, в обхід митрополитів і примасів, повинні безпосередньо підпорядковуватися папам, тим самим підривається помісний устрій церковного управління. Не лише єпископам, але і всім клірикам надається право апелювати безпосередньо до Апостольського Престолу, а папі — необмежене право скасовувати будь-які вироки церковної влади всіх інстанцій. За словами М.С. Суворова, «особа дійсного автора підробки

¹ Гергей Е. История папства / Пер. с венгерского О. В. Громова. Москва: Республика, 1996. С. 67.

² Павлов А.С. Курс церковного права. С. 52–53.

... не встановлена наукою, хоча майнцький дякон Бенедикт Левіта (якщо це не псевдонім) підозрюється в авторстві або безпосередній причетності до складання цього збірника»¹.

Псевдо-Ісидорів збірник протягом багатьох віків визнавався на Заході справжнім і склав там основу церковно-правового устрою. Граціан, який упорядкував систематичний кодекс західного церковного права — Декрет, черпав свої матеріали з Псевдо-Ісидорового збірника. Починаючи з XV ст. Псевдо-Ісидорів збірник почав піддаватися нищівній критиці, спочатку реформаторами, а пізніше і деякими католицькими авторами. Нині вже ніхто не сумнівається в тому, що компіляція Псевдо-Ісидора переповнена фальсифікатами, і загальноприйнятною його назвою стало «Збірник підроблених декреталів Псевдо-Ісидора» (“*Collectio falsorum decretorum Isidori Mercatoris*”)². Проте свого часу збірник викликав справжній переворот у праві Західної церкви. Починаючи з цього збірника декретали римських первосвящеників стали по важливості займати перше місце серед джерел церковного права. При вирішенні складних питань визначення римських пап з тих пір отримують вирішальне значення. Недаремно В.Н. Бенешевич писав, що в галузі церковного права великий розкол відбувся у IX ст., коли на Сході з’явився Номоканон у редакції патріарха Фотія, а на Заході — збірник Псевдо-Ісидора³. Після відокремлення Західної церкви від Вселенського Православ’я у 1054 р. канонічний кодекс Римо-католицької церкви (РКЦ), в основу якого ліг Псевдо-Ісидорів збірник, де справжні канони і папські декретали поєднані з фальсифікатами, розширювався головним чином за рахунок папського законодавства і соборних постанов. Папа на Заході отримує статус верховного повновладного й абсолютного законодавця та правителя як у церковних, так і в світських справах, що мали безпосередній зв’язок з церковними, у деякому смислі він був сюзереном світських правителів, в теорії навіть не тільки християнських. Папське законодавство отримало значення єдиного джерела загального церковного права. Загальна назва папських законів та ж сама, що у римлян слугувала для позначення імператорських указів — *constitutions*. За своєю зовнішньою формою папські конституції стали з’являтися у вигляді булл і бреве.

Булла (лат. *bulla* — печатка) — це урочисте послання (*littera sollemnis*) папи, написане латиною і скріплене олов’яною печаткою. Зміст булли (на відміну від бреве) відноситься до істотних питань, що стосується усієї Католицької церкви, якої-небудь нації, єпархії, чернечого ордену чи конгрегації або значної групи віруючих. Спочатку буллою називалася сама печатка, на якій було вигравірувано ім’я папи. У часи правління папи Пасхалія II (1099—1118) був запроваджений звичай розмішувати на буллі зображення апостолів Петра і Павла. У XIII ст. назва булла розповсюдилась на документ,

¹ Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 137.

² Цыпин В. Каноническое право. С. 197.

³ Бенешевич В.Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. Санкт-Петербург, 1905. С. 100.

що мав подібну печатку¹. Булла розпочинається з імені папи з додаванням слів: *episcopus, servus servorum Dei* (єпископ, слуга слуг Божих), а закінчується побажанням *benevalete* і підписом папи у колі, розділеному хрестом; вказується також місце видання і рік понтифікату папи. Назва булли дається за першими словами тексту. Раніше олов'яна печатка прикріплялася до булли за допомогою поворозки — шовкової (якщо булла надіялася повноваженнями) або конопляної (якщо булла містила розпорядження)².

Бреве (лат. *breve* — коротке) — офіційне послання папи, що містить декрети, розпорядження, дарування почесних прав і привілеїв тощо, зі зверненням як до окремих осіб, так і до окремих церков. Як і булла, бреве пишеться латинською мовою, але менш урочистим стилем. Бреве не має олов'яної печатки, а лише звичайну печатку із зображенням св. Петра у човні, тому бреве завжди закінчується словами *sub anulo piscatoris* («під печаткою рибака»)³. Бреве розпочинається з імені папи і підписується, в залежності від ступеня важливості послання, або папою, або кардиналом (державним секретарем чи канцлером в минулому). Перше бреве належить папі Боніфацію IX і датується 17 жовтня 1390 р. Папа Пій X визначив порядок видання бреве в апостольській конституції «*Sapienti concilio*» (1908 р.), приписи якої були повністю включені до Кодексу канонічного права 1917 р. Відповідно до апостольської конституції «*Regimini Ecclesiae universae*» (1967 р.), готує і розсилає бреве (так само як і булли) Державний секретаріат Святого Престолу, а публікуються вони в *Acta Apostolicae Sedis*⁴.

Постанови західних, так званих вселенських соборів, як і 7 дійсно Вселенських соборів, що відбувалися за часів нерозділеної церкви, римо-католиками розглядаються як одна з особливо урочистих форм папського законодавства. У західних збірниках законодавчі акти соборів розміщуються під іменами тих пап, за яких ці собори відбулися. Крім так званого VIII Вселенського собору, скликаного у Константинополі у 869 р., Римська церква нараховує ще декілька вселенських соборів: чотири Латеранських (1123, 1139, 1179, 1215 рр.); два Ліонських (1245 і 1274 рр.) — на другому Ліонському соборі відбулася невдала, відкинута православними, унія з Східною церквою; реформаційні собори XV ст.: Пізанський (1409 р.), Констанцький (1414–1418), Базельський (1431 р.), який більшість західних кантоністів не визнає «вселенським», Ферраро-Флорентійський (1439 р.) — для деяких каноністів Заходу — продовження Базельського; цей собор увійшов в історію як нова невдала унія; V Латеранський (1516–1517), не всіма католиками зраховується до «вселенських»; Тридентський (1545–1563); I Ватиканський (1869–1870) і II Ватиканський собор (1959–1965).

¹ Breslau H. *Handbuch der Urkundenlehre*. Band 1. Berlin: De Gruyter, 1958. S. 83–84.

² Breslau H. *Handbuch der Urkundenlehre*. Band 2. Berlin: De Gruyter, 1958. S. 608–611.

³ Eichmann E., Moersdorf K. *Lehrbuch des Kirchenrecht auf Grund des "Codex iuris canonici"*. Muenchen–Padernborn–Wien, 1958. Band I. S. 45.

⁴ *Enciclopedia Cattolica*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1950. Vol. 3. P. 79–80.

На реформаційних соборах XV ст., скликаних після розколу Західної церкви, коли об'явилось двоє, а потім і троє пап, причому всі вони визнавалися в тих чи інших європейських державах, виявилось прагнення єпископату підпорядкувати пап авторитету соборів. Згідно з сформульованою в ту епоху єпископальною доктриною, папа є главою виконавчої влади церкви, главою управління (*caput ministeriale*). Проте вища влада (законодавча) в ній належить соборам вселенського єпископату. Особливо рішуче проти папського всевладдя виступив Базельський собор. Однак папі Євгенію IV (1431—1447), позбавленому влади цим собором, вдалося оголосити Базельський собор закритим і скликати новий собор у Феррарі. Постанови Базельського собору були скасовані, сам собор перестав на Заході вважатися «вселенським», а що стосується Констанцького собору, то з його постанов Рим приймає лише ті, які були затверджені вибраним на соборі папою Мартином V (1417—1431).

Невдача реформаційних соборів XV ст. з їх спробами обмежити папську владу, запобігти визнання папської непогрішності, обернулася у XVI ст. справжньою Реформацією і відокремленням від Риму протестантських церков. Реформація на півночі Європи викликала контрреформацію на півдні. Тридентський собор був вершиною контрреформаційного руху, відлучив протестантів від церкви, заново виклав догматичні основи церковного устрою — римсько-католицьку екклезіологію і сформував дисциплінарні норми. Виклад католицького вчення, зроблений на цьому соборі, отримав назву “*Doctrina*”. На основі цієї «Доктрини» у 1566 р. був складений «Катехизис» — символічна книга Римо-католицької церкви. Короткі формулювання окремих положень віровчення з загрозою відлучення за ересь, що полягала у відступі від цих положень, були названі “*canones*” (канони). Постанови Тридентського собору про церковний порядок, про устрій церковного управління отримали назву “*Decreta de reformatione*” (Декрет про реформацію) — необхідність проведення реформ «стосовно глави і членів» Римської церкви не заперечувалась собором¹.

I Ватиканський собор підніс до ступеня католицького догмату верховенство папи над вселенськими соборами, універсальність папської юрисдикції і папську непогрішимість *ex cathedra* з питань віри та моралі. Так званий догмат про непогрішимість (безпомилковість) папи викладений у соборній конституції “*Pastor aeternus*”. II Ватиканський собор уточнив окремі положення католицької доктрини й упорядкував церковне життя відповідно до умов, що склалися у XX ст. На соборі проявилася тенденція до деякої децентралізації, до підвищення значення єпископату, до запровадження у богослужінні живих національних мов, до зближення з православною, східними нехалкідонськими і протестантськими церквами, хоча на фундаментальному рівні католицька доктрина залишилась незмінною; нічого не змінилося і в католицькому вченні про непогрішність і абсолютну владу

¹ Отрош М.І. Міжнародно-правовий вимір джерел церковного права на Заході після розділення Церков // Держава і право. 2014. Вип. № 63. С. 252—254.

Римського єпископа. Постанови (конституції) II Ватиканського собору є нині надзвичайно авторитетними документами Католицької церкви.

Окрім так званих Вселенських соборів, на Заході скликалися і помісні (національні та провінційні) собори, хоча в Середньовіччя і в Новий час відбувалося це надзвичайно рідко. Постанови таких соборів визнавалися обов'язковими у межах відповідних регіонів після їх перевірки і схвалення Римською курією. Згідно з римсько-католицьким правом законодавча влада у межах діоцезів належить єпископам, а в статуарних корпораціях: капітулах, чернечих орденах і конгрегаціях — також і прелатам, які їх очолюють і не мають єпископського ступеню. Всі такі партикулярні або місцеві норми, що впливають з так званої законодавчої влади єпископів і з автономії церковних корпорацій, західна наукова систематика підводить взагалі під поняття “statuta”.

Одним із своїх джерел римсько-католицьке церковне право визнає і звичай. Наука канонічного права, тримаючись на ґрунті римського права, розвинула поняття церковного звичаю як джерела права. У декреталах папи Григорія IX (1227—1241) сформульовано принцип, згідно з яким для визнання за звичаєм юридичної сили потрібна *legitima praescriptio*, тобто 40-річна давність. Друга вимога, якій повинен задовольняти звичай, є його *rationabilitas*, тобто звичай не повинен суперечити ні Божественному праву, ні правилам моралі, ні здоровому глузду, ні церковному порядку. У чинному Кодексі канонічного права 1983 р. поняття церковного звичаю регулюється в титулі II (ккан. 23—28)¹, а в нині діючому Кодексі канонів східних церков 1990 р. церковному звичаю присвячені канони 1506—1509². Принагідно варто зазначити, що вироблене римським правом поняття звичаю як джерела права, вдосконалене пізніше наукою канонічного права стосовно церковного звичаю, отримало свій подальший розвиток в *ius inter gentes* — нашому міжнародному праві, що утворилося протягом XVII ст. на основі римського та канонічного права.

Що стосується світських державних законів з церковних питань, норми яких походять з чужого і стороннього для церкви організму, то самі по собі вони не мають значення обов'язкового для неї джерела права і можуть діяти у Католицькій церкві лише у випадку, якщо вона сама їх визнала, засвоїла і канонізувала. За цих умов такі закони називають “*leges canonisatae*” (канонізовані закони). Решту законів у Римі, принаймні до недавнього часу, відносили до так званих “*leges reprobatas*” (відкинуті закони). Щодо останніх РКЦ чинила так: вона або ігнорувала їх, або відкрито відмовлялася визнавати ці закони, оголошуючи їх недійсними, або підкорялась їм “*tempore ratione habita*” (через неможливість непідкорення у даний момент) з надією на кращі часи, коли можна буде оголосити їх необов'язковими³.

¹ Кодекс канонического права. С. 55—56.

² Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. С. 676—679.

³ Цыпин В. Каноническое право. С. 122.

У минулому особливим видом законодавчих актів Католицької церкви були конкордати, які оформлялися у вигляді булли чи бреве. Конкордати існують і в наш час, але вони вже не відносяться до внутрішніх актів Римо-католицької церкви, а мають форму стандартного міжнародного договору (докладно про це йтиметься у підрозділі 4.3 цього монографічного дослідження).

Перейдемо тепер до розгляду католицьких збірників канонічного права, що уклалися на Заході після розділення Східної і Західної церков у 1054 р.

У Середні віки основу кодифікації римсько-католицького церковного права становила праця болонського ченця Граціана під назвою “*Concordantia discordantium canonum*” (лат. «Узгодження неузгоджених канонів»). Ця праця середини XII ст., до якої увійшли правила апостолів, Вселенських і Помісних соборів, Помісних соборів Західної церкви, справжні та підроблені папські декретали, уривки з творів отців церкви, з пенітенціалів, витяги з «Корпусу» Юстиніана і з франкських капітулярів, згодом була названа «Декретом Граціана» (лат. *Decretum Gratiani*), який став одним з найважливіших збірників церковних канонів в історії канонічного права. Сама назва праці Граціана свідчить про прагнення автора довести за допомогою схоластичних прийомів несуперечливість суперечливих, на перший погляд, правових норм, що накопилися протягом століть у канонічному праві і містилися в різних джерелах. Граціан сам формулює ті чи інші церковно-правові норми, а канони, папські декретали та інші джерела залучає як аргументи для обґрунтування своїх формул — так званих *dicta Gratiani* (сказане Граціаном). Водночас це не слід розуміти так, що Граціан створив принципово нові правові норми, він лише систематизував вже існуюче канонічне право. Проте новий спосіб його трактування — не просто збирання та упорядкування джерел, а їх критичне співставлення та узгодження — позначив початок нового періоду в розвитку канонічного права, який вже в Середні віки отримав найменування *ius novum* (нове право), тоді як увесь попередній період історії канонічного права став називатися *ius antiquum* (стародавнє право)¹.

Декрет Граціана включає близько 4000 глав, що поділяються на три частини. Перша частина складається з 101 розділу (*distinctiones*), 20 з яких визначають джерело права, а інші присвячені низці пастирських і дисциплінарних проблем. Друга частина складається з 36 юридичних справ (*causae*), які, у свою чергу, поділяються на певне число питань (*quaestiones*). Наприклад, справи з 12 по 14 присвячені майну церкви і кліру, з 27 по 36 — шлюбу. Третя частина під назвою “*De consecratione*” («Про освячення») поділяється на п'ять розділів і фактично становить собою трактат про церковні таїнства². У церковно-правовій практиці «Декрет Граціана»

¹ L'Age classique (1140–1378): Sources et théorie du droit / Ed. G. Le Bras et al. Paris: Sirey, 1965. P. 51–129.

² Adversi A. Saggio di un catalogo delle edizioni del “*Decretum Gratiani*” posteriori al secolo XV // *Studia Gratiana*. 1959. No. 6. P. 285–451.

став розглядатися як загальне універсальне джерело права Римсько-католицької церкви.

Пізніші законодавчі акти — папські декретали (булли і бреве) та постанови соборів, авторизовані папами, збирались у збірниках декреталів — у так званих “*Extravagantes*” (дослівно «що виходять за межі [Декрету Граціана]»). Упорядковувалися вони під наглядом пап. У всіх цих збірниках матеріал розподілявся за однією схемою, у 5 розділах: *Judex* (суддя), *Juditium* (суд), *Clerus* (клір), *Connubia* (шлюб), *Crimen* (злочин). У першому розділі мова йшла про церковні посади, у другому — про суди, у третьому — про кліриків і ченців, у четвертому — про шлюб, у п'ятому — про церковні злочини і покарання. Вада збірників була в тому, що в них частково дублювався матеріал, розміщений в інших збірниках, а частково вони містили суперечливі норми, що ускладнювало користування ними. Зважаючи на це, папа Григорій IX у 1234 р. розпорядився зібрати усі папські декретали в єдиний звід, розподіливши матеріал по все тих же п'яти розділах, і наказав користуватися цим зводом у церковних установах, судах і школах. Збірник отримав назву “*Decretalium Gregorii IX* (попі)”, або «Декрет Григорія IX»¹. У 1298 р. папа Боніфаций VIII розпорядився зібрати декретали пап, видані після Григорія IX (1227–1241), і включив їх до свого «Декрету» шостою книгою. У 1313 р. папа Климент V зібрав постанови В'єнського собору 1311 р. та свої власні декретали й оприлюднив їх під назвою «Сьома книга» (*liber septimus*). Пізніше цей збірник отримав назву “*Constitutiones Clementinae*” («Постанови Клементина», або «Клементини»). Закони, що увійшли до збірників цих пап, розглядаються відносно один одного як “*leges priores*” і “*posteriores*” (закони попередні та наступні) і незалежно від часу їх видання, вони розглядаються як рівночасні, тобто пізніші акти не мають більшої сили, ніж попередні, якщо ті й інші стосуються одних і тих же юридичних казусів.

«Декрет Граціана» і вищеназвані збірники “*Extravagantes*” склали основне джерело канонічного права у Новий час — “*Corpus iuris canonici*” («Корпус канонічного права»), проголошений буллою Григорія XIII “*Cum pro munere*” від 1 липня 1580 р. і затверджений постановою того ж папи “*Emendationen decretorum*” від 2 червня 1582 р. як єдина офіційна копія канонічного права. Структурно і типологічно розподілення “*Corpus iuris canonici*” на дві частини відтворює поділ, установлений укладачами «Зводу цивільного права» імператора Юстиніана I (527–565), перша частина якого становить собою «Дигести», тобто зібрання уривків з праць різних юристів, друга ж — «Кодекс», що увібрав у себе постанови римських імператорів. Внутрішній розподіл трьох перших зібрань декреталій, що увійшли до другої частини “*Corpus iuris canonici*” («Книга декреталій», «Шоста книга» і «Клементини») побудований за єдиним тематичним принципом. Кожне з цих зібрань поділяється на 5 книг, 1-ша з яких присвячена суддям, 2-га — судовому процесу, 3-тя містить правові норми, що регламентують

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1581.

життя кліру, 4-та — норми шлюбного права, 5-та — норми кримінального права. На початку XIII ст. у середньовічних університетах була створена мнемонічна формула, що відображала структуру зводів канонічного права і полегшувала її запам'ятовування: *iudex — iudicium — clerus — connubium — crimen*. Книги, в свою чергу, поділяються на титули, а ті — на канони¹.

Розвиток канонічного права після XVI ст. привів до утворення великої кількості нормативного матеріалу, що не увійшов до “*Corpus iuris canonici*”. Це стало причиною видання папою Пієм X булли “*Arduum sane munus*” від 19 березня 1904 р., згідно з якою була створена кардинальська комісія, яка підготувала до 1917 р. новий Кодекс канонічного права (ККП). Публікацією під час понтифікату папи Бенедикта XV цього Кодексу розпочато новий період у розвитку канонічного права Католицької церкви. ККП 1917 р., який набрав чинності у 1918 р., змінив усі попередні збірники, надав канонічному праву принципово новий вигляд раціонально упорядкованої системи чітких і коротких юридичних формулювань. ККП 1917 р. містив короткі статті без будь-якого посилання на авторитетні інстанції (Апостольський Престол або собори), у ньому статті були систематизовані по главах і розділах, що робило його зручним у користуванні. Однак, враховуючи те, що з плином часу багато положень у ККП 1917 р. застаріли і не відповідали існуючим реаліям, папа Іоанн XXIII у 1959 р. поставив питання про його перегляд.

Реформа, проведена II Ватиканським собором, отримала правове вираження у новій редакції ККП, опублікованій у 1983 р., а також в Кодексі канонів східних церков (ККСЦ), прийнятому у 1990 р. ККП 1983 р. розповсюджує свою дію на католиків латинського обряду, а ККСЦ 1990 р. — на католиків східних обрядів. Якщо норми ККП у багатьох випадках є нормами прямої дії, що не вимагають прийняття яких-небудь додаткових норм, то ККСЦ встановлює загальні правила, надаючи східним католицьким церквам можливість наповнювати їх конкретним змістом відповідно до своїх історичних традицій.

Новий Кодекс канонічного права (*Codex iuris canonici*), проголошений папою Іоанном Павлом II 25 січня 1983 р., будучи другою офіційною кодифікацією, становить собою корпус юридичних норм загального та універсального характеру, що регулюють діяльність Католицької церкви латинського обряду². Його прийняття було викликано необхідністю церковно-юридичного закріплення нового богословського бачення церкви, сформульованого на II Ватиканському соборі³. Відмінності між ККП 1917 і ККП 1983 рр. ґрунтуються перш за все на принципово різному підході до розуміння суті

¹ Giordanengo G. Droit canonique // Identifier sources et citations / Sous la dir. de J. Berlioz. Turnhout: Brepols, 1994. 336 p. P. 145–176.

² Отрош М.І. Кодекс канонічного права Католицької Церкви латинського обряду // Держава і право. 2013. Вип. № 61. С. 342–345.

³ Казем-Бек А. О Втором Ватиканском Соборе // Журнал Московской патриархии. 1963. № 1. С. 72–76.

та ролі церкви. Кодекс канонічного права 1917 р. виходив з того, що право церкви становить собою юридичну систему, подібну юридичній системі держави. Даний погляд ґрунтувався на розумінні церкви як «досконалого суспільства» (*societas perfecta*), яке у багатьох відношеннях схоже на державу і відрізняється лише своїм надприродним завданням. Правова система церкви у зв'язку з цим розглядалася як така, що принципово є порівнянною з світськими правовими системами. Відповідно, юридична система церкви у Кодексі канонічного права 1917 р. структурувалася подібно світським юридичним системам. Зокрема, структура ККП 1917 р. відображала систему побудови цивільних кодексів континентальної Європи. Кодекс канонічного права (ККП) 1983 р. займає у даному питанні принципово іншу позицію, яка зводиться до того, що церква являє собою унікальне суспільство, тому її правова система повинна бути також унікальною. В апостольській конституції “*Sacrae disciplinae leges*”, якою проголошувався новий ККП 1983 р., папа Іоанн Павло II нагадав про необхідність перекласти на мову каноністики новий образ церкви, сформульований у вченні II Ватиканського собору про церкву як народ Божий і про владу, що розуміється як служіння, а також конкретизувати форми участі усіх християн у триєдиному служінні Христа як Священника, Пророка і Царя¹.

Принципово інший підхід до розуміння суті права Церкви визначив і зміну структури ККП. Нині діючий Кодекс канонічного права 1983 р. коротший від ККП 1917 р., він містить 1752 канони, які розділені на 7 книг: про загальні норми (*De normis generalibus*), про народ Божий (*De populo Dei*), про учительське служіння церкви (*De Ecclesiae munere docendi*), про служіння освячення у церкві (*De Ecclesiae munere sanctificandi*), про тимчасові блага церкви (*De bonis Ecclesiae temporalibus*), про санкції у церкві (*De sanctionibus in Ecclesia*), про процеси (*De processibus*).

Перша книга *De normis generalibus* («Про загальні норми», ккан. 1–203) складається з одинадцяти глав (титулів) і розглядає юридичні принципи та інститути, спільні для всіх канонів ККП. У ній даються визначення таких понять, як церковні закони, звичаї, декрети та інструкції, статuti, приписи, правила вирахування строків у канонічному праві, загальні положення про суб'єкти канонічного права.

Друга книга *De populo Dei* («Про народ Божий», ккан. 204–746) складається з трьох частин. Перша частина («Про віруючих у Христа») присвячена ролі всіх християн у церкві. У ній містяться визначення «вірних Христу» (кан. 204), вказівка на права та обов'язки всіх членів церкви, опис специфіки покликання мирян у церкві. Завершується перша частина нормами, що стосуються правового статусу духовенства. Друга частина («Про ієрархічний устрій церкви»), присвячена ієрархічному устрою церкви, складається з двох розділів: «Верховна влада у церкві» та «Окремі церкви та їх об'єднання». У першому розділі містяться положення про Римського понтифіка і колегію єпископів, віроучительні за своєю природою

¹ Джероза Ліберо. Церковне право. С. 59–65.

і відображають позицію з цих питань II Ватиканського собору, а також положення, що стосуються кардиналів, Римської курії, папських легатів. Другий розділ присвячений окремим церквам і єпископату, а також ієрархічному устрою всередині окремих церков (питання, що стосуються єпархії, приходу та їх органів). У цьому ж розділі розглядаються питання об'єднання окремих церков (церковні провінції та церковні регіони, конференції єпископів тощо). Третя частина другої книги («Про інститути присвяченого Богу життя і про товариства апостольського життя») містить канони, що стосуються інститутів присвяченого Богу життя (в тому числі конкретні — для чернечих і секулярних інститутів) і товариств апостольського життя.

Третя книга *De Ecclesiae munere docendi* («Про вчительське служіння церкви», ккан. 747–833) складається з п'яти глав (титулів) присвячених проповіді та катехізації, місіонерській діяльності, католицькій освіті (як у світських, так і в церковних навчальних закладах), питанням використання засобів масової інформації. У формулюванні відповідних норм простежується прагнення гармонійно врахувати рішення II Ватиканського собору і канонічну традицію, що регулює ці питання.

Четверта книга *De Ecclesiae munere sanctificandi* («Про служіння освячення у церкві», ккан. 834–1253) складається з трьох частин, присвячених таїнствам, іншим богослужбовим діям, священним місцям і дням. Перша частина поділена на сім глав (титулів), містить канонічні норми, що стосуються таїнств. Друга частина містить норми, що стосуються літургії часів, обрядів поховання, шанування святих, чернечих обітниць. Третя частина складається з норм, що стосуються священних місць (церкви, ораторії, санктуарії, вівтарі, кладовища), свят і днів посту.

П'ята книга *De bonis Ecclesiae temporalibus* («Про тимчасові блага церкви», ккан. 1254–1310) регулює майнові відносини церкви і містить норми, що стосуються набуття мирських благ (які, згідно з Кодексом канонічного права, служать забезпеченню богослужіння, підтримці духовенства і здійсненню апостольства та добродійності), управління ними та відчуження. Тут також містяться загальні норми договірного права та норми, що стосуються заповітів на користь церкви. Цей розділ ККП торкається питань, які в сучасних умовах регулюються світським (перш за все цивільним) правом, тому його практичне застосування залежить від особливостей правових систем у конкретних державах.

Шоста книга *De sanctionibus in Ecclesia* («Про санкції у церкві», ккан. 1311–1399) регулює застосування канонічних санкцій і складається з двох глав (титулів). Перша з них присвячена загальним нормам покарань, а друга встановлює застосування покарань за конкретні правопорушення.

Сьома книга *De processibus* («Про процеси», ккан. 1400–1752) присвячена канонічним процедурам, за винятком тих, що мають відношення до беатифікації та канонізації святих, складається з п'яти частин і стосується загальних питань канонічного процесуального права, змагального процесу,

особливих видів судочинства у церковних судах, канонічного кримінального процесуального права, адміністративних процедур¹.

Крім того, незважаючи на універсальний характер Кодексу канонічного права 1983 р. як єдиного закону, в ньому не регулюються питання, пов'язані з організацією Римської курії, з літургійним правом і міжнародними угодами Святого Престолу. ККП 1983 р. визнає також існування законних звичаїв і необхідність слідувати канонічній традиції у тлумаченні древніх норм права, що знайшли своє відображення у цьому Кодексі.

Що стосується правової систематики, то новий ККП 1983 р. цілком ґрунтується на вченні II Ватиканського собору про церкву як *communio* (спілкування, сопричастя), про що свідчать книги (II–III–IV), в яких слово і таїнство вперше виступають як основні елементи церковної структури². Водночас і щодо змісту ККП 1983 р., на відміну від ККП 1917 р., має два важливі нововведення. Перше полягає у тому, що нова кодифікація церковних законів більше не керується першочерговим завданням систематично і раціонально формулювати канонічні норми, але намагається викласти їх відповідно до змісту віри. Отже, принцип теологічної точності переважає принцип правової точності. Друге нововведення характеризується зміною ідентичності основного суб'єкта всієї правової церковної структури: вже не священнослужитель, а *christifidelis*, тобто вірний, є первинною категорією, що лежить в основі категорій мирянин, священнослужитель і чернець³.

До цього варто додати, що Кодекс канонічного права 1983 р. розповсюджує свою дію лише на Католицьку церкву латинського обряду (*ritus Latinorum*), під яким розуміється сукупність західних літургійних обрядів, що включає в себе римський обряд (в тому числі його місцеві та чернечі різновидності), амвросіанський, мозарабський і брагський обряди, а також обряди, що не збереглися: північно-африканський, галліканський, кельтський та деякі інші. Незважаючи на різноманітність літургійних обрядів Заходу, спільною для них була латинська мова богослужіння (звідси назва — латинський обряд). В ході історії вони піддавалися взаємовпливу, що поступово обумовлювало все більшу схожість між ними. Особливо сильним був вплив римського обряду. У другій половині XI ст. папа Григорій VII здійснив уніфікацію літургійного обряду в Католицькій церкві, залишивши римський обряд як єдиний офіційний у використанні. Виняток склали декілька незначних «острівків» інших західних обрядів (пізніше в результаті церковних уній до них добавилися і східні обряди), однак і вони зазнали тією чи іншою мірою романізації, тому інколи терміни «латинський обряд» і «римський обряд» використовуються як синоніми. Латинський обряд є переважаючим у Католицькій церкві за чисельністю віруючих.

¹ Кодекс канонического права. С. 49–620.

² Schmitz H. De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici recogniti // *Periodica*. 1979. No. 68. P. 171–200.

³ Corecco E. Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC. *Ordatio fidei*. Schriften zum kanonischen Recht. Paderborn: F. Schöning, 1994. S. 85–108.

Сукупність католиків, які користуються латинським обрядом, становить собою цілісну канонічну структурну одиницю, що історично походить від Римського патріархату. Церква латинського обряду традиційно іменується Латинською церквою і підпорядковується безпосередньо папі Римському як патріарху Заходу.

Однак Католицька церква не ототожнює себе лише з церквою латинського обряду, а складається з різних окремих церков, які, маючи відмінності в обрядах, церковній дисципліні, богословській і духовній спадщині, в той же час єдині у вірі, таїнствах і знаходяться у повному спілкуванні з Римською церквою, визнаючи першість служіння папи Римського (*Orientalium Ecclesiarum* 3)¹. Внаслідок цього Церкви Сходу і Заходу мають право і обов'язок здійснювати своє управління згідно з власною дисципліною (*Orientalium Ecclesiarum* 5)². В той же час Кодекс канонічного права Латинської церкви 1983 р. не розповсюджує свою дію на східні католицькі церкви (про них ми докладно говорили в підрозділі 1.1), тобто церкви, які дотримуються східних літургійних обрядів і знаходяться у канонічному спілкуванні з Святим Престолом.

У східних католицьких церквах діє прийнятий у 1990 р. Кодекс канонів східних церков (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*)³. Джерелами канонічного права східних католицьких церков є, насамперед, норми перших Вселенських соборів і Помісних соборів, що відбувалися на Сході, а також праці отців церкви, тобто східні канонічні норми, які діяли у період єдності Східної і Західної церкви. Древнє право є основою для оцінки норм, включених до Кодексу канонів східних церков (ККСЦ). Східні церкви управляються як загальним, так і власним партикулярним правом. При цьому до загального права відносяться закони та звичаї, спільні для всієї церкви або для всіх східних церков (ККСЦ, кан. 1493, § 1). Всі інші закони, звичаї та статuti відносяться до партикулярного права (ККСЦ, кан. 1493, § 2)⁴.

Завдання створення єдиного Кодексу східного права за аналогією з латинським Кодексом канонічного права замість зібрання різних за походженням норм було поставлене папою Бенедиктом XV після проголошення ним Кодексу канонічного права 1917 р. Папа в *motu proprio* “*Dei providentis*” від 1 травня 1917 р. виділив зі складу Конгрегації з розповсюдження віри Священну конгрегацію східних церков як окрему установу⁵ і таким чином зробив великий внесок у реалізацію проекту кодифікації канонічного права східних католицьких церков. Проте виконання проекту розпочав лише папа Пій XI, який провівши консультації з єпископами східного обряду, у 1929 р.

¹ Декрет о Восточных Католических Церквях (*Orientalium Ecclesiarum*). С. 157.

² Там само. С. 158–159.

³ Отрош М.І. Кодекс канонів Східних Католицьких Церков 1990 р. // Судова апеляція. 2013. № 3. С. 30–35.

⁴ Nedungatt G. *Presentazione del CCEO* // *Bologna: Enchiridion Vaticanum*. 1990. No. 12. P. 889–903.

⁵ *Motu proprio* папи Бенедикта XV “*Dei providentis*” від 1 травня 1917 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1917. No. 9. P. 529–533.

доручив проведення підготовчих робіт «Папській комісії з вивчення та підготовки східної церковної кодифікації» на чолі з кардиналом П'єтро Гаспаррі. У 1935 р. вона була замінена Папською комісією з редагування Кодексу східного церковного канонічного права, яку очолював кардинал Сінцєро, а потім кардинал Массімі. У 1943 р. ця комісія оприлюднила перший проект Кодексу всього східного церковного права. Він був розглянутий на розширеному засіданні й у 1945 р. зі змінами та доповненнями був оприлюднений під назвою *Codex iuris canonici orientalis* (Кодекс канонічного східного права)¹. Кодекс складався з 24 титулів, які містили 2666 канонів. Його ще раз перевіряли, доповнювали та виправляли, а в січні 1948 р. подали на розгляд папі Пію XII, який прийняв рішення вводити ці канони в дію частинами. У 1949–1957 рр. були проголошені 1590 канонів, поділених на 4 *motu proprio*. Так, *motu proprio* “*Crebrae allatae*” від 22 лютого 1949 р.² він надав чинності канонам про таїнство подружжя (131 канон); *motu proprio* “*Sollicitudinem nostrum*” від 6 січня 1950 р.³ — канонам стосовно процесів (576 канонів); *motu proprio* “*Postquam apostolicis litteris*” від 9 листопада 1952 р.⁴ — канонам про ченців, церковні блага та значення термінів (325 канонів); *motu proprio* “*Cleri sanctitati*” від 2 червня 1957 р.⁵ — канонам про східні обряди та особи (558 канонів). Отже, із запропонованих у схемі 1945 р. 2666 канонів, лише 3/5 набрали чинності, решта залишилася в архівах Конгрегації.

Подальша робота щодо затвердження та проголошення канонів східного канонічного права була перервана у зв'язку з необхідністю перегляду всього канонічного права церкви, заявленою папою Іоанном XXIII як однієї з цілей запланованого II Ватиканського собору. З прийняттям рішення про проведення II Ватиканського собору стало зрозуміло, що надзвичайно важка кодифікація східного церковного канонічного права, розпочата Пієм XI, мала б поєднати вірність східній церковній традиції з богословськими принципами та з душпастирським спрямуванням цього собору. Деякі з цих підходів собору стали вирішальними в процесі кодифікації східного церковного канонічного права. Якщо до II Ватиканського собору, навіть в офіційних документах, термін «східна церква» вживався в однині, то завдяки проголошеному II Ватиканським собором відновленню значення різноманітності в єдності церкви як *communio* (спілкування, сопричастя), також побачили важливість і багатий зміст різних обрядів, що витворюють теологічну,

¹ Musselli L. *Storia del diritto canonico. Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni ecclesiali*. Torino: Giappichelli, 1992. P. 111–115.

² *Motu proprio* папи Пія XII “*Crebrae allatae*” від 22 лютого 1949 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1949. No. 41. P. 89–119.

³ *Motu proprio* папи Пія XII “*Sollicitudinem nostrum*” від 6 січня 1950 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950. No. 42. P. 5–120.

⁴ *Motu proprio* папи Пія XII “*Postquam apostolicis litteris*” від 9 листопада 1952 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1952. No. 44. P. 65–150.

⁵ *Motu proprio* папи Пія XII “*Cleri sanctitati*” від 2 червня 1957 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1957. No. 49. P. 433–600.

духовну та дисциплінарну самобутність кожної партикулярної церкви, чим вони й відрізняються одна від одної. «Між ними встановлений дивовижний зв'язок так, що їхня різноманітність у жодному випадку не шкодить єдності церкви, а навпаки, яскраво засвідчує цю єдність. Це власне і є метою Католицької церкви: щоб зберегти традицію кожної партикулярної церкви чи обряду»¹. Цей принцип особливо стосується церков *sui iuris* (лат. «свого [власного] права» — канонічний термін, що використовується для позначення автономної церкви) і східних церковних обрядів. Кодекс канонів східних церков визначає церкву “*sui iuris*” (*ecclesia sui iuris*) як «спільноту вірних, об'єднаних ієрархією за нормами права, яку найвища влада Церкви виразно або мовчки визнає як свого права» (кан. 27)².

Зроблений II Ватиканським собором наголос на необхідності по-новому осмислити різноманіття східних католицьких церков вплинув і на процес канонічної кодифікації східного церковного права. Якщо раніше в підручниках з канонічного права воно розглядалося як партикулярне право, тобто як відносне або похідне, і наголошувалося на нижчості його значення порівняно з нормами Кодексу канонічного права 1983 р., які вважалися загальним правом. У світлі вчення II Ватиканського собору східне церковне право набуває такої ж ваги, як і латинське. Тому «Папська комісія з перегляду східного церковного канонічного права», утворена 10 червня 1972 р. папою Павлом VI, з самого початку розглядає східне церковне право у комплексі з латинським, бо вони є частинами одного цілого або, за влучним порівнянням папи Іоанна Павла II під час проголошення “*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, — двома легенями³. У 1976 р. були затверджені основні принципи майбутнього ККСЦ як документа, єдиного для східних церков, дійсно східного, по-справжньому екуменічного, заснованого на догмі і такого, що має пастирський характер.

Таким чином, остаточний текст ККСЦ був проголошений папою Іоанном Павлом II в апостольській конституції “*Sacri Canonnes*” від 18 жовтня 1990 р. і набрав чинності 1 жовтня 1991 р. Як наголошує ця конституція, Кодекс канонів східних церков разом з Кодексом канонічного права та апостольською конституцією “*Pastor Bonus*” про Римську курію складають єдиний корпус канонічного права Католицької церкви⁴. Єдиним законодавцем цих актів є Римський понтифік в силу своєї першості, а не східні патріархи для ККСЦ 1990 р. чи патріарх Заходу для Кодексу канонічного права 1983 р.

Як і Кодекс канонічного права 1983 р., Кодекс канонів східних церков 1990 р. не є ексклюзивним, однак причини тут інші, адже до ККСЦ вклю-

¹ Metz R. Le nouveau code de droit canonique des eglises orientales catholiques. RDC. 1992. No. 42. P. 99–100.

² Поспішил В.Д. Східне католицьке церковне право. Згідно з Кодексом канонів Східних Церков. Видання друге. Львів: СВІЧАДО, 2006. С. 71.

³ Апостольська конституція папи Іоанна Павла II “*Sacri canonnes*” від 18 жовтня 1990 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990. No. 82. P. 1033–1044.

⁴ Апостольська конституція папи Іоанна Павла II “*Sacri canonnes*” від 18 жовтня 1990 року. P. 1037.

чено лише норми, спільні для 23 східних католицьких церков. На відміну від ККП 1983 р., який є Кодексом однієї Латинської церкви, ККСЦ 1990 р. — Кодекс не східної церкви (в однині), а Кодекс спільний для 23 католицьких східних церков. Це зумовлює той факт, що ККСЦ 1990 р. часто відсилає до партикулярного права і значно частіше, ніж ККП 1983 р., вживає термін «партикулярне право» (приблизно 180 разів), на що вказує і сама назва Кодексу. ККСЦ 1990 р. укладений в дусі традицій східних церковних канонічних збірників, виявляє шану і повагу до “*Sacri canones*”, що були апробовані всіма церквами на перших семи Вселенських соборах¹. Напередодні кодифікації східного церковного права була проведена титанічна праця зі збирання його джерел. При підготовці ККСЦ було прийнято рішення відмовитися від визначення «обрядова церква» як такого, що наголошує, перш за все, на літургійному аспекті. Замість нього було прийнято визначення церкви *sui iuris* (власного права) (ККСЦ, кан. 27), в той час як обряд визначено не як юридичний елемент, а як літургійна, богословська, духовна та дисциплінарна спадщина відповідної церкви (ККСЦ, кан. 28)².

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Кодекс канонів східних церков) 1990 р. являє собою корпус юридичних норм загального та універсального характеру, що регулюють діяльність східних католицьких церков. Назва «Кодекс канонів» підкреслює значущість канонів і їх зібрань у східній традиції. Кодекс канонів, на відміну від Кодексу права, звертає увагу на особливості канонічного права як правила віри, права благодаті, дороговказу, що направляє вірних до знаходження духовних благ; він не суперечить, а доповнює специфіку латинської традиції. Відповідно до традиції старих канонічних збірників, ККСЦ 1990 р. розподіляє матеріал не на глави, а на книги, які поділені на титули, а останні — на глави та статті. Всього ККСЦ містить 1546 канонів. Розміщення титулів не в систематичному порядку, а по важливості матерії також відображає богословські підстави канонічного права. ККСЦ розпочинається з основних прав і обов'язків усіх вірних, розглядаючи потім структуру та служіння церкви, а в останніх титулах — загальні норми права, як необхідну підтримку для діяльності різних церковних інститутів. Після вступних 6 канонів містяться наступні 30 титулів:

1. Вірні, їхні права та обов'язки (ккан. 7—26);
2. Церкви свого права й обряди (ккан. 27—41);
3. Найвища влада церкви (ккан. 42—54);
4. Патріарші церкви (ккан. 55—150);
5. Верховні архієпископські церкви (ккан. 151—154);
6. Митрополіти церкви та інші церкви свого права (ккан. 155—176);
7. Єпархії та єпископи (ккан. 177—310);
8. Екзархії та екзархи (ккан. 311—321);

¹ Eid E. Discorso di presentazione del “Codice dei canoni delle Chiese orientali” al Sinodo dei Vescovi (25.10. 1990) // Nuntia. 1990. No. 31. P. 24—34.

² Glinka L. Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale // Nuntia. 1980. No. 10. P. 119—128.

9. Собори ієрархів багатьох церков свого права (ккан. 322);
10. Духовенство (ккан. 323–398);
11. Миряни (ккан. 399–409);
12. Монахи та інші ченці та члени інститутів посвяченого життя (ккан. 410–572);
13. Об'єднання вірних (ккан. 573–583);
14. Євангелізація народів (ккан. 584–594);
15. Церковне навчання (ккан. 595–666);
16. Богослужбовий культ і таїнства (ккан. 667–895);
17. Хрещені католики, згідні на повну єдність з Католицькою церквою (ккан. 886–901);
18. Екуменізм, або необхідність плекання єдності християн (ккан. 902–908);
19. Особи та юридичні акти (ккан. 909–935);
20. Уряди (ккан. 936–978);
21. Влада управління (ккан. 979–995);
22. Рекурси проти адміністративних актів (ккан. 996–1006);
23. Дочасне майно церкви (ккан. 1007–1054);
24. Судочинство взагалі (ккан. 1055–1184);
25. Спірний процес (ккан. 1185–1356);
26. Деякі спеціальні процеси (ккан. 1357–1400);
27. Карні санкції в церкві (ккан. 1401–1467);
28. Процедура при накладанні кар (ккан. 1468–1487);
29. Закон, звичай і адміністративні акти (ккан. 1488–1539);
30. Давність і обчислення часу (ккан. 1540–1546)¹.

Як бачимо, ці титули розміщені в послідовності, яка відповідає важливості змісту і завдяки якій стає очевидним тісний глибокий зв'язок між структурою таїнств і правовою структурою церкви. Крім того, менша абстрактність систематизації східного Кодексу зробила можливим досить значне спрощення, або щонайменше прозорість східної церковної канонічної дисципліни щодо теологічного змісту власної традиції. Особливостями східної кодифікації також є більш богословське та біблійне бачення подружжя як союзу (кан. 776), більша рівновага між особистими та колегіальними повноваженнями, особлива пошана до ченців і богословів (кан. 606) тощо². ККСЦ підкреслює особливе місце чернецтва на Сході і визнає також інші форми присвяченого життя — ордени, конгрегації, духовні товариства спільного життя, секулярні інститути.

По відношенню до таїнств ККСЦ підкреслює роль Святого Духа, єдність таїнств християнського висвячення та їх одночасного здійснення. Звичайним служителем хрещення і шлюбу визнається лише священник; відсутні норми про індульгенції; таїнство священства може бути дано чоловікам, які

¹ Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Bologna: Enchiridion Vaticanum, 1990. No 12. P. 3–956.

² Fürst G. Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen // НК. 1991. No. 45. S. 136–140.

знаходяться у шлюбі, якщо це не суперечить нормам партикулярного права та спеціальним розпорядженням Апостольського Престолу; для дійсності шлюбу потрібний церковний обряд вінчання, що здійснюється священником. Отже, різницю акцентів у канонічній кодифікації східного церковного права слід розглядати у контексті вчення II Ватиканського собору про багатоманітність в єдності¹.

Серед важливих структурних характеристик ККСЦ підтверджує патріаршу і синодальну структуру східних церков, що зберігається з древніх часів. Ці церкви займають перше місце по відношенню до інших церков — великих архієпископств, митрополій та інших форм. Всі ці церкви *sui iuris* користуються автономією різного ступеня, завжди визнаючи першість Римського понтифіка. Отже, Кодекс канонів східних церков 1990 р. не ґрунтується на латинському Кодексі канонічного права 1983 р. і в деяких його титулах яскраво виражаються особливості богословського і канонічного вчення східних церков, які знаходять ще більшу ясність в окремому праві цих церков.

Перейдемо тепер до розгляду офіційних документів, що видаються нині папою Римським і Римською курією. Офіційні документи папи Римського — це всі документи, що виходять від нього на здійснення його верховної влади управління та учительства². Згідно з наданими їм характером і формою вони мають різні найменування: 1) апостольські конституції (*constitutiones apostolicae*), які стосуються як віроповчальних, так і дисциплінарних питань, що мають особливу значимість для Католицької церкви; 2) *motu proprio* — документи, складені та обнародовані папою від своєї особи і за власною ініціативою без попередніх запитів і клопотань; ці документи (як правило, адміністративного характеру) розглядають переважно дисциплінарні питання, менш значні за своїм характером; 3) апостольські послання (*litterae apostolicae*) — адміністративні документи, які обнародуються особисто папою і вживаються для проголошення канонізації святих, при призначенні нових єпископів і кардиналів, при заснуванні нових єпархій тощо; 4) папські послання і листи (*litterae et epistulae pontificiae*), що називаються також енцикліками і мають переважно віроповчальний, моральний чи соціальний характер³. При цьому розрізняються *litterae encyclicae* (окружні послання), спрямовані до усієї церкви, і *epistolae encyclicae* (окружні листи), адресовані окремій групі церковних ієрархів, наприклад єпископам однієї країни. Первісно енцикліки, як правило, адресувались єпископам, які перебували у спілкуванні з Святим Престолом. Однак папа Іоанн XXIII в енцикліці "*Passem in terris*" (11.04.1963 р.) до традиційного звернення

¹ Salachas D. *Diritto Orientale* // *Nuovo dizionario di Diritto Canonico* / A cura di C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda. Cinisello Balsano (Milano): San Paolo, 1996. 1249 p. P. 396–413.

² Отрош М.І. Міжнародні договори, нормативно-правові та інші акти Святого Престолу, що регулюють діяльність Католицької Церкви // *Часопис Київського університету права*. 2015. № 2. С. 346–347.

³ González del Valle J.M. *Los actos pontificios como fuente del derecho canónico* // *Ius canonicum*. 1976. No. 32. P. 245–292.

«Високоповажним братам Патріархам, Примасам, Архієпископам, Єпископам та іншим ієрархам...» додав слова «...усім людям доброї волі»¹. Цей приклад наслідували і наступники Іоанна XXIII на престоли святого Петра. Водночас, за всієї своєї авторитетності, енцикліки не мають характеру безпомилковості.

За формою папські документи поділяються на: 1) булли, що є найбільш урочистою формою опублікування документів Святого Престолу (переважно апостольських послань); 2) бреве, форма якого може бути надана документам менш значного характеру, підписаним секретарем канцелярії для апостольських бреве; 3) послання, адресовані певним особам і підписані особисто папою; 4) рескрипти, що в письмовій формі містять відповіді папи на деякі прохання, направлені через уповноважені відомства Римської курії; рескрипти та відповіді містять формулювання *ad instantiam* (лат. «на запит», «за клопотанням») і відповідають стародавнім декреталіям; 5) декрети — усі ті законодавчі чи адміністративні документи, що не мають форми послань; 6) так звані *vivae vocis oracula*, тобто усі приписи і розпорядження, що даються папою Римським в усній формі; вони можуть розрізнятися за жанром, наприклад надавати благословіння, привілеї, диспенсації тощо; щоб мати силу в сфері зовнішньої підсудності (*pro foro externo*), подібні усні розпорядження повинні бути автентичним чином підтверджені документом одного з кардиналів або уповноваженою Римською конгрегацією².

Рукописні послання (*chirographa*) звичайно направляються одному з кардиналів і написані від руки самим папою. Вони мають більш адміністративний, ніж віроповчальний характер, і містять пропозиції та вказівки щодо способу вирішення окремих церковних питань. Подібного роду документи направлялися також главам держав або деяким визначним церковним ієрархам з певних проблем. Особливим жанром усного звернення папи є промова (*allocutio*). Цей термін вживався у XIX ст. для позначення перш за все урочистих звернень папи до кардиналів на таємній консисторії; в ній розглядалися поточні події особливої значущості, що мали нагальну потребу для Католицької церкви у царині релігійних питань, проблем відносин між Святим Престолом та урядами різних держав тощо. Сьогодні цей термін служить для позначення менш офіційних усних звернень папи, зроблених з особливої нагоди (наприклад, промови римських пап на Генеральній Асамблеї ООН), а також тих, в яких даються деякі особливі настанови чи містяться щорічні звернення (наприклад, пасхальні чи різдвяні).

Останнім часом в окремий жанр папських документів виокремилися апостольські звернення (лат. *adhortatio*, італ. *esortazione* — заклик, підбадьорення), які, як правило, містять проаналізовані та доповнені папою

¹ Majka J. *Koncepcja pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki "Pacem in terris" // Colloquium Salutis. 1973. No. 5. S. 77.*

² Del Re N. *Atti pontifici // Mondo vaticano: Passato e presente. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1995. P. 92–93.*

підсумки синодів єпископів. Першим такого роду документом було апостольське звернення папи Павла VI “*Evangelii nuntiandi*” (8.12.1975 р.)¹, присвячене питанням евангелізації² та місіонерської діяльності³.

Що стосується офіційних документів Римської курії, то це, перш за все, декрети, адресовані підлеглим церковним органам чи особам. Декрет може стосуватися усіх віруючих, але, як правило, він безпосередньо заторкає лише тих, до кого звернений. Перед опублікуванням він завжди потребує схвалення папи, принаймні в загальноприйнятій формі, що надає йому гарантію і достоїнство документа, що пройшов через розгляд папи Римського. Однак це не наділяє декрет папською прерогативою і не підвищує його статус по відношенню до первинно властивої йому категорії документа однієї з римських конгрегацій. Подібного роду декрети і декларації не мають характеру безпомилковості і можуть бути переглянуті. В окремих випадках папа може схвалити і ратифікувати той чи інший декрет чи декларацію в особливій формі (*in forma specifica*), використовуючи такі вислови, як *ex scientia certa, motu proprio, de apostolicae auctoritatis plenitudine*, перетворивши тим самим цей документ конгрегації в безпосередньо документ папи. Іншим видом офіційних документів Римської курії є інструкції, які є адміністративними документами, що мають більш директивний, ніж повчальний характер. Рескрипти являють собою відповіді на запити про канонізаційні дозволи чи диспенсації і стосуються лише тих осіб, до яких вони звернені (якщо в них не говориться про інше). На запит з приводу правильності тлумачення церковних законів може послідувати рескрипт або проста відповідь. Рішення і резолюції є адміністративними судженнями, направлені на розв'язання спірних питань⁴. Якщо справа передається на формальний розгляд суду, то судові рішення іменуються вироком.

Крім вищезазначених документів, основу теоретичної бази дослідження Католицької церкви у міжнародному правопорядку становлять також відповідні міжнародні договори, про які йдеться в монографії. В контексті зовнішніх церковно-політичних зв'язків Католицької церкви було проаналізовано також відповідні документи ОБСЄ, адже папська дипломатія, починаючи з 1969 р., залучалася до підготовки Гельсінської зустрічі, а потім брала активну участь у Нараді з питань безпеки та співробітництва в Європі, що відбувалася протягом 1973–1975 рр. у Гельсінкі, приділяючи головну увагу проблематиці прав людини і релігійних свобод та наголошуючи, що їх забезпечення є запорукою співіснування народів. Великою заслугою Католицької церкви було внесення до глави VII Заключного акту, присвяченої правам людини, положення про повагу до свободи релігії

¹ Апостольське звернення папи Павла VI “*Evangelii nuntiandi*” від 8 грудня 1975 року // *Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana*, 1976. No. 68. P. 5–76.

² López-Gay J. *Aspects théologiques de l'exhortation apostolique “Evangelii nuntiandi”* // *Omnis terra*. 1976–1977. No. 16. P. 327–340.

³ Moreira Neves L. *Aspects pastoraux de l'exhortation apostolique “Evangelii nuntiandi”* // *Omnis terra*. 1976–1977. No. 16. P. 409–414.

⁴ Джероза Ліберо. *Церковне право*. С. 94–97.

та віросповідання, незалежно від раси, статі, мови чи релігії¹. Цей принцип дозволив численним діячам церкви та віруючим у комуністичних країнах вимагати більшої релігійної свободи та сприяв формуванню поваги до релігійної свободи інших церков і релігійних спільнот.

Проаналізувавши відповідні джерела канонічного та міжнародного публічного права, а також офіційні документи Святого Престолу (папи Римського та Римської курії), що регулюють діяльність Католицької церкви у внутрішньому і зовнішньому (в т.ч. міжнародно-правовому) аспектах її діяльності, перейдемо до методології дослідження, адже визначення предмета дослідження органічно пов'язане з проблемою вибору відповідного інструментарію, засобів і напрямків його пізнання. А вирішення проблеми вибору, у свою чергу, передбачає визначення методології дослідження в цілому та підбір конкретних методів, які б відповідали сутності об'єкта. Отже, з'ясуємо спочатку, що розуміється під методологією науки загалом і юридичної науки зокрема.

Методологія, наголошує Д.А. Керимов, є явищем інтегральним, таким, що об'єднує низку компонентів: світорозуміння і фундаментальні загально-теоретичні концепції, загальні філософські закони і категорії, загальні та конкретно-наукові методи. Їх не можна зводити до якогось одного компонента без шкоди для інших². При цьому Ю.І. Римаренко зауважує, що методологія — «це не просто набір методів або й навіть їх система, а певним чином сформована ідеологія науково-аналітичної роботи, що базується на певних припущеннях, ідейно-теоретичних засадах, ціннісних постулатах, які загалом задають науково-пізнавальний горизонт (парадигму) відношення людини до світу, суб'єкта до об'єкта, що вивчається та змінюється у процесі людської діяльності»³.

Що стосується методології юридичної науки, то на думку професора П.М. Рабіновича, — це система підходів, методів і способів наукового дослідження, теоретичні засади їх використання при вивченні державно-правових явищ. Основу методології юридичної науки становлять, на його думку, філософсько-світоглядні підходи, загальнонаукові методи, спеціальні методи. При цьому названий автор наголошує, що при виборі методологічного інструментарію необхідно керуватися трьома постулатами: 1) об'єктивною обумовленістю обраних методів дослідження; 2) необхідністю встановлення єдиної істини, вірогідність якої можна довести й перевірити за допомогою певних об'єктивних критеріїв; 3) спроможністю дослідницького методу наближати до розкриття соціальної сутності явищ, що вивчаються,

¹ Ковальский Н.А. Религиозные организации и проблемы европейской безопасности и сотрудничества. Москва: Знание, 1977. С. 25.

² Керимов Д.А. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права): монография / Д.А. Керимов. — [2-е изд.]. Москва: Аванта+, 2001. С. 46.

³ Римаренко Ю.І. Теоретичні основи етнодержавознавства / Ю.І. Римаренко // Антологія української юридичної думки: в 10 т. Т. 10. Юридична наука незалежної України / упоряд.: В.Ф. Погорілко, І.Б. Усенко, Н.М. Пархоменко; відп. ред. Ю.С. Шемшученко і В.Ф. Погорілко. Київ: Юрид. Книга, 2005. С. 157.

а не призводити до приховування, затушування їх¹. Таке розуміння методології юридичної науки може вважатися універсальним для усіх галузей права, в т.ч. міжнародного публічного, і становити основу для дослідження Католицької церкви у міжнародному правопорядку.

Водночас методологія в системі наукового юридичного знання належить, як вважає О.В. Сурилов, до надскладних проблем, оскільки вона відображає організацію і способи реалізації виключно інтелектуального боку правової дійсності, як вона відображається на способах життєдіяльності людського розуму. Цільова установка цієї діяльності орієнтована на абсолютну достовірність. Методи юридичного пізнання динамічні, вони безперервно вдосконалюються з розвитком науки. При цьому з'являються нові методи, які раніше не були відомі юридичній активності. Саме тому жодне судження про методологію юридичного пізнання не може претендувати на істину в останній інстанції².

Разом з тим, ніхто не буде заперечувати, що будь-яке наукове пізнання не може проводитися без використання методів наукового дослідження, які являють собою шлях до певної мети. У науці — це шлях, що веде до раціонального, а відтак — зрозумілого і контрольованого, до відповіді на питання чи то теоретичного пізнання, чи то практичного досвіду, чи то пошуку меж цього пізнання³. Це пояснюється тим, зауважує А.Д. Машков, що методологічні аспекти науки є багатоплановим утворенням, де переплітаються ідеологічні, гносеологічні й онтологічні моменти пізнавального процесу⁴. На думку А.І. Зеленкова, науковий метод являє собою систему регулятивних принципів і прийомів, за допомогою яких досягається об'єктивне пізнання дійсності та генерування нового знання⁵. Під науковим методом, незалежно від конкретної галузі знань, розуміють також спосіб пізнання явищ природи та суспільного життя; прийом або система прийомів, що застосовуються в якій-небудь галузі діяльності⁶.

У методології науки існує низка класифікацій методів, однак, як видається, найбільш розгорнуту класифікацію методів наукового пізнання подає О.Б. Демідов, який згрупував їх у п'ять блоків: 1) філософські методи; 2) загальнонаукові методи; 3) приватно-наукові методи, що застосовуються у тій чи іншій галузі науки; 4) дисциплінарні методи, що використовуються

¹ Рабінович П.М. Методологія юридичної науки / П.М. Рабінович // Юридична енциклопедія: в 6 т. Т. 3: К—М. — К.: Вид-во «Українська енциклопедія» імені М.П. Бажана, 2001. — 792 с. — С. 618—619.

² Сурилов А.В. Теория государства и права: учебное пособие. Киев, Одесса: Вища школа, 1989. С. 100—101.

³ Циппеліус Р. Юридична методологія / пер. з нім. Київ: Реферат, 2004. С. 10.

⁴ Машков А.Д. Проблеми теорії держави і права. Основи: курс лекцій. Київ: К.І.С., 2008. С. 135—136.

⁵ Философия и методология науки: учеб. пособ. / под. ред. А.И. Зеленкова. Минск: ГИУСТ БГУ, 2011. С. 187.

⁶ Великий тлумачний словник сучасної української мови (із дод. і доповн.) / Упоряд. і гол. ред. В.Т. Бусол. Київ: Ірпінь: Перун, 2005. С. 664.

у будь-якій дисципліні; 5) міждисциплінарні методи — синтетичні, інтегративні методи, що застосовуються на стику наукових дисциплін¹. Що стосується методів конкретної галузі юридичної науки, то вони являють собою шляхи вивчення, способи пізнання або державно-правових або міжнародно-правових чи церковно-правових явищ і відповідних суспільних відносин, засоби отримання про них нових знань. Методи правової науки дозволяють упорядкувати матеріал юридичної проблематики, який вивчає дослідник, а також дають змогу здійснити його логічну класифікацію, згрупувати отримані знання з метою систематизації для подальшого вивчення. Проте будь-який окремий метод сам по собі не зможе забезпечити досягнення бажаних результатів, потрібно його вміло застосовувати², оскільки істинність результатів дослідження насамперед залежить від правильності обраного дослідником шляху. «Будь-яке дослідження є науковим, якщо воно є істинним, тобто якщо відображає реальність глибоко і повно, точно й адекватно і на цій основі не лише пояснює сьогодення, а й передбачає контури майбутнього. Істинність наукового дослідження є його іманентною властивістю (хоч істинність не тотожна науковості, оскільки охоплює не лише наукові, а й інші людські знання). Щоб досягти наукової істини, потрібно оволодіти методологією її збагачення»³.

З метою отримання найбільш достовірних наукових результатів дослідження автором монографії застосовувався комплекс філософсько-світоглядних, загальнонаукових і спеціально-наукових методів, що забезпечило єдність гносеологічного, соціально-філософського та міжнародно-правового аналізу діяльності Католицької церкви на міжнародній арені та її місця і ролі у міжнародному правопорядку. Зважаючи на універсальність, філософсько-світоглядні методи виступають інтегральним методологічним засобом наукового пізнання і пізнавальним стержнем монографічного дослідження. Це пояснюється, насамперед, тим, що вони виконують спеціальні гносеологічні функції, будучи теорією пізнання, логікою і діалектикою розвитку права. Методологічну основу дослідження складають також загальнонаукові та приватно-наукові методи (аналізу й синтезу, порівняльно-правовий, історико-логічний, системний, формально-юридичний, статистичний тощо, а також методи біблійної герменевтики як теорії інтерпретації священних текстів і богословсько-філософський метод). Ці методи мають велике значення для отримання об'єктивних знань з предмету дослідження. Так, застосування методів аналізу та синтезу дозволило проаналізувати богословсько-юридичну природу Католицької церкви. Порівняльно-правовий метод активно застосовувався при вивченні католицької концепції природного міжнародного права. Історико-логічний метод був використаний при

¹ Демидов А.Б. *Философия и методология наук: курс лекций*. Витебск: Изд-во УО «ВГУ им. П.М. Машерова», 2006. С. 46–48.

² Козлов В.А. *Проблемы предмета и методологии общей теории права*. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1989. С. 86.

³ Керимов Д.А. *Методология права (предмет, функции, проблемы философии права)*. С. 46.

дослідженні міжнародно-правової доктрини Католицької церкви на усіх етапах її існування та духовної і світської влади папи Римського як глави церкви у церковному і міжнародному правопорядку. Системний метод застосовувався при дослідженні особливостей статусу Католицької церкви у міжнародному праві. Використання формально-юридичного методу дозволило проаналізувати нормативно-правовий зміст відповідних положень Кодексу канонічного права Латинської церкви 1983 р. і Кодексу канонів східних церков 1990 р. та апостольської конституції "Pastor Bonus" 1988 р., які разом складають єдиний корпус сучасного канонічного права Римо-католицької церкви, офіційних документів Святого Престолу, що регулюють діяльність Католицької церкви, а також конкордатів та інших міжнародних договорів, укладених в інтересах церкви. Статистичний метод використовувався для ілюстрації прикладів укладення міжнародних договорів, участі представників Католицької церкви у міжнародних організаціях, у мирному вирішенні міжнародних спорів і міжрелігійному та екуменічному діалозі тощо.

Крім того, для з'ясування справжнього змісту біблійних положень, на які є посилання у монографічному дослідженні, застосовувалися методи герменевтики, які використовуються у богослов'ї при тлумаченні Святого письма, а саме: розгляд відповідного місця Біблії у контексті з попередніми і наступними словами з метою унеможливлення довільного їх тлумачення; співставлення паралельних місць, коли незрозумілі вислови одного місця співставляються з більш визначеними тотожними або схожими висловами і думками інших місць Святого письма; визначення значення слів за їх слововживанням і узгодженням з метою, завдяки чому, словам і висловам священних письменників, надається таке значення, яке властиве саме їхній мові і способу висловлювання, застосовуючи при цьому контекст і паралелізм; звернення до творів святих отців. Богословсько-філософський метод застосовувався при аналізі соціального вчення Католицької церкви, яке є змістовною основою діяльності церкви на міжнародній арені та її доктринальних підходів у міжнародному правопорядку, під яким у цьому дослідженні розуміється встановлений нормами міжнародного права або на основі міжнародного права порядок, що визначає і регламентує відносини між учасниками міжнародного спілкування. В межах богословсько-філософського підходу розглядаються також принципи побудови світового порядку на основі природного міжнародного права та етичних орієнтирів Католицької церкви.

Висновки до Розділу 1

1. Загальна характеристика поняття «Католицька церква» та її складових свідчить, що очолювана папою Римським Католицька церква являє собою єдиний інтернаціональний організм, який складається з громадян різних країн. Адміністративний апарат, що допомагає папі Римському здійснювати його служіння, носить назву Римська курія, а дорадчими органами при Верховному понтифіку є колегія кардиналів і синод єпископів. Єпископська колегіальність у керівництві церквою проявляється у зібраннях єпископів того чи іншого регіону (єпископських синодах) і вселенських соборах, що представляють усю Католицьку церкву.

2. Застосування комплексу вищевикладених філософсько-світоглядних, загальнонаукових і спеціально-наукових методів дозволило досягти достовірних наукових результатів при дослідженні місця і ролі Католицької церкви у міжнародному правопорядку.

Р о з д і л 2

КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА У МІЖНАРОДНОМУ ПРАВОПОРЯДКУ ВІД ПЕРШИХ СТОЛІТЬ ХРИСТІЯНСТВА ДО ІІ ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ І В ПІСЛЯСОБОРНИЙ ПЕРІОД

2.1 Взаємовідносини Римської церкви з світською владою та її концепції щодо співвідношення світського і духовного суверенітету та державної і церковної влади від перших століть християнства до розділення Східної і Західної церков у 1054 році

Згідно з офіційним вченням християнських церков, християнство і церква виникли у Палестині у період правління імператорів Августа (31 р. до н.е. – 14 р. н.е.) і Тиберія (14–37 рр. н.е.). Палестина, яка в силу свого географічного розташування майже постійно перебувала під іноземним пануванням, була з 586 р. політичним придатком то Єгипту, то месопотамських держав, то Римської імперії. Єврейські племена, які населяли Палестину, ніколи не втрачали надії повернути свою незалежність. Вони чекали на Месію, Божественного посланника, який принесе їм звільнення, врятує від рабства. Ідея приходу Месії пустила глибоке коріння в їхню свідомість, пристосовуючись до історичних обставин. Римський полководець Помпей у 63 р. до н.е. зайняв Єрусалим і приєднав Палестину до провінції Сирія. У період правління союзника Риму, ідумеянина Ірода, який отримав від римського сенату титул царя юдейського, ідея Месії отримала у колах єврейського народу особливо широке розповсюдження¹. За цих умов і з'явився на сцені засновник та проповідник ідеї християнства – Ісус з Назарету.

Основні догми нової віри були викладені у Нікейському Символі віри, прийнятому на I Вселенському соборі, що проходив у 325 р. у місті Нікеї (звідси походить і назва). Докладно ж нове віровчення міститься у чотирьох канонічних Євангеліях (від Матфея, Марка, Луки та Іоанна), які з кінця II ст. стали основоположними та увійшли до складу канонічних книг Святого писма². У формуванні церковних догм та організаційних принципів церкви більша роль належить четвертому Євангелію – від Іоанна та

¹ Рудаков А. Священная история Нового Завета. Одесса: Весть, 1996. С. 6–7.

² Иванов А.В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. Санкт-Петербург: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 8–11.

посланням апостола Павла, які вперше виклали та апокаліпсично пропитували вчення Христа. Монархічний принцип у побудові Христової церкви католицька теологія розвивала, посилаючись, в основному, на Євангеліє від Матфея. Згідно з Матфеєм, Ісус, перебуваючи з учнями на околиці Кесарії Філіпової, сказав Симону Петру: «Тож і я тобі заявляю, що ти — Петро (скеля), і що я на цій скелі збудую мою Церкву, й що пекельні ворота її не подолають. Я дам тобі ключі Небесного Царства, і що ти на землі зв'яжеш, те буде зв'язане на небі; і те, що ти на землі розв'яжеш, те буде розв'язане й на небі» (Мт. 16, 18–19)¹.

Відповідно до католицького вчення, церква — це видиме суспільство, яке складається з людей, об'єднуюча сила якого криється в авторитеті. Цей авторитет і є та скеля, камінь (*Petrus* — Петро), який є основою церкви. З принципу авторитету випливає, що втілення авторитету — одночасно й глава церкви. Але що ж символізують ключі від неба? Ключ — це символ права і влади. Ключ від дому (від церкви) дано тому, кому належить цей дім. Авторитет, що зберігає ключ, — це Петро і його наступники папи. Що означає влада «зв'язувати та розв'язувати»? Це доказ монархічної намісницької влади Петра. У давньоєврейській духовній літературі і, взагалі, у східних народів «розв'язувати та зв'язувати» було загальноживаним у юриспруденції висловом для позначення законодавства, винесення вироку, адміністративних розпоряджень, офіційних тлумачень законів та обґрунтування адміністративних дій. Одним словом, це означало вирішення на основі авторитету².

Емансипація християнства від іудейства завдяки контакту з еллінізмом зробила його універсальним для всієї Римської імперії. Після зруйнування у 70-му р. Єрусалиму центрами подальшого розвитку християнства були елліністичні громади Антиохії та Олександрії, а пізніше почесну першість переймає християнська громада столиці імперії — Риму, який поряд з еллінізмом відіграв вирішальну роль у розповсюдженні християнства. Починаючи з II ст. демократичну організацію стародавньої церкви (яка не мала єдиного віровчення, керівників і сталих організаційних рамок) поступово витісняло незмінне правління пресвітерів і єпископів, які вчили, що свій авторитет вони успадкували від перших апостолів. Легенда, на яку спирається протягом віків папська влада, називаючи «апостола Петра» першим єпископом римської церковної громади, повинна бути перенесена з 30–40-х рр. I ст. н.е. на 60–70-і рр. II ст., адже саме з середини II ст. головним очільником християнської громади та абсолютним авторитетом стає вже єпископ. Він стає вищим вчителем віри та керівником громади (хоча раніше він не був ні тим, ні другим, а наглядав лише за казною і спільним майном громади, звідки й походить з грецької його назва єпископ, тобто наглядач). Єпископ також отримує право судити і віруючих, і пресвітерів. На цей період припадає новий етап реорганізації християнських громад, які

¹ Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Рим: Місіонер. 2007. С. 26.

² Гергей Е. История папства. С. 13.

вступили в тісний контакт одна з одною. Як правило, єпископи міських, більш багатих громад стають керівниками й інших навколишніх громад. Процес, очевидно, тісно пов'язаний з господарською функцією єпископа: економічний керівник приходу стає і його абсолютним керівником. Єпископати утворювалися переважно у містах і це свідчить про те, що в античному світі християнство було релігією, в першу чергу, міського населення; село довго ще залишалося чужим до християнства.

У другій половині II ст. християнство у порівнянні з попереднім періодом, коли воно складалося з конкуруючих між собою і незалежних одна від одної громад, перетворилося в широку мережу взаємопов'язаних церков. У громад окремих регіонів з'явилися спільні керівники в особі єпископів, які знаходилися у містах. Підпорядковане єпископу духовенство (клір) складається з пресвітерів і дияконів. Ідеологічну основу єпископської влади, що історично складалася, сконструювали вже пізніше у церкві, що організовувалася. Єпископська влада у Євангеліях, що створювалися в той час, походила через легендарних апостолів аж до самого Ісуса Христа. Так у другій половині II ст. закінчився перший і найбільш важливий період розвитку християнства: утворився інститут єпископату, а разом з ним і церква.

Наприкінці II ст. римська громада була вже міцною і відносно чисельною, притягуючи до себе інші церкви. За часів Римського єпископа Віктора I (186/189–197/201)* грецька мова, що від початку була офіційною мовою Римської церкви, була замінена на латинську. Віктор I вже різко виступав проти східних церков у суперечці про час святкування Пасхи, пригрозивши східним громадам відлученням від церкви, якщо вони будуть відмічати це свято не в неділю, а за єврейським календарем 14 нісана, незалежно від дня тижня. Позиція Риму з цього питання невдовзі була прийнята усіма християнськими церквами¹. У період єпископства Стефана I (254–257) в африканських церквах розгорілися суперечки про те, чи потрібно заново хрестити тих еретиків і віровідступників, які відмовилися від віри внаслідок гонінь на християн за імператора Деція (249–251) і бажають знову повернутися до істинної віри. Римський єпископ Стефан I стверджував, що достатньо покладення рук на осіб, що покаялися, оскільки вони вже були хрещені і наполягав на тому, що практика церковних таїнств повинна бути єдиною і відповідати римській традиції. Лист Стефана I, надісланий ним до карфагенського єпископа Кіпріана з цього приводу, є, по суті, досить рішучою за формою вказівкою².

У середині III ст. Римська церква вступила в період розквіту, влада її посилювалася. Сила християнства полягала в тому, що, як релігія, воно з самого початку відокремилася від держави і утворило свою самостійну

* Слово «роки» в датах понтифікатів римських пап і в інших датах у тексті монографії опускається.

¹ Richard M. La lettre de Saint Irénée au pape Victor // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1965. No. 56. S. 260–282.

² Hall S.G. Stephen I of Rome and the Baptismal Controversy of 256 // Miscellanea historiae ecclesiasticae. Leuven, 1987. Vol. 8. P. 78–82.

організацію — церкву. Це зробило можливим взаємодію між політичною владою (державою) і церквою, що ставала релігійною владою. Поступова трансформація стародавньої церкви в єпископальну церкву ієрархічного характеру створила можливість утворення центральної, вищої від решти єпископів влади, формування папства. Однак для реалізації цієї внутрішньої властивої церкві тенденції, забезпечення верховної влади одного єпископа потрібно було змінити відносини між церквою та державною владою. Папська верховна влада всередині церкви могла бути сформована лише під зовнішнім впливом, за зразком і за сприяння централізованої римської рабовласницької державної влади.

Важливим моментом перетинання взаємних інтересів християнської церкви і римської рабовласницької державної влади слід вважати едикт, виданий у Нікомедії 30 квітня 311 р., в якій Галерій (305–311), август (імператор) східної половини імперії, від імені двох своїх співправителів скасував накази, що передбачали переслідування християн. Поступливість імператора, який раніше переслідував християн, пояснюється не релігійними, а політичними причинами. Імператор був вимушений визнати, що переслідування не досягли своєї мети¹. Таким чином, вища політична влада зрозуміла, що для припинення спротиву християн замість переслідувань більш доцільно проявити віротерпимість.

Імператор Костянтин (305–337) першим зрозумів, які можливості приховуються у церковній організації, що формувалася, і на відміну від своїх попередників обрав шлях компромісу з християнством. Прагнучи до авторитарної влади і відновлення єдності імперії Костянтин 28 жовтня 312 р. отримав біля Мульвійського мосту через Тибр перемогу над своїм співправителем у західній частині імперії Максенцієм. З відомої легенди про те, що під час битви на небі з'явилося знамення у вигляді хреста, яке передвіщало перемогу, видно, що Костянтин воював проти співправителя-язичника під знаком християнства, яке отримало вже визнання, і що за допомогою християнства він хотів консолідувати автократичну владу. Дійсно, хрест і монограма Христа були начертані на знаменах війська Костянтина²; під цими знаменами він став одноособовим правителем імперії: нову релігію Костянтин розглядав як силу, що згуртовує суспільство.

У 313 р. імператор Костянтин визнав християнство вже й офіційно. Про це нам відомо з Медіоланського едикту — законодавчого акту Римської імперії, яким християнство проголошувалося «дозволеною релігією» (*religio licita*). Цей едикт був виданий 13 червня 313 р. у Медіолані (сучасний Мілан, Італія) в результаті особистої зустрічі імператорів, які ділили владу у державі (Костянтин правив на Заході, а Ліциній на Сході)³. Міланський

¹ Смирнов Е.И. История Христианской Церкви. Изд. 2-е. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 72.

² Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2006. С. 75.

³ Успенский Ф. Миланский эдикт Константина Великого // Православный собеседник. 1913. № 9. С. 305–346.

едикт став одним з актів, яким закріплювалася загальна нормалізація соціально-політичного становища імперії, порушена черговим спалахом громадянських війн 311–313 рр. після смерті імператора Галерія¹. Костянтин отримав перемогу над Максенцієм (312 р.), а Ліціній — над Максиміном Дайєю (313 р.). Обнародувавши Медіоланський едикт, Костянтин і Ліціній фактично повернулися до політики останніх місяців правління Галерія².

Едикт Галерія проголошував загальний принцип релігійної толерантності в ім'я «спільного блага», свободу будь-яких віросповідань, свободу релігійних зібрань і реституцію будівель і земель, раніше конфіскованих у християн, і дозволив будувати нові культові будівлі. Після смерті Галерія його едикт був скасований Максиміном Дайєю (305–313), а на Сході відновилися гоніння християн³. У Медіоланському едикті декларується необмежена свобода віросповідання для християн, загальний принцип релігійної толерантності, безоплатна реституція не лише храмів, але і всієї нерухомості, раніше конфіскованої у християн. На відміну від едикту Галерія, Медіоланський едикт був повністю реалізований у період тривалого правління Костянтина і став першою важливою віхою нової державної релігійної політики⁴. Подальшими актами статус християн був зміцнений, у церкви з'явилися привілеї, які поступово розширювалися, дозволяючи їй добиватися все більш значного становища у римському суспільстві. Для християнської церкви Медіоланський едикт є поворотним пунктом від гонінь до визнання і згодом до панівного становища у релігійному житті Римської імперії.

Отриманий в результаті компромісу вираш вразив своєю несподіваністю і саму християнську церкву: з переслідуваної меншості вона раптом стала майже всемогутньою і піднеслася завдяки Костянтину до першорядної установи держави. Цей процес охоплював два етапи: рескрипт Костянтина 313 р. про звільнення християнства і надання йому рівноправ'я був лише прологом до фактичного повороту, в ході якого християнська церква досить швидко опинилася у привілейованому становищі, а потім перетворилася в автократичну, державну церкву. Християнство, що набувало характеру державної релігії, становилося ідеологічним базисом рабовласницького суспільства, органічною частиною держави. Ось найбільш важливі етапи цього процесу. В першу чергу імператор надав християнському кліру офіційні державні пільги та привілеї. У законі від 21 жовтня 313 р. зазначалося, що «тих, кого називають кліриками, звільнити від будь-яких тягот». Християнське духовенство швидко перетворилося в особливий стан, що користувався імунітетом і був відособлений від мирян. Окрім надання духовенству особистого імунітету імператор вивів з під ведення казни і майно церкви, звільнив вже існуючі церковні землеволодіння від державних податків, надав право

¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви III–IV. История Церкви в период Вселенских соборов. Изд. 2. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. С. 19–41.

² Christensen T. The So-Called Edict of Milan // *Classica et mediaevalia*. 1984. No. 35. P. 129–175.

³ Palanque J.R. A propos du prétendu Édikt de Milan // *Byzantion*. 1935. No. 10. P. 607–647.

⁴ Васильев А.А. История Византийской империи: В 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Алетей, 1998. С. 102–106.

успадкування майна церковним особам, які не перебували у шлюбі. Значні суми з державної казни були направлені в розпорядження єпископів на організаційні потреби церкви, на будівництво церков. Починаючи з 321 р. стало можливим відкрито, на законних підставах передавати в дар церкві та єпископств спадок. Імператор установив для священнослужителів державну платню (жалування). Починаючи з 333 р. єпископи отримали право бути суддями з цілого ряду цивільних справ. Завдяки наданим привілеям швидко виріс суспільний вплив церкви і духовенства. Внаслідок своєї церковної політики Костянтин залучив на свою сторону християнське населення імперії Ліцинія — не християнського співправителя. У 323 р. Костянтин у битві при Хризополі отримав перемогу над Ліцинієм (311—323) і об'єднав Римську імперію. Він встановив династичну монархію для своєї сім'ї і зумовив правління своїх наступників на основі християнства. Починаючи з IV ст. християнство пронизує всі сторони суспільного і державного життя. Всіх єпископів Костянтин вважав рівними керівниками церкви, і своє власне верховенство ставив вище всіх¹. Однак імператор слідкував за тим, щоб єпископ Риму — на час надання свободи церкві ним був Мільтіад (311—314) — жив в умовах, що відповідали б рангу столиці, і тому подарував йому свій фамільний палац².

Християнська церква заплатила за свою свободу і за союз з владою велику ціну: їй довелося йти на службу владі імперії, у зв'язку з чим імператори стали втручатися у церковні та релігійні питання. Внаслідок змикання держави і християнства виникла спільність їх долей. Завдяки цьому за допомогою держави зростала могутність церкви, але за це влада неодноразово брала гору над церквою. У християнській імперії імператор став спадкоємцем Христа. Як вперше це сформулював Костянтин, до обов'язків імператора став входити захист церкви і віри. Однак Костянтин ще не вважав себе первосвященником, а лише «єпископом у зовнішніх справах» церкви, тому використовував звання *episcopus extraneus* або *episcopus in externis*³.

За задумом Костянтина ідейною і моральною основою держави мала бути вселенська (кафолічна) церква та її вчення. Церква ж розглядала своє вчення як досконалу, вічну доктрину, незалежну від усього мирського, володіючи якою церква шукала (і звичайно знаходила) відповідну світську владу. Вже перші взаємовідносини між державою і церквою не були безхмарними й імператору першому довелося розчаруватися в них; адже коли християнство стало відігравати роль державної релігії, воно аж ніяк не було єдиним. Внутрішні чвари у церкві навіть з точки зору державних інтересів були небайдужими для Костянтина та його наступників, тому вони

¹ Pietri Ch. *Roma christiana*. Roma: Ecole Française de Rome, 1976. Vol. 1. P. 160—167.

² Задворный В.Л. *История Римских пап: В 2 т. Т. 1*. Москва: Колледж католической теологии имени св. Фомы Актинского, 1995. С. 147—148.

³ Colson J. *L'épiscopat catholique: Collégialité et primauté dans les trios premiers siècles de l'Église // Unam Sanctam*. 1963. No. 43. P. 15—24.

намагалися будь-якою ціною сприяти єдності церкви. Різні еретичні рухи (донатизм, аріанство та інші) були пов'язані з тими чи іншими економічними і культурними центрами імперії. Їх суперництво вело до зміцнення певного центру. Партикулярні владні прагнення, що знаходили в них своє відображення, загрожували єдності імперії. Водночас еретичні рухи за своєю природою носили також соціальний характер. Ворожість пригноблених народів до влади і до Риму в сфері релігії виявилася у вигляді протистояння до панівної церковної концепції. Християнство прагнуло до гомогенізації античної культури, а культурна спадщина окремих регіонів сприяла виникненню еретичних вчень, що протистояли універсальній християнській культурі. Зрештою еретичні вчення були необхідними супутниками процесу формування християнського вчення, являючи собою тупики у ході пошуку єдиного шляху. У багатьох випадках у еретичних вченнях — тепер вже на ґрунті християнства, всередині християнства — проявлялися колишні язичницькі релігійні елементи, що продовжували існувати, які потім або включалися до вчення, оголошеного ортодоксальним, або остаточно відмирили. Отже, можна зрозуміти, чому імператор в еретичних вченнях вбачав загрозу державі та існуючому суспільному ладу.

Аріанська ересь, що охопила увесь Схід, спонукала імператора Костянтина скликати у 325 р. у містечку Нікеї, що знаходилося неподалік від східної столиці імперії — Нікомедії, I Вселенський собор нового типу, на якому були присутніми єпископи (в тому числі й аріанці) церков з усієї імперії, а також посланці папи. Собор відкрив сам імператор, який уважно стежив за його ходом, однак головування було передано Кордовському (Іспанія) єпископу Осії. Напряж, що іменував себе на соборі кафоличним, прийняв догмат: «друга іпостась Святої Трійці — Бог-Син єдиносущий з Богом-Отцем» і відлучив аріанців від церкви. Згаданий Собор прийняв також 20 канонів (правил, соборних постанов), зокрема ним був визначений порядок святкування Пасхи. Більшість канонів була присвячена організаційним питанням. На Соборі Костянтин встановив поділ церкви відповідно до існуючого адміністративного поділу провінцій імперії. Починаючи з того часу церковна організація слідує світській адміністративній системі, що склалася за імператора Діоклетіана (284—305). Згідно з шостим канонем Нікейського собору Олександрія, Антіохія та інші єпархії на своїх територіях володіють тими ж правами, що і Римський єпископ. Тим самим собор об'єднав в систему митрополій єпископські церкви, які вважалися раніше — за винятком Риму — рівноправними. Відповідно до цього рішення, єпископи-митрополити Риму, Олександрії та Антіохії піднесли над рештою митрополитів, і тим самим було покладено початок утворенню патріархату, що стояв над митрополитами провінцій. Сьомий канон Нікейського собору забезпечив почесну першість Єрусалиму, але без юрисдикції управління іншими митрополитами. Патріархати, що склалися таким чином, відповідали тій чи іншій великій імперській одиниці: Олександрія отримала верховенство над елліністичним Єгиптом; Антіохія — над

Сходом, Кілікією і Кіпром, а Рим — над латинським Заходом, включаючи й Північну Африку¹.

Єпископи християнської церкви, що стала, подібно імперії, вселенською, оголосили про непогрішимість своїх рішень у питаннях віри та моралі. Рішення Собору були забезпечені застереженнями *anathema sit*, які означали, що відхилення або заперечення проти рішень Собору тягли за собою відлучення (анафему) від церкви. Перші вісім проведених на Сході Вселенських соборів скликали імператори. Папа Римський не брав у них участі, а лише направляв туди своїх представників. На засіданнях Собору головував імператор або його довірені особи. Рішення Собору затверджував імператор, і вони проголошувалися імперськими законами. Отже, завдяки імператору Костянтину, відбувся другий великий поворот в історії християнства: переслідувана церква перетворилася у вільно існуючу організацію, що розширювала свій вплив і тісно переплелася з імперськими установами. Цей зв'язок затвердив Нікейський собор, рішення якого були обнародовані як імперський закон.

Епоха Костянтина співпала з прискоренням занепаду, зі зменшенням значення Італії та Риму. Вже Діоклетіан (284—305) розділив Італію на провінції: Північну Італію (центр — Мілан, потім Равенна), Центральну Італію (центр — Рим) і Південну Італію (центр — Неаполь). Під владу римського єпископа-митрополита підпадали лише центральні та прилеглі до Риму південні провінції. Замість старої язичницької столиці — Риму Костянтин розпочав будівництво нової, християнської столиці для християнської імперії. В результаті на березі Босфору, на місці незначного поселення Візантія у 330 р. була освячена нова столиця, Новий Рим — Константинополь². Звертають на себе увагу доленосні зміни, що відбулися в результаті швидкого піднесення Константинополя і поступового занепаду Риму. У пізньоримську епоху все більш важливу економічну, політичну, а головне — культурну роль починають відігравати Мала Азія і північне узбережжя Африки. За Костянтина політичний і духовний центр імперії остаточно змістився на Схід. Центрами християнської культури стали Константинополь і Олександрія. Ці процеси, а також переміщення імператорів у Візантію, а потім переїзд західно-римських імператорів до Равенни, відіграли вирішальну роль в утворенні папства: Римський єпископ звільнився від безпосередньої присутності державної влади, від її постійної опіки, яка б перешкождала посиленню папської влади. Завдяки державній владі стало загальноновизнаним фактом, що першочерговою функцією Римського єпископа всередині церкви є збереження єдності церкви. Це, на початку, проявилось у вигляді наставництва стосовно збереження чистоти і єдності католицького віровчення та його автентичного подальшого розвитку. Примат Римського єпископа ще не означав вселенської церковно-адміністративної влади, тому що при тогочасному рівні централізації в системі патріархату,

¹ Деяння Вселенських Соборів. Т. I. С. 7—90.

² Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 179.

що формувався, патріархи здійснювали юрисдикцію над церквою у своїх провінціях.

Імператор Костянтин надавав підтримку християнству ще в рамках релігійної терпимості. Однак вже його наступники почали переслідування нехристиянських, традиційних релігій: Констанцій II (337–361) у 341 і в 346 рр. прийняв закони, якими переслідувалося язичництво. За імператора Констанція II християнство фактично стало державною релігією. Проте, починаючи з 361 р. імператор Юліан (361–363), названий пізніше церковними істориками — відступник, повернувся до політики релігійної терпимості і дозволив розвиватися різним християнським течіям. Однак вже імператори Граціан (375–383) і Феодосій Великий (383–395) у 381 і 383 рр. відповідно заборонили підданам повертатися в язичницьку віру, а також переходити в іудаїзм. 8 листопада 392 р. Феодосій разом зі своїми співправителями-цезарями виніс постанову, згідно з якою особи, які відправляють язичницькі культи, незважаючи на їх становище у суспільстві, «за порушення закону про віру позбавляються будинку і земельного володіння, де вони поклоняються язичницькому марновірству». Конфісковані будівлі і земельні володіння вилучалися в імператорську казну. Перетворення християнства в обов'язкову державну релігію тягло за собою переслідування нехристиянських культів з боку держави. В силу того, що християнство зайняло панівне становище, язичницькі релігії попали в становище переслідуваних, в якому раніше знаходилося християнство¹.

Імператор Феодосій Великий у 381 р. скликав єпископів східної частини імперії на Вселенський собор у Константинополі, на якому було відновлено єдність церкви на основі кафолицизму (нікейського символу віри), засуджено аріанство і доповнено нікейський символ віри вченням про Святий Дух. Третій канон проголошував, що єпископ Константинополя, який до цього підпорядковувався митрополиту фракійського міста Гераклея, згідно з принципом розміщення по честі займає місце безпосередньо після єпископа Риму. Відповідно до цього канону єпископ Нового Риму за рангом випередив Антіохію і Олександрію. Інші канони Константинопольського собору 381 р. стабілізували систему патріархату: відповідно до адміністративно-територіального поділу Сходу, де нараховувалося п'ять діоцезів, було утворено п'ять «Архимитрополій» з центрами в Фессалоніках, Гераклеї, Цезареї, Ефесі та Константинополі. Тоді ж Константинополь був підвищений до рангу патріархату², що реально відображало політичне становище Константинопольського патріарха. Однак папа Дамас I (366–384) розпізнав приховану в цьому небезпеку для примату Риму і пізніше не був схильний визнавати третій канон Константинопольського собору 381 р.³

Після смерті імператора Феодосія у 395 р. Римська імперія була остаточно поділена на дві частини: на східну і західну. Починаючи з того часу

¹ Гергей Е. История папства. С. 35–38.

² Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 93–126.

³ Encyclopedia dei Papì. Roma, 2000. Vol. 1. P. 349–372.

Східна Римська імперія (Візантія) протягом більше ніж тисячоліття існувала як повністю самостійне історичне утворення, в той час як Західна імперія в епоху переселення народів у результаті нападів варварів розпалася і на її місці поступово виникали християнські германські феодальні держави. В результаті поділу імперії на дві частини на Сході склалася цезарепапістська грецька східна церква, в той час як у західній латинській церкві поступово формувалася папська верховна влада, яка стала ідейно-ідеологічним, а потім у багатьох випадках і політичним представником християнського універсалізму, розповсюдивши свій вплив на розділені церкви та держави.

Починаючи з V ст. Західна імперія перебувала в умовах постійних нападів з боку вестготів, гунів, а потім і германців. В результаті посилення соціальної та ідеологічної кризи античного рабовласницького суспільства, розладнаних економічних і політичних відносин церква все більше перетворювалася в єдиний міцний центр. Загальний розпад, незважаючи на його негативний вплив, врешті-решт дозволив визріти зовнішнім умовам для створення папської верховної влади. У складному процесі формування примату папи вихідним пунктом була верховна влада патріарха в особі Римського єпископа над Заходом. У ті часи примат Римського єпископа щодо авторитету і принципів віри вже ніхто не піддавав сумніву, це узаконили й східні імператори. Однак у Римі, виходячи з юрисдикційної влади західного патріарха над його єпископами, примат патріарха розглядали як абсолютну церковно-управлінську та судову верховну владу стосовно Вселенської церкви. Однак проти цього протестували інші патріархи, насамперед візантійський. Константинополь підкреслював своє верховенство, посиляючись на реальну політичну владу, а Рим більшою мірою висовував на передній план аргументи релігійно-біблійного характеру. З кінця IV ст. все частіше говорилося про апостольський характер Римської церкви, про першість Петра. Основану на цій тезі почесну першість однаковою мірою визнавали як Схід, так і Захід, але не як джерело верховної адміністративної влади у церкві. На значення ідейних мотивів претензій на владу вказує те, що Константинополь поряд з перевагою реальної влади був змушений також спиратися на легенду про апостольство. Згідно з цією легендою стародавню Візантійську церкву ще до Петра створив апостол Андрій Первозваний, брат Петра. Отже, Константинополь як церковний центр не лише одного рангу з Римом, але й більш давнього походження¹.

Першою за своїм історичним значенням фігурою папства, що заслуговує бути відміченою, був папа Лев I (440–461), названий пізніше Великим, який зміцнив і тимчасово розповсюдив папську владу на всю церкву, за винятком грецького Сходу. При ньому був складений каталог, до якого занесли імена 44 римських єпископів від Петра до Льва I. Однак вони були швидше лише першими серед рівних єпископів, в той час як Лев I вже дійсно був

¹ Робинсон А.Н. «Маршрут» апостола Андрея // Страницы: Журнал Библейско-Богословского института св. ап. Андрея. 1996. № 2. С. 57–74.

папою, який вважав себе, посилаючись на апостола Петра, вищим від усіх єпископів. Свій авторитет він підняв як внаслідок широкого листування і зміцнення письмових контактів з єпископами, так і через те, що імператор Західної Римської імперії Валентиніан III (423–455) своїм едиктом затвердив примат папи. У період правління Льва I апостольська церква перетворилася в авторитарну церкву. Папа Лев I протиставив політично обґрунтованій першості Константинопольського патріарха усвідомлено мотивований релігійний примат. У нього ми вперше зустрічаємося з характеристикою папи як намісника Петра. Цим Лев I обґрунтовував законність влади папи над Вселенською церквою. Культ Петра під час понтифікату Льва I розширився в Італії, чому значною мірою сприяв імператор Західної Римської імперії, резиденція якого була в Равенні¹.

Папа Лев I успішно діяв також і в захисті ортодоксального вчення, втручаючись в христологічні спори, що вирували на Сході. Тоді вже найбільш небезпечним противником ортодоксального вчення було монофізитство. Для розв'язання суперечки імператор Східної Римської імперії Феодосій II (408–450) у 449 р. скликав в Ефесі собор (вважається третім Вселенським), що прийняв, однак, монофізитство, якому надав підтримку й імператор². Після смерті Феодосія II папа Лев I за нового імператора Маркіана (450–457) домігся скликання нового Вселенського собору, що відбувся у 451 р. в Халкідоні. На цьому найбільш багатолюдному Соборі давнини (були присутніми 350 єпископів) соборні отці відхилили монофізитство і затвердили підтримуване й папою Львом I нікейське віровчення (нікейський символ віри)³. Це, безсумнівно, і на Сході підняло авторитет папи, який зберігав чистоту кафоличного вчення. Однак ні авторитет імператора, ні авторитет папи не були настільки високими, щоб усі церкви Сходу прийняли халкідонську формулу віри. Собор у Халкідоні одночасно з відновленням єдності віровчення зробив новий крок назустріч розмежуванню Східної і Західної церков. Імператор домігся того, що 28-й канон Собору проголошував: Константинополю на Сході належить займати перше місце, його єпископ за рангом і авторитетом стоїть нарівні з Римом⁴. Таким чином, ранги Константинополя і Риму стали рівними. Собор також передав під юрисдикцію Константинопольського патріарха церкви провінцій Понта, Азії і Фракії⁵. З часів Халкідонського вселенського собору 451 р. можна говорити про остаточно сформовані п'ять патріархатів: у Східній Римській імперії — Константинополь, якому були підпорядковані Антіохія, Александрія і Єрусалим, а на Заході — рівнозначний з ним Рим. Звання патріарха у Римі вперше застосував папа Лев I, а в Константинополі — Акакій (471–489)⁶. Із суперництва глав церков обох столиць

¹ Гергей Е. История папства. С. 45.

² Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 129–597.

³ Деяния Вселенских Соборов. Т. II. Санкт-Петербург: Воскресение, 1996. С. 5–299.

⁴ Деяния Вселенских Соборов. Т. III. Санкт-Петербург: Воскресение, 1996. С. 142.

⁵ Там само. С. 143.

⁶ Salaville S. L'affaire de l'Hénotique // Échos d'Orient. 1918. No. 18. P. 255–266.

Єрусалим, Антіохія і Александрія були остаточно вилучені внаслідок арабських завоювань. Ієрархічна рівність Константинопольського і Римського патріархів, верховна церковно-адміністративна влада, реалізована у Східній церкві, становили вже серйозну загрозу універсалізму папства, що в той час розвивалося.

Рівнозначність і відокремлення Риму і Візантії відображали реальне політичне і церковно-політичне становище. В основі поглиблення суперечностей між ними лежали й ідеологічні обставини. Монофізитській концепції, що укорінилася на Сході, відповідало організаційне злиття держави (людське) і церкви (божественне) в цезарепапізмі (політичне монофізитство). На Заході відносини між державою і церквою склалися зовсім по-іншому. Тут католицьке вчення про дві природи Христа — божественну і людську, що перебувають в єдності, обумовлюють одна одну, але не змішуються між собою, — послідовно вело до дуалістичної теорії. Релігія і політика, не змішуючись у державному житті, але й не відокремлюючись одна від одної, створюють єдність. Цей західний дуалізм став основою середньовічної теорії про державу¹.

Починаючи з середини V ст. ще три століття римським папам і в голову не приходило ставити під сумнів імператорську верховну владу над Італією і Римом. Водночас про зміну їх політичної ролі однозначно свідчила та обставина, що Лев I був першим папою, який призначив постійного представника (апокрисарія) при дворі візантійського імператора, тим самим надавши політичного характеру відносинам з імператором². Візантія, зайнята в цей час питаннями власної оборони, не могла надати Італії, що попала в круговорот великого переселення народів, належної допомоги і Римський єпископ все більше ставав фактичним захисником Риму та Італії. Так, зокрема, з іменем папи Льва I пов'язують врятування (за допомогою подарунків) Італії від гунів у 452 р. та від вандалів у 455 р.³ У 476 р. з вигнанням останнього імператора Західної Римської імперії Ромула Августула відбулося і формальне падіння Римської імперії. Аріанські готські королі Північної Італії виступали наступниками римських імператорів. Під час панування готів Італія знову розквітла. Незважаючи на те, що на Заході вже не було імператора, на історію папства ще протягом цілого століття визначний вплив справляли не германські держави, що формувалися, а Східна імперія.

У наступників Льва I не було можливості реалізувати примат папи. Верховна влада папи була кінцевим результатом процесу, який був похідним від постійних внутрішньо-церковних і зовнішньополітичних відносин, що впливали на них. Папи протягом багатьох років лише ціною повного підпорядкування політичній волі Візантії і частково готів змогли забезпечити собі відносну незалежність в релігійних справах. Однак вже папа Гелазій

¹ Кормич А.І. Історія вчень про державу і право: Навч. посібник. Київ: Правова єдність, 2009. С. 32–44.

² Émerau A. Apocrisiaire et apocrisiariat // *Échos d'Orient*. 1914. No. 17. P. 289–297.

³ *Encyclopedica dei Papi*. Vol. 1. P. 423–442.

I (492–496), спираючись на положення трактату святого Августина «Про град Божий», чітко визначив і розмежував сфери церковної та світської влади. Він так сформулював у своєму листі імператору Анастасію (491–518) принцип дуалізму світської і церковної влади: «...існує дві такі установи, які в першу чергу керують цим світом: перша — освячений авторитет вищих ієрархів, а друга — королівська влада. Тягар, який несуть священники, важкий, оскільки їм доводиться звітувати перед судом Божим також і за діяння королів, владарюючих над людьми... У релігійних питаннях імператор підпорядковується верховному ієрарху, а в світських питаннях клір підпорядковується імператору. Ісус Христос, істинний rex et pontifex (король і вищий священнослужитель), розділив владу між королями та єпископами. Отже, й ті, й інші беруть участь у владі Христовій, яка однаковою мірою включає в себе як світську, так і духовну»¹.

Теологічно сформульований у часи Льва I дуалізм послідовно реалізовувався папою Гелазієм I і в церковній політиці. Його точка зору про поділ двох влад (священної влади єпископів і мирської влади государів) і про взаємовідносини між ними була загальноприйнятою до XI ст. У часи Гелазія I папство вже розглядало себе джерелом будь-якого права та стержнем істинного вчення. Рішення соборів зобов'язували папу бути вірним догматам як їх гаранта та охоронця, але з точки зору юрисдикції він вже користується повною свободою (*primatus jurisdictionis*). Гелазій I підняв цей принцип на таку висоту, що папа міг вершити суд над кожною церквою, але стосовно нього ніхто не мав права цього робити², що знайшло невдовзі своє вираження у такій формулі: “*papa a nemine iudicatur*” («над папою ніхто не має права вершити суд»). Отже, по суті справи, при Гелазії I завершилося формування принципу про примат папи, тепер залишалось реалізувати його на практиці.

Проте візантійський імператор Юстиніан I (527–565) ставив своєю метою відновити Римську імперію в колишніх кордонах, тобто підкорити втрачені території на Апеннінському півострові, Піренейському півострові і в Північній Африці, захоплені остготами, вестготами і вандалами. В результаті майже 20-літньої війни з готами йому вдалося заволодіти більшою частиною території Західної Римської імперії, що розпалася внаслідок Великого переселення народів, в тому числі Італією (536 р.) і більшою частиною Північної Африки. Якщо за готського короля Теодоріха папи користувалися відносною свободою, то абсолютна імперська влада повністю їх підпорядкувала. Юстиніан у багатогранному церковному законодавстві відрегулював становище церкви³, підтвердивши рішення перших чотирьох Вселенських

¹ Encyclopaedia dei Popi. Vol. 1. P. 458–462.

² Задворный В.Л. История Римских пап: В 2 т. Т. 2. Москва: Колледж католической теологии имени св. Фомы Актинского, 1997. С. 20–55.

³ Лозинський Константин, протоієрей. Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2014. С. 169–274.

соборів, а також те, що папа більш старшого Риму є найпершим серед всіх священнослужителів, а святиший єпископ Нового Риму, тобто Константинополя, займає друге місце після апостольського престолу старшого Риму, але водночас попереду престолів усіх інших ієрархів. Однак поряд зі зміцненням почесної першості римських пап Юстиніан своєю реставраційною політикою досяг того, що папа знову опинився не більше ніж в ролі патріарха Заходу в одній з частин імперської церкви. Імперська верховна влада визнавала верховенство папи, що реалізується лише в догматах всередині імперської церкви, але не в управлінні церквою.

Правління Юстиніана ознаменувало собою важливий етап переходу від Античності до Середньовіччя і, відповідно, переходу від римських традицій до візантійського стилю правління з характерним для нього абсолютизмом. Юстиніан успішно обмежив владні прагнення пап, нанісши удар по їх економічним основам. Він передав під безпосередню владу Візантії Південну Італію і Сицилію, таким чином наклав руку і на доход від тамтешніх багатих папських володінь. Фактично влада Римського папи збереглася лише в римському герцогстві. Юстиніан прагнув управляти церквою, не тільки назначаючи на церковні посади (на папський престол також попадали безумовно віддані Візантії священники), але й активно втручався в богословську полеміку, особисто складаючи богословські формулювання, являючись, таким чином, одним з творців політики цезаропапізму¹.

Юстиніан скликав у 553 р. II Константинопольський вселенський собор (на ньому були присутні 164 єпископи, переважно східні, головував Константинопольський патріарх), який прийняв так звані «Три глави» — дещо послаблений варіант несторіанства, тим самим порушивши ортодоксальний символ віри², а також змусивши папу затвердити рішення Собору. Підпорядкованість папства Візантії досягла свого апогею за папи Пелагія I (556—561), після смерті якого імператор постановив, що в майбутньому папу, обраного римським кліром і народом, можна посвячувати лише після затвердження імператором; Іоанн III (561—574) був першим папою, обрання якого затвердив імператор³. Юстиніан, намагаючись відновити єдність імперії і церкви, в результаті став винуватцем їх остаточного розпаду і падіння. Безперервні війни виснажили Італію, більша частина півострова була розорена і збезлюдніла. У 568 р. лангобарди створили нове королівство в Італії. Італійські території, що залишилися під правлінням Візантійської імперії, утворили одну провінцію, якою управляв екзарх Равенни. До неї входило також римське герцогство з містом Римом, яке, однак, було відокремлено від равеннських територій кільцем лангобардських герцогств. Це відокремлення також сприяло тому, що за правом морального авторитету папа перетворився у світського правителя над Римом і центральною частиною Італії.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 582—584.

² Деяния Вселенских Соборов. Т. III. С. 289—563.

³ Encyclopedia dei Papi. Vol. 1. P. 537—539.

При практичній реалізації верховної влади в ході різнобічної економічної та церковно-адміністративної діяльності папи спиралися на добре розвинену ще з часів Григорія I (590–604) централізовану бюрократію, так звану курію. На кінець VI ст. папи вже керували могутньою Римською церквою, на них також лежали обов'язки цивільного правосуддя у Римі. В юрисдикції Григорія I як патріарха Заходу знаходилась найвища судова влада над західними церквами. Управління розрізненими, великими за розмірами церковними помістями, що реорганізовувалися в *patrimonium Sancti Petri* (спадщина святого Петра), також опинилося в руках пап, які ставали фактичними керівниками італійської аристократії, що перетворювалася на феодалних власників помість¹. Під час понтифікату Григорія I вперше виявилось прагнення папи до політичної самостійності Західної церкви, до встановлення правління, незалежного від волі світських правителів. Григорій I створив економічну могутність папства і тим самим обґрунтував свої претензії на світську владу. В результаті адміністративно-організаційної діяльності Григорія I були закладені підвалини Церковної держави і створена база переходу до політичного універсалізму.

Найбільш значним у діяльності Григорія I з точки зору майбутнього Католицької церкви і папства варто вважати те, що він проголосив програму навернення в католицизм германських народів за допомогою ченців. До цього його спонукало прагнення звільнитися від тяжкої опіки з боку східних імператорів і Візантійського патріарха шляхом розширення сфери власного впливу у Західній Європі в результаті посилення широкомасштабної місіонерської діяльності. Різні германські королівства, що виникли на заході імперії, були переважно аріанськими і протистояли католицькому Риму, що сповідував Нікейський символ віри. Навернення їх в католицьку віру, принаймні в принципі, робило можливим залучити їх на сторону Риму як союзників. Серед германських народів лише франки залишалися язичниками, оскільки вони уникали й аріанства. Король Хлодвіг I вже після перемоги над алеманами у 496 р. разом зі своїм народом прийняв християнство, тим самим відкривши шлях співробітництву між франками і Римською церквою. Франкське королівство, що перетворювалося в числі перших у феодалну державу, тепер вже з релігійних причин, отримало можливість, використовуючи захист та ім'я Католицької церкви, розповсюдити свій вплив на Іспанію та Германію. Саме тому різні германські королівства були зацікавлені в тому, щоб заручитися підтримкою з боку єпископів; проте й існування Римської церкви залежало від того, наскільки їй вдасться зміцнити свій вплив у нових феодалних державних утвореннях. Наприкінці 500-х років стали католиками також і готи, які вторглися до Іспанії. У 596 р. папа Григорій направив до Британії 40 ченців-місіонерів, які за допомогою Кентського королівського двору почали навертати

¹ Лыс Д.П. Рост политической роли Римской Церкви в период понтификата Григория I (590–604) // Социально-экономические проблемы истории Древнего мира и Средних веков. Москва, 1974. С. 79–121.

у християнство населення країни. Результати місіонерської діяльності ще більшою мірою підняли авторитет пап¹.

VII ст. і перша половина VIII ст. показали, що папа Григорій I зі своїми церковно-адміністративними прагненнями далеко випередив свій час; ще не визріли умови для реалізації того ідеалу, яким він керувався. Цілий ряд наступних пап не в змозі був продовжити справу християнізації германців і звільнитися з-під впливу візантійської наддержави, що отримала нові сили. Папи VII ст., які нічим особливо не відзначилися, опинилися між двох жорен: між цезарепапістською Візантією і франко-лангобардським тиском. Вони змінювалися в залежності від того, хто брав гору у Римі — то політичні сили, вірні Візантії, то ті, що тягнули до лангобардів. Перебуваючи на престолі один-два роки папи у швидко мінливих владних ситуаціях зовсім і не помишляли про вихід зі складу імперії, а залишалися під верховенством візантійської держави і, сподіваючись на її підтримку, прагнули утвердити свій примат у питаннях, пов'язаних з догматами віри. Так, III Константинопольський собор (він же шостий Вселенський) 680–681 рр., скликаний імператором Костянтином IV (668–685) для обговорення питання щодо монофелітства, на основі точки зору папи Агафона (678–681) відхилив монофелітство і підтвердив Халкідонський символ віри, піддавши анафемі вже спочилого папу Гонорія I (625–638), який свого часу зробив поступок цій течії внаслідок необережних висловлювань². Ці рішення затвердив і папа Лев II (682–683), обрання якого співпало з переломним моментом у роботі III Константинопольського собору³. Папи не наслідилися протидіяти волі імператора, який оберігав політичну і релігійну єдність імперії, і в питанні про догмати віри вони також слідували за змінами, що відбувалися в концепції політичної влади.

У другій половині VII ст. в Італії відбулося нове, останнє посилення грецького впливу. Візантійська держава розглядала Римського папу лише як державного і церковного чиновника. Це видно принаймні з того, що за папи Бенедикта II (684–685) візантійський імператор Костянтин IV (668–685) остаточно поклав на Равеннського екзарха обов'язок затверджувати обрання папи⁴. Папу-чиновника він підпорядкував екзарху-чиновнику. Звільнитися від цього не надто почесного становища папи спробували лише на початку VIII ст., що стало можливим частково внаслідок нового послаблення візантійського впливу в Італії, частково завдяки появі держави франків, зміцненню франкської церкви. Останнім папою, якого імператор викликав як звичайного чиновника до Візантії, був папа Костянтин I (708–715)⁵. Починаючи з цього моменту, який може вважатися символічним, прискорився

¹ Гергей Е. История папства. С. 59.

² Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. С. 5–307.

³ Encyclopaedia dei Papi. Vol. I. P. 617–620.

⁴ Bertolini O. Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna: Licino Cappelli, 1941. P. 375–404.

⁵ Sansterre J.-M. Le pape Constantin Ier (708–715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippicos // Archivum historiae Pontificiae. 1984. No. 22. P. 7–29.

відрив папства від Візантії, а укладення союзу з франками утворило новий напрямок у політиці папства.

У першій половині VIII ст. папству ще доводилося маневрувати між іконоборчою візантійською імперією і лангобардами-аріанами. Під впливом єпископів-іконоборців з Малої Азії візантійський імператор Лев III (717–741) виступив у 727 р. проти шанування ікон. Папа Григорій II (715–731) відхиляв іконоборство. За суперечностями стояла проблема зображення Христа як людини. Відповідно до ортодоксальної концепції, Христос був реальною особою і тому його як такого можна було зображувати у культових творах мистецтва. Згідно з твердженнями іконоборців, Христос був тільки Бог, а не реальна людина, тому його не можна зображувати, малювати у людській іпостасі (монофізитство). Як завжди, за новою теоретичною дискусією також приховувалися політико-владні суперечності між Сходом і Заходом. Імператор-іконоборець Лев III, прагнучи до подальшої секуляризації державного життя і діючи в душі своїх реформ, обклав великими податками багаті папські володіння, що викликало різкі протести папи Григорія II, який відхиляв іконоборство. Конфлікт з Візантією, що виник з приводу ставлення до ікон, привів до того, що імператор Лев III відмовився визнавати вселенський примат папи (що розумівся у вузькому значенні слова) на території Східної імперії; він також перешкоджав тому, щоб папа розповсюджував свій вплив на Сході навіть у питанні про догмати. Це супроводжувалося і більш серйозними наслідками, які полягали в тому, що імператор вилучив з-під влади папи провінції Сицилію, Бруттіум, Калабрію та Іллірію і передав їх у підпорядкування Константинопольського патріарха. Така реорганізація завдала папству великої матеріальної шкоди, позбавивши його найбільш дохідних земель Патримоніума (річний дохід від них становив близько 3,5 центнерів золота), і змусила шукати нову орієнтацію¹.

Другим супротивником папства був лангобардський король, прибічник аріанства. За папи Захарія (741–752) лангобарди ліквідували в Італії панування Візантії і намагалися об'єднати півострів в єдину аріанську феодальну державу. Сам папа, переконавшись, що йому немає звідки чекати на допомогу, зробив спробу співіснування з лангобардами. Таким чином, папою Захарієм остаточно завершилася візантійська епоха папства. Цей папа був греком за походженням і останнім з пап, який про своє обрання доповів у Константинополь для затвердження². Затвердження пап Візантією, тобто існування папства в рамках імперії, в принципі забезпечувало його універсальний характер і перешкоджало тому, щоб папа не перетворився в одного з митрополитів провінційної Італії. *Modus vivendi*, що склався між лангобардським королівським двором у Павії і римськими папами, не міг перетворитися у більш тісний союз саме тому, що за умови встановлення феодальної політичної єдності Італії в рамках лангобардського королівства папа став би лише керівником цієї національної церкви. Для усунення цієї

¹ Гергей Е. История папства. С. 63–64.

² Encyclopedia dei Papi. Vol. 1. P. 656–660.

небезпеки папа Захарія налагоджував все більш тісні зв'язки з франкською церквою. Син Карла Мартелла (мажордом, у 717–741 рр. фактично правив замість франкських королів з династії Меровінгів) Пипін Короткий (741–768) дав згоду на те, щоб папа призначив Боніфація (єпископа, який за дорученням папи з 719 р. очолював місіонерську діяльність в Тюрингії і Баварії, названого згодом апостолом Германії) архієпископом Майнца, бо Пипін хотів завоювати германців за допомогою папи. Розуміння ситуації спонукало папу Захарія у 751 р. сприяти ув'язненню останнього короля з династії Меровінгів до монастиря і погодитися з вінчанням на королівський трон Пипіна, який мав фактичну владу в країні. Пипін отримав від папи узаконення своєї влади і, скориставшись нею, піднявся над племінними і національними відносинами. Християнська монархія правлячого за милістю Божою Пипіна і його родини стала спадкоємною¹.

Новообраний папа Стефан II (752–757) у 754 р. знову помазав Пипіна і його синів (позбавивши решту гілок Каролінгів права спадкування) на королівство і, спираючись на авторитет церкви, освятив, узаконив владу родини, а Пипін і його наступники обіцяли захищати «права Петра»: відвоювати екзархат і відновити становище, що існувало до 680 р. Папа допоміг зміцнити центральну королівську владу, що протистояла франкській феодальній аристократії, і одночасно присвоїв франкському королю титул «патрицій Риму»², який раніше давався візантійським імператором лише його наміснику в Равенні. Пипін, будучи римським патрищем, ставав захисником Римської церкви і утвореної за допомогою франків Папської держави (що фактично виникла в 756 р. на основі Патримоніума святого Петра і відвойованих в лангобардів територій), світським володарем якої був Римський єпископ.

Проте коли син і наступник Пипіна Короткого Карл Великий (король франків з 768 р. і король лангобардів з 774 р.) спробував обмежити самостійні владні прагнення папи Адріана I (772–795), останній використовуючи зміну в політиці Візантії, спробував врегулювати свої відносини на Сході. При вступі на престол імператриці Ірини у Візантії тимчасово отримав гору політичний курс, направлений на встановлення єдності церкви. Під знаком цього у 787 р. відбувся (за участю 245 єпископів, включаючи папських легатів, і під головуванням Константинопольського патріарха) II Нікейський собор (він же VII Вселенський), який затаврував іконоборство і відповідно до ортодоксального вчення відновив шанування ікон³. Нове об'єднання Східної і Західної церков (на досить нетривалий час) відбулося завдяки сприянню візантійської імператриці і Римського папи. З цього процесу Карл і франкська велика держава були вилучені, наче вони й не існували, і Захід був представлений лише папою.

¹ Büttner H. Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens: Die Königserhebung Pippins // *Historisches Jahrbuch*. 1952. No. 71. S. 15–42.

² Engels O. Zum päpstlich-fränkischen Bündnis im 8. Jahrhundert // *Ecclesia et regnum: Festschrift F.-J. Schmale*. Bochum, 1989. S. 21–38.

³ Деяння Вселенских Соборов. Т. IV. С. 311–638.

У IX ст. з'єднувальним елементом, що пов'язував між собою феодальні держави, утворені на території колишньої Західної Римської імперії, виступає католицька релігійна єдність. Поряд з універсалізмом релігійного характеру виникла також потреба політичної солідарності в державних рамках франкської імперії, в якій знайшла своє втілення ідея християнської імперії, оновленої Карлом Великим. Союз з папою забезпечував Карлу і його наступникам підтримку з боку єпископів і церкви. Найпотужнішою силою, з'єднуючою феодальну державність в процесі її формування, була церковна організація, що базувалася на ідеологічному (релігійному) універсалізмі і також зазнавала впливу нових феодальних відносин. Новий зв'язок між церквою і державою, між християнською релігією і феодальною владою був закріплений в результаті коронації папою Львом III (795–816) Карла Великого на імператорство на Різдво (25 грудня) 800 р.¹

У зв'язку із здійсненою коронацією могла виникнути видимість того, що папа дарував Карлу Великому імператорську корону, а, отже, вправі вважати себе джерелом імператорської влади. Однак сама по собі така думка була б абсурдом, оскільки сам Карл навіть не звернув увагу на претензії, що виникли з участі папи у коронації; ці питання лише згодом стали ідеологічним фактором. Акт коронації швидше символізував ту реальність, що феодальна держава не могла обійтися без ідеологічної підтримки церкви та її просвітницької діяльності. Карл Великий хоч і протестував проти будь-якої залежності від папи, проте потребував церковної підтримки для зміцнення своєї держави. Що стосується папи, то для останнього забезпечення підтримки з боку імператора було життєво важливим і необхідним. З того часу як папа коронував Карла Великого відбулося переплетіння папських та імператорських установ. В принципі неодноразово заявлялося, що право політичного управління християнським світом належить імператору, а право релігійного правління цим світом — папі, але в результаті злиття кліру з феодальним панівним класом релігійні і політичні справи виявилися нерозривно переплетеними. Імператор, будучи правителем Італії, у зв'язку з наявністю там папських володінь, вважав і папу одним із своїх васалів. Папа, в свою чергу, основуючись на праві, згідно з яким лише він може коронувати імператора, претендував на сюзеренне верховенство над імператором. Ці претензії завжди реалізовувалися настільки, наскільки дозволяло співвідношення владних сил. У IX–XI ст., як правило, існувала гегемонія імператора (світської влади), а з кінця XI ст. і до початку XIV ст. — гегемонія папи (церкви).

Легітимним завданням нового імператора був захист папства, церкви. В результаті здійсненого папою коронування імператор став володіти церковними і релігійними привілеями, а папа отримав від імператора збройний захист своєї безпеки. Взаємовідносини папської та імператорської влади змінювалися в залежності від умов часу. У ранньому Середньовіччі для навернення германців у християнство було недостатньо духовної (церковної)

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 846.

влади, вирішальним фактором для цього було збройне насильство, його забезпечувала військова міць імператора. З цього випливає, що на першому етапі, в епоху раннього феодалізму, першість виявилася за імперською владою. У часи імперської гегемонії германські народи були охоплені цілісною структурою християнської держави. Однак для того, щоб забезпечити тривкість цієї структури, наявності збройної сили вже було недостатньо: для цього потрібна була духовна сила, монополізована папою. Зрештою ця двоїстість була характерна для всього Середньовіччя і призвела до суперництва двох видів влади. Релігійне освячення завойовницьких війн, що знайде своє повне вираження у Хрестових походах, слугуватиме підтвердженням цього.

Відродження Західної імперії відкрило новий етап і в історії папства. Роль церкви стала вирішальною у феодальній державі, де вона використовувалася і для виконання адміністративних завдань. Для церкви найбільша перевага нового становища виявилася в тому, що в силу необхідності вона стала матеріально незалежною співучасницею влади. Інтегрованість церкви в нову державу, політична влада і багатство вищого духовенства водночас привели до посилення світськості церкви, до піднесення політики над релігією. Авторитет духовенства, яке представляло частину феодального панівного класу, не в останню чергу базувався і на монополії культури. Церква виросла в потужну виховуючу і дисциплінуючу установу. Вона сформувалася в ієрархічну організацію, подібну централізованій державній організації. З побудовою феодального суспільного і державного ладу і церква набула феодального характеру. Архієпископи, єпископи і настоятелі монастирів давали васальну клятву правителю, тим самим попадаючи до нього в залежне становище. Королі самі призначали єпископів (світська інвестира) і ієрархи, будучи великими землевласниками, ставали феодальними сюзеренами, рівними за рангом герцогам і графам. Другим джерелом влади церкви, крім підтримки своїм вченням феодального устрою, було те, що через загальну неграмотність представники правлячої знаті вимушені були використовувати церковників, які знали латинь¹. Таким чином, церква взяла на себе виконання суспільно-адміністративних, державно-владних функцій. Вона також стала посередником у переданні та увіковіченні античної культури, насамперед через чернечі ордени, шляхом копіювання античних книг.

Під час понтифікату Григорія IV (827–844) з неочікуваною швидкістю почався розпад імперії Каролінгів, що супроводжувався міжусобними війнами (незважаючи на всі миротворчі зусилля папи) між імператором Людовіком Благочестивим і його синами, що розпочалися через другий шлюб імператора і народження нового спадкоємця. Після драматичної боротьби, що завершилася зреченням Людовіка Благочестивого від трону і його смертю у 840 р., спалахнула запекла війна між його синами, що припинилася лише

¹ Отрош М.І. Вчення Римської церкви про поділ церковної і державної влади та взаємовідносини між ними у період від Міланського едикту 313 року до розділення Східної і Західної церков у 1054 році // Часопис Київського університету права. 2015. № 3. С. 350–353.

у 843 р. після підписання Верденського миру, поділившого імперію на три частини і поклавшого початок формуванню трьох окремих держав: Франції, Німеччини та Італії¹.

Після цього сум'яття папський престол зайняв єдиний видатний папа IX—X ст. Микола I (858—867), який, повернувшись до ідей Льва I, Дамаса і Григорія I, знову виступив як незалежний правитель. Переслідуючи далекосяжні цілі папа Микола I називав себе намісником Христа на землі (Vicarius Christi), влада якого походить безпосередньо від Бога. Його авторитет — це авторитет Бога, і на нього покладена якнайвища влада повчання, а якщо так, то йому належить верховна судова і законодавча влада. Тому судження і постанови папи рівні за значенням канонічним законам, а собори служать лише для обговорення розпоряджень папи. Микола I вважав себе королем і священником (rex et sacerdos), який передав світську владу і збройні сили імператору. Керуючись такими принципами папа Микола I розпочав боротьбу проти самостійності державних і провінційних церков, що склалися в той час і порушували папський універсалізм. Спираючись на місцевих єпископів, папа прагнув використати центральну церковно-адміністративну владу стосовно митрополитів, які набирали силу. Так, він успішно позбавив влади архієпископів (в ті часи на Заході відбувалося перетворення митрополитської організації в архієпископства) Равеннського і Реймського, які протипоставили себе Риму. Для обґрунтування і юридичного формулювання владних претензій середньовічного папства був використаний так званий Псевдоисидорів збірник (декреталії) — зібрання переважно підроблених папських листів і документів, які справили реальний вплив на розвиток середньовічного церковного і політичного життя. Складання збірника підроблених документів переслідувало мету підтвердити верховну владу папи над єпископами, а більш конкретно його ціллю було надання підтримки спротиву місцевим єпископів, які виступали проти влади Рейського архієпископа².

Папи другої половини IX ст. використовували ослаблення франкської імперії для того, щоб підняти свою владу над владою імператора, принаймні в принципі. На Заході церква тоді вже змусила визнати принцип, згідно з яким тільки папа може коронувати кого-небудь в імператори. При розпаді імперської влади вже не імператор висував кандидата в папи, який йому сподобався, а папа коронував кандидата в імператори, який йому симпатизував. Так вперше відбулося у 875 р., коли після смерті імператора Людовіка II з декількох кандидатів папа Іоанн VIII (872—882) вибрав Карла Лисого. Згідно з Фульдською хронікою, Іоанн VIII був отруєний своїми римськими противниками 15 грудня 882 р. і став першим у безславному ряду пап Середньовіччя, зійшовши з престолу святого Петра не з причини природної смерті, а як жертва насильства. Вбивство папи Іоанна VIII стало символічною увертюрою до «похмурого віку» папства, що тривав з

¹ Encyclopedia dei Papi. Vol. 1. P. 715—719.

² Encyclopedia dei Papi. Roma, 2000. Vol. 2. P. 1—22.

кінця IX ст. і до самої середини X ст. (точніше з 882 р. до 963 р.), коли римський престол займали 24 папи, яких історіографія Католицької церкви узагальнено назвала «поганими папами». Проте папи були поганими не як особистості, такими були обставини для папства. Імперія розпалася, практично припинила існування, і в Італії знову виник політичний вакуум. Візантія вже не могла, а нові феодальні держави, що створювалися, ще не могли втягнути папство у сферу свого впливу і в обмін на це захищати його. Якщо раніше при вакуумі влади папство зміцнювалося, то тепер це привело до його занепаду. Помітно зміцнилися місцеві феодальні сили, в першу чергу аристократичні партії Сполето і Тоскани, що знаходилися по сусідству з Римом. Вони захоплювали папські володіння і відповідно до своїх партійних інтересів обирали або зміщували, підвищували або вбивали пап. Усі великі посади папської бюрократії, які обіймали чиновники або вище духовенство, з часів правління папи Сергія III (904–911) захопили давні вороги Святого Престолу — аристократія. Італійське королівство не могло забезпечити захист папства, бо італійські королі з місцеперебуванням у Павії мали не більше влади, ніж герцоги і маркграфи. Вони приїздили до оточеного з усіх боків ворогами Риму лише для того, щоб коронуватися в імператори і тим самим піднятися над своїми суперниками. Церковна дисципліна ослабла, папський двір став місцем розпусти, вбивств і інтриг, церковний сан став предметом купівлі-продажу. Світська влада пап, що ставала все більш номінальною, знову обмежилася лише двома римськими провінціями¹.

У IX–X ст. Італія становила собою найбільш роздроблену у політичному відношенні країну на континенті, і ця політична роздробленість протягом тисячоліття була фоном, на якому діяв глава вселенської церкви і її центр, закріплюючи цю роздробленість. З анархії X ст. папству допомогла вийти германсько-римська влада, що почала підноситися. На цей час у Західній Європі вже склалися феодалізм і феодальні держави. У другій половині X ст. германському королю Оттону I Великому (936–973) вдалося, спираючись на залежних від нього представників вищого духовенства, подолати інспіровану герцогами феодальну анархію і зміцнити центральну державну владу. Вище духовенство надавало йому допомогу, оскільки отримувало від короля великі васальні володіння і взаємін васальної клятви очікувало від держави захисту своїх володінь від зазіхань світських володарів. Однак германського короля обирали герцоги і його титул не був спадкоємним. Для того, щоб зміцнити свою владу, королю необхідно було стати імператором, а шлях до цього пролягав через церкву, Рим і Італію. Цим прагненням короля пішов назустріч і сам папа, щоб від далекого імператора отримати захист проти місцевих феодалів. Папа Іоанн XII (955–964) звернувся за збройною допомогою у боротьбі проти італійського короля до германського короля Оттона I. Останній після швидкого завоювання Північної Італії у

¹ Гергей Е. История папства. С. 78–79.

962 р. вступив до Риму, де був коронований папою як римський імператор¹. Оттонова грамота про привілеї для Римської церкви (*Ottonianum*) регулювала відносини між папою і ожилою імперією. Оттон I забезпечив за собою переважні права над Римом і Папською державою. Інtronізація обраного папи не могла відбуватися до того часу, поки імператор не затвердить результати виборів, а сам папа не принесе присягу на вірність імператору². Таким чином, Оттон I на деякий час звільнив папу від впливу римської аристократії, але одночасно змусив його підкоритися своїй владі; відбувся майже такий же процес, як і за Карла Великого.

Після смерті імператора Оттона I до влади у Римі знову прийшла партія аристократів. Майже півстоліття родина Кресченціїв розпоряджалася папським престолом. Нарешті Генріхи, імператори, які походили з баварської (франконської) Салічеської династії, за допомогою німецького духовенства і церковного руху за реформи зламали владу римської аристократії. За Генріха III (1039—1056) влада германських імператорів досягла свого піку. Знову тимчасово пересіклися інтереси імператора і папи. Щоб утримати у покорі розбагатіле вище німецьке духовенство, імператори використовували папство. Тому Генріх III ще більш рішуче виступив на підтримку церковного руху за реформу, яка була направлена на ліквідацію анархії всередині церкви і на зміцнення централізованого управління. Саме тому, що імператор саджав на папський престол своїх прихильників і через них міг тримати в руках папство, воно перетворилося в опору імперської влади. Тому відновлення авторитету папи, який тим самим міг завадити прагненням окріплих німецьких єпископів до самостійності, було в інтересах імператора³. В цей період папа Лев IX (1049—1054) ліквідував локальний характер Римської курії, зібравши навколо себе духовних керівників руху за церковну реформу в Європі і використовував їх у колегії кардиналів як протипагу місцевій аристократії.

Під час понтифікату Льва IX у 1054 р. відбувся остаточний розрив Риму з Східно-грецькою церквою. Церковно-політичною причиною остаточного розриву було те, що патріарх вважав себе Вселенським патріархом і не визнавав верховенства папи над Грецькою церквою. За остаточним відокремленням приховуються більш глибокі історичні причини: відмінність шляхів феодального розвитку Візантії і Західної Європи, їх віддалення одна від одної. Поки папство не порвало остаточно зі східно-грецьким християнством, всередині Вселенської християнської церкви, хоча і в досить вузьких межах, існувало два центри: у Західній латинській церкві носієм верховної влади був Римський папа; а у Східній церкві грецького обряду — Константинопольський патріарх. Після розділення церков цей стан також

¹ Huschner W. Kirchenfest und Herrschaftspraxis: Die Regierungzeiten der ersten beiden Kaiser aus Liudolfinischen Hause: Otto I. // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1993. No. 1. S. 24—55.

² Балакин В.О. Начало итальянской политики Оттона I // Вестник Московского педагогического университета: Серия История. 1998. № 1. С. 10—15.

³ Boshof E. Die Salier. Stuttgart: Kohlhammer, 1992. S. 143—166.

припинився, хоча в принципі римські папи ніколи не відмовлялися від своєї юрисдикції над Східною церквою.

2.2 Міжнародно-правова доктрина Католицької церкви та її вплив на розвиток міжнародних відносин у період після розділення Східної і Західної церков до Вестфальського миру 1648 року

Після остаточного розриву зі Східною (православною) церквою у Католицькій церкві була досягнута догматична єдність. Гарантом єдності Католицької церкви став папа Римський. Посилаючись на вищу владу вчення, обумовленого догматами, папа хотів забезпечити також винятковість свого верховенства і в церковно-адміністративній сфері. Метою його було створення централізованого абсолютиського церковного правління, якому стояла на заваді державно-церковна партикулярна роздробленість зміцнілих до XI ст. європейських феодальних держав, їх відрив від центрального (римського) управління. Стало очевидним, що правителі окремих держав прагнуть зміцнити свою владу, спираючись на свої національні церкви, що все більше посилювалися, не були заінтересовані у подальшому зміцненні центральної церковної влади. Розпад на національні церкви водночас приховував небезпеку того, що вони, подібно східним, стануть самостійними і в догматичних питаннях, що вело до ліквідації універсалізму християнства. Отже, папи, прагнучи верховенства, не керувалися лише бажанням досягти цієї обмеженої мети, коли вимагали для себе права призначення (інвеститури) вищого духовенства, що раніше було прерогативою світської влади, правителів. Вище духовенство попадало при цьому в залежність від власних світських правителів і тим самим вимушене було обслуговувати церковно-адміністративні та церковно-політичні цілі держави. Цьому можна було перешкодити лише шляхом дотримання вселенських церковних інтересів, втілених у папській верховній владі в результаті централізованого управління і тим самим забезпечити єдність церкви.

Розповсюдження церковно-адміністративної верховної влади папи всередину (всередині церкви) означало, що національні церкви підпорядковуються Риму, ієрархи церкви залежать від папи, таким чином, реалізується принцип церковного універсалізму. Здійснення примату назовні, стосовно світської влади, означало, що єдність церкви можна захистити лише шляхом боротьби з партикулярними інтересами світських держав і найголовнішим засобом для досягнення цієї мети було передання Риму права призначати вищих чинів церкви. Вже папа Микола II (1058–1061), скориставшись ослабленням імперської влади після смерті імператора Генріха III у 1056 р. та з метою усунення впливу світської влади на вибори папи, скликав у Римі 13 квітня 1059 р. собор, який прийняв декрет “*In nomine Domini*”, що визначав порядок обрання папи Римського: у виборах могли брати участь

тільки кардинали, які мають єпископський сан¹. Однак григоріанське папство довело ідею церковно-адміністративної верховної влади папи до логічного кінця: спробувало розповсюдити примат папи і на сферу політики. Примат Святого Престолу у сфері догматів вже протягом багатьох віків ніхто не ставив під сумнів. І в церковній ієрархічній адміністрації, хоча й не без опору, верховенство папи було прийнято. Григорій VII (1073—1085) і його наступники шляхом переосмислення колишнього дуалізму в органічній єдності з церковним універсалізмом, а також під керівництвом папи хотіли здійснити й політичний універсалізм. Для реалізації цієї концепції на чолі християнського співтовариства повинен бути папа, який займає і місце імператора².

Внутрішні закономірності феодального суспільства відкривали широкі можливості для здійснення теократії. У період раннього феодалізму (IX—XI ст.) провідну роль у християнському співтоваристві відігравала влада імператора. Поряд з вже наведеними причинами побіжним фактором була й та обставина, що окремі феодальні держави ще не зміцнили свого становища, християнство ще не проникло у глибину суспільства, пануючи лише на його поверхні. У цій ситуації був реалізований примат світської, озброєної влади. Становище змінилося у період зрілого феодалізму (XII—XIV ст.). Імперська влада над державами, в яких зміцнювався феодалізм, виявилася нездійсненною, політичний універсалізм неможливо було реалізувати за допомогою державно-владних засобів, спираючись на одну імперію (і лише в рамках Германсько-римської імперії). Відбулися зміни і внутрішньої структури суспільства. Розвиток феодальних відносин привів до зміцнення центральної королівської влади. У цей період всі сфери суспільства виявляються пронизаними християнством і релігія перетворюється в органічну частину суспільства. Універсальна імперська влада виявилася слабшою партикулярних сил, в той час як церква, а всередині її релігійний і адміністративно-церковний універсалізм папства зміцнився і майже досяг абсолюту. Починаючи з середини Середніх віків папство у своєму розвитку перетворилося в єдину універсальну владу і це дозволило зробити спробу досягти також політичного універсалізму. Політична верховна влада, реалізована папою, була досягнута не за допомогою державно-владних засобів (тобто за допомогою зброї), а в ідеологічній і політичній сферах, але при одночасній опорі на Папську державу, що зміцнювалася.

Папа Григорій VII дотримуючись своєї історичної концепції — утвердження універсальної вселенської влади папства — спирався на ідеї святого Августина (354—430) і пап Григорія I (590—604) та Миколи I (858—867), але пішов значно далі їх, захоплений ідеєю вселенської імперії, що управляється папою. Примат папства за Григорія VII був реалізований у всіх відношеннях. З його понтифікатом завершився тривалий історичний період розвитку Католицької церкви. Григорій VII у період свого правління роз-

¹ Encyclopedia dei Papi. Vol. 2. P. 172—178.

² Fliche A. La Réforme grégorienne. Paris: Champion, 1924. T. 1. P. 309—340.

повсюдив принцип верховної влади пап і на політичне життя. Це практично означало, що папа вважає себе главою християнського світу, якому мають підпорядковуватися і світські князі. У концепції григоріанського папства місце імперської ідеї Карла Великого зайняла вселенська (церковна і світська) верховна влада папи. Так, у складеному папою Григорієм VII у березні 1075 р. документі під назвою “*Dictatus papae*” («Диктат папи»)¹ вже говориться про главство Римської церкви і примат папи Римського. По суті, це була Велика хартія папства. “*Dictatus papae*” складається з 27 параграфів, в яких гранично коротко сформульована концепція влади папи Римського:

1. Тільки Римська церква була заснована самим Господом.
2. Тільки папа Римський вправі називатися вселенським.
3. Одному лише папі належить право призначення і зміщення єпископів.
4. Легат папи на соборі за своїм становищем стоїть вище будь-якого єпископа, навіть якщо він має більш нижче звання; йому також належить право переведення єпископів.
5. Папа може приймати рішення про зміщення і стосовно відсутніх осіб.
6. З відлученими папою від церкви особами заборонено навіть знаходитися в одному будинку.
7. Одному лише папі можна відповідно до потреб часу видавати нові закони, утворювати нові єпископства, капітули перетворювати в абатства і навпаки, ділити багаті єпископства і об'єднувати бідні.
8. Один лише папа може носити імператорські регалії.
9. Усі князі повинні цілувати ногу тільки у папи.
10. Тільки ім'я папи згадують у церквах.
11. У всьому світі лише він удостоєний імені папи.
12. Папа вправі позбавляти влади імператорів.
13. Папа вправі, якщо існує необхідність, переводити єпископів з однієї єпископської кафедри на іншу.
14. На свій розсуд папа може перемістити клірика з однієї церкви до іншої.
15. Той, кого папа висвятив у сан, може бути главою будь-якої церкви, на нього не може бути покладено виконання більш нижчої посади. Того, кого папа висвятив у сан, інший єпископ не вправі висвячувати в більш високий сан.
16. Без розпорядження папи неможна скликати вселенський собор.
17. Не спираючись на авторитет папи, жодний капітул і жодна книга не можуть вважатися канонічними.
18. Ніхто не вправі змінити рішення папи, доки він сам не внесе до нього відповідні зміни.
19. Ніхто не має права судити папу.
20. Ніхто не вправі насмілитися судити особу, яка звернулася з апеляцією до Апостольського Престолу.

¹ Rocquain F. Quelques mots sur les “*Dictatus papae*” // Bibliothèque de l'École des chartes. 1872. No. 33. P. 378—385.

21. Найбільш важливі справи кожної церкви слід подавати на розгляд папи.
22. Римська церква ще ніколи не помилялася, вона, згідно з свідченням Писання, вічно буде непогрішимою.
23. Папа Римський, якщо він обраний відповідно до канонів, з урахуванням заслуг Святого Петра, безсумнівно, стане святим, як це підтвердив єпископ Павії святий Еннодій, і з ним у цьому були згодні багато святих отців, це можна знайти в декретах святого Сіммаха.
24. За наказом і згідно з повноваженнями папи обвинувачення можуть бути висунуті і духовними особами більш низького сану.
25. Папа може зміщати або повертати на свою посаду єпископа без скликання собору.
26. Неможна вважати католиком того, у кого немає єдності з Римською церквою.
27. Папа може звільнити підданих від присяги вірності особі, яка вчинила гріх¹.

Отже, «Диктат папи» проголошує, що папа не тільки володіє вселенською юрисдикцією і непогрішимістю, але й має право скликати собори, висвячувати єпископів і позбавляти їх сану. З цього випливає, що Григорій VII спочатку хотів отримати необмежену владу у церковному правлінні. Собори, що відбувалися один за одним, прийняли сурові постанови, націлені проти симонії та шлюбу священників². Запровадження целібату (безшлюбності священників) ставило перед собою мету розірвати спільність інтересів, що існувала між кліром і світським суспільством. Целібат священників — це не так званий наказ божественного повеління, а церковний закон. З Євангелій нам відомі лише поради щодо дотримання незайманості, але там не говориться про заборону духовним особам брати шлюб. Відповідно до церковної концепції, між неодруженим священником і Богом не стоїть родина, таким чином, він може повністю присвятити себе служінню Богу, його не пов'язують інтереси родини. В результаті запровадження целібату церквою вирішувалося не лише питання збереження церковного майна, але і досягалася незалежність церкви від світської влади.

Згідно з «Диктатом папи» Бог поклав на папу обов'язок збереження божественного порядку на землі, тому папа має право висловлювати судження про все, але ніхто не може здійснювати суд над ним, його судження незмінні і непогрішимі. Папа повинен покарати того, хто вступає в конфлікт з християнським порядком; особливо потрібно слідкувати за правителями, за князями. В разі, якщо король не відповідає своєму призначенню, тобто слідує не за Богом і церквою, а керується власною славою, то він втрачає право на владу. Папа, який володіє всією повнотою влади карати і милувати, може позбавити влади світських правителів або знову давати

¹ Геррей Е. История папства. С. 100—101.

² Leonardi C. Per la tradizione dei Concili di Ardana, Lateranensi I—II e Tolosa // *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo*. 1963. No. 75. P. 57—70.

їм владу¹. Саме на цей основоположний постулат Григорій VII посилався у боротьбі з королем Генріхом IV (який ще не був коронований як імператор), і в його руках такі методи боротьби, як прокляття, відлучення королів від церкви, звільнення їхніх підданих від присяги, перетворилися в ефективний засіб. Якщо раніше імперія панувала над папством (цезарепапізм), то у Християнській республіці провідна роль переходить до церкви, до пап (церковна державність), щоб відповідно до Божих законів облаштувати імперію (теократія).

За задумом папи Григорія VII, королі повинні знаходитися у залежності від Святого Престолу. Втім, ні йому, ні його наступникам у більш пізніші часи не вдалося практично реалізувати григоріанську теорію папства, сформульовану у «Диктаті папи». Однак папа Григорій VII зробив доленосний вплив на християнство і церкву. Він сформулював і найбільш послідовно представляв теократичні вимоги: створити світ за зразком духовної держави. Не в останню чергу християнство саме цим зобов'язане своєму збереженню і розвитку. З цією вимогою християнство виступало протягом історії, найбільш успішно саме у Середні віки. Папська верховна влада, як результат тривалого історичного розвитку, дійсно стала цілісною у всіх відношеннях за Григорія VII, хоча лише його наступникам вдалося піднятися над імператором. Таким чином, понтифікат Григорія VII не лише відновив авторитет папства, але й заклав фундамент політичної влади пап на наступні два століття.

Папа французького походження Урбан II (1088–1099) був першим, хто на противагу погрожуючій владі германського імператора і південно-італійських норманських герцогів побачив і знайшов опору у французькій монархії²; цей союз на сторіччя забезпечив папам прихильність з боку Франції. Германський король Генріх V, на час правління якого припадає останній акт боротьби за інвеституру, будучи практичним політиком приступив з метою відновлення миру до упорядкування відносин з папою, перш ніж той повністю підпаде під вплив нової великої французької держави, і підписав 23 вересня 1122 р. під час понтифікату Калікста II (1119–1124) Вормський конкордат (склавався з двох частин — з імператорської і папської грамот), який відокремив церковну інвеституру від світської³. Таким чином, папство у більш ніж піввіковій боротьбі з імперією, отримало перемогу над імператорською владою, забезпечивши собі незалежність від неї. Вормський конкордат став першим міжнародно-правовим актом, яким регулювалося становище Католицької церкви у державі⁴. Після укладення Вормського конкордату прискорився розпад германської імперії на самостійні

¹ Fuhrmann H. Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht: Zum Problem des Dictatus papae // Studi gregoriani. 1989. No. 13. P. 123–150.

² Encyclopedia dei Papi. Vol. 2. P. 222–227.

³ Encyclopedia dei Papi. Vol. 2. P. 248–254.

⁴ Das Wormser Konkordat: Zum Streit um seine Bedeutung // Forschungen zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit: Festschrift D. Schäfer. Jena, 1915. S. 121–148.

князівства, в той час як в Англії та Франції відбувався зворотній процес, де центральна влада зміцнювалася.

У першій половині XII ст. становище папства як всередині церкви, так і в тогочасній Європі зміцнилося. Авторитет григоріанської реформістської церкви, яка вийшла переможцем у боротьбі за інвеституру, був високий. Папство стало першою владою в Європі. Це була найбільш клерикальна епоха Середньовіччя. Світські володіння пап — Церковна держава — також значно збільшилися. XII—XIII ст. були вершиною церковно-політичної і духовної влади папства, але найвищої точки папська влада досягла в період понтифікату Інокентія III (1198—1216), який випередив своїх попередників у питанні практичної реалізації політичної влади папства і максимально наблизився до втілення ідеї Григорія VII про універсальну теократію. Інокентій III добре розумів, що його плани світового панування зможуть здійснитися лише тоді, коли він стане абсолютним володарем спершу в Римі і в Церковній державі (що він пізніше й зробив), а потім і у Вселенській церкві. Він виходив з того, що необмеженість свободи церкви, якщо розуміти під цим верховенство папи, базується на міцній владі папи над незалежною світською державою. Інокентій III вважав себе не лише намісником Христа, але й главою християнського світу. Він втручався у кожную важливу подію своєї епохи, брав на себе роль всемогутнього арбітра зі збереження чи відновлення Богом даного устрою. Папа Інокентій III стверджував, що на чолі кожної окремої країни стоять королі, але над кожною з них перебуває на троні Святий Петро і його намісник — папа, який будучи сюзереном, жалує імператорство¹.

Ленна влада папи розповсюджувалася практично на всю Європу і до папської казни стікалися величезні кошти у вигляді податків. Папа обґрунтував своє верховенство над християнською Європою необхідністю концентрації сил християнства для повернення Святої землі, що було можливо здійснити, за його твердженням, лише під керівництвом церкви. Однак IV Хрестовий похід (1204 р.), інспірований наймогутнішим папою Середньовіччя, був направлений якраз не проти язичників, а проти православних християн. Метою IV Хрестового походу спочатку було, зрозуміла річ, відвоювання Святої землі, проте в часи Інокентія на передній план вийшло також питання здійснення унії з Грецько-східною церквою. У такій атмосфері неважко було повернути військо хрестоносців, яке прагнуло до пограбувань, проти схизматиків. Після тривалої облоги у 1204 р. хрестоносці зайняли тисячолітній оплот грецької культури і в результаті триденного грабування і вбивств майже повністю знищили місто. Рицарі-грабіжники створили Латинську імперію, яка протягом півстоліття забезпечувала можливості для систематичного пограбування Балкан. Церква і папа могли бути задоволені: новий, латинський патріарх Константинополя повернувся в лоно Католицької церкви². Хрестовий похід, направлений проти

¹ Encyclopedia dei Papi. Vol. 2. P. 326—350.

² Успенский Ф.И. История крестовых походов. Москва: Дарь, 2005. С. 202—288.

православних християн, показав, наскільки спотвореною протягом століття виявилася ідея, мотивована свого часу явно щирими релігійними почуттями.

Інокентій III забезпечив папству необмежену владу в церковній адміністрації. Це продемонстрував IV Латеранський собор (11–30.11.1215 р.), який став вершиною і підсумком правління Інокентія. Вселенський собор, очолюваний самим папою, прийняв 70 канонів, головним чином про реформу церковного життя, з питань віри, церковного права і церковної дисципліни, про святу месу і відпущення гріхів. Були також прийняті рішення про заборону створення нових чернечих орденів і про боротьбу з ересями, що розповсюдилися на Балканах, у Північній Італії та Південній Франції, з богомілами, патаренами, альбігойцями і вальденсами. У 3-му каноні поряд з підтримкою Хрестових походів проти еретиків були зведені в церковний закон папські розпорядження щодо утворення інквізиції. І нарешті, собор закликав на боротьбу за повернення Святої землі шляхом утворення унії між християнами і оголошення нового Хрестового походу¹.

Боротьба проти еретиків становила собою одне з основних завдань середньовічного папства, оскільки вони загрожували єдності Католицької церкви. Різні еретичні рухи набули масового характеру лише з другої половини XII ст., коли розвиток міської буржуазії зробив можливим більш рішуче виступати проти феодалів і церкви. Керівники еретичних сект фанатично вірили в те, що очистивши свої душі, люди можуть безпосередньо пізнати Бога і отримати його милість; тому вони не бачили необхідності в організованому посередництві між людиною і Богом — у духовенстві, церкві і в монополізованих ними таїнствах, адже істинно віруючий і власними силами здатний отримати милість. Отже, ересі протипоставили себе вченню офіційної церкви, були ідеологічним відображенням буржуазного розвитку в містах і соціальної напруженості на селі, вони проголошували і хотіли лише одного — здійснення досконалого євангельського життя без посередництва церкви. Світська влада охоче запропонувала папській церкві свою збройну допомогу для розправи над еретиками. Оскільки у Середні віки церква і релігія стали суспільними факторами, нападки на них розцінювалися одночасно і як нападки на державу і суспільний лад. Під час понтифікату Інокентія III отримало широке розповсюдження виявлення еретиків і засудження церковним судом, але за допомогою світської влади. Якщо до Середніх віків діяв принцип, згідно з яким еретиків слід було не знищувати, а переконувати, то починаючи з XIII ст. церковники повинні були виступати проти еретиків, навіть не висуваючи їм обвинувачення у службовому порядку (*ex officio*). Теологи і правознавці розробили принцип згідно з яким ересь тотожна образі вищої влади (образі величності) і тому підлягає покаранню державою².

¹ Foreville R. Procédure et débats dans les conciles médiévaux du Latran (1123—1215) // *Rivista di storia della Chiesa in Italia*. 1965. No. 19. P. 21—37.

² Гергей Е. История папства. С. 134.

У 1184 р. на соборі у Вероні папа Луцій III видав декрет, що розпочинався словами “Ad abolendam”, направлений проти еретиків. Духовенству ставилося в обов’язок не лише висувати обвинувачення в ересі у випадках, що стали їм відомими, але й проводити процес розслідування (inquisitio). Присутній на соборі імператор Фрідріх I возвів церковне прокляття еретикам в імперський закон; тим самим еретики підлягали переслідуванню і з боку держави. Світська влада об’єдналася з церковною інквізицією проти спільного ворога¹. Розслідування проводили церковники, судові процеси проти еретиків організувала також церква, але допит і виконання вироків — брудна робота — покладалися на світську владу. Поряд з єпископськими інквізиціями діяла і папська інквізиція, що остаточно склалася в роки понтифікату Григорія IX (1227—1241). Проведення інквізиції папа доручив новим жебрущим орденам (лат. ordines mendicantes) — францисканцям і домініканцям, які відрізнялися від попередніх (монастирських) чернечих орденів тим, що жили не за стінами монастиря і не за рахунок його володінь, обмежуючись виконанням тихої монастирської роботи і спільною молитвою, а взяли на себе завдання публічного навчання і проповіді поза монастирем, існуючи на милостиню, яку збирали в миру (звідси і назва «жебрущий орден»)². Папи швидко зрозуміли, наскільки великі можливості приховуються в жебрущих орденах, які розповсюджували і захищали серед містян і бідних мас вчення офіційної церкви більш успішно, ніж пристосовані до влади багаті монастирські ордени і «біле» духовенство (єпископські й абатські звання присвоювалися представникам феодального дворянства). Розгортання папської інквізиції було прискорено Інокентієм IV (1243—1254) конституцією 1252 р., що розпочиналася словами “Ad extirpande”. У цьому документі папа передбачив використання при допитах камери катування. Створення першого папського суду інквізиції відбулося в понтифікат Миколи IV (1288—1292) наприкінці XIII ст. Інквізиція була безпощадною: еретиків (до другого коліна) позбавляли громадянських і політичних прав, заборонялося їх хоронити, вони не мали права на апеляцію і захист, їхнє майно підлягало конфіскації, а тих, хто доносив на них, нагороджували. У цьому церковні установи діяли спільно з державною владою. В епоху інквізиційного терору, що переріс у масові переслідування, за допомогою палаючих на майданах міст вогнищ намагалися залякати людей і утримати їх від будь-яких виступів проти існуючого ладу³.

Після смерті у 1254 р. останнього германського імператора з династії Гогенштауфенів Конрада IV імперія розпалася на майже повністю самостійні землі. Італія і папа стали незалежними від германського впливу; влада перейшла частково до папи, частково до міст-держав, що створювалися,

¹ Diehl P. “Ad abolendam” and Imperial Legislation against Heresy // Bulletin of Medieval Canon Law. 1989. No. 19. P. 1—11.

² De Candido L.M. I mendicanti ieri e oggi: Proposte fondamentali del loro messaggio // Identità dei Servi di Maria. Roma: Ravato, 1975. P. 157—170.

³ Гергей Е. История папства. С. 135.

став пустою формальністю, королівська влада розповсюджується лише до краю, обмеженого власними володіннями короля. Тому Рудольф хотів владарювати не над князями, а замість них, тобто відвоювати у них якомога більше володінь або набути їх в інший спосіб. Ні в планах Габсбургів, ні в планах послідувачів за ними чеського, а потім люксембурзького королівського домів не фігурувала ідея щодо вселенської світської держави, що існує поряд з папством¹. Папство після столітньої боротьби з Гогенштауфенами опинилося ще на століття у владі династичних прагнень Анжу і французької корони.

Проте наприкінці XIII — на початку XIV ст. незалежності пап загрожували в першу чергу вже не неаполітанські Анжу, а Франція, що стала провідною великою державою на континенті. Останнім визначним папою, який боровся проти французької гегемонії, і одночасно останнім представником григоріанського папства був Боніфаций VIII (1294—1303), який на противагу економічній і політичній владі французького короля Филипа IV Красивого (1285—1314), подібно папі Григорію VII (1073—1085), висунув ідейне обґрунтування влади та авторитету церкви². На скликаному у Латеранському палаці соборі 18 листопада 1302 р. він оприлюднив у присутності вищих ієрархів широко відому буллу “Unam Sanctam” — перший офіційний документ Апостольського Престолу, в якому відкрито і повно було обґрунтовано перевагу церковної влади над світською.

Безпосередньою причиною видання булли “Unam Sanctam” (18.11.1302 р.) послужив конфлікт короля Франції Филипа IV Красивого і папи Боніфация VIII, що розпочався у 1296 р. у зв’язку із запровадженням французьким королем (який вів постійні війни, що виснажували ресурси королівства) спеціального податку, що стягувався з церкви, і папської булли “Clericis laicos” від 24 лютого 1296 р. у відповідь, якою заборонялося клірикам Франції платити цей податок, а мирянам — вимагати таких платежів у духовенства без особливого дозволу Римської курії. Филип IV, розцінивши цю буллу як таку, що завдає шкоди його фіскальним інтересам і протидіє запропонованій ним доктрині щодо обов’язку духовенства допомагати грошима потребам своєї країни, заборонив вивіз з Франції золота і срібла, позбавивши папу значної статті доходу. З огляду на це, за буллою “Clericis laicos”, з перервою в декілька років, були видані булли “Salvator mundi” від 4 грудня 1301 р. і “Ausculda fili” від 5 грудня 1301 р., першою з яких були скасовані всі привілеї, раніше пожалувані французькому королю Апостольським Престолом, а другою Филип IV викликався на собор до Риму³. Ці булли стали останніми спробами розв’язати ситуацію, що склалася, мирним шляхом. Филип IV проігнорував заклик Боніфация VIII і заборонив французьким єпископам бути присутніми на соборі. У квітні 1302 р.

¹ Гергей Е. История папства. С. 144—145.

² Encyclopedia dei Papi. Vol. 2. P. 472—493.

³ Izbicki Th. M. “Clericis laicos” and the Canonists // Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages. New York: Cornell University Press, 1989. P. 179—190.

він, вперше в історії Франції, зібрав у Парижі Генеральні штати (зібрання духовенства, дворянства та буржуазії) і отримав там повну підтримку своєї політики. У відповідь на це папа видав буллу “Unam Sanctam”, після якої будь-яке мирне врегулювання конфлікту стало вже неможливим. Филип IV зібрав Державну раду, на якій проти Боніфация VIII були висунуті обвинувачення в ересі та симонії. (Про те, що це були не надумані звинувачення, видно також з всесвітньовідомої «Божественної комедії» сучасника тих подій Данте Аліг'єрі (1265–1321), який зобразив папу Боніфация VIII у главі «Пекло», пісня 19, у колі покараних за симонію)¹. Услід за цим до папської резиденції король відправив свого канцлера Гільома де Ногаре з наказом захопити Боніфация VIII і доставити його для судового процесу над ним до Парижу. Боніфаций VIII відреагував на це буллою про відлучення Филипа IV від церкви, яка, втім, не мала жодного ефекту. У вересні 1303 р. папа Боніфаций VIII був захоплений у полон Гільомом де Ногаре і невдовзі після цього помер².

Що стосується структури та основних ідей булли “Unam Sanctam” (лат. «Єдиною святою»), то вона складається з трьох змістовних блоків, у яких послідовно обґрунтовуються тези про єдність церкви, про наявність двох «мечів» — духовного і світського — при верховенстві першого і про перевагу духовної влади над владою мирською. Апелюючи до низки старозавітних текстів (Бут. 6, 16; 7, 4) Боніфаций VIII уподібнює церкву Ноевому ковчегу, яким керує тільки Ной і лише він несе єдино можливе спасіння. Також постулюється єдність церкви на основі уподібнення її хітону Христовому (Ін. 19, 23–24) і підкреслюється її монолітність, під якою мається на увазі відсутність у ній жодних автономних частин, у тому числі будь-яких керівників, окрім папи Римського. Завершується перший пасаж булли оголошенням «греків» нехристиянами на тій підставі, що вони не визнають примату апостола Петра і його наступників на Апостольському Престолі.

Другий, центральний фрагмент “Unam Sanctam” присвячений безпосередньо теорії двох «мечів», а в третьому говориться про непідсудність духовної влади світському правосуддю. У буллі папа, спираючись на теологічні та юридичні аргументи, обґрунтував теорію про необмеженість папської влади, а єдність між папою і церквою висунув як догмат. Наводимо ці фрагменти більш докладно. «Нагальне слово нашої віри спонукає нас вірити в Єдину, Святу, Католицьку і водночас Апостольську Церкву і дотримуватися цієї віри; і ми твердо віримо в це і визнаємо, що поза цим немає Спасіння, немає покаяння...» — говориться в буллі. Потім йде визначення церкви як містичного тіла Христа і формулювання принципу «одна вівчарня — один пастир». «Слова Євангелія навчають нас і тому, що всередині цієї Церкви і в її владі знаходиться два мечі: меч духовної влади і меч світської влади. Адже коли апостоли говорять: «Ось, тут два

¹ Задворный В.Л. История Римских пап. С. 104–108.

² Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1743.

мечі» (Лк 22, 38) — тобто в Церкві, — то на ці слова апостолів Господь не сказав, що багато, а сказав їм: досить. І напевно той, хто заперечує, що у владі Петра знаходиться і світський меч, невірнo трактує наступні слова Господа: «Сховай меч у піхви» (Ін 18, 11). Отже, обидва мечі — і духовний і матеріальний — знаходяться у владі Церкви. Однак цей останній потрібно застосовувати на захист Церкви, а першим володіє сама Церква; тобто духовним володіють священники, а матеріальним — королі і, звичайно, воїни, але лише тоді, коли священники це схвалюють або дозволяють; бо другий меч повинен бути під першим, і світська влада повинна коритися духовній владі. Адже таким чином апостол виголошує: «Немає влади не від Бога; існуючі ж власті поставлені Богом» (Рим. 13, 1). Бо істина свідчить про те, що духовна влада має право наглядати за порядком мирської влади, і якщо вона не виявиться доброю, то духовна влада повинна вершити суд над мирською. (Тут ми бачимо прямий натяк на пророцтво Єремії про церкву і про церковну владу: «І ось, Я поставив тебе нині укріпленим містом і залізним стовпом і мідною стіною на усій цій землі, проти царів Іуди, проти князів його, проти священників його і проти народу землі цієї» (Єр. 1, 18)¹. Згідно з твердженням папи, «якщо мирська влада ступить на невірний шлях, то судити її буде духовна влада; якщо духовна влада, що стоїть на нижчому щаблі, попадає на невірний шлях, то суд над нею вершить її вищестояща влада; а якщо согрішить вища духовна влада, то вона може бути засуджена тільки Богом, а не людиною»..., «адже й апостол наводить такий доказ: “духовний же судить про все, а про нього ніхто не може судити” (1 Кор. 2, 15). Заклучні слова булли проголошували: “Ми урочисто заявляємо, стверджуємо і виголошуємо, що підкорення Папі Римському є для кожної людської істоти обов’язковою умовою її Спасіння»².

Іншими словами, на підставі вищенаведених фрагментів з Нового завіту, Боніфатій VIII аргументує наявність двох влад (церковної і світської), що символізуються двома мечами. Набуття двох «мечів» апостолами доводить приналежність двох влад юрисдикції церкви, а пріоритет духовного начала по відношенню до начала світського приводить до утвердження примату церковної влади і непідсудності духовної влади світському правосуддю. Непідсудність церкви людському суду відповідно до логіки права приводить до визнання її верховною і єдиною владою, якій підпорядковуються усі інші юрисдикції.

Отже, булла “Unam Sanctam” — квінтесенція папського абсолютизму — безпосередньо була направлена проти французького короля Филипа IV. Згідно з Боніфатієм і у папи, і в короля є мечі, але король свій меч отримує завдяки папі, і він може їм володіти лише з благословення церкви і заради церкви. Влада папи подібна сонцю, в той час як королівська влада подібна місяцю, який отримує своє світло від сонця. Булла стала загальновідомою і

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 783.

² The Cambridge History of Medieval Political Thought (350–1450 AD) / Ed. J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 347–421.

в заключному положенні, взятому у Фоми Аквінського, проголошувала, що людина може лише у тому випадку отримати Спасіння, якщо вона визнає владу папи. «Поза папською Церквою немає Спасіння» — цей принцип став новим переконливим формулюванням примату папи. Проте французький король Філіп IV, всупереч точці зору папи, наголосив, що королівська влада походить безпосередньо від Бога і не визнає над собою жодної іншої влади, крім Бога¹. Із сутички французької монархії і папства переможцем вийшов король. Папа Боніфатій VIII як найбільш визначний учитель Католицької церкви, систематизатор вчення про папський абсолютизм зазнав тяжкої політичної поразки. Ця політична невдача поклала кінець великодержавним прагненням григоріанського папства.

На цей період, між Середньовіччям і Новим часом, припадає діяльність святого Фоми Аквінського (1225—1274), якому в історії Католицької церкви відведена така ж роль, яку свого часу відіграв Августин. Святий Августин, знаходячись на межі між Античністю і Середньовіччям, в єдиному всеохоплюючому синтезі обґрунтував завершеність минаючого античного періоду і сформував новий, середньовічний християнський світогляд. Фома Аквінський, у свою чергу, підводить підсумок Середньовіччю і створює можливість для розвитку ідей нової епохи. Не випадково на його ідеях буде ґрунтуватися сучасний католицизм XIX—XX ст. Томізм намагався перебороти безсумнівну кризу церковного світогляду, намагаючись узгодити нові наукові досягнення з основними теологічними істинами. Томізм хотів осучаснити релігію, підкреслюючи первинність розуму, досвіду по відношенню до містичного, намагаючись підтвердити існування Бога за допомогою логічних аргументів². Поєднуючи віру і знання, томізм дійсно допоміг відсунути кризу церковного світогляду, але не допоміг остаточно її ліквідувати.

У 1305 р. за бажанням французького короля Філіпа IV папою був обраний кардинал, архієпископ Бордоський, який взяв собі ім'я Климент V (1305—1314). Він повністю прив'язав політично папство до французького двору і в колегії кардиналів забезпечив французам більшість. Климент V став першим авіньйонським папою, який пославшись на анархію, що панувала в Церковній державі і в Римі, відхилив прохання кардиналів приїхати до Риму на інтронізацію. Він вважав за краще запросити кардиналів до Ліону, звідки він згодом перемістив папську курію до Авіньйону, невеличкого містечка на річці Рона на півдні Франції, в якому знаходилася резиденція місцевого єпископа. Разом з графством Авіньйон однойменне містечко відносилось до володінь Германсько-римської імперії, переданих імператором в лен неаполітанському королю. Однак враховуючи те, що неаполітанський король одночасно був і васалом папи, то, таким чином, Авіньйон виявився підходящим місцем для папської курії, бо формально він не був частиною французького королівства. Опинитися у «вавилонському

¹ Гергей Е. История папства. С. 152.

² Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1395—1398.

полоні» примусив пап не Филип IV (як інтерпретувала частина сучасників сімдесятилітнє — з 1305 до 1377 р. — перебування римських пап в Авіньйоні, проводячи паралель з вавилонським полонем іудеїв), а якраз навпаки, папство саме знайшло собі притулок під крилом французької великої держави, щоб під її захистом ще більше зміцнити свою абсолютистську верховну владу всередині церкви.

На початку XIV ст., у період Середньовіччя і розпаду феодального суспільства, папи, які переїхали до Авіньйону, втратили стале анахронізмом політичне верховенство, однак зберегли примат у внутрішньо-церковних справах і у зовнішніх справах суспільства. Для забезпечення існуючого ладу була створена інквізиція, чернечі ордени перетворилися у засіб церковного абсолютистського правління, а схоластика послужила ідейному обґрунтуванню церковного універсалізму. Переїзд пап до Авіньйону і підпорядкування політиці французьких королів призвело до того, що вони втратили фактичну владу в Італії і свій контроль над Церковною державою. Політичне підпорядкування папства французькій державі стало на заваді реалізації вселенських прагнень папства і на зорі формування національних держав сприяло зміцненню ідеї національних церков, формуванню конціляризму. Цій тенденції авіньйонські папи намагалися протистояти за допомогою централізованого церковного апарату управління, адміністрації та фіскальної справи, створених в Авіньйоні і доведених до досконалості, особливо в часи найбільш визначного авіньйонського папи Іоанна XXII (1316–1334)¹. У часи Авіньйону папи піднялися над європейськими державами не політично, а економічно. Сформований в Авіньйоні куріальний централізм став зразком для державного абсолютизму нової епохи. У центрі церковної політики папи Іоанна XXII (1316–1334) знаходилася Франція. Саме за допомогою могутньої Франції йому вдалося реалізувати універсальні прагнення папства. Виходячи з цих принципових міркувань, папа підтримував владні позиції Франції на континенті, в Італії (проти Германсько-римської імперії), а також щодо Англії.

Проте в останній сутичці між папством та імперією в останньої несподівано знайшлися достатньо вірні помічники серед університетських теологів. Так, у боротьбі папи Іоанна XXII з Людвігом IV Баварським (германський король з 1314 р. з дому Віттельсбахів; імператор Священної Римської імперії з 1328 р. до 1347 р., який отримав імператорську корону у Римі від «римського народу», а не від папи Римського) професор і ректор Паризького університету францисканець Марсілій Падуанський (ймовірно у співпраці зі своїм другом Жаном Жанденом) у трактаті “*Defensor pacis*” («Захисник миру», бл. 1324 р.), який був вручений Людвігу IV Баварському, висунув на противагу папському абсолютизму соборний принцип (конціляризм), примат світської (імперської) влади над папством. Так, згідно з “*Defensor pacis*”, держава стоїть над церквою, а імператор над папою. Держава і церква однаковою мірою спираються на принцип верховенства народу, який є носієм

¹ Encyclopedia dei Papi. Vol. 2. P. 512–522.

вищої політичної влади. Папи і королі правлять за дорученням народу, однак, якщо вони зловживають наданою їм народом владою, народ вправі їх змістити. Принцип верховенства народу виключав папський абсолютизм, необмежене здійснення примату папи всередині церкви, а тим більше поза нею, у світських справах. Відповідно до положень “*Defensor pacis*” захисником миру є імператор. Папи зруйнували природний мир своїми владними прагненнями. Завдання імператора — відновити і захистити порядок. Марсілій Падуанський також вважав, що досконале суспільство (*societas perfecta*) — це держава (а не церква) і розповсюджував ідею становості як реалізацію принципу верховенства народу і на церкву. Безсумнівно, однак, що права, які стосуються верховенства народу, обмежувалися лише привілейованими класами, насамперед становим зібранням, а в церкві — собором, що складався з представників вищого духовенства. Згідно зі змістом цієї теорії заперечувався примат папи і божественне походження церковної ієрархії. Вселенський собор розглядався як вища установа, що стоїть над папою (*consilium supra papam*) і займається виключно проповідницькою і віроповчальною діяльністю¹.

Базуючись на цих ідеях у Римі невдовзі отримали гору послідовники принципу верховенства народу, але вже проти папи, який перебуваючи в Авіньйоні втратив фактичну владу в Італії, та проти імператора, який не мав достатньої сили, щоб здійснити свою волю в Італії. Протягом XIV ст. в Італії з комун утворилися міста-держави, під владою яких опинилися і навколишні села та помістя. Типи міст-держав склалися відповідно до місцевого балансу сил аристократії та буржуазії. У містах Церковної держави також взяли владу в свої руки багата буржуазія та дворянство, однак невдовзі влада папи була там відновлена за допомогою германського короля Карла IV (1347—1378), який отримав за це у 1355 р. у Римі корону імператора (за дорученням папи Інокентія VI (1352—1362) Карла коронував кардинал-єпископ Остії). У часи папи Інокентія VI і Карла IV відбулося остаточне розділення двох інститутів універсальної влади, тісно пов'язаних між собою у Середні віки, — папства та імперії. У 1356 р. імператор Карл IV у своїй Золотій буллі, оголошеній в рейхстазі у Метці, конституційно визнав перевлаштування Германсько-римської імперії на федеральних засадах. Карл зрозумів, що його імперія не що інше, як союз самостійних князівств і єпископств. Згідно з Золотою буллою були визначені князі, наділені правом обрання короля, — сім так званих курфюрстів (три церковних князі: архієпископи Майнцький, Трірський і Кельнський; далі — чотири світських князі: чеський король, рейнський пфальцграф, саксонський герцог і бранденбурзький маркграф), які у межах своїх земель здійснюють всю повноту державної влади. Процедура обрання короля залишалась без змін 450 років, до ліквідування Священної Римської імперії у 1806 р.² Імператор

¹ Енько А.Г. “*Defensor pacis*” Марсілія Падуанського // Вестник МГУ: Серия История. 1964. № 2. С. 24—33.

² Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1903.

відмовився від фактичного правління в їхніх країнах, йому лише залишилась посада голови імперського зібрання. Другою важливою особливістю Золотої булли було те, що в ній у зв'язку з обранням германського короля немає жодної згадки про папу, так само, як і про право останнього затверджувати обрання. Щоправда, і надалі лише папа міг коронувати германського короля в імператори, однак це втратило практичне значення, адже нікого іншого, крім як германського короля, і неможна було коронувати імператором. Карл IV остаточно ліквідував владу імператорів в Італії.

У XIV ст. зміцнилися феодальні станові монархії, які виступали проти прагнень папства здійснювати контроль Риму над світською владою, втручатися у внутрішні справи держав і добиватися незалежності церкви від світської влади. Національний розвиток становив собою процес, що діяв у протилежному церковному універсалізові напрямку. В той час як середньовічні процеси розвитку зміцнювали папську універсальну владу, процеси Нового часу ослаблювали її, посиливши відцентрові тенденції всередині церкви, давши можливість тимчасово піднятися конціляризму над папською верховною владою. Конціляризм ідейно викристалізувався вже в авіньйонську епоху, але його практична церковно-політична реалізація відбулася лише в наступні десятиліття на великих реформаторських соборах, що зумовили розкол. У цих своїх прагненнях церкви знову набули собі союзника в особі світської влади. Так сформувалася змичка французької церкви з Филипом IV Красивим і його наступниками, а германських ієрархів — з Людвігом IV Баварським і, нарешті, англійської церкви — з Едуардом III.

Досягнувши в середині XIV ст. піку свого розвитку в авіньйонську епоху, після повернення у 1377 р. до Риму (з частиною кардиналів, а решта, які однозначно дотримувалися французької орієнтації, залишилися в авіньйонській курії) папство прийшло до занепаду під час Великого західного розколу 1378—1414 рр., коли римські та авіньйонські папи майже сорок років сперечалися між собою за владні повноваження. У боротьбі пап домінували не догматичні, а виключно політичні моменти. Окремі країни та їх церкви виступали на боці того чи іншого папи, визнаючи їх юрисдикцію всередині Вселенської церкви, відповідно до своїх власних владно-політичних інтересів. Згідно з цим вони займали ту чи іншу позицію у Столітній війні, в англо-французькій суперечці, визнаючи верховенство, правочинність то римського, то авіньйонського папи. Природно, що обидва папи вважали законними себе та свої розпорядження і прагнули спонукати церковну і світську владу визнавати їх такими. Все це створювало анархію в управлінні церквою і підривало авторитет і владу папства. У такій обстановці у ролі охоронців церковного порядку, що розпадався, стали виступати світські князі, від волі яких залежало виконання тієї чи іншої папської постанови, заповнення бенефіцій. Таким чином, папи у суперництві між собою самі надали можливість державі стати над церквою і сприяли створенню національної церковної автономії. Факт формування національних церков свідчить про те, що церкви, як правило, слідували за лінією поведінки,

прийнятою світською владою. Врешті-решт, Великий західний розкол був подоланий лише в 1414 р. на Констанцькому соборі, який позбавив влади двох пап — Іоанна XXIII і Бенедикта XIII, а папа Григорій XII (1406—1415) добровільно відрікся від папського престолу. Після цього собор обрав папою авторитетного римського кардинала Отто Колонна, який взяв ім'я Мартіна V (1417—1431). Під час свого понтифікату Мартін V прагнув підняти авторитет єпископа Риму, активно протидіючи консилиаризму¹.

Незважаючи на те, що вселенському авторитету папства було завдано шкоди, та й всередині Церковної держави папі довелося поділити владу з феодалами і міськими патриціями, тим не менше воно більш успішно пододало кризу XIV—XV ст., ніж його колишній головний супротивник — імперія. Великі суспільні та політичні перетворення кінця Середньовіччя відбувалися у Німеччині та Італії не в рамках єдиної імперії, а в межах провінцій і міст, що стали самостійними. Протилежно цьому, внаслідок суспільно-економічного розвитку в XIV—XV ст. у станових монархіях Англії, Франції та Іспанії отримала свій подальший розвиток централізація; королівська влада зміцнилася, і з ліквідацією феодалних пережитків склалися єдині національні держави.

Перехід від Середньовіччя до Нового часу, що охоплює два століття, характеризувався в історії Католицької церкви великими суперечностями та змінами. Починаючи з Миколи V (1447—1455) розпочався новий напрямок у тривалій історії Католицької церкви і папства², що вступили в контакт з помірним гуманізмом і Ренесансом. Гуманізм був культурним і одночасно світоглядним рухом піднімаючої голову буржуазії, рухом, що розпочався в Італії. Гуманізм і адекватний йому напрямок у культурі та мистецтві — Ренесанс протиставляли життєрадісну античну культуру, що немов би заново відкривалася, проголошеному церквою аскетизму. У центрі їхніх інтересів знаходився не потойбічний світ, а життя реально існуючого світу — людини та природи. Гуманісти не піддавали церкву настільки різким нападам, як єретичні течії, але своїм мирським мисленням підривали основи церковного світогляду, прискорюючи тим самим процес відриву суспільства від церкви. Живильним середовищем гуманізму і Ренесансу було національне відродження італійського народу, проте невдовзі вони заявили про себе і в європейському масштабі, скрізь збагачуючись особливостями національного розвитку, витісняючи середньовічні культуру і світорозуміння. Ставлячи в центр мислення і світогляду людину, а не Бога, гуманізм і Ренесанс розпочали віковий процес повної секуляризації, звільнення суспільства та індивідуальної свідомості від впливу релігії. У той же час Ренесанс надав ще півстолітній мораторій середньовічному папству, щоб вже за допомогою наук і мистецтв засобами державної політики спробувати подолати все зростаючу кризу в Католицькій церкві, вийти з неї з честю.

¹ Dykmans M. D'Avignon à Rome: Martin V et le cortège apostolique // Bulletin de l'Institut historique belge de Rome. 1968. No. 38. P. 203—309.

² Encyclopedia dei Papi. Vol. 2. P. 644—658.

Однак, як з'ясувалося у першій половині XVI ст., це було неможливо, і накопичені пристрасті з такою вибуховою силою вирвалися на поверхню, що це до основ потрясло Римсько-католицьку церкву і привело до такого історичного розколу в період так званої Реформації 1521–1545 рр., який за своїми результатами мав для християнства ще більше значення, ніж розділення церкви на Західну і Східну.

Реформація становила собою забарвлену релігійністю ідеологію і наповнений соціальним змістом рух німецької (а згодом англійської, нідерландської та інших країн) буржуазії, направлений проти феодалізму. Оскільки найголовнішою ідейно-політичною опорою феодального суспільного і державного ладу були Католицька церква і папство, то вістря Реформації у першу чергу було направлено проти них. Поворотним моментом боротьби за церковну реформу став 1517 р., коли папа Лев X (1513–1521) вирішив випустити у зв'язку із закінченням будівництва храму Святого Петра так звані прощальні свідоцтва — індульгенції¹. Продаж цих індульгенцій, у тому числі в центральних і східних частинах Германії, став досить прибутковою для пап справою; це викликало сильний протест як з боку німецьких князів, так і серед простого народу. В цей час викладач Віттенбергського університету, августинський чернець Мартін Лютер (1483–1546), почав протестувати проти продажу індульгенцій і 31 жовтня 1517 р., відповідно до звичаїв епохи, вивісив для обговорення та дискусії 95 своїх тез на дверях віттенбергської замкової церкви. Більша частина тез розглядала проблему відпущення гріхів, розбирала саме це поняття і робила висновок, що навіть папа не владний за гроші, без щирого покаяння віруючого, відпускати йому гріхи, скасовувати покарання за них. Звідси випливало, що продаж за гроші відпущень гріхів суперечить канонам релігії. До того ж, Лютер заперечував і всі церковні авторитети, що ґрунтуються не на Біблії². Ця позиція несподівано знайшла великий відгук, величезна грошова махінація провалилася, що викликало ярість церковників. У тезах Лютера вже тоді проглядалася їх теологічна суть: гріх може відпустити (простити) тільки Бог, а не церква чи папа. З цього випливає революційна за своїм значенням центральна думка Реформації: принцип “Sola fide” («Тільки віра»), який означає, що тільки через віру спасається людина. Цей принцип руйнував будівлю папської церкви, адже коли посередництво священнослужителів стає зайвим, навіщо потрібні тоді папа, єпископи, ченці, церковні володіння, десятина тощо. Удар, нанесений по духовному авторитету і матеріальній владі Католицької церкви, потряс самий сильний бастион феодального устрою. Саме тому папа Лев X в буллі “Exsurge Domini” від 15 червня 1520 р. засудив ряд положень Лютера, а 3 січня 1521 р. буллою “Decet Romanum Pontificem” відлучив його від церкви³. У відповідь Лютер публічно спалив копію цієї

¹ Гаврилов М.Н. Индульгенции на Западе и на Востоке // Россия и Вселенская Церковь. 1955. № 3. С. 8–15.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1799–1802.

³ Encyclopaedia dei Papae. Roma, 2000. Vol. 3. P. 42–64.

булли, назвав папу Антихристом і піддав сумніву його верховенство, а в своїх письмових виступах відкрито заперечував спасительну роль церкви.

У 30-х рр. XVI ст. Жан Кальвін (француз за походженням, який діяв спочатку у Базелі, а потім у Женеві), узгоджуючи вчення Лютера з буржуазними поглядами, пішов далі у запереченні посередницько-спасительної ролі церкви і акцентував увагу на особистій вірі (вірі індивіда) у справі Спасіння. Згідно з його вченням, індивід ще до свого народження заздалегідь приречений або до Спасіння, або до прокляття. Знаючи уготовану їй долю, людина може почуватися цілком вільною, вона може необмежено проявляти свою індивідуальність і при цьому бути впевненою у своєму Спасінні. Це почуття впевненості надало сили для боротьби швейцарській, голландській і англійській буржуазії. Позиція Кальвіна з політичних і економічних питань теж була буржуазною. Вона оновила теорію страти тиранів; політична влада, згідно з нею, повинна належати очолюваному виборними пресвітерами магістрату, що представляє народ¹.

Реформація змусила папство знову стати духовною рушійною силою, що підключилася до історичного розвитку. Реформація, що була процесом набагато більш широким і глибоким, ніж просто католицьке оновлення, проходила у двох напрямках: з одного боку, вона мала теологічно-релігійно-моральний характер і, з іншого — організаційно-церковний і дисциплінарний. Католицька реформа торкалася тих же самих теоретичних і організаційних проблем, що і Реформація, тільки з протилежним знаком. В той час як вістря Реформації було направлене проти чернечих орденів і папства (вона позбавляла чернечі ордени їх сфери діяльності та заперечувала папство), католицька реформа розпочалася з чернечих орденів і вела до зміцнення позиції абсолютного авторитету папства. Католицька реформа оновила ідеал чернецтва та його організацію: вона породила нові чернечі ордени, які наближалися до церковного ідеалу. Ці духовні ордени стали зразками і популяризаторами релігійності нового типу, наповненої соціальним змістом (піклування про бідних, догляд за хворими тощо). Однак головним засобом католицького оновлення і наступної за ним контрреформації став орден єзуїтів, засновником якого був солдат-інвалід, виходець з дворянської родини басків — Ігнатій Лойола (1491—1556). Папа Павло III своєю буллою “*Regimini militantis Ecclesiae*” від 27 вересня 1540 р. затвердив новий орден, який обрав собі войовничу назву «Товариство Ісуса» (*Societas Jesu*), що мало своєю метою навернення в християнську віру язичників і еретиків, а також об'єднання усього світу під церковним володарюванням папи. Єзуїти поряд з трьома обов'язковими для чернечих орденів обітницями приймали ще четверту — безумовний послух папі², який вивів цей орден з-під юрисдикції єпископів.

Підготовка католицизму до боротьби проти Реформації на початковій стадії, на стадії оборони, ознаменувалася насамперед реорганізацією

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 697—702.

² Руло Ф. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность // Символ. 1991. № 26. С. 195—205.

папської інквізиції. Папа Павло III своєю буллою “Licet ab initio” від 21 липня 1542 р. заснував у Римі Центральний інквізиційний трибунал (пізніше отримав назву «Священна канцелярія»)¹, який через декілька десятиліть стане залякуючою зброєю контрреформації. Папська інквізиція мала право судити кожного, незважаючи на ранг і походження, могла виносити смертні вироки, помилювання по яким здійснював лише папа. Виконання смертного вироку покладалося на світську владу. Суттю інквізиції було те, що вона могла робити все, приймати будь-які розпорядження заради того, щоб стримати, зупинити Реформацію, знищити її, більше того, жорстоко покарати будь-яке відхилення від католицьких догм (тоді ж було започатковано й інститут церковної цензури книгодрукування).

Після створення таких передумов у листопаді 1544 р. Павло III (1534—1549) видав буллу “Laetare Jerusalem” про скликання в італійському місті Тренто (лат. Tridentum) вселенського собору, який розпочав свою роботу в грудні 1545 р. і увійшов в історію під назвою Тридентського собору (Concilium Tridentinum). Головною метою папи була якомога швидша догматизація католицького вчення, щоб тим самим розвіяти всередині Католицької церкви невпевненість, викликану реформаторами віри². Робота Тридентського собору, що тривав з перервами майже два десятиліття, завершилася у 1563 р., але його результати й понині зберігають свою чинність. Вони можуть бути зведені до наступного: 1) католицькі догми остаточно були відокремлені від протестантських і з того часу вони мають нинішній вигляд; 2) собор закріпив і остаточно затвердив ієрархію Римо-католицької церкви; 3) створенням семінарій, де готували католицьких священників нового типу і в моральному відношенні і з точки зору своїх теологічних пізнань, було забезпечено майбутнє Католицької церкви. Собор закінчився зміцненням верховної влади папи всередині церкви. Виключним правом і обов'язком папи було тлумачення та виконання тридентських декретів, визначення норм віри та моралі. Всі нитки відновленої церковної дисципліни вели до Риму. По закінченні Тридентського собору Пій IV (1559—1565) буллою “Benedictus Deus” від 26 січня 1564 р. затвердив його рішення. З догматичних постанов собору він склав так зване Тридентське сповідання, якому повинні були присягати всі єпископи і глави чернечих орденів. Монархи підписали з папою конкордати, якими обумовлювалися права держави і водночас визнавався папський абсолютизм всередині церкви³.

Друга половина XVI ст. була періодом розвитку абсолютних монархій. Всередині церкви також сформувалася абсолютна монархія, оскільки папи осмислювали, викладали й реалізовували реформаторські постанови у дусі абсолютизму та централізації. Церква епохи контрреформації (друга

¹ Del Re N. La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998. D. 95—107.

² Encyclopediā dei Papi. Vol. 3. P. 91—111.

³ Rezzaghi R. Cronaca di un conclave: L'elezione di Pio IV (1559) // Salesianum. 1986. No. 48. P. 539—581.

половина XVI ст.) стояла на принципових засадах абсолютного авторитаризму, тому управління церквою було сильно централізовано. В результаті своєї контролюючої, оновлюючої та регулюючої діяльності папи значно більшою мірою втручалися у внутрішнє життя церков окремих країн, ніж це було раніше протягом історії церкви. Централізована папська юрисдикція — абсолютна монархічна влада папи — посилювалася як у зовнішньому, так і у внутрішньому аспектах. Папи чітко усвідомили, що лише спираючись на світську владу вони зможуть зберегти вплив Католицької церкви, тому вони однозначно виступали за створення у контрреформації тісного союзу з князями, що й було зроблено. Коли князь (монарх) повертався у католицьку віру, його приклад наслідувало і дворянство, щоб знову відігравати роль у державі. Таким чином, починаючи з кінця XVI ст. принцип “*cuius regio, eius religio*” (лат. «чия держава (регіон), того і релігія (той і визначає релігію)») відповідав уже інтересам контрреформації.

Для підтримки католицької реставрації, а також з метою реалізації папського централізму папа Григорій XIII (1572–1585) заснував інститут постійних нунціатур. Загалом за понтифікату Григорія XIII діяло 13 нунціатур, які очолювали апостольські нунції. Вони, крім дипломатичних функцій, здійснювали також нагляд за діяльністю католицької церкви у країні перебування. Особовий склад нунціатур комплектувався з італійських священнослужителів, яких готували у дусі рішень Тридентського собору. Справу католицької реставрації папа Григорій XIII просовував вперед також і за допомогою ґрунтовної церковної освіти, відродивши підупалі Римську колегію (яка пізніше буде названа в його честь Григоріанським університетом) та Германську колегію, а також створив Англійську колегію, керівництво якими поклав на єзуїтів. Григорій XIII хотів виховувати у Римі в дусі контрреформації вірних і відданих папі священнослужителів, які були б силами нації тієї країни, де згодом вони повинні будуть повести боротьбу з Реформацією. Услід за згаданими навчальними закладами Григорієм XIII були засновані колегії і для предствників інших народів, в тому числі й Грецька колегія (1576 р.) з викладанням грецькою мовою, де навчалася духовенство, покликане до пастирської діяльності на територіях, що входили до сфери впливу східних церков¹.

Оновлене в дусі Триденту папство досягло кульмінації своєї могутності й авторитету в роки понтифікату Сикста V (1585–1590), творця адміністрації Церковної держави і нової, сучасної системи єдиного управління церквою. Здійснена ним реформа папського управління (створення 15 конгрегацій, кожна з яких може розглядатися як свого роду профільне міністерство на чолі з кардиналом; зміцнення нунціатур; зобов'язання єпископів регулярно відвідувати Рим з візитом *ad limina apostolorum*)² значною мірою посилила папський централізм, сприяла зміцненню єдності Католицької церкви

¹ Encyclopedia dei Papi. Vol. 3. P. 180–202.

² Del Re N. Sisto V e la opera di organizzazione del governo centrale della Chiesa e dello Stato // Idea. 1980. No. 36. P. 41–53.

і зрештою означала централізацію сил церкви в інтересах припинення і відтіснення Реформації.

Сучасну теорію папського суверенітету відповідно до епохи абсолютної світської монархії розробили єзуїти і, в першу чергу, кардинал Роберт Беллармін (1542–1621), один з найбільших католицьких церковних діячів і богословів періоду після Тридентського собору. Вчення Белларміна про відносини церковної і світської влади, вперше представлене ще в праці “De translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos” («Про перенесення Римської імперії від греків до франків», 1589 р.), найбільш повно викладено у творі “Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalis” («Трактат про владу Верховного Понтифіка у світських справах», 1610 р.) і використано автором у полеміці в 1606–1609 рр. з англійським королем Яковом I (з приводу запровадженної ним присяги, яку повинні були приносити королю його піддані-католики і яка мала на увазі заперечення примату папи) і в 1610–1612 рр. — з прибічниками галліканства у Франції (які виступали за повну незалежність світської влади від папи). Позиція Белларміна зводиться до наступного: папа не має безпосередньої влади над государями, подібної його владі над єпископами; однак йому належить «непряма» влада у світських справах, тобто світські справи відносяться до сфери повноважень церковної влади в тій мірі, в якій вони стосуються духовного блага віруючих. Згідно з Белларміном, світська влада — це тіло, а церковна влада — душа; папа призначений Богом наглядати за державами і тому він наділений повною, незаперечною церковною владою. У релігійних справах він має право втручатися і в управління державами. Королівська влада за своїм походженням — також божественна, але государ реалізує своє призначення через керівництво народом, тому народ може і позбавити його цієї влади¹. Так в рамки одного вчення вмістилися і папський абсолютизм, і народний суверенітет. Збереглася й єзуїтська теза про страту тирана, але тепер основний акцент в оцінці короля робився вже на вірності вірі.

До середини XVII ст. Європу ще потрясали війни, що увійшли в історію під узагальненою назвою «Тридцятилітня війна» (1618–1648 рр.). Ворогуючі сторони формувалися не за віросповідною приналежністю, а за політичними інтересами, хоча боротьба велася під релігійними гаслами. Основною руйнівною силою релігійних війн на континенті було великодержавне суперництво між Іспанією та Францією. Потім фронт суперництва розширився з утворенням французько-голландсько-англійського блоку, що протистояв контрреформаційним прагненням Іспанії та габсбургської Австрії. Безпосередньою ж передумовою Тридцятилітньої війни стало створення блоків німецьких князів за релігійною ознакою. Німецькі протестантські князі утворили у 1608 р. організацію самооборони — «Унію». На противагу їй у 1609 р. під керівництвом баварського герцога Максиміліана була створена «Католицька ліга». На сході склався союз поляків і Габсбургів, підтриманий

¹ Galeota G. // Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Madrid, 2001. 1–4 vol., vol. 1, p. 387–390.

іспанцями та папою. Йому протистояв шведсько-голландсько-трансільванський союз. Безпосереднім приводом для війни став незначний на вигляд чеський конфлікт у 1618 р. В дійсності потрібний був лише casus belli, щоб на захист протестантських і національних інтересів взятися за зброю і виступити проти державних прагнень Габсбургів, які примкнули до контрреформації. Після того, як у Чехії перемогла «Католицька ліга», у другій половині 1620-х рр. війна перекинулася на територію Північної Німеччини. Однак війська датських протестантів і союзних з ними протестантських князів були розбиті імперськими військами і у 1629 р. датчани змушені були укласти мир. Так, перший період війни приніс успіхи католицьким Габсбургам в імперії, яких папа Павло V (1605–1621)¹ в інтересах контрреформації підтримував величезними сумами проти протестантів.

У 1630-х рр. війна набуває європейських масштабів. Протестантські німецькі князі зброєю були підтримані Швецією і Трансильванією, а матеріально — Голландією, Англією і католицькою Францією. Зі вступом у війну у 1630 р. шведського короля Густава Адольфа другий етап війни був вирішений на користь протестантів, «Католицька ліга» зазнала поразки. У 1635 р. Празький мир відновив рівновагу обох віросповідань. У середині європейської релігійної війни папа Урбан VIII (1623–1644) рішуче порвав з політикою своїх попередників і однозначно став на бік Франції, тим самим вступивши в союз з Рішельє проти Габсбургів². У 1635 р. розпочалася війна між Іспанією і Францією, що спиралася на голландсько-шведський союз. Таким чином, на своєму завершальному етапі Тридцятилітня війна перестала носити релігійне забарвлення, оскільки ворогуючі сторони були католицькими державами. Врешті-решт очолюваний французами союз отримав гору і, хоча східна монархія Габсбургів врятувалася, свою гегемонію на Заході Габсбурги вже не змогли собі повернути. Новообраний папа Інокентій X (1644–1655) відмовився від профранцузької зовнішньої політики свого попередника Урбана VIII, намагаючись зберегти нейтралітет в конфлікті між Францією та Іспанією, хоча його симпатії були на боці Іспанії. Папа Інокентій X безрезультатно намагався протидіяти укладенню Вестфальського миру, в якому, на його думку, порушувалися права Католицької церкви³.

Таким чином, європейська війна, що розпочалася під релігійними гаслами, зрештою закінчилася без папи і навіть всупереч йому. Згідно з Вестфальським миром 1648 р. Франція отримала Ельзас, а Іспанія втратила статус великої держави. Відповідно до умов договору Німеччина була розчленована на більш ніж 200 дрібних незалежних князівств, отже, імператори Габсбурги вже не могли більше поставити її на службу своїм великодержавним цілям. Переможці, французи, були заінтересовані в тому, щоб на сході від Рейну не утворилася єдина, сильна Німеччина. За цим договором

¹ Encyclopedia dei Papi. Vol. 3. P. 277–292.

² Ibid. P. 298–321.

³ Ibid. P. 321–335.

інтереси Католицької церкви були значною мірою обмежені: основним принципом наступної епохи стало визнання рівноправ'я протестантів у всіх відношеннях. Були закріплені умови Аугсбурзького релігійного миру 1555 р. з тими доповненнями, що і кальвінізм був визнаний релігією, рівноправною з іншими. Було заявлено, що єпископства, точніше князівства, утворені з єпископств, можуть бути і протестантськими. Внаслідок цього були секуляризовані 2 архієпископства і 12 єпископств. Папі не було відведено жодної ролі в укладенні миру, хоча до цього саме папи виступали як міжнародні арбітри при укладенні миру; претензії папства були залишені без уваги¹.

Вестфальський мир ознаменував остаточне зруйнування середньовічного порядку і зародження сучасної системи міжнародних відносин; перехід від міжнародного співтовариства, ґрунтованого на канонічному праві та верховенстві Святого Престолу, до міжнародної спільноти на основі «горизонтальних» зв'язків між суверенними державами. Тому не дивно, що папа Інокентій X у своїй буллі "Zelo domus Dei" від 26 листопада 1648 р. висловив протест і заявив, що Вестфальські угоди є результатом «змови, направленої прямо або опосередковано проти Апостольського Престолу та Церкви, церковного правопорядку і церковної влади, церковної юрисдикції та церковних імунітетів, свобод, привілеїв і прерогатив»². Отже, Вестфальський мир став одним з переломних моментів в історії папства і призвів до значного обмеження його влади та впливу.

2.3 Вплив Католицької церкви на розвиток міжнародного права і міжнародних відносин у період після укладення Вестфальського мирного договору 1648 року до падіння Церковної держави у 1870 році

З часу укладення Вестфальського миру релігія вже не справляє всеохоплюючого впливу на суспільство, віра поступово відтісняється в сферу особистого життя. Католики і протестанти стали рівноправними і на середину XVII ст. у Європі, що визнавала ще століття — півтора століття тому примат папи, виникли три релігійні сфери:

1. Сфера, де верховенство духовної і релігійної влади папи не піддавалося сумніву: Італія, Іспанія, Португалія; католицький світ.
2. Сфера, де співіснували католицизм і протестантизм: Франція, Німеччина та деякі інші, в яких, однак, рішення Тридентського собору ніколи не були повністю реалізовані; це сфера співіснування різних релігій.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 949–450.

² Зонова Т. В. Дипломатия Ватикана в контексте эволюции европейской политической системы. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. С. 46.

3. Сфера, де відхилялася папська влада: протестантський світ, який не підтримував жодних відносин з папством.

Абсолютні монархії прагнули до гегемонії над своєю церквою. Для князів і для вищих священнослужителів також було зрозуміло, що надмірний папський централізм, який склався під час контрреформації, став відразу ж непотрібним і обтяжливим, як тільки збережена Католицька церква внутрішньо зміцніла і стала єдиною. Князі та єпископи вбачали тоді у папському абсолютизмі вже не допомогу, а примусову опіку, навіть зазіхання на їхні прерогативи. Усьому цьому протистояв принцип державного абсолютизму, що посилював національну самосвідомість. Конфесії окремих держав підпорядкували себе не наднаціональному папству, а національній державі, точніше, уклали з нею тісний союз. Отже, національним державам не дуже то й потрібно було оглядатися на папство.

Сильного удару по універсальній духовній владі папи нанесли вільні від релігійних форм ідеї Просвітництва. Цей новий духовний напрямок з'явився у другій половині XVII ст. у буржуазній Англії (перекинувшись потім на континент) і своєю нищівною критикою середньовічних світорозуміння, моралі та рівня наукових знань відкрив шлях небаченому розвитку сучасної техніки, науки і людської цивілізації. Просвітництво стає вже ідеологією буржуазії, яка прагне до політичної влади, ідеологією, що поклала край релігійним і расовим забобонам та оголосила боротьбу за загальнолюдські права. Про настання Нового часу вперше довів до свідомості римських пап «самий католицький з королів» — Людовік XIV (1643—1715): в галузі внутрішньої політики — своїм необмеженим державним абсолютизмом (галіканством), а в сфері зовнішньої політики — своєю європейською гегемонією¹.

Ситуація дещо змінилася тільки після обрання Інокентія XI (1676—1689), найвизначнішого папи XVII ст., який головним своїм завданням вважав відновлення політичної рівноваги в Європі та згуртування європейських держав для визвольної боротьби проти турок. Ця цільова настанова аргументи протиставила його французьким гегемоністським прагненням. Папа Інокентій рішуче виступив проти галіканства. Однак французька церква і духовенство у цій суперечці зайняли сторону свого короля, оскільки очікували, що він захистить від папи їхні привілеї і автономію. В цей час Франція і Людовік XIV знаходилися в zenіті своєї могутності і це вирішальним чином впливало на життя Європи і церкви. У Франції церква і держава повністю переплелися, католицька церква стала державною церквою. Французькі королі з 1516 р. здійснювали призначення єпископів², але середньовічне галіканство за Людовиків набуло нового осмислення відповідно до запитів монаршого абсолютизму, що готовий був терпіти лише єпископський корпус, який ідентифікувався з ним. Так єпископи стали придворними єпископами і майже

¹ Малов В.Н. Людовик XIV: Опыт психологической характеристики // Новая и новейшая история. 1996. № 6. С. 152—169.

² Mollat G. Les origines du gallicanisme parlementaire aux XIVe et Xve siècle // Revue d'histoire ecclésiastique. 1948. No. 43. P. 90—147.

без винятку були вихідцями з нової придворної аристократії. У 1682 р. французьке духовенство сформулювало чотири положення про галіканські свободи (постанови у дусі «вільної галіканської церкви»): 1) влада папи як глави церкви розповсюджується тільки на духовних осіб; світська влада незалежна від пап; 2) верховна папська влада підпорядкована вселенському собору; 3) папська юрисдикція повинна здійснюватися у відповідності до місцевих традицій (у дусі «вільної галіканської церкви»); 4) розпорядження папи навіть з питань віри стають обов'язковими тільки після затвердження їх вселенським собором. Інокентій XI у папському посланні відхилив ці постанови галіканського духовенства (які практично залишалися чинними до Французької революції 1789 р.) і не був схильний затверджувати тих єпископів, які присягли галіканським постановам¹. Великодержавні суперечності між папством і Францією у галузі церковної політики і рішуча антифранцузька ангажованість Інокентія XI зробили його другом Австрії; наслідком цього була й активна підтримка війн Габсбургів проти турок.

Свого апогею боротьба між церковною і світською владою досягла у XVIII ст. з розвитком юрисдикціоналізму, тобто такої концепції взаємовідносин між державою і церквою, яка визнає за світською владою право контролювати зв'язки національних католицьких церков і Святого Престолу та не допускати втручання церкви у внутрішні справи держави. Теорія «двох влад» — світської і духовної — у XVIII ст. остаточно втрачає популярність, суверенітет проголошується неподільним — у державі визнається лише одна влада та один державний суверенітет, причому світський, а не духовний. Кожна держава самостійно визначає лінію своїх взаємовідносин з Апостольським Престолом, однак більшість з них розглядає папських нунційів виключно як дипломатичних представників, а не виразників верховної волі Римського первосвященника.

Монархічний абсолютизм XVII—XVIII ст. був направлений не проти церкви та релігії, а проти влади папства над національними церквами і це заважало розвитку нових зв'язків між церквою і державою. За всю свою довгу історію папство, мабуть, у жодному столітті не вступало у таке жорстке протистояння з епохою, як у вік Просвітництва, який завершився Великою французькою революцією 1789 р. У XVIII ст. папство було вимушене весь час оборонятися; політично — проти абсолютних монархій, духовно ж — проти буржуазних ідей Просвітництва, які привели раціоналізм і секуляризацію до остаточного тріумфу. Утвердження раціоналізму, що був ідейною основою загальної секуляризації XVIII ст., привело до однієї з найглибших криз релігії. Під впливом англійського Просвітництва (Бекон, а за ним — Локк та його однодумці) філософську систему раціоналізму розробили німецькі філософи Лейбніц, Вольф і, в першу чергу, Кант. Однак у Франції Просвітництво стало антифеодальною і антикле-

¹ Schneider B. La santa Sede en la epoca de la hegemonia francesa // Manual de historia de la Iglesia / Ed. H. Jedin. Barcelona: Herder, 1978. Vol. 6. P. 198–209.

рикальною світоглядно-революційною політичною програмою. Вольтер — шляхом завоювання абсолютного авторитету розуму, Дідро та енциклопедисти — систематизацією людської науки та культури, Руссо — поверненням людини до природи зруйнували дощенту середньовічне світорозуміння і засновану на ньому католицьку церковну духовно-ідеологічну монополію. Мислителі епохи Просвітництва ставили в центр буржуазного світогляду природу, людину і людську думку¹. Тому вони заявляли, що переслідування еретиків папською церквою є антигуманним, целібат — протиприродним, а догми є такими, що суперечать здоровому глузду. Характерний для Просвітництва культ розуму був направлений не проти Бога, не проти віри, а проти церкви, що спотворювала віру.

Папа Климент XI (1700—1721) на відміну від своїх попередників зайняв профранцузьку позицію і однозначно став на бік французького короля Людовіка XIV. Коли у 1770 р. після смерті іспанського короля Карла II іспанський трон зайняли Бурбони, папа узаконив королем Филипа V (1700—1746), вважаючи, що Бурбони (французи та іспанці) будуть кращими захисниками інтересів папства, ніж австрійці, які теж претендували на іспанську спадщину. Так, у 1703 р. розпочалася нова європейська війна, що закінчилася підписанням Утрехтського миру 1713 р.² та Раштатського миру 1714 р.³; внаслідок поділу величезної іспанської монархії була закладена основа для встановлення кордонів західноєвропейських держав у XVIII ст. Хоча війна за іспанську спадщину забезпечила Бурбонам іспанський трон, у новій розстановці сил французька гегемонія дала тріщину. Її місце на континенті та в Італії зайняла придунайська монархія Габсбургів. При укладенні Утрехтського миру інтереси папи були повністю проігноровані. Папство перестало бути серйозним політичним фактором. Так, наприклад, Сицилію, що вважалася васальною територією папи, без його згоди передали Савойї. Австрія у 1713 р. отримала Ломбардію, Неаполь, а також Сардинію, яку вона у 1720 р. виміняла за Сицилію; таким чином, і Сардинське королівство з'явилося на світ мимо волі папи. Тим самим становище в Італії змінилося докорінним чином: на півтора століття склалася перевага сил на користь Австрії, з чим у першу чергу повинні були рахуватися папи.

Бенедикт XIV (1740—1758), єдиний значний папа XVIII ст., адекватно оцінивши ситуацію, визнавав необхідність пристосування до духу часу і відходив від жорсткої замкнутої позиції. У своєму ставленні до ідей Просвітництва він обрав не силові засоби чи метод проклять та відлучень від церкви, а діалог, розуміючи, що папство не може перешкодити формуванню національних державних церков. З метою зменшення суперечностей між світською владою і папством Бенедикт XIV укладав конкордати, які

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1814—1817.

² Дипломатический словарь. ОГИЗ : В 2 т. Т. 2. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1950. С. 847—848.

³ Дипломатический словарь. ОГИЗ. С. 489—490.

забезпечували вплив папства у питаннях центрального управління Католицькою церквою і в питаннях віри¹.

Однак Бенедикту XIV не вдалося утримати церкву в стороні від війни за австрійську спадщину; ризику під цією війною підвів Аахенський мир 1748 р.², згідно з яким Іспанія втратила всі захоплені нею раніше італійські землі, поступившись місцем австрійсько-французькому великодержавному суперництву в Італії. Аахенський мир закріпив також рівновагу між двома сторонами, що зробило можливим піднесення П'ємонта. Внаслідок територіального врегулювання, що наступило за Аахенським миром, на італійському півострові виникло десять держав: 1) Сардинське королівство (острів Сардинія і П'ємонт), 2) Генуезька республіка. 3) Венеціанська республіка, 4) Республіка Лукка, 5) Герцогство Парма і П'яченца, 6) Герцогство Модена, 7) Велике герцогство Тоскана, 8) Церковна держава, 9) Королівство обох Сицилій і 10) приєднані до австрійської монархії Ломбардія і Венеція³.

Процесу великодержавного переділу Європи поклала кінець Семилітня війна (1756—1763 рр.) між Пруссією і Австрією. В результаті цієї війни протестантська Пруссія посилилася порівняно з Австрією і заволоділа католицькою Сілезією⁴. Папа Бенедикту XIV буллою “*Matrimonia, que*” визнав законними змішані шлюби між католиками і протестантами. Все це свідчило про те, що папа прагнув уже не до ліквідації протестантизму, а до нормалізації співіснування з ними. Прихованим мотивом такої терпимості могло бути усвідомлення того, що провідними державами цієї епохи були вже не католицькі Іспанія, Австрія чи Франція, а швидше Англія, Пруссія і православна Росія.

Під час понтифікату Бенедикта XIV бурбонські королівські дома (Париж, Мадрид, Неаполь) все рішучіше виступали проти єзуїтів, захисників ультрамонтанства. (“*Ultra montes*” означало «за горами», тобто за Альпами; мова йшла про клерикальний, що став реакційним і суперечив духу часу напрямок, який прагнув до реалізації за Альпами верховної влади папи, до збереження церковного впливу)⁵. Єзуїти боролися всередині церкви з янсенізмом (неортодоксальним релігійним рухом католиків, які своєрідно тлумачили питання Божественної благодаті)⁶, а поза церквою — з просвітництвом і масонством, у галузі ж церковної політики — з ідеєю державної церкви. Бенедикт XIV не симпатизував непримиримості єзуїтів, що перешкоджала проведенню його схильної до компромісу політики, а його наступник Климент XIII (1758—1769), навпаки, робив кроки на захист єзуїтів, хоча у більшості своїй вони залишилися безрезультатними. Єзуїти були вигнані

¹ Encyclopaedia dei Populi. Vol. 3. P. 446—461.

² Дипломатический словарь. ОГИЗ : В 2 т. Т. 1. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 1.

³ Гергей Е. История папства. С. 278.

⁴ История дипломатии / Под редакцией В.П. Потемкина. Москва: ЮрПринт, 2002. С. 262—266.

⁵ Raab H. Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagworts “*Ultramontan*” im 18. und frühen 19. Jahrhundert // Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1962. No. 82. S. 159—173.

⁶ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 614—617.

з Португалії у 1759 р., з Франції у 1762 р., з Іспанії у 1767 р. У своїй буллі “In saena Domini” (1768 р.) Климент XIII рішуче засудив заходи, вжиті світськими властями проти єзуїтів, однак це лише ускладнило ситуацію і в 1769 р. послі католицьких держав в ультимативній формі зажадали від папи, щоб він розпустив орден єзуїтів¹. Враховуючи це, новообраний папа Климент XIV (1769–1774) своїм бреве “Dominus ac Redemptor” від 21 липня 1773 р. розпустив орден єзуїтів, який на той момент нараховував більше 23 тис. осіб, ліквідував усі підлеглі єзуїтам структури (монастирі, колегії, госпіталі, школи тощо), скасував їхній статут, усі попередні декрети Апостольського Престолу щодо єзуїтів, рівно як і принесені ними чернечі обітничі, і назавжди припиняє владу генерального і провінційних настоятелів ордену єзуїтів з духовних питань, передаючи цю владу та юрисдикцію ординаріям у єпископствах, на території яких знаходилися громади єзуїтів².

Таким чином, орден єзуїтів був розпущений у Церковній державі, в Габсбургській монархії та в королівствах, де правили Бурбони. Однак умови для продовження існування ордену забезпечили Пруссія Фрідріха II і православна Росія часів Катерини II (на території їхніх володінь бреве папи “Dominus ac Redemptor” не було опубліковано), де не тільки терпіли функціонування ордену, але й прийняли до себе частину переслідуваних єзуїтів. Політику Катерини II щодо ордену єзуїтів продовжив і Павло I. Багато в чому завдяки Росії, де орден зберіг свою структуру, він швидко відродився після того, як його діяльність була відновлена у всій Католицькій церкві папою Пієм VII у 1814 р. Причину такої політики Пруссії та Росії щодо ордену єзуїтів ні в якому разі не варто шукати лише в релігійній терпимості, вона приховується і в поглядах освічених государів: збереження зразкових єзуїтських шкіл було в інтересах їх держав³. З іншого боку, некатолицькі монархи не вважали для себе обов’язковим дотримуватися позиції папи; таким чином, вони виступили і проти розпуску ордену єзуїтів.

Водночас папство зайняло жорстку позицію щодо будь-яких реформаторських прагнень всередині церкви. Серед них найбільш значним було стимульоване янсеністами феброніанство — течія, що вимагала замість занадто централізованого й анахронічного папського управління церквою посилення єпископської (місцевої) влади, здійснення колегіальності. Звідси і її друга назва: єпископалізм. На думку феброніанців, над папою повинен стояти вселенський собор; на зміну папського монархічного управління церквою мають прийти автономні національні церкви, якими управляють національні собори. Для папи у цій конструкції залишається лише почесна першість. Феброніанство отримало широкий відгук і повністю поєднувалося з цілями просвітницького монаршого абсолютизму, адже надавало йому аргумент для здійснення ідеї національної державної церкви⁴.

¹ Encyclopedia dei Papi. Vol. 3. P. 461–475.

² Ibid. Vol. 3. P. 475–492.

³ Les Jésuites et la Russie // *Plamia*. 1991. No. 81. P. 5–24.

⁴ Гергей Е. История папства. С. 280.

Пій VI (1775–1799) у своїй першій енцикліці засудив філософські погляди епохи, показавши тим, що він став на шлях своїх попередників, які займали по відношенню до епохи позицію жорсткого заперечення. Однак, якщо його попередники конфліктували з Бурбонами, то Пій VI втягнувся у безнадійний конфлікт з просвіченим абсолютизмом Габсбургів. Йосифізм, що розвинувся головним чином за Йосифа II (з 1765 р. — германсько-римський імператор, у 1780–1790 рр. — угорський король), намагався реалізувати у церковній політиці ідею державної церкви. У побудові сучасної абсолютистської держави церква була всього лише одним із засобів. Вищі священнослужителі, які перебували під опікою держави, стали співпричетними до влади. Рух (не по дорозі з Римом), підтриманий канцлером Кауніцем, знайшов своїх послідовників і серед вищого духовенства, проникнутого ідеями Просвітництва. Йосифістська церковна політика головною своєю метою мала відрив церкви від Риму і підпорядкування її Бургу. Йосиф II відокремив чернечі ордени, що функціонували в імперії, від їх римського центру, а споглядальні ордени (1300 монастирів з майже 2000 монастирів) розпустив. Йосиф II претендував і на те, щоб самому обирати єпископів, а також втручався і в розпорядження церковним майном. Папа Пій VI по жодному з питань не зміг схилити імператора переглянути свою церковну політику, в тому числі й під час свого пастирського візиту до Відня весною 1782 р. Йосиф II залишився по відношенню до папи віруючим, однак, будучи вірним своєму титулу монарха, він поставив державні інтереси вище церковних обов'язків¹.

Суперечки навколо ідеї державної церкви здавалися лише спалахами на фоні тієї боротьби не на життя, а на смерть, що велася між папством і Французькою буржуазною революцією 1789–1799 рр., яка, послідовно знищуючи феодалізм, одночасно для виконання цього завдання руйнувала і Католицьку церкву. Духовенство у Франції володіло 10% сільськогосподарських угідь; близько 3000 вищих священнослужителів були вихідцями з дворянства, обіймання єпископського сану розглядалося виключно як привілей придворної аристократії. Отже, соціальні суперечності були достатньо гострими і в середовищі духовенства. На становому зібранні Франції 1789 р. 149 священників і 4 єпископи, в тому числі абат Сіє і єпископ Отенський Ш.М. Талейран (в подальшому — видатний дипломат), приєдналися до революційних Установчих національних зборів. Церковний (духовний) стан добровільно відмовився від станових привілеїв. Національні (законодавчі) збори 2 листопада 1789 р. проголосували за пропозицію Талейрана про секуляризацію володінь і майна Католицької церкви і про встановлення духовенству державного жалування. У лютому наступного року були розпущені чернечі ордени. 12 липня 1790 р. Національні збори прийняли закон про конституцію французької національної церкви (Constitution civile). Згідно з цим документом кількість єпископств була скорочена з 134 до 83;

¹ Encyclopaedia dei Papi. Vol. 3. P. 492–509.

при цьому призначення єпископів довірялося виборним державним органам¹. Таким чином, французька церква була відокремлена від Риму.

Однак до того часу, доки в травні 1791 р. не були розірвані дипломатичні відносини, папа Пій VI проводив по відношенню до Французької революції політику вичікування та умовляння і навіть присягу французького духовенства *Constitution civile* він заборонив лише через рік, коли значна частина духовенства вже здійснила акт присяги. У своєму посланні від 13 квітня 1791 р. Пій VI оголосив революцію несумісною з вірою і приналежністю до церкви. Внаслідок цього французька церква розкололася на прибічників конституції, які приймали нову систему, і консервативну частину, яка зберігала вірність папі. Коли революція стала набувати більш радикального характеру, церква, що займала ворожу їй позицію, була придушена адміністративними засобами. Хоча папа й відлучив від церкви Талейрана, однак він жодного впливу на хід подій не міг справити. На папські прокляття і відлучення революція відповіла тим, що у вересні 1791 р. вона остаточно приєднала до Франції Авіньйон і графство Венесен, що були володіннями папи².

Після прийняття Директорією (виконавчою владою з 5 директорів) у 1796 р. закону про свободу совісті відносини між папством і Французькою Республікою не стали кращими, адже папи заперечували навіть саму думку про свободу віросповідання, а розпочаті у період Директорії загарбницькі війни проти австрійців у Північній Італії, а також на території Церковної держави, призвели до безпосереднього конфлікту між Римом і Парижем. 15 лютого 1798 р. французькі війська захопили Рим, там була проголошена Римська республіка; папа Пій VI був позбавлений світської влади і доставлений як полонений до Франції, де і помер. Новопроголошена Римська Республіка наприкінці лютого 1798 р. була приєднана до Франції, однак вже у 1799 р. неаполітанська, австрійська і російська армія вибили французів з Італії, столиця пап опинилася окупованою неаполітанцями і ті реставрували там монархію³.

9 листопада 1799 р. генерал Наполеон Бонапарт здійснив переворот, в результаті якого була усунута від влади Директорія і створено тимчасовий уряд з трьох консулів. Важливою рисою курсу, взятого Бонапартом, стало релігійне примирення: у 1801 р. була відновлена Церковна держава і укладено конкордат між Францією і Святим Престолом, який став взірцем для ряду наступних конкордатів Святого Престолу з іншими державами. У 1804 р. папа Пій VII (1800–1823) взяв участь у коронації Бонапарта, який проголосив себе імператором Наполеоном. Останній тому мав потребу у сприянні папи, що джерелом конституційної імперської влади він проголосив уже не волю народу, а волю і милість Божу. Імператорська влада могла бути узаконена лише за сприяння папи; церква ж при цьому ставала

¹ Гергей Е. История папства. С. 285.

² Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1921–1924.

³ Гергей Е. История папства. С. 286–287.

її опорою. Однак, якщо Карл Великий відправився до Риму за імператорською короною, то Наполеон запросив папу до себе на свято коронації. Призначена на 2 грудня 1804 р. церемонія коронації розпочалася із запізненням: імператорське подружжя змусило папу дві години очікувати їх у соборі Паризької богоматері. Наполеон прийняв від папи тільки помазання святим елеєм і, на превелике здивування Пія VII, сам узяв у нього з рук корону і поклав її собі на голову. Імператриця Жозефіна також отримала корону милістю Божою, але з рук свого чоловіка. Ця сцена становила собою дещо більше, ніж дріб'язкове приниження папи. Наполеон показав цим усьому світові, що джерелом своєї влади є він сам і що він не має потреби у папі для опосередкування милості Божої. Присутність намісника Христа надала більшої пишності святкуванню, його «асистування» лише ще більше закріпило імператорську владу. Незважаючи на завдані Пію VII образи, папа, однак, з лояльністю визнавав, що Наполеон врятував французьку церкву від загибелі¹.

Проте невдовзі суперечності між Наполеоном і Пієм VII загострилися, оскільки папа згідно зі своєю нейтралістською політикою протидіяв планам Наполеона щодо Англії, направленим на здійснення повної континентальної блокади. У відповідь на це французи у лютому 1808 р. знову окупували прибережну частину Церковної держави і Рим, а в квітні того ж року Наполеон приєднав до італійського королівства чотири нові провінції (марки), що входили до складу Папської держави. Це змусило папу відкрито звернутися за допомогою до європейських держав, але жодна з них на його прохання не відреагувала. У травні 1809 р. Наполеон ліквідував Церковну державу, а Рим і його околиці (Лаціо та Умбрію) приєднав до Франції². У відповідь на це Пій VII 10 червня 1809 р. відлучив Наполеона від церкви, за що був 6 липня 1809 р. за наказом імператора заарештований і доставлений у французьке місто Савону, де його тримали під домашнім арештом у палаці єпископа. Тільки зазнавши військових поразок, Наполеон дозволив Пію VII повернутися у 1814 р. до Риму³.

Повернення папству світської влади відбулося на Віденському конгресі 1814—1815 рр. після поразки Наполеона. На цьому великому європейському конгресі папу представляв державний секретар Консальві, який знову зустрівся там зі своїми давніми противниками — Талейраном, міністром закордонних справ Франції, і австрійським канцлером Меттерніхом. Спочатку держави займали неоднозначну позицію щодо долі Папської держави. Консальві виступив з претензією на відновлення Церковної держави в її донаполеонівських кордонах. Австрія ж чіплялася за свої нові загарбання в Італії і хотіла зберегти за собою захоплені у 1814 р. папські провінції (Болонью, Феррару і Равенну). Талейран залишався нейтральним у цьому

¹ Гергей Е. История папства. С. 290—291.

² Зонова Т.В. Дипломатия Ватикана в контексте эволюции европейской политической системы. С. 74.

³ Encyclopedia dei Papi. Vol. 3. P. 509—529.

спорі, в той час як в особі некатолицьких держав (Англія, Пруссія і Росія) глава Католицької церкви отримав ефективну підтримку, адже вони не були заінтересовані у подальшому посиленні австрійського впливу в Італії. Своїм рішенням від 9 червня 1815 р. Віденський конгрес відновив у попередніх кордонах, лише з незначними відхиленнями, Церковну державу, якій була гарантована захищеність відповідно до міжнародного права¹.

Папа Григорій XVI (1831–1846) вимушений був увесь час свого понтифікату вести запеклу боротьбу з “Risorgimento” (італ. «Відродження») — рухом за об’єднання Італії; тільки за допомогою австрійських і французьких військ йому вдалося утримати світську владу. Під час понтифікату Пія IX (1846–1878) у лютому 1849 р. у Римі повстанцями на чолі з лідером Risorgimento Дж. Гарібальді була проголошена республіка, яка оголосила про позбавлення папи світської влади. Придушення повстання силами військ Франції, Австрії, Іспанії і Королівства Обох Сицилій дозволило папі 12 квітня 1850 р. повернутися до Риму, де була відновлена світська влада папи. Для забезпечення порядку французький гарнізон залишився у Римі, а австрійські війська — в легатствах. Після війни П’ємонта з Австрією в 1859 р. від Церковної держави відпали і приєдналися до П’ємонта Феррара, Болонья і Равенна, а в 1860 р. — Умбрія і Анкона; Церковна держава скоротилася до області Лаціо. Спроба Дж. Гарібальді захопити Церковну державу в 1867 р. була відбита французькими військами². 19 липня 1870 р. розпочалася французько-прусска війна, що закінчилася падінням Наполеона III, який забезпечував за допомогою свого війська світську владу папи, і створенням єдиної Німеччини. Король Італії Віктор Еммануїл II знову закликав папу добровільно відмовитися від світської влади на умовах надання гідної компенсації та гарантій. Однак папа Пій IX заявив, що він підкориться лише силі. Папське військо, яке нараховувало близько 16 тис. солдатів, учинило лише символічний опір. 20 вересня 1870 р. італійські королівські війська увійшли в Рим і зайняли, таким чином, усю Церковну державу. Світська влада папи була ліквідована. Папа відмовився визнати нову державу, відлучив від церкви «викрадачів Риму» і оголосив себе в’язнем у Ватиканському палаці, більше не залишивши його до самої смерті у 1878 р.³

Незважаючи на це, італійський парламент 13 травня 1871 р. прийняв закон «Про прерогативи Папи і Святого Престолу та про взаємні відносини Держави і Церкви», який визнав, що главою Вселенської церкви є папа і гарантував недоторканість його особи та забезпечував його повний суверенітет як глави церкви. Папа вільно і без обмежень міг встановлювати дипломатичні відносини з державами, вільно вступати в контакт

¹ Дебидур А. Дипломатическая история Европы: В 2 т. Т. 1. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. С. 31–76.

² Arnaldi G. Le origini del Patrimonio di S. Pietro // Comuni e signori dell'Italia nord-orientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche. Torino, 1987. P. 3–131.

³ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1508.

з єпископами вселенської церкви. За папою забезпечувалось право призначати італійських єпископів, причому від єпископів не вимагалось приносити присягу державі на вірність. В якості резиденції папи і курії були відведені папські палаци — Ватикан, Латеран, а також замок Гандольфо. Як компенсацію на утримання Римської курії папі Пію IX було запропоновано 3 225 000 лір щорічно; ця сума відповідала витратам курії на персонал¹. Італійський уряд розглядав цей закон як достатній засіб для забезпечення суверенітету та незалежності Святого Престолу, оскільки він визнавав духовний суверенітет понтифіка і забезпечував функціонування церковних інститутів. Однак папа Пій IX у своїй енцикліці “*Ubi pos*” від 15 травня 1871 р. виступив категорично проти цього закону, оскільки він юридично закріпив конфіскацію папських земель, розповсюдив юрисдикцію італійських судів на правопорушення, скоєні в межах Ватикану, включаючи собор Святого Петра, а також позбавив Ватикан права надавати притулок². Понтифік не визнав Італійську державу і не прийняв матеріальне відшкодування, бо тим самим він би *de facto* узаконив нове становище. Папа знову оголосив себе в’язнем Ватикану. Своім прикладом він хотів спонукати й італійських католиків відокремитися від єдиної італійської національної держави. Все це, однак, не могло перешкодити тому, що 2 червня 1871 р. король переїхав до Риму і своєю резиденцією зробив колишній папський палац Квірінал. Цим актом також підтверджувалося, що замість папи символом італійської єдності виступає італійський король.

Таким чином, у 1870 р. завершилася ціла епоха в історії папства і Католицької церкви, пов’язана з існуванням Церковної держави. В той час як політичний авторитет і світська влада папства впали, папське верховенство всередині Католицької церкви стало повним. У період тривалого правління Пія IX Рим все більше й більше становився центром католицизму. Склався такий новий церковний централізм, завдяки якому папство опинилося на вершині свого впливу всередині церкви. Оскільки папство втратило всю світську владу, йому не залишалось нічого іншого, крім моральної та духовної влади. Умови для цього були створені в результаті буржуазних перетворень, секуляризації, релігійного індивідуалізму з боку світської держави. У Франції місце колись могутньої галіканської церкви зайняла ультрамонтанська ієрархія вищого духовенства, яка вороже дивилася на державу. Також і єпископи германської імперської церкви, що зберігала гібеллінські традиції, втратили свої політичні та державні функції. І тут замість просвітництва і державної церковності з’явився ультрамонтанський католицький напрям. Католицька ієрархія Англії виникла відразу ж як ультрамонтанська, вихована в душі вірності папі, не кажучи вже про церкви, що знаходяться на територіях за межами Європи.

¹ Отрош М.І. Статус Святого Престолу у міжнародному праві: монографія. Одеса: Фенікс, 2014. С. 224–229.

² Гергей Е. История папства. С. 321.

2.4 Міжнародно-правова доктрина Католицької церкви у період від I Ватиканського собору (1869–1870 рр.) до II Ватиканського собору (1962–1965 рр.) і в післясоборний період

I Ватиканський собор був урочисто відкритий 8 грудня 1869 р. в базиліці Святого Петра у Римі. У соборі взяли участь близько 800 осіб — кардинали, патріархи, архієпископи, єпископи, абати та генеральні настоятелі чернечих орденів і конгрегацій. Склад єпископів, які зібралися на собор, був незвичайний: 245 (більше 1/3 від загальної кількості) учасників собору не були європейцями. У соборній аудиторії було близько 50 східних єпископів, які представляли східні церкви, що знаходилися у спілкуванні з Римом. Східні єпископи, які не знаходилися у спілкуванні з Римом, були запрошені апостольським посланням “*Arcano divinae providentiae*” від 8 вересня 1868 р. Патріарх Константинопольський та інші східні православні патріархи відповіли відмовою, стверджуючи, що стиль запрошення суперечить рівності прав усіх єпископів. 13 вересня 1868 р. папа направив протестантам звернення “*Iam vos omnes*”, в якому запрошував їх повернутися в лоно єдиної церкви Христової; реакція протестантів також була негативною. Глави держав на I Ватиканський собор не запрошувалися. В ході роботи собору його аудиторія поступово розділилася на дві протиборчі партії. Більшість — прибічники вчення про безпомилковість папських визначень, — складалася з італійських, іспанських і латиноамериканських єпископів, а також достатньо великої групи французьких і ще декількох єпископів з інших країн, нараховувала 450 осіб, тобто 2/3 асамблеї. До меншості відносилися майже всі німецькі єпископи, багато єпископів з Австро-Угорської імперії, декілька французьких, латиноамериканських і східних єпископів; кількість їх не перевищувала 150 осіб¹.

На I Ватиканському соборі були проголошені дві догматичні конституції: “*Dei Filius*” (лат. «Син Божий») від 24 квітня 1870 р. — про Божественне Одкровення та взаємозв’язок між вірою і розумом² і “*Pastor aeternus*” (лат. «Вічний пастир») від 18 липня 1870 р., що закріпила догмати про примат папи Римського і про безпомилковість його визначень *ex cathedra*³. Після 4 публічних сесій і 86 генеральних засідань собор був вимушений перервати свою роботу внаслідок окупації Риму військами Італійського королівства. На думку Пія IX, політична обстановка, що склалася, не гарантувала свободи собору, тому папа буллою “*Postquam Dei munere*” від 20 жовтня 1870 р. оголосив собор відкладеним на невизначений час. Хоча в ході

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 857–861.

² Догматична Конституція I Ватиканського собору “*Dei Filius*” // *Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1869–1870. No. 5. P. 462–471.

³ Догматична Конституція I Ватиканського собору “*Pastor aeternus*” // Denzinger H. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Hrsg. P. Hünermann. Freiburg im Breisgau, 1991. P. 3050–3075.

І Ватиканського собору вдалося завершити роботу лише над невеликою частиною попередньо підготовлених документів, прийняті і напрацьовані рішення привели до відчутного посилення авторитету Римського єпископа, незважаючи на остаточний крах світської влади римських пап. І Ватиканський собор підтвердив повноту влади папи у церкві, але в той же час залишив можливість для подальших еклезіологічних інтерпретацій, що визнають складну природу церковного устрою, яка не зводиться лише до поняття папської влади. На підставі рішень І Ватиканського собору у 1917 р. був створений перший Кодекс канонічного права¹.

Відхід папства від минулого і підключення його до сучасності відбулися під час понтифікату Льва XIII (1878–1903), найбільш видатного папи XIX ст., який зумів розв'язати конфлікт між церквою і суспільством, вивів папство зі стану ізоляції і включив його в русло міжнародної політики². 21 квітня 1878 р. Лев XIII видав свою першу енцикліку “*Inscrutabili Dei consilio*”, в якій окреслив програму свого понтифікату, направлену на примирення церкви і сучасної культури, щоб тим самим повернути церкву і папство у суспільство, відірвати їх від обтяжливого минулого і приєднати до сучасного³. Папа хотів привести до злагоди церкву і культуру, щоб знову християнізувати сучасний світ, а християнство осучаснити. Для здійснення цього церкві довелося зрозуміти і усвідомити ті глибинні суспільні, політичні та духовні зміни, що відбувалися в буржуазну епоху. Розуміння і усвідомлення цього дозволило їй приєднатися до громадянського буржуазного суспільства і буржуазної держави. Завдяки цьому церква і папство знову могли брати активну участь у житті суспільства. Цей поворот, цю нову політику «розв'язування і зв'язування» папство змогло здійснити тоді, коли буржуазія епохи імперіалізму, що розвивався в останні десятиліття XIX ст., вже не була революційною і прагнула до консервації своєї влади, свого ладу.

У цей час з'являється друга енцикліка Льва XIII “*Quod apostólici múnemis*” (лат. «[У тому,] що стосується апостольського служіння») від 28 грудня 1878 р., в якій папа продовжує тему, порушену в його першій енцикліці “*Inscrutabili Dei consilio*”, де він нарікає з приводу «зла, яким з усіх боків захоплений рід людський», особливо відмічаючи «ненаситне прагнення до речей скороминущих, при повному забутті речей вічних». Однак, якщо в енцикліці “*Inscrutabili Dei consilio*” соціалізм і комунізм не згадуються, то в енцикліці “*Quod apostólici múnemis*” папа говорить про «секту людей, які... називаються соціалістами, комуністами чи нігілістами і які розповсюдилися по всьому світові». Витоки соціалізму Лев XIII простежує до XVI ст., коли з'явилася філософія раціоналізму, яка робить людський розум єдиним критерієм істини. До головних хибних поглядів соціалізму папа

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 862–863.

² Encyclopedia dei Papi. Vol. 3. P. 575–593.

³ Zieliński Z. Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków: 1775–1978. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1999. S. 141–146.

відносить ідею повної рівності людей, заклик до насильницького перерозподілу власності, заперечення священного характеру і непорушності шлюбу, побудову суспільства без згадки про Бога, світську освіту. Для боротьби з впливом ідей соціалістів папа закликає створювати християнські спілки робітників, а також вимагає від можновладців відновити споконвічні права Католицької церкви. Папа Лев XIII підкреслює, що церква завжди робила все можливе, щоб утішити бідних, подаючи їм приклад Христа, Який «став убогим заради нас» (2 Кор. 8, 9), і нагадує слова Христа про блаженство бідних, які наслідують Царство Небесне. Далі в енцикліці говориться, що «це кращий спосіб подолати віковичну ворожнечу між багатими і бідними», у протилежному випадку, якщо суспільство відмовиться від християнства, то або повернеться рабство, яке панувало серед народів до прийняття ними християнства, або людське суспільство зануриться в хаос революцій і громадянських війн¹.

Лев XIII вступив на шлях примирення з ліберальними урядами і буржуазними країнами, на шлях зближення з ними. Методами цієї політики приєднання до сучасного світу (абстрагуючись від Італії) були пошук балансу, створення компромісів, що супроводжувалися взаємними вигодами, а також пристосування до існуючого становища. Водночас все це робилося так, щоб не завдати шкоди основним інтересам церкви. Серед пап Нового часу Лев XIII був дійсно владарем духу, який з усіх світових проблем займав певну позицію, висловлював свої погляди з кожного питання світського життя. Він обґрунтував і по цей день діючу концепцію церкви щодо класової боротьби, експлуатації, власності, праці, держави, права на свободи тощо. З понтифікатом Льва XIII продовжувалася централізація папської влади, послідовна реалізація папської верховної влади у керівництві вселенською церквою, головним чином у сфері церковного управління. У часи Льва XIII централізм Риму зміцнився у всіх сферах, було обмежено юрисдикцію єпископів щодо римських куріальних відомств і стосовно нунціїв.

Лев XIII, усвідомлюючи свою владу і вбачаючи своє призначення в спасінні сучасного світу і в поверненні його церкві, знову побажав об'єднати сучасне суспільство під моральним верховенством папства. Теологічно обґрунтовуючи владу папства, Лев XIII у своїй енцикліці “Aeterni Patris” (лат. “Вічного Отця”) від 4 серпня 1879 р. проголосив філософсько-теологічну систему Фоми Аквінського — томізм — нормою католицької теології. Метою томізму було об'єднання віри і знання, точніше, спрямування результатів науки на зміцнення віри, зробивши її більш сучасною². Ще у своїй першій енцикліці про державу і політичну владу Лев XIII розглядав церкву як єдине досконале суспільство (*societas perfecta*). В апостольському посланні “*Diuturnum illud*” (1881 р.) викладалися постулати, що стосувалися

¹ Енцикліка папи Льва XIII “*Quod apostolici muneris*” від 28 грудня 1878 року // Leo XIII Papa. Acta. Roma, 1881. Vol. 1. P. 170–184.

² Енцикліка папи Льва XIII “*Aeterni Patris*” від 4 серпня 1879 року // Leo XIII Papa. Acta. Roma, 1882. Vol. 1. P. 225–284.

походження і природи політичної влади, а також властивостей і завдань християнської держави. Папа писав, що політична влада поставлена Богом для спільного блага і не може покладатися на правителів з волі народу. Народ має право визначати тих людей, які будуть її здійснювати, але сама влада дарована Богом і підвладна Йому. У посланні також наголошувалося, на противагу принципу верховенства народу, що держава і влада мають божественне походження і найбільш придатна форма правління — це монархія; а церква є найбільш ефективним охоронцем держави від революції¹.

Проте енцикліка “*Immortale Dei*” від 1 листопада 1885 р. сповістила про зміну концепції папи Льва XIII: вперше він вказав на те, що церква не пов’язана з жодною формою держави і може визнати будь-яку її форму, якщо остання забезпечує свободну діяльність церкви. Папа стверджував, що як церква, так і держава мають дану Богом владу над громадянами: церква — у питаннях щодо спасіння (включаючи багато питань особистої і суспільної моралі), держава — у світських справах; в ідеалі обидві влади діють у цілковитій гармонії між собою². З цього випливає, що держава і церква рівною мірою суверенні у своїй сфері діяльності, в цьому суть поділу праці і суть нового зв’язку (нового «зв’язування»). Таким чином, ця енцикліка, підкреслюючи божественне походження влади, позначила основи союзу між державою і церквою. У своїй енцикліці “*Libertas praestantissimum*” від 20 червня 1888 р. про людську свободу Лев XIII зробив ще один крок у бік визнання усіх форм держави. У ній папа визнав позитивні сторони неантирелігійного лібералізму, права людини на свободи і парламентську демократію. В енцикліці “*Sapientiae christianae*” від 10 січня 1890 р. відчувається нова тональність, коли говориться про обов’язки християн — громадян держави: папа закликає віруючих християн визнавати буржуазну державу, брати активну участь у державному житті³. Створення у 1889 р. II Інтернаціоналу також прискорило зближення між папством і буржуазною державою, сприяло примиренню церковної і світської влади. Однак розглядаючи зворотний бік політики Льва XIII, направленої на прилучення до епохи, можна виявити непримиренне протистояння по відношенню до буржуазної Італії, суворе дотримання положень “*Non expedit*” і спроби реставрації світської влади папи, Церковної держави, оскільки у своїй програмній енцикліці Лев XIII серед основних цілей папства відмітив відновлення світської влади папи.

В енцикліці “*Regim novatum*” (лат. дослівно «Нових речей», тут «[революційних] змін») від 15 травня 1891 р., присвяченій соціальним питанням і становищу трудящих (докладно аналізуватиметься у підрозділі 5.3), Лев XIII визначив межі влади держави по відношенню до громадян: і приватна особа, і сім’я позначені як соціальні одиниці, що передували виникненню держави, яка не має права втручатися в їхні особисті зусилля щодо

¹ Hughes G.J. *The New Dictionary of Social Catholic Thought*. New York, 1998. P. 63–68.

² Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1041.

³ Гергей Е. История папства. С. 331.

забезпечення гідних умов життя та набуття приватної власності. Соціалістичні теорії про спільність майна папа Лев XIII відхилив як несправедливі¹.

Під час понтифікату Льва XIII були створені передумови для діяльності і впливу пап ХХ ст., а Католицька церква стала дійсно вселенською церквою. Лев XIII надавав всебічну підтримку місіям, про що свідчать три його енцикліки. Широке розповсюдження місіонерства у багатьох країнах співпало зі здійсненням імперіалістичної колонізації. Повстання проти колонізаторів були направлені також і проти католицьких місій, які, безсумнівно, проводили не лише значну культурну роботу, але й брали активну участь у руйнуванні традиційної культури та віри, що слугувало інтересам колонізації. Лев XIII пристрасно мріяв об'єднати християнські церкви під папською тіарою і прагнув до того, щоб повернути в лоно Католицької церкви греко-католиків і християн східного обряду, тому у своєму апостольському посланні “*Orientalium dignitas Ecclesiarum*” (лат. «Достоїнство Східних Церков») від 30 листопада 1894 р.² він визначив юридичний статус східних католицьких церков і їх стосунки з Католицькою церквою латинського обряду, скасувавши раніше існуючу норму переваги латинського обряду над східними.

Новообраний папа Пій Х (1903—1914), на відміну від свого попередника, своє завдання вбачав не в політичній активності (займав нейтральну позицію щодо державної влади, хоча і симпатизував консервативним монархіям), а в зміцненні церкви шляхом її оновлення та внутрішнього реформування. У програмній енцикліці “*E supremi apostolatus*” від 4 жовтня 1903 р. Пій Х головним завданням свого понтифікату визначив зміцнення авторитету церкви та відновлення переваги духовної влади над світською. 20 січня 1904 р. ним була видана конституція “*Commissum nobis*”, в якій кардиналам під загрозою відлучення заборонялося представляти на конклаві вето іноземної держави: тим самим було остаточно ліквідовано ексклюзивне право і церква стала захищеною від світської влади. У буллі “*Vacante sede apostolica*” від 25 грудня 1904 р. Пій Х закріпив діючий до того порядок обрання папи і ще більшою мірою посилив положення про неприпустимість зовнішнього впливу на вибори. Період від смерті папи до інтронізації нового папи — *sede vacante* і конклав — проходить і нині за правилами, встановленими Пієм Х³.

У своєму посланні від 19 березня 1904 р., що розпочиналося словами “*Arduum sane*”, Пій Х оголосив про початок церковно-юридичної кодифікаційної роботи з метою систематизації та уніфікації канонів. Найбільш важливою практичною реформою в галузі церковного управління була реформа Римської курії, що носила феодальний характер. Римська курія, центральне

¹ Енцикліка папи Льва XIII “*Regum novarum*” від 15 травня 1891 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1890—1891. No. 23. P. 641—670.

² Апостольське послання папи Льва XIII “*Orientalium dignitas Ecclesiarum*” від 30 листопада 1894 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1894—1895. No. 27. P. 257—264.

³ *Encyclopedia dei Papi*. Vol. 3. P. 593—608.

управління церквою, здійснює керівництво через конгрегації, через церковні судові трибунали та різні церковні відомства. У ході реформ папа не тільки упорядкував конгрегації як основні підрозділи церковного уряду, але й відокремив одне від одного церковний суд і законодавство. З грудня 1909 р. папа у двох декретах постановив, що єпископи повинні згідно з єдиним правилом подавати систематичні й обов'язкові письмові донесення Святому Престолу про стан справ у своїх єпархіях, а також видав розпорядження про обов'язкове періодичне (раз у 5 років) заслуховування у Римі єпископів. Заходи, направлені на поглиблення релігійного життя і на модернізацію центральної церковної влади, передбачали зміцнення єдності вчення і управління церквою. Однак, не маючи належного міжнародного політичного досвіду, Пій Х поставив церкву в галузі політики у важке становище. Не кажучи вже про конфлікт з Францією (у 1904 р. Франція розірвала дипломатичні відносини з Святим Престолом, націоналізувала церковні школи, а в 1905 р. там було прийнято закон про відокремлення від держави церкви, яка позбавлялася державної підтримки), зв'язки Ватикану майже з усіма іншими країнами були помітно порушені. Стали напруженими відносини з Німеччиною, Росією, Сполученими Штатами. У 1910 р. Іспанія, а в 1913-му Португалія розірвали дипломатичні відносини з Святим Престолом¹. Після розпочатого потепління у відносинах з Італією папа все таки не зміг докорінним чином змінити існуючу негативну позицію.

Напередодні Першої світової війни, що розпочалася 28 липня 1914 р., папство опинилося майже в повній міжнародній ізоляції. Тому зрозуміло, чому на конклаві, що зібрався у перші дні війни, знову отримав гору політичний напрям, який бажав поставити на чолі церкви папу-дипломата. Ним став архієпископ Болоньї кардинал Джакомо делла К'еза, прийнявши ім'я Бенедикта XV (1914—1922), понтифікат якого проходив під знаком світової війни та її наслідків в умовах революційної кризи. У діяльності Бенедикта XV простежується два напрямки: з одного боку, він чітко визначив принципову позицію церкви у питанні щодо війни і миру; з іншого — вживав дипломатичні кроки, звернені до урядів, з метою встановлення миру (докладно про це йтиметься у підрозділі 5.2).

В заслугу Бенедикта XV може бути посталене те, що революційні і національні зміни 1918—1919 рр. церква перенесла без особливих втрат і не була втягнена в конфлікт з новими державами. Позитивний вплив політики зближення і нейтралітету, що проводився керівництвом Католицької церкви, дав по закінченні війни свої плоди. Папа пішов на примирення з провідною державою континенту — Францією, з якою у 1921 р. Святий Престол знову відновив дипломатичні відносини. Поряд з протестантською Англією і Нідерландами дипломатичні відносини з Святим Престолом встановила і синтоїстська Японія. Папа робив все для того, щоб після війни встановити добрі відносини з старими та новими державами, що виникли у Східній і Центральній Європі, за винятком, зрозуміла річ, Радянської

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1512—1513.

Росії¹. Завдяки блискучій дипломатії Бенедикта XV папство знову стало користуватися міжнародним авторитетом; на початку 20-х рр. при Святому Престолі було акредитовано 25 послів іноземних держав.

Що стосується упорядкування внутрішнього життя церкви, найбільш значним у цій галузі було те, що папа у своїй конституції “*Providentissima Mater*” від 27 травня 1917 р. оголосив про затвердження нового Кодексу канонічного права, який набрав чинності 19 травня (на Трійцю) 1918 р. Бенедикт XV прийняв важливі рішення в галузі церковного управління: у 1917 р. він розпустив Конгрегацію Індeksu і передав церковну цензуру книг до юрисдикції Священної канцелярії, а також утворив нову конгрегацію *Sacra Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis Ritum Orientalium*. Ця конгрегація у справах східних церков була утворена відповідно до послання “*Dei providentis*” від 15 січня 1917 р. і здійснювала повну юрисдикцію над різними католицькими церквами східного обряду. У своїй енцикліці “*Humani generis*” від 15 червня 1917 р. Бенедикт XV регламентував церковні проповіді і заборонив вести з кафедри політичну пропаганду².

На конклаві, що завершився 6 лютого 1922 р., переможцем вийшов кардинал Акілле Ратті, який, будучи з червня 1921 р. архієпископом Мілану, підтримував там безпосередні зв'язки з місцевою фашистською групою, очолюваною самим Беніто Муссоліні. Новобраний папа, прийнявши ім'я Пій XI (1922–1939), відразу ж після свого обрання з'явився на зовнішній лоджії собору Святого Петра і вперше з 1870 р. звідти проголосив благословення “*Urbī et orbī*” (лат. «місту [Риму] і світу»). Своїм символічним виходом з «ув'язнення» він дав зрозуміти, що має намір врегулювати «римське питання» (у 1926 р. розпочнеться серія Латеранських переговорів з цього приводу). У своїй енцикліці “*Ubi arcano Dei*” від 23 грудня 1922 р. Пій XI накреслив основні напрямки свого понтифікату. Підзаголовком енцикліки були слова: “*Pax Christi in regno Christi*” («Мир Христа у царстві Христа»), які формулювали кінцеву мету папства, а саме: папа повинен об'єднати людство під духовним і моральним владарюванням церкви і Риму. Царство Христа означало абсолютну моральну та ідеологічну владу папи над церквою і віруючими, в той час як політика у суспільстві належить консервативній світській владі. Згідно з новим розподілом праці, як говорить в енцикліці “*Ubi arcano Dei*”, церква залишає політику і хоче здійснювати свій вплив в царині релігії, тому вона відхиляє також усі автономні католицькі громадські та політичні рухи. Релігійно-моральну і добродійну діяльність віруючі можуть продовжувати строго під контролем ієрархії. Держава і церква при визначенні своїх відносин нового типу виходять з того, що причиною суперечностей між окремими державами, так само як і причиною суперечностей всередині суспільства, є класова боротьба, що відбувається внаслідок відходу від законів Бога, від норм релігійної моралі.

¹ Zatko J.J. *Descent into Darkness: The Destruction of the Roman Catholic Church in Russia, 1917–1923*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1965. P. 29–109.

² Гергей Е. История папства. С. 356–357.

Основою для громадського спокою і для миру між народами може стати рехристиянізація суспільства. Держава повинна для цього надати повну свободу церкві, а церква в обмін на це повинна підтримувати державу у справі відновлення і зміцнення порядку³.

Пій XI за час свого понтифікату видав велику кількість енциклік з питань релігії, моралі, суспільства та політики. У числі енциклік папи Пія XI можна знайти низку взаємопов'язаних між собою послань про виховання молоді, про шлюб, про подружнє життя і суспільний устрій. В енцикліці "Divini illius magistri" від 31 грудня 1929 р. про права та обов'язки сім'ї, церкви і держави у вихованні та навчанні дітей і молоді, що є одним з найважливіших документів Апостольського Престолу, присвячених християнському вихованню та освіті, підкреслювалося, що право виховання християнської молоді в першу чергу належить церкві, родині і лише в останню чергу державі. Посилаючись на право Бога, створившого людину, папа наголошує, що батьки мають непорушне (хоча і не абсолютне) право виховувати своїх дітей. Згідно з енциклікою, право церкви на виховання ґрунтується на владі Ісуса Христа «на небі і на землі» і на Його повелінні апостолам навчати «всі народи» (див. Мф 28, 18–20), рівно як і на Його Божественному батьківстві, а держава має право виховувати і навчати виходячи з принципу спільного блага. Таким чином, при правильному розмежуванні та координації прав сторін є можливим їх гармонійне співробітництво у вихованні та навчанні дітей і молоді. В енцикліці висловлені критичні зауваження з приводу різних виховних течій, в тому числі індивідуалізму, і в той же час підкреслюється, що дана родиною, церквою і школою християнська освіта здатна сформувати істинного християнина і гідного громадянина суспільства⁴.

З суспільних питань папа Пій XI частіше робив заяви під впливом світової економічної кризи 1929–1933 рр. Його енцикліка "Quadragesimo anno" від 15 травня 1931 р. про оновлення суспільного ладу була опублікована з нагоди 40-річчя виходу енцикліки папи Льва XIII "Regum novarum" щодо становища трудящих, якою було покладено початок систематичному опрацюванню соціального вчення Католицької церкви. Енцикліка "Quadragesimo anno" (лат. «В сороковий рік») детально трактує питання власності: власність має як індивідуальний, так і суспільний характер, тому повинна розглядатися як невід'ємне право людини (всупереч колективізму), але одночасно вона накладає і певні зобов'язання перед суспільством (всупереч індивідуалізму). Форми власності можуть зазнавати історичних змін, причому держава має право впливати на ці процеси, однак не можна ліквідувати приватну власність взагалі: влада повинна захищати її і турбуватися про її використання в інтересах спільного блага. Розподіл прибутку необхідно здійснювати

³ Jarrige R. La condition internationale du Saint-Siège avant et après les accords du Latran. Paris: Rousseau, 1930. P. 60–231.

⁴ Piotrowski K. Refleksje nad problemami wychowania z okazji dziesięciolecia encykliki papieża Piusa XI // Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy. 1939. No. 28. S. 9–26.

виходячи з вимог спільного блага; увесь прибуток не повинен належати тільки власнику капіталу чи тільки трудящим. Справедлива оплата праці повинна забезпечувати утримання робітника і його родини, звільняючи жінку від необхідності пошуку роботи. Стосовно трудової угоди вказується, що в сучасних умовах найбільш вдалою була б «суспільна угода» (*contractus societatis*), яка забезпечувала б працівнику участь в управлінні підприємством і в отриманні його доходів. Говорячи про необхідність реформування суспільних інститутів енцикліка “*Quadragesimo anno*” відстоює принцип, згідно з яким державі не потрібно брати на себе вирішення завдань, з якими успішно справляються окремі індивіди та їх об’єднання (так званий принцип субсидіарності). Енцикліка висловлюється за відродження корпоративного устрою, при якому особа вступає у взаємовідносини не лише з державою, але й з опосередкованими суспільними структурами більш низького рівня. Найбільш природними були б структури, що об’єднують людей однієї професії незалежно від класової приналежності; такі організації перешкождали б класовій боротьбі і сприяли б співробітництву різних класів. Відмічаючи зміни, що відбулися у суспільстві, енцикліка “*Quadragesimo anno*” називає такі наслідки індивідуалізму в економіці: концентрація багатств, як наслідок вільної конкуренції, що в результаті призводить до руйнування економіки; пов’язана з цим жорстока боротьба за політичні переваги — як всередині країни, так і між народами («націоналізм, або навіть економічний імперіалізм»), — а також панування міжнародних банків¹.

В “*Quadragesimo anno*” відмічається також еволюція соціалізму — поряд з «більш насильственным соціалізмом, або комунізмом» виник і «більш помірний соціалізм»; при цьому зазначається, що соціалізм до деякої міри схиляється до тих істин, які завжди проголошувала християнська традиція, і що іноді вимоги соціалістів зближуються з тими, які пропонують християнські реформатори суспільства. Підкреслюється, однак, глибинна несумісність християнства з будь-яким соціалізмом, оскільки останній трактує економічне життя виключно з матеріалістичної точки зору, нехтуючи справжнім вищим призначенням людини, а пропоноване соціалізмом суспільство може з’явитися та існувати лише ціною насильства².

Умовою успішності реформ Пій XI вбачає в оновленні християнського духу. Провідним принципом економіки, на його думку, повинна бути не вільна конкуренція, а суспільна справедливість і любов. У справі виправлення суспільної моралі та звичаїв папа розраховує на співробітництво духовенства і мирян, особливо учасників «Католицької дії» (загальна назва масових католицьких організацій мирян) — як робітників, так і власників підприємств. Говориться також про важливість вивчення соціальних питань священиками; особливо велика роль тих священиків, які будуть активно займатися практичною соціальною діяльністю. Пій XI розглядав соціальне

¹ Енцикліка папи Пія XI “*Quadragesimo anno*” від 15 травня 1931 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1931. No. 23. P. 177–228.*

² Енцикліка папи Пія XI “*Quadragesimo anno*” від 15 травня 1931 року. P. 177–228.

питання не стільки як суспільну і політичну проблему, а переважно як питання філантропічного характеру. Про це свідчить також його енцикліка “*Caritate Christi*” від 31 травня 1932 р. про християнське милосердя як головний засід лікування соціальної несправедливості, оскільки традиційна католицька етика вважає милосердя доброчесністю, що супроводжується любов’ю до ближнього і доповнює дію справедливості¹.

Після Першої світової війни відбулося нове перегрупування сил і Франція стала провідною державою континенту. Важливим дипломатичним завданням, що стояло перед Святим Престолом, була нормалізація відносин з французами. Врегулюванню стосунків з Французькою Республікою значною мірою сприяла енцикліка “*Maximam gravissimamque*” від 18 січня 1924 р. В ній визнавалися і легалізувалися церковно-парафіяльна організація та автономне управління церковним майном; тим самим опосередковано визнавалося відокремлення церкви від держави. Гарантійна угода в дусі енцикліки була підписана у лютому 1924 р., а на початку грудня 1926 р. відбулося підписання нової угоди про *modus vivendi* між Святим Престолом і Францією. Як і після Віденського конгресу 1814–1816 рр., так і після підписання Паризького мирного договору, що завершив Першу світову війну, Святий Престол формував свої відносини з окремими державами за допомогою конкордатів. При цьому, якщо раніше конкордати укладалися лише для врегулювання надзвичайних обставин, то нині ці конкордати стали нормальною, загальноприйнятою формою регулювання двосторонніх відносин. Характерною рисою нових конкордатів було те, що вони були направлені на досягнення тісної співпраці між державою і церквою з певних і точно сформульованих питань. Нові конкордати показують позицію папи в галузі політики: добровільне обмеження церквою своїх політичних інтересів і діяльності для досягнення союзу з державною владою. За Пія XI були укладені такі конкордати: у 1922 р. з Латвією, у 1924 р. з Баварією, у 1925 р. з Польщею, у 1927 р. з Румунією і Литвою, у 1928 р. з Чехословаччиною (*modus vivendi*) і Португалією, у 1929 р. з Італією і Пруссією, у 1935 р. з Югославією і в 1937 р. з Еквадором (*modus vivendi*). 14 лютого 1929 р. між Італійською державою і Святим Престолом були укладені Латеранські угоди, складовою частиною яких був і конкордат (докладно про це буде сказано у підрозділах 3.2 і 4.3). Завдяки наявності попередніх і заново підписаних договорів Святий Престол мав широке коло дипломатичних відносин. У 1937 р. (згідно з папським щорічником) папські нунції діяли в таких державах: Аргентині, Австрії, Бельгії, Болівії, Бразилії, Чехословаччині, Чилі, Колумбії, Коста-Ріці, Нікарагуа, Панамі, на Кубі, в Естонії, Франції, Німеччині, Гватемалі, Гаїті, Гондурасі, Сальвадорі, Ірландії, Італії, Югославії, Латвії, Парагваї, Перу, Польщі, Угорщині, Португалії, Румунії, Швейцарії, Венесуелі та Еквадорі².

¹ Poupard P. *Per una cultura dell'amore misericordioso // Costruire l'uomo del futuro: Per una cultura della civiltà postindustriale*. Roma: Città Nuova, 1987. P. 152–168.

² Гергей Е. История папства. С. 363–365.

До 1937 р. між Італійською державою і папством мир здавався непо-рушним, однак поява в Італії таких ганебних явищ, як теорія расизму і расові закони, обумовила наприкінці життя Пія XI виникнення конфлікту. Папа вбачав у расистських законах порушення конкордату, а в більш широ-кому сенсі — і християнської моралі. Расові закони та їх трагічні наслідки розвіяли ілюзію про те, що можлива внутрішня злагода між фашистською державою і католицизмом¹. Католицизм без відмови від своїх основних принципів не міг примиритися з фашизмом, що означав самий крайній варіант заснованого на расовій теорії націоналізму, адже християнство ще з часів апостола Павла становило собою загальнолюдські начала, супро-тилежні національній вузькості, ненависті; тому вже за своєю природою воно повинно було виступити проти расової теорії, проти будь-якої форми дискримінації.

Ще більш критично склалися відносини Святого Престолу з Німеччиною, а також з німецьким фашизмом. Папську політику в повоєнній Німеччині безпосередньо здійснював Еудженіо Пачеллі, який був спочатку нунцієм у Мюнхені, потім у Берліні, а пізніше став кардиналом-державним секре-тарем. З самого початку його метою було укладення імперського (загально-німецького) конкордату, однак здійснити це до 1933 р., до переходу влади в руки нацистів, він так і не зміг. Гітлер прийшов до влади 30 січня 1933 р. і відразу ж запропонував папі укласти імперський конкордат. Пропозиція була прихильно сприйнята у Римі, оскільки весняні 1933 р. події у Ні-меччині переконали курію в тому, що нацизм і Гітлер є непримиримими противниками більшовизму, а католицизм не зачіпають, більше того, навіть бажають співпрацювати з ним. 20 червня 1933 р. був підписаний імперський конкордат. Таким чином, Святий Престол визнавав нацистський режим, забезпечуючи тим самим права німецької католицької церкви, якій згідно з конкордатом формально надавалася повна свобода щодо виховання релігій-ності та релігійної моралі. Проте конкордат був великим успіхом Гітлера у сфері внутрішньої і зовнішньої політики і водночас трагічною помилкою Пія XI і його державного секретаря. За допомогою конкордату Гітлер зламав спротив католиків всередині країни, а за її межами конкордат представив новий режим у пристойному вигляді. Німецькі католики за допомогою папи стали лояльними підданими Гітлера, який попередньою умовою укладення конкордату висунув добровільний розпуск партії Центру та інших като-лицьких громадських і політичних організацій².

У період між 1934 і 1937 рр. Святий Престол намагався змусити Гіт-лера дотримуватися умов конкордату, але без щонайменшого успіху, а коли настала черга ліквідування шкіл, католицької преси і організацій ре-лігійно-морального характеру, головним чином молодіжного руху, Пію XI нічого не залишалось, як виступити з публічним і урочистим протестом. Папа на настійну вимогу Бертрама, Фаульхабера, Галена та інших ні-

¹ Гергей Е. История папства. С. 369.

² Там само. С. 370.

мецьких єпископів наприкінці 1936 р. прийняв рішення у спеціальній енцикліці оголосити перед всім світом образи, нанесені німецькій церкві, і урочисто засудити церковну політику нацистів. Енцикліка німецькою мовою “Mit brennender Sorge” (нім. «З глибокою занепокоєністю») від 14 березня 1937 р. була в основному складена архієпископом Кельна, кардиналом Фаульхабером. В енцикліці папа рішуче і різко засудив «неоязичництво» націонал-соціалістів, тоталітаризм, расову теорію і расистські переслідування, а також переслідування релігії і церкви. Хоча мова йшла не про урочисте бичування фашизму, проте енцикліка справила досить сильне враження і з боку фашистів викликала гнівні нападки¹. Принагідно варто зазначити, що у тому ж році папа Пій XI засудив не лише фашизм, але й комунізм (в енцикліці “Divini Redemptoris” від 19 березня 1937 р.) за вороже ставлення до церкви і релігії. Теоретична і практична позиція Пія XI в енцикліці “Divini Redemptoris” (лат. «Божественного Визволителя») була сформульована не лише по відношенню до Радянського Союзу; ще більшою мірою вона становила собою спробу створити противагу антифашистській політиці Народного фронту у 1935–1937 рр. у Франції та Іспанії².

2 березня 1939 р. новим папою став державний секретар кардинал Еудженіо Пачеллі, прийнявши ім'я Пія XII (1939–1958). Символічний за своїм значенням вибір імені вірно виразив намір нового первосвященника: декларування наступності духовної і політичної лінії свого попередника, правління Пія XI. Згідно з традиціями Католицької церкви, як правило, державних секретарів попередніх пап не обирають папами, бо вони вже зв'язані з певною політикою. У випадку з Пачеллі члени конклаву керувалися саме цим, бажаючи підкреслити його обранням наступність і продовження церковної політики Пія XI. Папа Пій XII був цілковито і повністю папою-політиком, який перебував все своє життя на церковній зовнішньополітичній службі. В результаті 12-літнього перебування у Німеччині він і під час подальшого 20-літнього понтифікату залишався германофілом, оточивши себе і в Римі німцями, тому й громадська думка того часу називала його, корінного римлянина-аристократа, «німецьким папою». Другою його характерною рисою була непримиренна ненависть до марксизму і комунізму і її він не міг пересилити навіть після закінчення «холодної війни»³. Позиція папи Пія XII в роки Другої світової війни аналізуватиметься в підрозділі 5.2, де буде розглянуто внесок Католицької церкви в утвердження миру.

Під час розколу, що відбувся невдовзі після Другої світової війни, Святий Престол знову відступив від офіційного на той час нейтралітету і приєднався до табору прибічників «холодної війни». Одним з найбільш

¹ Енцикліка папи Пія XI “Mit brennender Sorge” від 14 березня 1937 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1937. No. 29. P. 145–167.

² Енцикліка папи Пія XI “Divini Redemptoris” від 19 березня 1937 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1937. No. 29. P. 65–106.

³ Гергей Е. История папства. С. 373–374.

важливих документів, що підтверджують цей факт, є оприлюднене листування між американським президентом Гаррі Труменом і Пієм XII. Листи були опубліковані американською стороною, яка хотіла тим самим продемонструвати взаємну згоду між США і Ватиканом, а також необхідність спільного виступу проти СРСР і лівих рухів. На думку Г. Трумена, викладену в його листі від 6 серпня 1947 р. на адресу Пія XII, завданням папи в антикомуністичному єдиному фронті є забезпечення ідейних основ співробітництва для здійснення цієї діяльності. З листа-відповіді Пія XII від 26 серпня того ж року на адресу президента США видно, що папа пристав на пропозиції Г. Трумена, вбачаючи завдання США і їх союзників в організації та керівництві економічною, політичною і військовою сферами, а завдання папи у зміцненні віри в кожному окремому католицькому народі і в міжнародному масштабі, у захисті внутрішнього буржуазного устрою, що вважається християнським. Йдучи цим шляхом, Пій XII відверто втручався у справи католицьких церков Східної Європи. Заборони на комуністичну діяльність, викладені у різдвяній промові папи 1947 р., Святий Престол протягом 1948 р. сформулював і в офіційній формі, забороняючи католикам суспільно-політичну співпрацю з некатоліками, а 28 червня 1949 р. Конгрегація Священної канцелярії прийняла декрет, яким засуджувався комунізм. Пій XII затвердив цей декрет і наказав його опублікувати. Таким чином, заборона 1949 р. була піком політики, що проводилася Католицькою церквою, і водночас логічним наслідком лінії поведінки Пія XII. У 50-х рр. Католицька церква не могла, а Пій XII і не хотів нічого змінювати для того, щоб перебороти цю замкнутість, ліквідувати розкол між церквою і світом, що все більше поглиблювався¹.

У 50-х рр. папа Пій XII вітав розпочату у міжнародному масштабі капіталістичну інтеграцію, що привела до створення Європейського економічного співтовариства. В інтеграції Святий Престол вбачав перемогу католицьких поглядів, і в ролі захисників інтеграції виступали в першу чергу французький і західнонімецький католицизм. Папа в економічній і політичній згуртованості Західної Європи шукав можливість створити противагу соціалістичній світовій системі, що справляла все більший вплив. У «християнській малій Європі» Пій XII приписував собі провідну роль у морально-ідейному плані, а в світовій політиці він надавав підтримку противникам сил соціалізму, про що свідчать його виступи на події, що відбувалися всередині окремих соціалістичних країн.

Проте Пій XII займався не лише політикою, а переймався й актуальними внутрішніми питаннями Католицької церкви. Так, 12 серпня 1950 р. він оприлюднює свою енцикліку "Humani generis", в якій говориться про нові напрямки в філософії і богослов'ї та пов'язані з ними небезпеки, що загрожують католицькій вірі, а також міститься засудження філософських помилок Нового часу². Тут доречно буде згадати, що після Другої світової

¹ Гергей Е. История папства. С. 383–387.

² Енцикліка папи Пія XII "Humani generis" від 12 серпня 1950 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950. No. 42. P. 561–578.

війни католицьке богослов'я зазнавало певного оновлення: деякі богослови прагнули поглибити розуміння католицької віри і зробити її більш зрозумілою для сучасних людей. Мета енцикліки "Humani generis" (лат. дослівно «Людського роду») полягала в тому, щоб, з одного боку, виправити деякі крайні точки зору, з іншого боку, підтвердити традиційне католицьке вчення. Спочатку енцикліка перераховує деякі помилкові тенденції тодішньої філософії: це моністична і пантеїстична гіпотеза про Всесвіт, що знаходиться у постійній еволюції; екзистенціалізм, що ігнорує незмінну сутність речей і займається лише «екзистенцією» окремих індивідів; історизм, підриваючий основи всякої абсолютної істини і абсолютного закону в галузі філософії, а також усякого християнського догмату. Водночас енцикліка закликає католицьких філософів і богословів досліджувати ці вчення, по-перше, щоб спростувати їх, по-друге, виявляти в них позитивні положення, оскільки кожне з них містить деяке зерно істини, і по-третє, щоб більш ретельно досліджувати філософські та богословські істини¹. Енцикліка підтверджує попередні папські засудження релятивістських інтерпретацій католицьких догматів. У галузі вивчення Біблії енцикліка засуджує екзегезис, що ігнорує церковне Передання або суперечить йому, а також нехтує буквальною смислом Писання на користь символічного і духовного смислу. Енцикліка підтверджує традиційне католицьке вчення стосовно таких тем, як докази буття Бога, створення світу, призначення, ангели, первородний гріх, перетворюваність тощо. В енцикліці вказується на необхідність того, щоб майбутні священники вивчали філософію згідно з методом, вченням і принципами Фоми Аквінського².

В останні роки понтифікату Пія XII вже стало зрозумілим багатьом ієрархам церкви, що лінія папи веде до повної ізоляції церкви від світу. Необхідно було визначити призначення церкви у сучасному світі, але для цього слід було розпочати всередині церкви реформи, розраховані на перспективу. Ініціатором оновленських прагнень став вже новий папа Іоанн XXIII (1958–1963) і скликаний ним II Ватиканський собор³. Новообраний папа розглядав свою місію не як владарювання, а як службу, служіння на благо церкви і людства. 25 січня 1959 р. у своїй промові на консисторії папа виклав програму свого понтифікату, основними завданнями якого мали бути проведення вселенського собору і реформа церковного права. Знову «ожививши» ідею вселенського собору, Іоанн XXIII звернувся до колективного розуму церкви, запропонувавши спільно вирішити питання щодо форми і способу адаптування до нинішніх часів і стосовно екуменізму. Папа Іоанн XXIII говорив переважно про мир і єдність, що ґрунтуються на християнській любові, про взаєморозуміння усього людства. Як органічну частину

¹ Weigel G. The Historical Background of the Encyclical "Humani generis" // Theological Studies. 1951. No. 12. P. 208–230.

² Weigel G. Gleanings from the Commentaries on "Humani generis" // Theological Studies. 1951. No. 12. P. 520–549.

³ Отрош М.І. Завдання і компетенція Папських рад як особливих відомств Римської курії // Держава і право. 2013. Вип. № 62. С. 5–154.

цієї основної концепції він сформулював вперше у червні 1959 р. програму аджорнаменто, що означала модернізацію церкви через оновлення, тобто приєднання її до сучасного світу: якщо Католицька церква оновиться, то вона стане здатною до діалогу з іншими християнами¹.

Іоанн XXIII видав лише вісім енциклік. Перша, програмна енцикліка “Ad Petri cathedram” видана 29 червня 1959 р.: в ній оголошення про скликання вселенського собору було пов’язане з прокламуванням миру і суспільної справедливості, а також зі служінням екуменізму. Головною метою собору енцикліка визначала як самопізнання церкви, наближення її до вимог епохи, оновлення християнського життя віруючих. У дусі екуменізму, для започаткування діалогу між християнськими конфесіями, Іоанн XXIII створив у 1960 р. Секретаріат з питань єдності християн і у виданій 1961 р. енцикліці “Aeterni Dei” папа виклав свою точку зору щодо екуменізму. Папа Іоанн XXIII суттєво розширив кардинальську колегію і надав їй справді інтернаціонального характеру. У грудні 1958 р. число кардиналів вперше перевищило традиційну цифру в 70 осіб, а в 1962 р. воно вже збільшилося з 75 до 87 осіб. Що стосується теологічних і філософських поглядів папи, то вони характеризувалися відданістю традиціям. Дух традиції пронизував глибоку релігійність Іоанна XXIII².

Слід також зазначити, що ще жоден папа не здійснював такого рішучого повороту у політичному курсі (як по відношенню до міжнародної, так і італійської політики), як це зробив Іоанн XXIII. Раніше, особливо в епоху Піїв, будь-яка спроба, направлена проти відособлення, ізоляції католиків від секуляризованого світу, зазнавала невдачі. Шлях папи Іоанна XXIII і собору — це повернення в секуляризований світ, приєднання до нього. Відповідно до цього під час понтифікату Іоанна XXIII сформувалися нові відносини між Святим Престолом і християнськими політичними партіями, які після 1945 р. вже були не просто виразниками інтересів Католицької церкви у політичній сфері, а органами включення християнських сил у формування суспільного розвитку відповідних держав. З часом відбулася деідеологізація християнської демократії, що означало подальше відокремлення її від церкви, і християнські політичні партії стали організаціями, які відкрито представляли світські інтереси. Іоанн XXIII прагнув поновити зв’язки церкви з миром вже не через християнські партії, а за допомогою духовно-пастирської та евангелізаторської роботи. Внаслідок цього він демонстрував нейтральну позицію по відношенню до цих партій.

Соціальна енцикліка папи Іоанна XXIII “Mater et magistra” від 15 травня 1961 р., приурочена 70-й річниці енцикліки Льва XIII “Rerum novarum” і 30-й річниці енцикліки Пія XI “Quadragesimo anno”, відображала вже новий дух, новий розвиток соціального питання у світлі християнського вчення. Енцикліка “Mater et magistra” (лат. «Мати і наставниця»), по суті,

¹ Alberigo G. L'amore alla Chiesa — dalla riforma all'aggiornamento // “Con tutte le tue forze”: I nodi della fede cristiana oggi. Genova: Marietti, 1993. P. 169–194.

² Гергей Е. История папства. С. 398.

намагалася вирішити ті ж проблеми, що і її попередниці: завдання церкви, що випливають з визнання класів і класової боротьби. Однак, якщо попередники Іоанна XXIII, говорячи про соціальні питання, висували на перше місце засудження робітничого руху і лише в другу чергу висували соціальну програму, то за папи Іоанна основний наголос став робитися на опрацюванні нової суспільної та економічної системи. Основною і надалі продовжувала залишатися теза про те, що церква і держава, мудро взаємодіючи, повинні крок за кроком усувати суперечності між працею і капіталом, однак папа порвав з патерналізмом, оскільки послідовно визнавав існування класової боротьби і правомірність боротьби робітників на захист своїх прав, в тому числі і права на власні організації. Іоанн XXIII розглядав боротьбу робітників за соціальну справедливість як об'єкт підтримки з боку церкви. Аджорнаменто у соціальних питаннях не заторкувало традиційну позицію церкви з проблеми власності. Вона продовжувала стояти на принциповій основі визнання приватної власності. Згідно з теологічними поглядами на власність, земні блага, речі існують для того, щоб служити людині. На думку церкви, між людьми не можуть існувати кричущі майнові суперечності; тут потрібно створити рівновагу. Право приватної власності, згідно з природними законами, випливає з природи людини і розповсюджується не лише на блага, призначені для користування, і на споживчі блага, але і на засоби виробництва. Користування благами, що знаходяться у приватній власності, єдине благо, і межі тут визначає суспільна користь¹. Однак найбільш яскраве вираження визнання папою Іоанном XXIII змін, що відбулися у світі, знайшло в його останній енцикліці "Pacem in terris" від 11 квітня 1963 р., яка аналізуватиметься у підрозділі 5.2.

Найбільш значною подією в історії Католицької церкви був, безсумнівно, II Ватиканський собор, який проходив з 11 жовтня 1962 р. по 8 грудня 1965 р. у базиліці Святого Петра в Римі. Проведенню собору передувала ретельна підготовка: до Риму були запрошені кардинали з усього світу для консультацій з цього приводу; 17 травня 1959 р. була створена підготовча комісія (для визначення кола питань, що підлягали винесенню на обговорення собору), до складу якої входили секретарі основних римських конгрегацій на чолі з кардиналом Тардіні; 18 червня 1959 р. Святий Престол попрохав єпископів, нунціїв і генеральних настоятелів орденів вислати свої пропозиції; 18 липня 1959 р. була організована консультація із залученням богословських факультетів і факультетів канонічного права. 5 червня 1960 р. були створені 10 комісій (з питань богослов'я, управління єпархіями, дисципліни духовенства і християнського народу, таїнств, чернечих орденів, літургії, навчання і семінарій, східних церков, місії, апостольства мирян) і два секретаріати (з питань засобів масової інформації і зі сприяння єдності християн). Їхня робота скеровувалася Центральною комісією, обов'язком якої було, крім того, опрацювання регламенту майбутнього собору.

¹ Енцикліка папи Іоанна XXIII "Mater et magistra" від 15 травня 1961 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1961. No. 53. P. 401–464.

14 листопада 1960 р. відбулося урочисте відкриття роботи комісій, які поступово підготували 70 проектів¹.

Для участі у соборі було запрошено 2908 єпископів і генеральних настоятелів чернечих орденів і конгрегацій. Собор складався з чотирьох етапів чи періодів, протягом яких відбулося чотири сесії. Під час першої сесії (11.10–8.12.1962 р.), після чотирьох років підготовки до собору, у римській базиліці Святого Петра папа Іоанн XXIII 11 жовтня 1962 р. урочисто відкрив II Ватиканський собор, який вважається XXI Вселенським собором Римо-католицької церкви. Вступна промова папи одразу стала сенсацією: він розпочав з того, що застеріг присутніх від лінії засуджень і нагадав, що собор повинен проходити в істинно пастирському дусі. При відкритті собору нараховувалося 2540 учасників (з 2908 запрошених). Були присутніми спостерігачі від інших церков і церковних громад: православні, лютерани, кальвіністи, старокатолики та інші. Константинопольський патріархат прислав спостерігачів лише до третьої сесії; представники 7 православних церков, у тому числі Російської православної церкви, були присутніми з першої сесії. Кількість спостерігачів і гостей поступово зростає з 35 (на першій сесії) до 93 (на четвертій сесії); вони були присутніми на всіх сесіях і висловлювали свою думку на різних зібраннях. Не менш важливою була участь чисельної кількості (близько 300 осіб) експертів: богословів, літургістів, каноністів; не беручи участі у загальних дебатах, вони редагували документи і виступали як консультанти у комісіях².

Проте вже невдовзі стало помітно розділення осіб, що зібралися на соборі. Більшість була віддана духу відкритості, продемонстрованою папою Іоанном XXIII: вона уважно ставилося до дійсності сучасного світу, до необхідності наблизити до неї церкву так, щоб євангельська звістка могла дійти до всіх. Меншість же була стурбована насамперед тим, щоб зберегти запоруку віри у тих формах, які склалися у Західній церкві після Тридентського собору, і тому побоювалася змін. Оскільки собор прагнув до консенсусу, меншість відіграла свою роль, коригуючи ті чи інші формулювання постанов. Меншість складалася в основному з деяких членів Римської курії і окремих єпископів Італії, Іспанії та Латинської Америки; в їх числі слід згадати кардиналів А. Оттавіані³ і архієпископа Лефевра⁴, який став згодом засновником громади Пія X, що відокремилася від Римо-католицької церкви⁵. По завершенні першої сесії було підготовлено всього два проекти документів — про Священну літургію і про Божественне Одкровення,

¹ История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 1. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2003. 3–621 с.

² История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 2. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2005. С. 1–739.

³ Pizutti G.M. L'acuta prevegenza del cardinal cieco: A proposito di una biografia del cardinal Alfredo Ottaviani // *Humanitas*. 1994. No. 49. P. 107–112.

⁴ Марсель Лефевр: Краткая биография // *Покров*. 2001. № 9. С. 77–78.

⁵ Тишнер Ю. У истоков интегризма // *Континент*. 1995. № 83/1. С. 234–248.

які були рекомендовані собором до допрацювання змішаною комісією, а 3 червня 1963 р. папа Іоанн XXIII раптово помер.

21 червня 1963 р. новим папою був обраний кардинал Джованні Баттіста Монтіні, архієпископ Мілану з 1954 р., який прийняв ім'я Павла VI (1963—1978), цим він хотів підкреслити, що є прихильником властивого апостола Павлу інтелектуального напрямку. Новообраний папа мав відповідну духовну та інтелектуальну підготовку і церковно-управлінський досвід; курія стала слухняним зряддям в його руках. Програму папи Павла VI становили, поряд з завершенням собору і здійсненням екуменізму, подальший розвиток діалогу, упорядкування відносин з соціалістичними країнами. Павло VI повністю поділяв позицію папи Іоанна XXIII і, поновивши діяльність II Ватиканського собору, надав йому нового імпульсу. Він назначив чотирьох модераторів, відомих своєю реформаторською спрямованістю: кардиналів Леркаро, Дьопфнера¹, Сюененса і Агаджаняна²; їхня місія полягала в тому, щоб сприяти плідному проходженню дебатів. Папа вирішив особисто брати участь у вирішенні питань, що породжували найбільшу напругу. Водночас він закріпив давнє побажання папи Іоанна XXIII стосовно того, що собор не повинен приймати жодних рішень, які претендували б на пастирську (наставницьку) непогрішимість.

У ході другої сесії (29.09.—4.12.1963 р.) текст конституції про Священну літургію (*Sacrosanctum concilium*) був доопрацьований і прийнятий 2147 голосами проти чотирьох. Після цього учасники собору приступили до більш важких питань, що стосувалися природи і діяльності церкви. Прибічники римського централізму під час дебатів виступили проти прибічників єпископської колегіальності³. У листопаді більше 50 єпископів висловили побажання заснувати Синод єпископів, якому належало б з певною періодичністю збиратися під головуванням папи⁴.

Після закінчення сесії у січні 1964 р. папа Павло VI відправився у паломництво до Святої землі, в Палестину і Єрусалим. Цей візит папи був першою з часу вимушеного перебування Пія VII у Франції (на початку XIX ст.) подорожжю пап за межі Італії. Це стало одночасно розірванням з традицією, що стримувала римських пап у межах Італії, і знаком повернення до джерел, і вражаючим доказом екуменічних прагнень Католицької церкви, оскільки в Єрусалимі папа зустрівся з Константинопольським патріархом Афінагором I, який прибув заради цього з Стамбулу, і обмінявся з ним поцілунком миру⁵. 6 серпня 1964 р. папа Павло VI опублікував свою

¹ Holzapfel H. Julius Kardinal Döpfner // *Klerusblatt*. 1976. No. 56. S. 174—175.

² Rossi A. Anniversaire de la mort du Cardinal Agagianian // *Omnis terra*. 1972/1973. No. 12. P. 61—69.

³ История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 3. / Под общей редакцией Джузуппе Альберико, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2005. С. 674.

⁴ Казем-Бек А. Вторая сессия Ватиканского Собора // *Журнал Московской патриархии*. 1964. № 2. С. 66—74.

⁵ Томос Агапис. Ватикан-Фанар (1958—1970). Брюссель — Москва: Изд-во РПЦ МП, 1996. С. 132—141.

першу енцикліку “*Ecclesiam suam*” (лат. дослівно «Церкву свою»), в якій закликав розділені церкви до об’єднання, наголосивши, що Католицька церква відіграє ключову роль у такому об’єднанні¹. В енцикліці “*Ecclesiam suam*” був присутній дух попередніх двох сесій і вгадувалося спрямування подальшої діяльності собору. Крім того, Павло VI з метою стимулювання діалогу, насамперед між християнською, іудейською і магометанською релігіями, створив у травні 1964 р. Секретаріат у справах нехристиянських релігій.

Третя сесія собору (14.09—21.11.1964 р.) була надзвичайно плідною². На ній майже однотайно була допрацьована і прийнята догматична конституція про церкву “*Lumen gentium*” (лат. «Світло народам»)³ — наріжний камінь всього богословського змісту собору. Однак при цьому не обійшлося і без тертя, що особливо посилилося у зв’язку з обговоренням двох текстів: про релігійну свободу та про нехристиянські релігії⁴. З цих двох текстів папа Павло VI вирішив зробити дві окремі декларації. Прагнення папи послабити консервативне протистояння меншості привело до необхідності доповнити конституцію про церкву зауваженням, яким пояснювалося співвідношення між єпископською колегіальністю і папською владою, а також внести до декрету про єкуменізм деякі правки. Декрет про єкуменізм “*Unitatis redintegratio*” (лат. «Відновлення єдності»)⁵ був прийнятий 21 листопада 1964 р. переважною більшістю голосів, як і декрет про східні католицькі церкви “*Orientalium Ecclesiarum*” (лат. дослівно «Східних Церков»)⁶.

На самому початку четвертої сесії (14.09—8.12.1965 р.)⁷ папа Павло VI оголосив про заснування Синоду єпископів⁸. П’ять перших засідань були присвячені проекту документу про релігійну свободу, який повністю переробив американський єзуїт Дж. К. Мюррей. Цей текст виявив серйозні суперечності. Меншість (у т.ч. архієпископ Лефевр) вважала необхідним засудження релігійного індивідуалізму⁹. Більшість же вбачала основу релігійності у добровільному внутрішньому акті, який жодною мірою не може бути нав’язаний, оскільки свобода совісті пов’язана з гідністю людської

¹ Енцикліка папи Павла VI “*Ecclesiam suam*” від 6 серпня 1964 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1964. No. 56. P. 609–659.*

² История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 4. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2007. С. 1–849.

³ Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). С. 73–155.

⁴ Маркетто Агостино. Второй Ватиканский Собор. Контрапункт к истории. Москва: Духовная библиотека, 2009. С. 3–155.

⁵ Декрет об єкуменізме (*Unitatis redintegratio*). С. 170–191.

⁶ Декрет о Восточных Католических Церквях (*Orientalium Ecclesiarum*). С. 156–169.

⁷ История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 5. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2010. С. 5–850.

⁸ Казем-Бек А. После третьей сессии Второго Ватиканского Собора // Журнал Московской патриархии. 1965. № 1. С. 67–79.

⁹ Girardi J. Reflexionen über die religiöse Indifferenz // *Concilium*. 1967. No. 3. S. 197–201.

особи і є одним з її непорушних прав¹. Щоб вивести ситуацію з тупика, стало потрібним втручання папи Павла VI, який схвалив вже наявний текст. Декларація про релігійну свободу “*Dignitatis humanae*” (лат. «Гідність людини»)² була прийнята 7 грудня 1965 р., за неї проголосувало 2308 осіб, проти — 70. Після цього досить напруженого моменту собор проходив уже в більш спокійній атмосфері.

Тексту декларації про релігійну свободу по духу близька інша декларація, що стосується ставлення Католицької церкви до нехристиянських релігій — “*Nostra aetate*” (лат. «У наш вік»)³, прийнята під час 4-ї сесії собору 28 жовтня 1965 р. (аналіз цього документу буде проведено в підрозділі 6.2). Разом з декларацією “*Nostra aetate*” 28 жовтня 1965 р. були прийняті ще чотири документи: 1) декрет про пастирське служіння єпископів у церкві (*Christus Dominus*)⁴, 2) декрет про оновлення життя ченців відповідно до сучасних умов (*Perfectae caritatis*)⁵, 3) декрет про підготовку до священства (*Optatam totius*)⁶, доповнений і деталізований інструкціями, виданими у 1970 і 1985 рр. Конгрегацією католицької освіти, і 4) декларація про християнське виховання (“*Gravissimum educationis*”)⁷.

18 листопада 1965 р. був опублікований декрет про апостольство мирян (*Apostolicam actuositatem*)⁸, який висвітлює природу, характер і різноманітність апостольства мирян у сучасному світі, формулює принципи та способи його здійснення⁹, і догматична конституція про Божественне Одкровення (*Dei Verbum*)¹⁰. Нарешті, була прийнята пастирська конституція про церкву в сучасному світі (*Gaudium et spes*)¹¹. Конституція “*Gaudium et spes*” містить найбільшу кількість нових ідей, визначає місце церкви у світі, її ставлення до суспільства і держави, а також завдання і покликання церкви у сучасному світі. Остаточна редакція конституції витримана в душі

¹ Pietr G. L'indifférence religieuse: Un aboutissement: Ses causes et ses limits // *Études*. 1989. No. 371. P. 371–383.

² Декларація о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*) // *Документи II Ватиканского Собора*. Москва: Paoline, 2004. С. 336–351.

³ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (*Nostra aetate*) // *Документи II Ватиканского Собора*. Москва: Paoline, 2004. С. 277–283.

⁴ Декрет о папском служении Епископов в Церкви (*Christus Dominus*). С. 192–223.

⁵ Декрет об обновлении жизни монашествующих применительно к современным условиям (*Perfectae caritatis*) // *Документи II Ватиканского Собора*. Москва: Paoline, 2004. С. 224–239.

⁶ Декрет о подготовке ко священству (*Optatam totius*) // *Документи II Ватиканского Собора*. Москва: Paoline, 2004. С. 240–260.

⁷ Декларация о христианском воспитании (*Gravissimum educationis*) // *Документи II Ватиканского Собора*. Москва: Paoline, 2004. С. 261–276.

⁸ Декрет об апостольстве мирян (*Apostolicam actuositatem*). С. 301–335.

⁹ Klostermann F. Die Problematik des Laienapostolats nach dem zweiten Weltkongreß in Rom // *Theologisch-tpaktische Quartalschrift*. 1958. No. 106. S. 89–104.

¹⁰ Догматическая Конституция о Божественном Откровении (*Dei Verbum*) // *Документи II Ватиканского Собора*. Москва: Paoline, 2004. С. 284–300.

¹¹ Папская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*) // *Документи II Ватиканского Собора*. Москва: Paoline. 2004. С. 447–556.

аджорнаменто. Її вихідний пункт — автономія земних справ, яка, у свою чергу, робить можливим для церкви діалог зі світом. Конституція розглядає структуру суспільства, питання сім'ї і шлюбу, аналізує відносини церкви і сучасної культури, питання економічного життя. Папа Павло VI відхилив обговорення питання про целібат священників, а 7 грудня 1965 р. був прийнятий декрет про служіння і життя священників (*Presbyterorum ordinis*)¹.

4 грудня 1965 р. у базиліці Святого Петра Павло VI провів спільну молитву з некатоліками². У світлі рішень II Ватиканського собору папа шляхом *motu proprio* “*Integrae servandae*” від 7 грудня 1965 року оголосив про перетворення Конгрегації Священної Канцелярії (*Sacra Congregatio Sancti Officii*), що мала функцію контролю за ортодоксальністю віровчення церкви і складання «Індексу заборонених книг» (*Index librorum prohibitorum*), в Конгрегацію віровчення (*Congregatio pro Doctrina Fidei*), яка була позбавлена привілейованого становища, а її очільником став кардинал-префект³. 8 грудня 1965 р. під час урочистого закриття II Ватиканського собору на площі Святого Петра, у присутності делегацій від 81 уряду і 9 міжнародних організацій, Павло VI і отці собору звернулися до всього світу з посланням солідарності, надії і миру.

Таким чином, на II Ватиканському соборі були прийняті вищеназвані 4 конституції, 9 декретів і 3 декларації, які ми, з огляду на предмет їх церковно-правового регулювання, аналізуємо не тільки в цьому, а й в інших підрозділах нашого дослідження. Для витлумачення і реалізації рішень собору папа Павло VI 3 січня 1966 р. сформував шість постійних, п'ять спеціальних і одну координаційну комісію. По завершенні II Ватиканського собору Павло VI буллою “*Regimini Ecclesiae Universae*” від 15 серпня 1967 р. провів всеохоплюючу реформу Римської курії, внаслідок чого значно зросла роль Папського державного секретаріату, який став першорядним за значенням органом Римської курії, що координував роботу всіх конгрегацій, секретаріатів і комісій. Кардинал-державний секретар став тепер уже справжнім прем'єр-міністром. Відповідно до постанов II Ватиканського собору було також проведено літургійну реформу, в ході якої суттєво переглянуто «Римський місал», по якому здійснюється євхаристичне богослужіння (меса) римського обряду. Нова його редакція затверджена апостольською конституцією папи Павла VI “*Missale Romanum*” («Римський міссал») від 3 квітня 1969 р. і дозволяє використання в літургії національної мови⁴.

За період 15-літнього понтифікату Павла VI (1963—1978) ним було видано лише дев'ять, але вагомих за своїм значенням, енциклік. Папа Павло VI був прибличником «середнього шляху», виступаючи одночасно як проти

¹ Декрет о служении и жизни священников (*Presbyterorum ordinis*). С. 405—446.

² Ювеналий, еп. О завершительной стадии Второго Ватиканского Собора // Журнал Московской патриархии. 1966. № 3. С. 62—70.

³ Pieronek T. Reforma Kongregacji Świętego Oficium // Prawo kanoniczne. 1968. No. 11. Z. 3—4. S. 19—35.

⁴ *Missale Romanum: La “novitas” della terza edizione latina* // Rivista liturgica. 2003. No. 90/4. P. 42—60.

надто модерністських напрямків, так і проти ультраконсервативних прагнень. Однак Павло VI своїми рішеннями закриття питання, передані собором до компетенції папи: про безшлюбність священнослужителів, про змішані шлюби і про розлучення, а також про регулювання народжуваності. Так, у виданій потім енцикліці “*Sacerdotalis coelibatus*” від 24 червня 1967 р., присвяченій безшлюбності священнослужителів, папа підтвердив цю багаторазово оспорювану традицію. Прихильність целібату, що склався в епоху феодалізму, викликала спротив у середовищі духовенства. Особливо відкрито виступали проти думки папи єпископи Нідерландів. Целібат суперечить людській природі і швидше може бути джерелом аморальності, ніж зміцнюючим мораль фактором, — такою була одна з думок. На думку ж папи, цнотливість і безшлюбність священнослужителів дозволяє чоловікові присвятити все своє життя церкві, в той час як одружені священнослужителі більше прив’язані до суспільства, до проблем існування¹.

2 лютого 1969 р. було опубліковане апостольське послання папи Павла VI “*Antiquae nobilitatis*”² до єпископату та віруючих Чехословаччини у зв’язку з 1100-ю річницею з дня смерті св. Кирила. Специфіка документу “*Antiquae nobilitatis*” (лат. досл. «Стародавньої шляхетності») пов’язана з обставинами, в яких він був опублікований: пройшло лише менше ніж півроку після введення радянських військ до Чехословаччини (21.08.1968 р.), що викликало чисельні протести в усьому світі. Прямо не згадуючи про події 1968 р., папа проте натякає на них. У цьому посланні передумовою взаємодії Католицької церкви з соціалістичними країнами Павло VI назвав взаємну повагу принципів, світогляду, а також забезпечення соціалістичним суспільством і державою для віруючих і церкви повної свободи совісті та віросповідання. Доктринально ж, говориться далі в апостольському посланні, мирного співіснування тут бути не може: марксистський світогляд через свій атеїзм несумісний з християнською вірою, християнським світоглядом, а політичні зв’язки, зближення у соціальних питаннях не супроводжуються зменшенням ідеологічних розбіжностей³.

Проте Павло VI прагнув до нормалізації відносин Святого Престолу з соціалістичними країнами. Складовою частиною цього процесу була і нормалізація відносин з церквами цих країн, що отримала у громадській думці найменування «Східної політики Ватикану». Журналістський термін “*Vatikanische Ostpolitik*” («Східна політика Ватикану») для визначення діалогу Святого Престолу з соціалістичними країнами виник у другій половині 1960-х років по аналогії з відповідним напрямком у міжнародній політиці канцлера ФРН В. Брандта. Східна політика стала логічним розвитком курсу

¹ StICKLER A.M. *Der Klerikerzölibat: Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*. Abensberg: Kral Verlag, 1993. S. 15–240.

² Апостольське послання папи Павла VI “*Antiquae nobilitatis*” від 2 лютого 1969 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1969. No. 61. P. 137–149.

³ Krucina J. *Teologia “polityczna” w świetle dokumentu Pawła VI “Octogesima adveniens”* // *Colloquium salutis*. 1971. No. 3. S. 52–70.

відкритості та діалогу, розпочато папою Іоанном XXIII публікацією енцикліки "Pacem in terris" 1963 р. Офіційні переговори з владою соціалістичних країн велися вже з початку 1960-х рр. Як і в політиці В. Брандта, центр тяжіння східної політики припадав на Москву, оскільки лише кремлівське керівництво могло дозволити католицьким церквам східно-європейських країн відновити у повному обсязі зв'язки з Святим Престолом. За висловлюванням «архітектора» східної політики державного секретаря Святого Престолу кардинала А.Казаролі, метою контактів Апостольського Престолу з владою у Москві і в Східній Європі являвся пошук для церкви не *modus vivendi* («спосіб існування»), а *modus non moriendi* («спосіб не померти»)¹.

Формуванню відносин нового типу робило можливим насамперед те, що Святий Престол нарешті визнав секуляризацію, здійснену у соціалістичних країнах. Папство відмовилося від своєї попередньої політики закликати церков цих держав до внутрішнього спротиву чи пасивного неприйняття існуючого ладу. Папство визнало, що «мовчазна» церква приречена на смерть і прийшло до висновку, що церква, яка бажає здійснювати свою духовно-пастирську, евангелізаторську місію і не прагне до участі у політичній владі, не може мовчати. Реставрація торжествуючої церкви неможлива, але церква, яка вбачає свою місію у служінні вірі і віруючим, може знайти своє місце і в соціалістичному суспільстві. Теоретичні основи східної політики були закладені в енцикліці Павла VI "Ecclesiam suam" від 6 серпня 1964 р.² В опрацюванні загальної концепції діалогу з сучасним світом ця енцикліка, поряд з засудженням марксизму, висловлювала надію на те, що одного разу соціалістичні атеїстичні країни зможуть вступити з Католицькою церквою в більш позитивний діалог, ніж той, що нині існує. В основі практичного напрямку східної політики лежали уявлення про те, що ватиканські декларації «про мир і розрядку», підтримка радянських мирних ініціатив і відсутність публічних протестів проти порушення прав людини у соціалістичних країнах, а також регулярні зустрічі представників Святого Престолу з радянськими державними діячами приведуть до зміни державної політики по відношенню до церкви у східно-європейському регіоні. У контексті східної політики відбулася зустріч папи Павла VI з міністром закордонних справ СРСР А.А. Громико на Генеральній асамблеї ООН (1965 р.), а також візити до Ватикану А.А. Громико (1966, 1968, 1974, 1975 рр.) і голови Президії Верховної Ради СРСР М.В. Подгорного у 1967 р.

Дипломати Святого Престолу вели переговори з представниками Чехословаччини, Польщі, Угорщини, Болгарії, Румунії та Югославії. Засобом регулювання нових відносин між церквою і державою стала тепер не політика конкордатів, яка була націлена на забезпечення або набуття привілеїв, а регулювання спірних питань шляхом окремих домовленостей. Постійні дипломатичні відносини були встановлені Святим Престолом лише

¹ Риккарди А. Антисоветизм и восточная политика Святого Престолa // Второй Ватиканский Собор: Взгляд из России. Москва, 1997. С. 315–326.

² Енцикліка папи Павла VI "Ecclesiam suam" від 6 серпня 1964 року. Р. 609–659.

з Югославією і Кубою. Метою Святого Престолу при встановленні відносин і зв'язків є не підвищення престижу чи завоювання політичного впливу, а забезпечення умов, а в певних випадках і їх регулювання, для практичної духовно-пастирської роботи, наприклад, питання повного встановлення ієрархії, призначення єпископів, викладання закону божого тощо. З нового тлумачення вселенської місії церкви випливало, що церква завжди і всюду прагне проповідувати віровчення, незалежно від того, в яких суспільних і політичних рамках вона живе і функціонує. «Східна політика», яка стала проводитися у життя після 1964 р., з точки зору Павла VI мала насамперед духовно-пастирське значення і лише у другу чергу політичний характер. Центральним питанням цієї політики була участь церкви в послабленні міжнародної напруженості, тому відносини Святий Престол вибудовував насамперед з СРСР. При цьому, засуджуюча оцінка папою комунізму у доктринальному плані не змінилася, однак політичне співробітництво у вищезазначених інтересах він вважав бажаним¹.

Водночас результати компромісу, на який ішов Святий Престол у відносинах з країнами радянського блоку, піддавалися критиці як на Заході, так і в середовищі гнаних християн у цих країнах. Незважаючи на те, що були звільнені з ув'язнення і заслання католицької ієрархії, у тому числі архієпископ (з 1965 р. кардинал), глава УГКЦ Й. Сліпий (1963 р.)², архієпископ Празький (з 1965 р. кардинал), примас Богемії Й. Беран (1963 р.)³ і кардинал, архієпископ Естергомський, примас Угорщини Й. Міндсенті (1971 р.)⁴, в цілому дипломатичні зусилля Святого Престолу не сприяли більшій свободі церкви у країнах комуністичного блоку. Більше того, комуністична влада намагалася використати свої прямі контакти з Ватиканом як засіб тиску на місцеві єпископати. У 1975 р. у посланні Колегії кардиналів папа Павло VI, поряд з критичною оцінкою результатів східної політики і висловленням «занепокоєності через триваючі і постійно зростаючі грубі порушення прав Церкви і людської особистості», закликав «правильно оцінити наш відповідальний погляд на події, що відбуваються, і не сприймати нашу позицію як свого роду байдужість і смиренну покірність»⁵. У заявах державного секретаря Святого Престолу кардинала А. Казаролі (у листопаді 1977 р. і в лютому 1978 р.) містилося розуміння позиції тих, хто висловлює скептицизм і розчарування щодо східної політики. На початку свого понтифікату папа Іоанн Павло II (1978–2005) заявив, що не допустить руйнування досягнутих плодів східної політики Павла VI, але зайняв більш жорстку позицію щодо проблеми дотримання прав людини і взаємовідносин церкви і держави у країнах комуністичного блоку.

¹ Floridi U. Mosca e il Vaticano. Milano: La Casa di Matriona, 1976. P. 6–360.

² Хома І. Шляхами каторги Блаженнішого Йосифа // Богословія. 1985. № 49. С. 89–149.

³ Kardinál Josef Beran, 29-12-1888 — 17-5-1969. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. S. 3–30.

⁴ Adriányi G. Die Ostpolitik des Vaticans 1958–1978 gegenüber Ungarn: Der Fall Kardinal Mindszenty. Herne: T. Schäfer, 2003. S. 114–132.

⁵ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1102.

Закінчення епохи «розрядки» наприкінці 1970-х рр. викликало загострення взаємовідносин між комуністичними країнами і Святим Престолом, що поряд з іншими факторами змусило папу Іоанна Павла II відійти від принципів східної політики у діалозі з владою східноєвропейських країн. В той же час східна політика мала певний позитивний ефект для відносин між Католицькою і Російською православною церквами. Вона дозволила, зокрема, налагодити діалог між Святим Престолом і Московським патріархатом. Початок цьому діалогові було покадено у 1962 р. на зустрічах кардинала Е. Тіссерана і монсеньйора Й. Віллебрандса¹ з митрополитом РПЦ Никодимом (Ротовим), внаслідок яких Московський патріархат після деяких коливань прийняв запрошення прислати спостерігачів на II Ватиканський собор². У сучасній літературі з історії Католицької церкви східна політика Павла VI залишається предметом дискусій і суперечливих оцінок.

Після смерті Павла VI (06.08.1978 р.) на папський престол було обрано 26 серпня 1978 р. венеціанського патріарха, кардинала Альбіно. Вибір новобраним папою імені Іоанн Павло I — перший в історії папства, коли було використано два імені, що одночасно, очевидно, символізувало і програму нового понтифікату. Мабуть, він хотів продовжити діяльність двох своїх безпосередніх попередників — Іоанна XXIII і Павла VI, однак не зміг цього зробити внаслідок раптової смерті. Понтифікат Іоанна Павла I тривав лише 33 дні, це надто короткий термін для того, щоб залишити після себе слід у церкві. І все ж таки, в одному він поламав стару традицію і створив нову. Мається на увазі ліквідація зовнішніх ознак папського владарювання. Його інтронізація відбувалася не звичайно, а відповідно до уявлень нового папи з цього приводу. Іоанн Павло I скасував існуючий порядок церемонії інтронізації, що відбувалася 3 вересня 1978 р. у соборі Святого Петра, і відмовився від тіари. Папа не сів у честаторію (папські носилки), а пішки пройшов до вітаря. Замість корони у центрі виявився палій, що символізував верховно-пастирську сутність папи³. Навіть інтронізаційну месу папа не розглядав як привід для викладу своєї програми, а виголосив у ході меси справжню гомілію (проповідь священнослужителя, в якій дається тлумачення Біблії). Цим самим він хотів показати, що на престол Петра, тепер уже символічний, знову зійшов духовний пастир⁴.

14 жовтня 1978 р. розпочався конклав з обрання папи, що закінчився через два дні найбільшою сенсацією за майже двотисячолітню історію папства і Католицької церкви: на престол Святого Петра зійшов слов'янин, польський кардинал Кароль Войтила, який взяв собі ім'я Іоанн Павло II (1978—2005) і став першим за останні 455 років папою неіталійського походження. У своїй першій програмній енцикліці “*Redemptor hominis*” (лат. «Спаситель людини») від 4 березня 1979 р. Іоанн Павло II

¹ Klein A. Joanni Cardinali Willebrands — Praesidi Emerito // *Catholica*. 1990. No. 44. P. 64—70.

² Поспеловский Д. Митрополит Никодим и его время // *Посев*. 1979. № 2. С. 21—26.

³ *Encyclopedia dei Papi*. Vol. 3. P. 674—681.

⁴ Ford J.T. *Infallibility: Recent Studies* // *Theological Studies*. 1979. No. 40. P. 1233—1253.

запропонував людям сьогоднішнього дня, віруючим, що живуть у сучасному світі і втратили впевненість, замість сумнівів і коливань непорушність віри. Далі папа викладає і систематизує вчення про людину та її права, про суспільство, державу, про політику та соціальні питання. Звертаючись до проблем сучасної цивілізації, що характеризується бурхливим технічним прогресом, Іоанн Павло II закликає задуматися над моральним і духовним розвитком людства, оскільки смисл того, що людина отримала від Творця «царственність» і «владарювання» над видимим світом, «зводиться до пріоритету етики над технікою, до примату особи над річчю, до переваги духа над матерією» (п. 16). Папа розглядає глибокі проблеми, пов'язані з соціальною несправедливістю, з тенденціями споживацької цивілізації і вказує на необхідність змін у структурі економічного життя суспільства. Особливу увагу в енцикліці приділено правам людини, що стали у ХХ ст. однією з найбільш болючих проблем, в тому числі внаслідок нищівних війн. Папа говорить про порушення невід'ємних прав людини тоталітарними режимами і стверджує, що держава повинна служити загальному благу (лат. *bonum commune*), яке «повною мірою реалізується лише тоді, коли усі громадяни впевнені у своїх правах» (п. 17). Дотримання права на релігійну свободу папа вважає одним з головних показників справжнього людського прогресу. У заключній частині енцикліки даються практичні настанови для церкви, а також акцентується увага на долі людини, сутності людських страждань та їх трансцендентальному значенні. Керуючись духом II Ватиканського собору, Іоанн Павло II звертає увагу на те, що вся церква відповідальна за проголошення євангельської істини і разом з тим сама повинна бути «найтіснішим чином пов'язаною з Божественною істиною» (п. 19). Далі папа говорить про необхідність зміцнення основ християнського життя, насамперед за допомогою церковних таїнств. Роз'яснюючи смисл християнського покликання «служити і царювати», папа стверджує, що для того, щоб «гідно і дієво служити іншим, необхідно вміти царювати над самим собою, необхідно мати чесноти, які роблять можливим це царювання» (п. 21). Порушуючи тему істинного і хибного розуміння людської свободи, Іоанн Павло II говорить: «Христос навчає нас, що найкращим втіленням свободи є любов, яка реалізується шляхом самовіддання і служіння» (п. 21). Завершуючи енцикліку папа закликає вірних до молитви про нове відродження людства¹.

Докладному розгляду соціального питання присвячена енцикліка Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” (лат. «Здійснюючи працю») від 14 вересня 1981 р.² Цей документ буде докладно розглядатися у підрозділі 5.3, тут лише зауважимо, що це була перша в історії Католицької церкви енцикліка, присвячена проблемі людської праці. Апостольське звернення

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Redemptor hominis*” від 4 березня 1979 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979. No. 71. P. 257–324.*

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” від 14 вересня 1981 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981. No. 73. P. 577–647.*

Іоанна Павла II “*Familiaris consortio*” (лат. «Сімейний союз») від 22 листопада 1981 р. присвячене сім’ї, де в світлі католицького віровчення розглядається проблематика потреб сучасної сім’ї і загроз її існуванню, в тому числі подружні союзи на випробувальний термін, вільні союзи, відносини, закріплені лише цивільним шлюбом, розлучення. У цьому зверненні (п. 4–10) відмічається, що позитивні процеси (зростання особистої свободи, більша увага до гідності жінки, відповідальне батьківство тощо) супроводжуються негативними явищами (хибне розуміння незалежності подружжя, авторитету батьків і дітей, а також збільшення кількості розлучень, аборти і утвердження ментальності, направленої проти зародження нового життя, коли «нове життя розуміється не як благословення, а як небезпека, з якою треба боротися»). Божественний задум шлюбу і сім’ї розглядається (п. 11–16) скрізь призму любові як «основного і вродженого покликання» кожної людини. Іоанн Павло II говорить, що інститут шлюбу не був нав’язаний людині суспільством чи владою, а являється внутрішнім прагненням до «завіту подружньої любові»; папа нагадує про нерозривний характер шлюбу, який є основою християнської сім’ї, і про цінність дівоцтва і присвяченого Богу життя. Далі в “*Familiaris consortio*” (п. 17–64) говориться про завдання християнської сім’ї, головними з яких є творення спільності особистостей, служіння життю, участь у розвитку суспільства та участь в житті і служінні церкви. Папа детально розкриває кожне з цих завдань, нагадуючи особливо про найголовніші права і обов’язки подружжя — християнське виховання дітей, яке повинно бути їм гарантоване. У заключній частині апостольського звернення “*Familiaris consortio*” папа Іоанн Павло II розкриває завдання церкви щодо інституту сім’ї, зокрема, підготовка молоді до подружнього життя, роль літургійного обряду одруження в евангелізації суспільства, пастирське піклування про сім’ї та роль у ньому єпископів і священників¹. У “*Familiaris consortio*” перераховуються також основні права сім’ї², на які не повинні замірятися ні суспільство, ні держава³.

У сфері внутрішньо-церковної політики Іоанн Павло II продовжував курс на оновлення Католицької церкви у дусі II Ватиканського собору, обнародував новий Кодекс канонічного права (1983 р.), утворив Папську комісію з його інтерпретації (1984 р.), провів реформу Римської курії (1988 р.), вперше затвердив Кодекс канонів східних церков (1990 р.), вперше після Тридентського собору 1545–1563 рр. видав новий Катехизм Католицької церкви (1992 р.), обнародував 14 енциклік, 15 апостольських звернень, 11 апостольських конституцій і 44 апостольських послання⁴. Іоанн Павло II

¹ Апостольське звернення папи Іоанна Павла II “*Familiaris consortio*” від 22 листопада 1981 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982. No. 74. P. 81–191.*

² Seeber D.A. *Familiaris consortio: Akzentsetzungen* // *Herder-Korrespondenz. 1982. No. 36. S. 57–63.*

³ Glendon M.A. *Family and Society: International Organization and the Defense of the Family* // *Origins. 1997. No. 27. P. 343–348.*

⁴ *Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 374–381.*

виступив проти найбільш розповсюдженої в час його понтифікату політичної теології, проти «теології звільнення»¹, що була характерною для латиноамериканської дійсності, де багато священнослужителів підпали під вплив радикальних суспільно-політичних вчень, в тому числі марксизму. При цьому папа наголошував, що церква засуджує суспільну несправедливість, але бореться проти неї не політичними методами, а шляхом морального удосконалення людини, адже корінь «дурного» знаходиться не в самій суспільній системі, вона лише наслідок, а у тому, що людина відринута від віри. Таким чином, гріх, особистий гріх, на думку папи, набуває суспільних масштабів у несправедливій суспільній системі².

Іоанн Павло II часто виступав з приводу міжнародних проблем, що стосувалися усього людства в цілому. Його важливі, програмні заяви звучали і на міжнародних політичних форумах. Серед них виділяються його виступи в ООН, а також його послання, направлені цій міжнародній організації чи її органам. Постійно повторювані центральні думки цих виступів стосувалися морального обов'язку щодо збереження загального миру, всебічного забезпечення і гарантування прав людини на свободу, боротьби з несправедливістю. Святий Престол з самого початку брав участь у зниженні напруженості в Європі, він також активно співпрацював у рамках Хельсінської конференції, його підпис стоїть під документами конференції. Апостольський Престол бере участь в подібного роду конференціях, що проводилися після Хельсінки. Він також приєднався до Договору про заборону атомної зброї, і з того часу наполегливо вимагає проведення різного роду переговорів щодо роззброєння, підкреслюючи рішучість Католицької церкви виступати за повне і загальне роззброєння при ефективному контролі. Ці виступи, безумовно, сприяли зміцненню високого міжнародного авторитету, популярності Святого Престолу і Католицької церкви в цілому. Слідуючи традиціям своїх попередників, що виправдали себе, Іоанн Павло II використовував урочисті події церковного року для впливу за допомогою християнського віровчення на актуальні проблеми миру, людства, для розповсюдження вчення, проголошення Слова Божого. Крім того, і на цьому слід окремо наголосити, одним з центральних питань понтифікату Іоанна Павла II було активне сприяння у справі збереження миру у всьому світі. Папа не лише в принциповому і моральному плані вважав основним питанням захист і зміцнення миру в інтересах людства, що робили і його попередники, але й використовував всілякі приводи і форуми для конкретної активізації цього питання (докладно про це йтиметься у підрозділі 5.2).

За 25 років понтифікату Іоанн Павло II значно розширив міжнародні зв'язки Апостольського Престолу. Так, якщо у 1978 р. Святий Престол підтримував дипломатичні відносини з 85 державами, то у 2003 — з 174, включно з Україною (з 1992 р.). До Іоанна Павла II жоден з релігійних керівників ніколи не їздив по світу так багато, ніхто не зустрівся з такою

¹ *Libertatis nuntius* // *Acta Apostolicae Sedis*. 1984. No. 76. P. 876–909.

² *Libertatis conscientia* // *Acta Apostolicae Sedis*. 1987. No. 79. P. 554–559.

кількістю людей, які мали нагоду безпосередньо брати участь у релігійних церемоніях папства. Здійснюючи апостольське служіння Іоанн Павло II наніс 103 пастирських візити у 129 країн світу¹, в тому числі відвідав і Україну (23–27.06.2001 р.). Поїздки папи Іоанна Павла II по країнах світу розцінювалися по-різному. Одні розглядали їх як засіб евангелізаційної місії, оскільки вони здійснюються з метою розповсюдження віри, зміцнення Риму як центру світової релігії, а також з метою демонстрації та посилення єдності церкви. Інші намагалися зміряти діяльність Іоанна Павла II політичною міркою, проте папа однозначно стверджував, що церква стоїть над політикою, адже її цікавить не влада, політика чи ідеологія, а збереження вічних людських цінностей, їх представництво, розвиток і здійснення.

Після кончини Іоанна Павла II на конклаві 19 квітня 2005 р. папою був обраний німецький кардинал Ратцінгер, який взяв собі ім'я Бенедикт XVI (19.04.2005–28.02.2013), а після добровільної відмови від служіння Римського єпископа він носить титул — “Pontifex Romanus emeritus” («Римський Понтифік на спочинку») і, як і раніше, іменується «Його Святість». До свого обрання на Святий Престол кардинал Ратцінгер з 25 листопада 1981 р. був префектом Конгрегації віровчення, головою Папської біблійської комісії і головою Міжнародної богословської комісії. За час свого понтифікату Бенедикт XVI опублікував декілька важливих документів що стосуються учительства церкви, в тому числі видав 3 енцикліки: “Deus Caritas est” (25.12.2005 р.)², “Spe salvi” (30.11.2007 р.)³ і “Caritas in veritate” (29.06.2009 р.)⁴, які будуть розглядатися у підрозділі 6.1, оскільки в них викладається католицьке бачення розв’язання глобальних проблем у людському суспільстві. Бенедиктом XVI були обнародовані 4 постсинодальних апостольських звернення: 1) “Sacramentum caritatis” (лат. «Таїнство любові») від 22 лютого 2007 р. про Євхаристію як джерело і вершину життя та місію церкви⁵; 2) “Verbum Domini” (лат. «Слово Господнє») від 30 вересня 2010 р., присвячене Слову Божому в житті та місії церкви, яким підсумовувалися результати XII Ординарної генеральної асамблеї Синоду єпископів, що проходила у Ватикані 5–26 жовтня 2008 р.⁶; 3) “Africae tunus” (лат. «Про обов’язок [церкви] в Африці») від 19 листопада 2011 р. про церкву в Африці на службі примирення, справедливості та миру і 4) “Ecclesia in Medio Oriente” (лат. «церква на Близькому Сході»)

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 378.

² Енцикліка папи Бенедикта XVI “Deus Caritas est” від 25 грудня 2005 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. No. 98. P. 217–252.

³ Енцикліка папи Бенедикта XVI “Spe salvi” від 30 листопада 2007 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. No. 99. P. 985–1027.

⁴ Енцикліка папи Бенедикта XVI “Caritas in veritate” від 29 червня 2009 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. No. 101. P. 641–709.

⁵ Апостольське звернення папи Бенедикта XVI “Sacramentum caritatis” від 22 лютого 2007. P. 105–180.

⁶ Апостольське звернення папи Бенедикта XVI “Verbum Domini” від 30 вересня 2010 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. No. 102. P. 681–887.

від 14 вересня 2012 р. про церкву на Близькому Сході, її спілкування та свідчення¹.

Папі Бенедикту XVI належить також низка інших документів, що стосуються віровчення, канонічної дисципліни, церковного устрою і актуальних проблем. Так, на початку 2010 р. Бенедикт XVI зробив черговий рішучий крок у напрямку розпочатої в Католицькій церкві ще в період понтифікату Іоанна Павла II кампанії з викоренення педофілії у середовищі кліриків і подоланню шкоди, заподіяної цією розпущою. 19 березня 2010 р. папа обнародував «Пастирське послання до католиків Ірландії», країни, в якій виявилось багато злочинів на цьому ґрунті. У посланні Бенедикт XVI, зокрема, звернувся і безпосередньо до священників-педофілів, звинувативши їх у тому, що вони «зрадили довірі, виявленій їм невинними молодими людьми та їхніми батьками», за що «повинні відповісти перед Всемогутнім Богом і перед законно заснованими судами». Папа викрив таких священників у завданні тяжкої шкоди жертвам, а також церкві. Послання Бенедикта XVI отримало широкий суспільний резонанс². Богословський підхід Бенедикта XVI до проблеми міжрелігійного діалогу аналізується у підрозділі 6.2. За час свого понтифікату Бенедикт XVI здійснив 26 зарубіжних апостольських візитів за межами Італії, в тому числі відвідав США і ООН (15–21.04.2008 р.). Понтифікат Бенедикта XVI відмічений низкою суттєвих дипломатичних успіхів і розвитком міжцерковного діалогу.

Конклав, що розпочався 12 березня 2013 р., вже наступного дня (після 5-го голосування) обрав новим папою Римським аргентинського кардинала Хорхе Марія Бергольо, який прийняв ім'я Франциск (в честь святого Франциска Ассізьського). Вперше в історії Католицької церкви папою став представник Америки (батьки якого були вихідцями з Італії) і вперше — член Товариства Ісуса (лат. *Societas Jesu*), тобто єзуїт. На момент, коли папа Бенедикт XVI залишив Святий Престол вакантним, кардинал Х.М. Бергольо був членом декількох конгрегацій Римської курії, зокрема, Конгрегації богослужіння і таїнств, Конгрегації у справах духовенства, Конгрегації інститутів присвяченого Богу життя і товариств апостольського життя, а також членом Папської Ради у справах сім'ї і Папської Комісії у справах Латинської Америки. 29 червня 2013 р. папа Франциск опублікував свою першу енцикліку “*Lumen fidei*” (лат. «Світло віри»), в якій, визначаючи роль віри у суспільному житті, він стверджує: «Віра, засвоєна і поглиблена у сім'ї, стає світлом, що освітлює всі соціальні зв'язки» (п. 54). «Віра, відкриваючи нам любов Бога-Творця, дозволяє більше любити природу... допомагає знайти моделі розвитку, основані не виключно на корисності та вигоді... навчає нас знаходити справедливі форми управління... підтверджує можливість прощення, для якого нерідко потрібні час, праця, терпіння та старанність» (п. 55). Підсумовуючи свої роздуми, папа Франциск пише: «В єдності з вірою і любов'ю надія спрямовує нас в надійне майбутнє, що

¹ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 916.

² Там само. С. 914.

розгортається в перспективі, відмінній від ілюзорних пропозицій мирських ідолів, у перспективі, що дарує новий порив і нові сили для повсякденного життя» (п. 57)¹.

Папа Франциск продовжив розпочаті Бенедиктом XVI реформи у галузі кримінального права та фінансово-економічної діяльності Ватикану. 20 липня 2013 р. він заснував Комісію з підготовки економічної та адміністративної реформи Святого Престолу. Інші напрямки діяльності папи Франциска будуть аналізуватися у відповідних підрозділах цього дослідження. Частковий підсумок понтифікату Франциска можна вже зустріти у світовій пресі, у політичній публіцистиці і навіть у деяких наукових працях, однак для реального та об'єктивного формування думки, що буде становити інтерес у майбутньому і увійде до історії Католицької церкви, час ще не настав.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 786–788.

Висновки до Розділу 2

1. Емансипація християнства від іудейства завдяки контакту з еллінізмом зробила його універсальним для всієї Римської імперії. Починаючи з II ст. демократичну організацію стародавньої церкви (яка не мала єдиного віровчення, керівників і сталих організаційних рамок) поступово витісняло незмінне правління пресвітерів і єпископів. Наприкінці II ст. Римська церква була вже міцною і відносно чисельною, притягуючи до себе інші церкви, а в середині III ст. вона вступила в період розквіту, влада її посилювалася.

2. Важливим моментом перетинання взаємних інтересів християнської церкви і римської рабовласницької державної влади слід вважати едикт, виданий в Медіолані 13 червня 313 р. імператором західної частини імперії Костянтином (305–337) і його співправителем у східній частині імперії Ліцинієм (311–323), згідно з яким християнство проголошувалося дозволеною релігією (*religio licita*). Для християнської церкви Медіоланський едикт є поворотним пунктом від гонінь до визнання і згодом до панівного становища у релігійному житті Римської імперії.

3. Вже папа Гелазій I (492–496), спираючись на положення трактату святого Августина «Про град Божий», чітко визначив і розмежував сфери церковної та світської влади. Точка зору папи Гелазія I про поділ двох влад (священної влади єпископів і світської влади государів) і про взаємовідносини між ними була загальноприйнятою до XI ст.

4. Після розділення Східної і Західної церков у 1054 р. папа Григорій VII (1073–1085) розповсюдив принцип верховної влади пап не тільки на церковне, але й на політичне життя. У складеному ним у 1075 р. документі під назвою “*Dictatus papae*” вже говориться про главенство Римської церкви і примат папи Римського. Саме на цей основоположний постулат Григорій VII посилався у протистоянні з світськими правителями. Якщо раніше імперія панувала над папством (цезарепапізм), то тепер провідна роль переходить до церкви, до пап (теократія).

5. Папа Боніфачій VIII (1294–1303) у буллі “*Unam Sanctam*”, спираючись на теологічні та юридичні аргументи, вже відкрито і повно обґрунтовує теорію про необмеженість папської влади та аргументує наявність двох влад (церковної і світської), що символізуються двома мечами. Набуття двох «мечів» апостолами доводить приналежність двох влад юрисдикції церкви, а пріоритет духовного начала по відношенню до начала світського приводить до утвердження примату церковної влади і непідсудності духовної влади світському правосуддю. Непідсудність церкви людському суду відповідно до логіки права приводить до визнання її верховною і єдиною владою, якій підпорядковуються усі інші юрисдикції.

6. Теорію папського суверенітету відповідно до епохи абсолютної світської монархії розробили єзуїти, вчення яких про відносини церковної і світської влади зводиться до наступного. Папа не має безпосередньої влади

над государями, подібної його владі над єпископами; однак йому належить «непряма» влада у світських справах, тобто світські справи відносяться до сфери повноважень церковної влади в тій мірі, в якій вони стосуються духовного блага віруючих. Згідно з цією теорією, світська влада — це тіло, а церковна влада — душа; папа призначений Богом наглядати за державами і тому він наділений повною, незаперечною церковною владою. У релігійних справах він має право втручатися і в управління державами. Королівська влада за своїм походженням — також божественна, але государ реалізує своє призначення через керівництво народом, тому народ може і позбавити його цієї влади.

7. Вестфальський мир 1648 р., яким закінчилася «Тридцятилітня війна» (1618—1648 рр.) без участі папи Римського (хоча до цього саме папи виступали як міжнародні арбітри при укладенні миру), — став одним з переломних моментів в історії Католицької церкви і призвів до значного обмеження влади і впливу папства в секуляризованій політичній сфері. Вестфальський мир 1648 р. ознаменував також остаточне зруйнування середньовічного порядку і зародження сучасної системи міжнародних відносин: перехід від міжнародного співтовариства, ґрунтованого на канонічному праві та верховенстві Святого Престолу, до міжнародної спільноти на основі «горизонтальних» зв'язків між суверенними державами.

8. З часу укладення Вестфальського миру 1648 р. релігія вже не справляє всеохоплюючого впливу на суспільство, віра поступово відтісняється у сферу особистого життя. Теорія «двох влад» — світської і духовної — у XVIII ст. остаточно втрачає популярність, суверенітет проголошується неподільним — у державі визнається лише одна влада та один державний суверенітет, причому світський, а не духовний. Папство перестає бути серйозним політичним фактором, особливо після позбавлення його у 1870 р. світської влади (яка буде відновлена лише у 1929 р. на основі Латеранських угод).

9. В той час як політичний авторитет і світська влада папства впали, папське верховенство всередині Католицької церкви, з часу I Ватиканського собору (1869—1870 рр.), стало повним. По завершенні II Ватиканського собору (1962—1965 рр.) розпочалася нова епоха, новий напрямок в історії Католицької церкви і папства, що триває і до нині. Нову політику «розв'язування і зв'язування» папство почало здійснювати шляхом пошуку можливості співіснування з різними країнами та діалогу з іншими релігіями. На цьому шляху післясоборне папство не тільки відновило свій релігійно-моральний авторитет, але й змогло повернутися на форум міжнародної політики, ставши прибічником суспільного прогресу і миру та захисником прав людини.

Р о з д і л 3

МІСЦЕ І РОЛЬ РИМСЬКОГО ПАПИ ЯК ГЛАВИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У ЦЕРКОВНОМУ І МІЖНАРОДНОМУ ПРАВОПОРЯДКУ

3.1 Особливості римо-католицької екклезіології про владу папи Римського над церквою

Католицьке вчення про владу папи Римського будується на трьох засновках шляхом своєрідного тлумачення Нового завіту. Ці засновки такі:

- 1) римські папи є наступниками апостола Петра;
- 2) успадковану папами владу апостол Петро отримав від Ісуса Христа;
- 3) апостол Петро має першість перед іншими апостолами.

З початкового церковного Передання відомо, що наступниками апостолів є усі єпископи. Це наступництво здійснюється через низку висвячень, розпочатих святими апостолами. Тому ставити питання про те, наступником якого саме апостола є той чи інший єпископ, не має сенсу хоча б з огляду на ту обставину, що єпископські висвячення здійснюються соборно, декількома єпископами. Та й взагалі цьому питанню не повинно надаватися якогось особливого значення, адже сам апостол Петро засудив тих, хто говорив: «я — Павлів», «я — Апполонів», «я — Кифин». Апостол Петро ставив єпископів у різних містах, зокрема в Антиохії та в Римі. Згідно з церковним Переданням, в Антиохії ним був висвячений Еводій, а в Римі — Лін¹. Однак відсутні відомості про те, щоб Еводій або Лін висвячували собі наступників, а це значить, що римські єпископи не є наступниками апостола Петра за висвяченням. Водночас є інший вид наступництва — наступництво по кафедрі. Римська кафедра, як відомо з церковної історії, заснована апостолами Петром і Павлом. У цьому сенсі єпископів Римської, а також єпископів Антиохійської та інших кафедр, заснованих апостолом Петром (і Павлом), можна вважати наступниками цих апостолів незалежно від того, від кого вони отримали висвячення, подібно тому, як єпископи Ефеські вважаються наступниками апостола Іоанна Богослова, єпископи Олександрійські — наступниками євангеліста Марка тощо. Ця обставина знову ж таки не має якогось надзвичайного значення (оскільки у благодатному плані усі єпископи рівні), хоча єпископам апостольських кафедр

¹ Задворный В.Л. История Римских пап. С. 15.

християни і виявляють особливу повагу на згадку про ті історичні події, пов'язані з цими кафедрами.

Все це досить просто, зрозуміло і природно. Проте, якщо дивитися на Римського єпископа очима римо-католиків, тобто бачити в ньому носія надзвичайної і необмеженої влади над церквою, питання про його наступництво Петру стає надзвичайно складним і заплутаним. Першим наступником апостола Петра на Римській кафедрі вважають Ліна, однак коли і яким актом передав йому апостол Петро свою одноособову владу над церквою, римо-католики нічого певного сказати не можуть. Апостол Петро не міг передати цю владу через висвячення, інакше б висвячений ним Лін став би вище самого Петра. Можливо, ця влада перейшла на Ліна просто в момент смерті апостола Петра? Проте чи можливий у церкві такий перехід влади з померлого на живого? Можливо, цю владу отримав Лін від інших після смерті апостола Петра у такому ж порядку, як це робиться нині при обранні нового папи? Такі питання ставлять у полемічній формі православні автори¹ і відповіді на них завжди дають лише негативні, оскільки з цього приводу немає жодного натяку у церковному Переданні. На думку цих авторів, неможливо припустити, щоб Лін з якого б то не було джерела отримав таку владу, яка ставила б його вище над іншими, ще живими апостолами і, зокрема, над апостолом Іоанном Богословом, який помер пізніше інших апостолів. Отже, спроба простежити ланцюжок наступництва переходу верховної влади над церквою від апостола Петра до нинішнього папи Франциска у папівському розумінні вже на першому кроці наштовхується на непереборні труднощі.

Водночас слід пам'ятати, що двох носіїв одноособової, абсолютної влади одночасно бути не може. Отже, коли папський престол оспорювали два чи три єпископи, а таких випадків в історії Католицької церкви було чимало і на деяких з них ми вже зупинялися докладно в нашому дослідженні, римо-католикам потрібно було ґрунтовно розбиратися, хто з них законний наступник Петра, а хто — антипапа, адже, згідно з римо-католицьким вченням, істинною може вважатися лише та церква, яка має своїм главою законного папу². Церква ж, підпорядкована антипапі, повинна була б внаслідок цього вважатися «антицерквою», або, якщо скористатися висловом папи Льва IX (1049—1054), «збіговиськом схизматиків» і «синагогою сатани»³. Якщо ж з цієї, суто католицькою, міркою підійти до питання про папське наступництво і дослідити його в історичному плані, то зіткнемося взагалі з цілком непереборними труднощами. Справа в тому, що в історії Римо-католицької церкви траплялися непоодинокі випадки, коли перемогу в боротьбі за папський престол отримував не більш законний папа, а той,

¹ Протоиерей Максим Козлов, Д.П. Огицкий. Западное христианство: взгляд с Востока. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 57—58.

² Weigel G. Catholic Ecclesiology in Our Time // Christianity Divided / Ed. D.J. Callahan et al. New York: Sheed and Ward, 1961. P. 177—194.

³ Вязигин А.С. Очерки из истории папства в XI веке. Санкт-Петербург: Типография В.С. Балашова, 1898. С. 115—269.

якого підтримувала світська влада. Так було у 418 р., коли Боніфаций I (418–422) за підтримки імператора отримав перемогу над обраним раніше Євлалієм¹, у 530 р., коли Боніфаций II (530–532) отримав перевагу над вибраним більшістю духовенства Діоскором², і в багатьох інших випадках. У зв'язку з цим постає запитання, чи є у католиків будь-яка підстава вважати, що саме Боніфаций I і Боніфаций II були наступниками одноособової влади апостола Петра?

Дещо пізніше, а саме у 963 р., Римський собор скинув з папського престолу за розпусту папу Іоанна XII (955–964) і поставив на його місце Льва VIII (963–965)³. З моральної точки зору в цьому немає нічого сумнівного, але відповідно до римо-католицького віровчення це була незаконна дія, оскільки папу ніхто судити не може, тому Іоанн XII і визнав незаконним соборний акт про позбавлення його влади. З цього випливає, що папа Лев VIII повинен вважатися у католиків антипапою, а підпорядкована йому церква не повинна визнаватися істинною церквою. Однак не слід забувати, що законний папа Іоанн XII мав лише одного наступника — Бенедикта V (22.05–23.06.964), якого після смерті папи Іоанна XII римляни, не прийнявши незаконно обраного імператорського ставленика папу Льва VIII, обрали на законних підставах єпископом Риму (проте він через місяць був скинутий з престолу імператором Оттоном I і папою знову став Лев VIII)⁴, а через наступників антипапи Льва VIII «наступництво» від апостола Петра продовжується по цей день. Тут саме собою напрошується запитання, яке може бути одночасно і відповіддю на нього: якщо нинішня лінія пап є продовженням антипапської лінії, то де тут законне наступництво і де законна церква? Папська схизма у XV ст. була ліквідована на Констанцькому соборі 1417 р. постановою папи Мартіна V (1417–1431), лінія якого безперервно продовжується до цього часу⁵. Однак, чи можна з римо-католицької точки зору вважати цю постанову законною, адже Констанцький собор стояв на «єретичних» позиціях, визнаючи за соборами право скидати з престолу пап. Отже, все вищевикладене говорить про те, настільки хиткими є позиції римо-католиків, які посилаються у виправданні надзвичайної влади пап на наступництво від апостола Петра.

Тепер перейдемо до аналізу другого засновку, на якому також будується католицьке вчення про владу папи, зокрема до питання щодо отримання апостолом Петром влади від Христа. Згідно з римо-католицьким вченням, апостол Петро, і лише він один з апостолів, отримав від Ісуса Христа ту надзвичайну, одноособову владу над церквою, якою, за правом спадкоємства, володіють нині в Римо-католицькій церкві папи.

¹ Carefoote P.J. Pope Boniface I, the Pelagian Controversy and the Growth of Papal Authority // Augustiniana. 1996. No. 46. P. 261–289.

² Задворный В.Л. История Римских пап. С. 80–82.

³ Zimmerman H. Das dunkle Jahrhundert. Graz: Wien, Köln, Styria, 1971. S. 134–152.

⁴ Zimmermann H. Die Deposition der Päpste Johannes XII, Leon VIII und Benedikt V // Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. 1960. No. 68. S. 209–225.

⁵ Dykmans M. D'Avignon à Rome: Martin V et le cortège apostolique P. 203–309.

Підтвердження цього римо-католицькі теологи і каноністи знаходять у декількох місцях Євангелія:

1. Євангеліє від Матфея (16, 13–19): «Коли Ісус прийшов у землі Кесарії Филипової, то спитав учеників Своїх: за кого люди вважають Мене, Сина Людського? Вони відповіли: одні за Іоанна Хрестителя, другі — за Іллю, інші — за Єремію або за одного з пророків. Він говорить їм: а ви за кого Мене вважаєте? Симон же Петро, відповідаючи, сказав: Ти є Христос, Син Бога Живого. Тоді Ісус сказав йому у відповідь: блажен ти, Симоне, сину Іонин, бо не плоть і не кров (тобто людина — *М.О.*) відкрили тобі це, а Отець Мій, Який на небесах; і Я кажу тобі: ти Петро, *тобто «камінь»*, і на цьому камені Я збудую Церкву Мою, і врата пекла не здолають її. І дам тобі ключі Царства Небесного; і що зв'яжеш на землі, те буде зв'язане на небесах, і що розв'яжеш на землі, те буде розв'язане на небесах»¹.

Згідно з римо-католицьким тлумаченням цього тексту, церква створена на Петрі, тобто без Петра немає істинної церкви. Однак це вірно лише у тому сенсі, що ті, хто не перебував у спілкуванні з Петром, не були у спілкуванні з істинною церквою, знаходилися поза нею. Так само як не були членами істинної церкви ті, котрі не знаходилися у спілкуванні з Іоанном Богословом, Яковом та іншими апостолами. Тільки у цьому смислі Петро (разом з іншими апостолами) є основою (підвалиною) церкви. Проте буде помилкою, якщо ми будемо мислити Петра у відриві від інших апостолів і від самого тіла церкви. Петро настільки є основою церкви, наскільки він сам належить до лику апостолів і знаходиться в церкві. Саме тому істинна церква Христова не може називатися чи вважатися церквою «петровською», вона називається і є церквою апостольською². «Стіна міста, — сказано в Одкровенні святого Іоанна Богослова, — має дванадцять підвалин, і на них імена дванадцяти апостолів Агнця» (Одкр. 21, 14)³.

Подивимося, що з цього приводу думали найавторитетніші святі отці та учителі церкви. Так, наприклад, грецький богослов Ориген (бл. 185 — бл. 254), як глибокий знавець Біблії й екзегет, що справив величезний вплив на подальший розвиток християнського богослов'я, говорить: «Якщо ти думаєш, що на одному лише Петрі створена уся Церква, то що сказав би ти про Іоанна, сина Громогого, і про кожного з апостолів?.. Хіба не на усіх і не на кожному з них здійснюється сказане вище: «врата пекла не здолають її», і ще: «на цьому камені Я збудую Церкву Мою?»». Такої ж думки і знаменитий богослов, учитель церкви, один з чотирьох західних отців церкви, блаженний Ієронім (бл. 347 — 420): «На Петрі основана Церква; це так, але в іншому місті це говориться і про всіх апостолів, що вона на них побудована і всі вони отримали ключі Царства Небесного... Однаковою мірою на них усіх встановлюється міцність Церкви»⁴. Наріжним же каменем

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1101.

² Протоієрей Максим Козлов, Д.П. Огицький. Западное христианство: взгляд с Востока. С. 60.

³ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1386.

⁴ Огицький Д.П., Козлов Максим, священник. Православие и западное христианство. С. 33.

церкви є не той чи інший апостол, а Сам Ісус Христос, як говориться в посланнях апостола Павла: «ви вже не чужі і не пришельці, а співгромадяни святим і свої Богові, утверджені на основі апостолів і пророків, маючи наріжним каменем Самого Ісуса Христа, на якому вся будівля, складаючись злагоджено, зростає в святий храм у Господі...» (Еф. 2, 19–21)¹ і «ніхто не може покласти іншої основи, крім покладеної, яка є Ісус Христос» (1 Кор. 3, 11)². Про те свідчить і сам апостол Петро: «Приступаючи до Нього, каменя живого, людьми відкинутого, а Богом обраного, коштовного, і самі, мов живе каміння, будуйте з себе дім духовний, святе священство, щоб приносити духовні жертви, приємні Богові, через Ісуса Христа. Бо сказано в Писанні: «Ось я кладу в Сионі камінь наріжний, обраний, дорожчий; і віруючий у Нього не осоромиться» (1 Пет. 2, 4–6)³.

Пояснюючи вищенаведене місце Євангелія від Матфея, переважна більшість святих отців під словом *Petra* («камінь, скеля») розуміють віру, яку сповідував Петро, тобто віру в Христа — Сина Бога Живого. Так, наприклад, єпископ Гіппонський, учитель церкви, відомий богослов і філософ епохи патристики, один з чотирьох західних отців церкви, блаженний Августин (354–430) у цьому зв'язку говорить: «На цьому сповіданні, як на камені, побудована Церква. Основою Церкви є віра Петра, яка робить безсилими врата пекла». Іноді отці церкви відносять слово *Petra* до Самого Ісуса Христа. Блаженний Августин, зокрема, зауважує: «Церква будується на Тому, Кого Петро сповідував, говорячи: «Ти є Христос, Син Бога Живого... Він йому не сказав: «Ти є камінь (*Petra*), а: «Ти є Петро, — камінь же був Христос». Сповідуючи Христа так, як сповідує Його вся Церква, Симон був названий Петром». «Ти — Петро, — сказав Він, — і на цьому камені, який ти пізнав, кажучи: «Ти — Христос, Син Бога Живого, Я збудую Церкву Мою, тобто на Мені Самому, Синові Бога Живого, збудую Я Церкву Мою, на Мені збудую її, не на тобі»⁴. В усякому випадку, жоден з отців не приписує Петру у зв'язку з обіцянкою Христовою чогось такого, чого не мали інші апостоли.

Те ж саме стосується і влади ключів: ця влада не одноособова. У тому ж Євангелії від Матфея слова, подібні тим, що були сказані у землях Кесарії Филипової Петру, наводяться у множині: «Істинно кажу вам: що ви зв'яжете на землі, те буде зв'язане на небі, і що розв'яжете на землі, те буде розв'язане на небі» (Мф 18, 18)⁵. Єпископ Медіоланський, учитель церкви, один з чотирьох західних отців церкви, церковний і політичний діяч, богослов, святий Амвросій Медіоланський (339/340–379) говорить: «Те, що сказано Петру, сказано й іншим апостолам: дам і ключі Царства Небесного». Блаженний Августин у зв'язку з цим запитує: «Невже Петро

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1328.

² Там само. С. 1297.

³ Там само. С. 1265.

⁴ Пителир (Нечаев), архиеп. О блаженном Августине // Богословские труды 15, с. 3–23.

⁵ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1103.

отримав ці ключі, а Павло їх не отримав? Петро отримав, а Іоанн і Яков, так само як й інші апостоли, не отримали?». Цю ж думку проводить і Оріген: «Хіба одному Петру дані Господом ключі Царства Небесного і ніхто інший з блаженних їх не отримав?»¹. Обіцянка ключів, виголошена в межах Кесарії Филипової, була виконана потім в Єрусалимі в день Воскресіння, коли Воскреслий, ставши посеред Своїх учеників, сказав їм: «мир вам! Як послав Мене Отець, так і Я посилаю вас. Сказавши це, Він дихнув і говорить їм: прийміть Духа Святого. Кому відпустите гріхи, тим відпустяться, на кому залишите, залишаться» (Ін 20, 21–23)². Як бачимо, Христос звернувся в цей священний момент до усіх учеників, не виділяючи Петра.

У цьому контексті варто також пригадати, що в ході роботи II Ватиканського собору, який наполягав на тому, що єпископська колегія є наступницею колегії апостольської, папа Павло VI в документі “*Nota explicativa graevia*” 1964 р. продиктував собору роз’яснення, згідно з яким між апостолом Петром і папами є повне наступництво влади, тоді як між апостолами та єпископами повного наступництва немає. У зв’язку з суперечками з приводу колегіальності папа Павло VI того ж року запропонував комісії II Ватиканського собору, яка займалася редагуванням проекту догматичної конституції про церкву (*Lumen gentium*), запросити найбільш компетентну в Римо-католицькій церкві з питань екзегези установу — Біблійську комісію, щоб з’ясувати, чи слід вважати, що влада ключів, про яку говориться в Євангелії від Матфея (16, 19), належить не тільки Петру, але й іншим апостолам. Біблійська комісія відповіла позитивно³.

Чому ж тоді у Кесарії Филиповій Христос звертається з обіцянкою цієї влади до одного апостола Петра? Відповідь може бути такою: Христос звертає Свої слова до Петра і виголошує їх в однині у відповідь на сповідання, виголошене ним одним. Крім того, як тлумачать святі отці, однина вживається тут як знак єдності апостолів, єдності церкви. Єпископ Карфагену, один з отців церкви, богослов, письменник, святий Кипріан Карфагенський (кін. II — поч. III ст. — 258) пише на пояснення наведених вище (Ін 20, 21–23) слів Христа: «Хоча Він усім апостолам після Свого воскресіння дав рівну владу... однак, щоб виразно показати єдність, Він так зробив владою Своєю, щоб початок цієї єдності вівся від одного. Само собою зрозуміло, що й інші апостоли були тим же, чим був Петро, наділені тією ж мірою честі та влади, але початок ведеться від єдності, щоб показати, що Церква Христова єдина». Про те ж говорить і блаженний Августин: «Петро один відповідає: «Ти — Христос», і йому говориться: «Тобі дам ключі Царства Небесного», немов би він один отримав владу зв’язувати і розв’язувати. Тоді як слова ті один сказав від імені усіх, і цю обіцянку він отримав разом з усіма, немов би уособлюючи собою єдність. Таким чином, один виступає за всіх, бо єдність знаходиться в усіх».

¹ Огицкий Д.П., Козлов Максим, священник. Православие и западное христианство. С. 34.

² Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1217.

³ Протоиерей Максим Козлов, Д.П. Огицкий. Западное христианство: взгляд с Востока. С. 63.

«Він уособлює собою вселенскість і єдність Церкви, коли йому було сказано: «Я дам тобі те, що дано було всім»¹. Отже, і сама особистість Петра, і саме ім'я Петро (камінь, скеля) знаменує тут увесь лик апостольський. Оскільки питання було адресоване всім: «Ви за кого Мене вважаєте?», тому і відповідь, виголошена у той момент одним Петром, повинна була стати їхньою спільною відповіддю, Петро тут — символ апостольства. З цього випливає, що дані Петру обітничі розповсюджуються й на єпископів. Згідно з святим Киріаном Карфагенським, Господь, говорячи Петру про камінь, на якому будується Церква, «засновував честь єпископську і устрій Церкви», оскільки «Церква побудована на єпископах»². Таким чином, відповідно до римо-католицького розуміння в особі Петра Христос наділяє владою лише римських єпископів, і тільки їх. Хоча з Нового завіту і церковного Передання видно, що сам Симон Петро ніколи і не підозрював, що Христос довірив йому прима́т у церкві. Згідно з православним розумінням, в особі Петра отримують обіцянку всі апостоли та їх наступники.

2. Євангеліє від Луки (22, 31–34) наводить звернення Господа до Петра після Тайної вечері: «Симоне, Симоне! Ось сатана просить, щоб сіяти вас, як пшеницю, але Я молився за тебе, щоб не ослабла віра твоя; і ти колись, навернувшись, утверди братів твоїх. Він відповів Йому: Господи, з Тобою я готовий і у в'язницю, і на смерть іти. Він же промовив: кажу тобі, Петре, не заспіває півень сьогодні, як ти тричі зречешся, що не знаєш Мене»³. Підтвердження свого вчення щодо надзвичайних повноважень Петра і його непогрішності римо-католики знаходять у першій частині вищенаведеного тексту, де Господь молиться за Петра, щоб не ослабла віра його, і доручає йому зміцнити братію.

Проте увесь контекст євангельського оповідання і друга половина вищезгаданого тексту говорять про те, що Христос молиться за Петра, маючи на увазі спокусу, що очікувала на Петра невдовзі по тому і призвела його до зречення. Пройшовши через цю спокусу і знову навернувшись до Христа, Петро повинен був, у свою чергу, утверджувати братів своїх, які завагалися у вірі. Утверджувати або зміцнювати інших у вірі — обов'язок кожного єпископа і взагалі кожного християнина. Отже, на основі цього євангельського оповідання не можна робити обґрунтовані висновки про якісь надзвичайні повноваження і переваги Римського престолу, а будь-які спроби це зробити виглядають неприродною натяжкою в поясненні. До цього варто додати, що перші проримські тлумачення цього місця з Святого письма з'явилися дуже пізно, лише наприкінці VII ст. папа Римський Агафон (678–681) першим витлумачив це місце на користь переваг Римського єпископа; до нього подібне тлумачення цього місця невідомо.

3. Євангеліє від Іоанна (21, 15–17): «Ісус каже Симону-Петрові: Симоне Іонин! Чи любиш ти Мене більше, ніж вони? Петро каже Йому:

¹ Огицкий Д.П., Козлов Максим, священник. Православие и западное христианство. С. 35.

² Там само. С. 36.

³ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1182.

так, Господи! Ти знаєш, що я люблю Тебе. Ісус говорить йому: паси ягнят Моїх. Ще говорить йому вдруге: Симоне Іонин! Чи любиш ти Мене? Петро говорить йому: так, Господи! Ти знаєш, що я люблю Тебе. Ісус говорить йому: паси вівці Мої. Говорить йому втретє: Симоне Іонин! Чи любиш ти Мене? Петро засмутився, що втретє спитав його: чи любиш ти Мене? І сказав йому: Господи! Ти все знаєш; Ти знаєш, що я люблю Тебе. Ісус говорить йому: паси вівці Мої»¹. З цього уривку не випливає, що бути пастирем церкви, значить мати одноособову, абсолютну владу над умами і сумлінням віруючих, адже і сам апостол Петро благає пастирів-пресвітерів як їхній співпастир: «пасить Боже стадо, яке у вас, доглядаючи його не примусово, а охоче і Боговгодно не для ганебної користи, а щиро; і не пануючи над спадщиною Божою, а подаючи приклад стадові...» (1 Пет. 5, 2–3)². Отже, пастирство не повинно перетворюватися на «володіння паствою», на панування над нею. Водночас триразове звернення Ісуса Христа до апостола Петра має безпосереднє відношення до триразового зречення Петра, що відбулося невдовзі після запевнення: «якщо і всі спокусяться Тобою, то я ніколи не спокушусь» (Мф 26, 33)³. Так це зрозумів і Петро («і плакав гірко») (Мф 26, 69–75)⁴.

Перейдемо тепер до аналізу третього засновку, на якому римо-католики будують своє вчення про владу папи, зокрема щодо місця апостола Петра поміж іншими апостолами. Безперечно, апостолу Петру в лику апостолів належала до деякої міри провідна роль. У переліку апостольських імен Петро завжди стоїть на першому місці. У Діяннях святих апостолів⁵ розповідається про те, що саме Петро запропонував вибрати дванадцятого апостола на місце відпалого Іуди (Діян. 1, 15–26). Петро виступає з промовою у день П'ятидесятниці (Діян. 2, 14–36), виголошує промову на апостольському соборі (Діян. 15) тощо. Водночас усі питання загальноцерковного значення апостоли вирішують гуртом, соборно. Петро не наказує апостолам, навпаки, про них сказано у книзі Діяннь апостольських, що вони послали Петра в Самарію (Діян. 8, 14). У Посланні до галатів говорить, що апостол Павло особисто виступає проти Петра, коли той, лицемірячи, не тільки сам діяв неправдиво щодо істини євангельської (Гал. 2, 11)⁶, але й інших примушував поводитися не так, як треба (Гал. 2, 14)⁷. Отже, не могло бути й мови про сліпу, беззастережну покору, оскільки кожному пастирю і архіпастирю відомо, що він не тільки учитель, але й учень церкви. У даному випадку церква говорила вустами апостола Павла, а Петро був лише її учнем.

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1218.

² Там само. С. 1268.

³ Там само. С. 1115.

⁴ Там само. С. 1117.

⁵ Там само. С. 1219–1229.

⁶ Там само. С. 1322.

⁷ Там само. С. 1322–1323.

Розглянувши основні догматичні передумови, на які намагаються спиратися римо-католицькі богослови у своєму вченні про владу папи Римського, можна зробити такий висновок: їхні вихідні доводи є безпідставними і непереконливими, а тлумачення свідчень Святого письма і церковного Передання — хибними. Подальший огляд католицького вчення про владу папи над церквою в історичному плані з повною ясністю покаже, як швидко Римо-католицька церква після розділення Східної і Західної церков у 1054 р. перетворилася в абсолютну монархію, що взяла на себе всю повноту світської влади, проте спочатку проаналізуємо роль Римського єпископа і Римської кафедри у Древній церкві.

За апостольських часів першість честі безумовно належала Єрусалиму — церкві Єрусалимській, куди спрямовувалися погляди всього християнського світу. Тут жили апостоли, до Єрусалиму поверталися вони після важкої місіонерської праці, тут — соборно — вирішувалися ними різні складні питання та усувалися розбіжності, що виникали з відмінностей практики апостолів. Предстоятель Єрусалимської церкви, святий Яків, а не хтось інший з апостолів, був визнаний «єпископом єпископів, керуючим церквою євреїв у Єрусалимі та всіма Божим провидінням заснованими церквами»¹. Церковний історик IV ст. святий Євсевій Кесарійський подає свідчення християнської старовини про те, що апостоли Петро, Яків та Іоанн, «хоч отримали першість від Спасителя, однак після вознесіння Його на небо не стали сперечатися між собою у славі, а вибрали єпископом Єрусалимським Якова Праведного»².

У поапостольські часи перше місце зайняла Римська кафедра як столична кафедра Римської імперії. Рим був центром тогочасного світу, тому він став і центром Древньої церкви. У 28 правилі IV Вселенського собору зокрема говориться, що отці віддали перевагу престолу стародавнього Риму, «бо він був царським містом»³. До столиці вели шляхи з різних кінців імперії, оскільки тут сконцентровувалася інформація не лише політичного, торгового та культурного характеру, але й церковного. Сюди до Риму, за словами святого Іринія Ліонського, поступало звідусіль і спільно старанно зберігалася віруючими те, що становило собою апостольську традицію⁴.

Римська кафедра, завдяки своєму центральному розташуванню в імперії, відіграла важливу роль у питанні соборного життя всієї Христової церкви. Римська кафедра стала важливою ланкою в загальному єднанні всіх помісних церков, які спілкувалися з нею і узгоджували всі питання, пов'язані з догматичним і моральним вченням. Оскільки усе це робилося за взаємною згодою, тому в ті часи не могло виникати жодних питань про будь-яку перевагу Римської церкви над іншими помісними церквами.

¹ Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей. Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектанство. Москва: Артос-Медиа, 2003. С. 28.

² Огицкий Д.П., Козлов Максим, священник. Православие и западное христианство. С. 38.

³ Деяния Вселенских Соборов. Т. III. С. 142–143.

⁴ Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 112–116.

Навпаки, Римська кафедра, як і кожна кафедра будь-якої помісної церкви, знаходилася під наглядом інших помісних церков-сестер. Тому будь-яке її відхилення від чистоти православ'я не могло б не викликати відповідної реакції з їхнього боку¹. Водночас місто Рим користувалося у християн особливою повагою як місце проповіді та мученицької смерті первоверховних апостолів Петра і Павла². Саме тому у святих отців церкви зустрічаються прославлення Римської кафедри, як охоронительки віри первоверховних апостолів. Однак слід зауважити, що ці прославлення були направлені не на адресу єпископа Римської кафедри, а стосувалися тільки самого місця проповіді та мученицької смерті апостолів Петра і Павла, названих церквою первоверховними.

Важлива роль у житті церкви належала, звичайно, і єпископові Риму. Якщо кожен єпископ, не зважаючи на те, що межі його власної юрисдикції чітко визначені, покликаний піклуватися про всю церкву, то тим більше до обов'язків єпископа провідної кафедри входило піклування Вселенською церквою. Про це свідчить і той факт, що отці (майже усі належали до західної церкви) помісного Сардикського собору, що відбувався в м. Сардик (сучасна Софія) у 343 р., надали право (канони 3–5) Римському єпископові Юлію приймати апеляції від єпископів, які були засуджені церковним судом провінційного собору, для їх можливої касації та призначення нового розгляду³. І хоча це торкалося лише Західної церкви, однак і в цьому є очевидним особливе значення й авторитет Римського єпископа у Христовій церкві.

Проте така честь не давала Римському єпископові повноважень одноособово вирішувати справи всієї церкви через втручання у внутрішнє життя помісних церков. Таке право не приписується йому жодним офіційним актом Древньої церкви. Для вирішення спільних церковних питань, в тому числі спірних, незважаючи на всі труднощі того часу, скликалися собори. Відомо, наприклад, що спірне питання про час святкування Пасхи у II ст. обговорювалося на помісних соборах у Палестині, Понті, Галії, Месопотамії і в самому Римі. Думка Римського єпископа аж ніяк не вважалася вирішальною і на соборах. У вирішенні вищезгаданого спірного питання щодо узгодження часу святкування Пасхи з Римським єпископом не тільки не погоджувалися, а й відкрито висловлювали йому своє протиставлення такі відомі отці церкви як Полікарп Смирнський, Полікарп Ефеський, Іриней Ліонський⁴. Незважаючи на це, тодішній Римський єпископ Віктор відлучив малоазійських християн, які не висловили бажання приєднатися до римської практики і наполягали на традиції, що походить від апостола Іоанна

¹ Марусяк Михайло, протоієрей. Порівняльне богослов'я. Чернівці: Рута, 2008. С. 33.

² Лозинский С.Г. История папства. Москва: Издательство политической литературы, 1986. С. 13.

³ Tetz M. Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis: Glaubensfragen auf der Synode von Sardica // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 1985. No. 76. S. 243–269.

⁴ Richard M. La lettre de Saint Irénée au pape Victor. S. 260–282.

Богослова, і позбавив їх евхаристичного спілкування¹. Це було першим проявом зароджуючогося у Римській церкві викривлення поняття про свою роль як церкви вселенської. Замість «головування в любові» розпочинає розвиватися поняття про юридичну першість, про канонічне верховенство над іншими християнськими церквами. Тоді уклад церковного життя був ще далекий від того, щоб підкоритися Римському єпископу, і його рішення провести в життя не вдалося. Як пише церковний історик Євсевій Кесарійський «бо усім єпископам це не сподобалося», так що це відлучення залишилося декларативним².

Пізніше Діонісій Олександрійський, Кипріан Карфагенський, Фірміліан Кесарійський, Єлен Тарсійський вели гостру полеміку з Римським єпископом під час вирішення питання щодо хрещення еретиків (III ст.)³. З Римським єпископом радилися, у більшості випадків з його думкою рахувалися, однак у церкві ніколи не було і не могло бути принципу безумовної покори Риму. Не могло бути у церкві правила й стосовно непідсудності та безкарності Римського єпископа, якщо він на те заслуговував. Звичайно, засудження єпископа головної кафедри є справою надзвичайного характеру, однак це завжди вважалося можливим і такі випадки мали місце в житті церкви. Так, наприклад, коли VI Вселенський собор (680 р.) піддав анафемі Римського папу Гонорія разом з його однодумцями, іншими ієрархами церкви, за сприяння монофелітам, то це було сприйнято всією церквою як цілком закономірне явище⁴. Не викликало це жодних заперечень і в самому Римі. Більше того, пізніше анафему на Гонорія, який своєю поведінкою підірвав авторитет Римської кафедри, повторювали й самі римські папи⁵.

У древній Христовій церкві не могло бути мови й про безумовну сліпу відданість Римській церкві інших помісних церков, особливо в питаннях догматичного вчення. Якби у Древній церкві існувало правило про простий спосіб встановлення істини шляхом отримання довідки з Риму, то тоді б під час виникнення тих чи інших спірних питань стосовно догматичного вчення церкви не виникала б необхідність у скликанні як вселенських, так і помісних соборів. Проте такого правила чи навіть натяку на нього не зустрічаємо в жодному стародавньому віровизначенні. Однак спокуса панівної ролі Римської кафедри над іншими помісними церквами була надто великою, тому деякі папи піддалися їй. Вони розглядали Римську помісну церкву як церкву привілейовану, як вчительку та повелительку для інших церков. Себе ж вони бачили одноосібними повелителями всієї Христової церкви — церковними монархами, які ні від кого не залежні, нікому не підвладні і не підсудні.

¹ Задворный В. Л. История Римских пап. С. 88–89.

² Огицкий Д.П., Козлов Максим, священник. Православие и западное христианство. С. 40.

³ Марусяк Михайло, протоієрей. Порівняльне богослов'я. С. 34.

⁴ Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. С. 245.

⁵ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1381.

Отже, ідея панування Римської церкви над іншими помісними церквами, а потім і щодо одноособової влади римських єпископів над усіма єпископами та усіма помісними церквами зароджувалася в Римі поступово. Зміцненню та запровадженню на практиці ідеї одноособової влади й панування Римської церкви над іншими помісними церквами та монархічної влади її єпископа сприяли історичні обставини, що склалися в той час. Тому ця ідея римських єпископів не змогла бути викритою і засудженою ще в її зародку, а пізніше боротьба Східної церкви проти ідеї абсолютизму Римської церкви стала однією з причин розколу між Сходом і Заходом.

Римо-католицьку екклезіологію неможливо вірно зрозуміти без співставлення з православним вченням про церкву, тому по ходу нашого дослідження цього підрозділу ми будемо аналізувати православне і католицьке бачення образу церкви та її єдності. Спираючись на древньоцерковні віроповчальні тексти, православні християни виходять у своєму вченні про церкву з того, що церква — це найвища святиня на землі, це царство Духа Святого, реалізація Христової обіцянки про «іншого Утішителя», що перебуває з нами повік (Ін 14, 16)¹. У церкві усі покликані до життя у Дусі, духоносним є усе тіло церкви. Таким чином, віра православна — це віра кафолична, тобто спільна віра церкви, що складається з багатьох членів, об'єднаних любов'ю і єдністю. Ця віра зберігається в їхніх серцях, згідно з пророцтвом Єремії про Новий завіт: «ось завіт, який Я укладу з домом Ізраїлевим після тих днів, — говорить Господь: вкладу закон Мій у нутрощі їх і на серцях їхніх напишу його» (Єр. 31, 33)². На відміну від православного, римо-католицьке вчення, визнаючи одноособову владу папи над церквою, ставить церкву в понижене становище, оскільки, на думку православних, прирікає її членів на беззастережний і сліпий послух папі, а сумління церковне — на мовчання. Усе це, безумовно, знаходиться у суперечності з духом християнської свободи, з духом Нового завіту.

Згідно зі словом Божим, церква є «стовп і утвердження істини» (1 Тим. 3, 15)³, вона тіло Христове, «повнота Того, Хто наповнює все у всьому» (Еф. 1, 23)⁴. Істина живе у надрах церкви. Стовпом і утвердження істини є церква у святій об'єднаності віруючих. Римо-католицьке вчення стовпом і утвердження істини робить самого папу, а церкву позбавляє її головної функції. У римському католицизмі віра у святість католицької (кафоличної, соборної), тобто загальної, єдиної церкви, підмінена вірою у непогрішність папи.

Наступний важливий момент православного вчення про церкву, не прийнятий католицизмом, — непорушність догматичних основ. Як сказано в «Окружному посланні східних патріархів» (1848 р.), історичний шлях Православної церкви показав, що «У нас ні патріархи, ні собори не могли

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1209.

² Там само. С. 815.

³ Там само. С. 1347.

⁴ Там само. С. 1327.

запровадити чогось нового, тому що охоронцем благочестя у нас є саме Тіло Церкви, цебто сам народ...»¹. Істинною церквою є та, яка продовжує жити духоносним життям, розпочатим у великий день П'ятидесятниці, коли на 50-й день після воскресіння Ісуса Христа на Його учнів зійшов Дух Святий (Діян. 2, 1)².

І, нарешті, ще одна принципова розбіжність між православним і католицьким розумінням вчення про церкву — питання церковної єдності. Про те, якою має бути ця єдність, говорить Сам Господь: «як Ти, Отче, в Мені, і Я в Тобі, так і вони нехай будуть в Нас єдине... щоб були єдине, як і Ми єдине» (Ін 17, 21–22)³. Не єдність зовнішня, основана на підпорядкуванні всіх одному (одному апостолу чи одному єпископу), має бути основою єдності церковної, а єдність внутрішня, органічна. Образом її є трипостасна єдність, що перевершує розум людський. Як наголошують православні автори, Святим Духом душі віруючих животворяться, підносяться, освітлюються троїстою єдністю, і вони стають учасниками життя церковного, таємничого, що несе на собі відблиск взаємовідносин між Лицями Святої Трійці⁴.

Православ'я особливу роль у справі утвердження церковної єдності відводять ієрархії (грец. *ἱεραρχία* — управління священними посадами, від *ἱερός* — священний, благочестивий, *ἀρχή* — початок, управління, влада) як сукупності осіб або посад, що беруть участь у церковній владі⁵. Не заперечує воно і усього того, що в плані природному, людському, служить справі єдності церковній, але похідне підпорядковує основному. Римський же католицизм розуміє єдність як беззастережне підпорядкування всіх одному. Істинна церква для католика та, що у всьому кориться папі, в якому вони вбачають осереддя всієї духовності церкви і єдиного володаря істини. Римо-католикам церква уявляється не як втілення троїчного життя у світі, а як монархічна держава, в якій усі піддані коряться одному володарю абсолютної влади⁶. Отже, перед нами два цілком протилежні образи церкви і два різних розуміння її єдності.

Найбільш очевидна відмінність Римо-католицької церкви від Вселенської Православної церкви полягає в тому, що вона визнає над собою верховну владу єпископа Риму — Римського папи. Таке розуміння церкви і Римського

¹ Окружне послання східних патріархів (1848 р.) // Православна віра. Вінніпег: Українське Наукове Православне Богословське Товариство, 1957. С. 108.

² Wedderburn A.J.M. Tradition and Redaction in Acts 2? 1–13 // Journal for the Study of the New Testament. 1994. No. 53. P. 27–54.

³ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1213.

⁴ Протоіерей Максим Козлов, Д.П. Огицкий. Западное христианство: взгляд с Востока. С. 55.

⁵ Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Издательство П.П.Сойкина. Репринтное издание, 1992. С. 1032–1033.

⁶ Chiappetta L. La costituzione gerarchica della Chiesa // Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale. Roma: Dehoniane, 1996. Vol. 1. P. 443–709.

єпископа має визначальне значення для всього католицизму¹, бо верховна влада папи над церквою, як писав про це Н. Арсен'єв, залишається «характерним і вирішальним догматом Риму, який виразно й напевно розділяє Рим від православного віровчення ... це фундамент всієї римської системи»².

Видимим главою церкви під час свого земного служіння був сам Христос, який і тепер, згідно з християнським вченням, невидимо очолює свою церкву. Однак, щоб вона не залишалася після його вознесіння на небо без видимого верховенства, він, як стверджує католицька доктрина, поставив на землі свого намісника, вікарія апостола Петра, якому вручив повноту своєї влади над усіма віруючими. Як говорить про це канон 331 Кодексу канонічного права 1983 р. «Єпископ Римської Церкви, в якому перебуває служіння, особливим чином доручене Господом Петру, першому з Апостолів, що підлягає передачі його наступникам, є главою Колегії єпископів, Намісником Христа і Пастирем всієї Церкви на цій землі. Тому в силу своєї посади він користується в Церкві верховною, повною, безпосередньою та універсальною ординарною владою, яку він завжди може вільно здійснювати»³. В основі такого уявлення про роль римських єпископів лежить спадкоємство першості, яку вони успадковують від апостола Петра. В свою чергу, апостол Петро стає володарем верховної влади над своїми побратимами-апостолами і всією церквою в результаті пізнішого своєрідного тлумачення римо-католиками деяких євангельських уривків, зокрема (Мф 16, 13–19; Лк 22, 31–34; Ін 21, 15–17). Проте відомо, що святі отці та учителі церкви (в тому числі визнані у такій якості і в Римо-католицькій церкві) перших століть християнства у своїх творах не підтверджують римську точку зору про особливі владні переваги апостола Петра, про що докладно говорилося у попередньому підрозділі.

Римо-католицьке богослов'я вчить, що єпископ Риму виконує своє первозверхове служіння у церкві від початку її буття, тому питання, на яке ми повинні спробувати дати відповідь, полягає в наступному — як же ставилася до західного розуміння єдиноначальності Римського єпископа нерозділена церква, чи визнавалася ця так звана єдиноначальність вселенським розумом церкви догматично необхідною ознакою церковного життя? Природно, що церковно-історична наука православного Сходу і католицького Заходу приходять до абсолютно протилежних висновків у цьому питанні. Православне розуміння його зводиться до того, що верховна влада Римського єпископа є явище історичне, а не євангельське, догматичне. Воно не існувало від часів апостольських, а виникло і розвивалося у межах Західної церкви поступово, як результат певних історичних обставин.

Як свідчення Святого письма проти вчення про верховну владу римських єпископів ми можемо послатися на чисельні засудження властолюбства,

¹ Ghirlanda G. L'organizzazione del popolo di Dio // Ghirlanda G. Il diritto nella Chiesa mistero di comunione: Compendio di diritto ecclesiale. Roma: Cinisello Balsamo, 1990. 711 p. P. 601–615.

² Арсен'єв Н.А. Православие, католичество, протестантизм. Париж: Ymca-Press, 1948. С. 42–43.

³ Кодекс канонического права. С. 156.

зокрема, на безпосередню заборону Спасителя добиватися влади над побратимами: «ви знаєте, що ті, яких називають князями народів, панують над ними... але між вами нехай не буде так: хто хоче бути більшим між вами, нехай буде вам слугою» (Мк 10, 42-45)¹. Нічого не говориться про владу Римського єпископа і в Правилах святих апостолів (85 правил)², в яких викладаються найдавніші основи облаштування церковного буття. Характерно й те, що і тексти східних літургій жодним чином не вказують, що Римський єпископ є главою церкви.

Рівною мірою не дають підстав судити про верховну владу єпископа Риму і правила Вселенських соборів. Шосте правило I Вселенського собору взагалі зрівнює його з предстоятелями Олександрії та Антіохії: «Нехай зберігаються стародавні звичаї, що існують в Єгипті, Лівії та Пентаполі, згідно з якими Олександрійський єпископ має свою владу у всіх цих містах; так як і у Римського єпископа — свої у цьому відношенні звичаї. Подібним чином і в антіохійському і в інших округах нехай дотримуються переваги, що належать цим Церквам»³.

Правила IV і VI Вселенських соборів знову обмежують церковні права єпископа Риму, на цей раз вони урівнюють їх з правами Константинопольського патріарха. У 28-му правилі IV Вселенського собору, зокрема, говориться: «...престолу старого Риму отці пристойно дали переваги, оскільки то було імператорське місто. Виходячи з тих же міркувань ... єпископи надали рівні переваги ... престолу нового Риму, справедливо розсудивши, що місто, яке отримало честь бути містом царя і синкліту та має рівні переваги з старим імператорським Римом у церковних справах буде піднесене подібно тому і буде другим по ньому»⁴. У подібному дусі висловлюється і 36-е правило VI Вселенського собору⁵.

Отже, зі змісту соборних постанов ми можемо зробити висновок про те, що переваги Римської кафедри дійсно визнавалися у Древній церкві. Однак, по-перше, підстави для цього суто історичні, а не догматичні «оскільки то було царююче місто», по-друге, сам зміст цих переваг аналогічний тим церковним правам, які отримує Константинополь. Православне ж розуміння прав Константинопольської кафедри зводиться до першості честі, але ніколи не розповсюджується до першості влади, а спроби такого роду завжди відкидалися ще Древньою церквою. Таким чином, ми можемо зробити висновок про те, що «переваги Риму», про які говорять правила IV і VI Вселенських соборів, були в Древній церкві подібні тим, якими наділена зараз Константинопольська кафедра у православному світі, це першість честі, але не першість влади. Прагнення перетворити перше у друге і було однією з причин Великого розколу.

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1135.

² Книга правил Святих Апостол, Святих Соборів Вселенських и Поместных и Святих Отец. С. 12–31.

³ Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 73.

⁴ Там само. Т. III. С. 142.

⁵ Там само. Т. IV. С. 284.

Хоча католицька історична наука часто стверджує, що Вселенські собори повинні були неодмінно отримувати схвалення Риму, проте незалежність Вселенських соборів від Риму підтверджується всією церковною історією. Відомо, наприклад, що єпископ Риму не брав участі у скликанні Вселенських соборів, оскільки такі рішення приймали візантійські імператори без будь-якого дозволу Риму. Незважаючи на почесну першість Римського єпископа, його легати звичайно не головували на соборах. Так було, наприклад, на I Нікейському (325 р.), Ефеському (431 р.), Халкідонському (451 р.), 2-му Константинопольському (553 р.) і 3-му Константинопольському (680–681 рр.) Вселенських соборах. Римські папи вважали такий стан речей цілком природним і не висловлювали своєї незгоди.

Догматичні визначення римських єпископів у першому тисячолітті ставали правилами віри не самі по собі, але тільки після їх розгляду та затвердження собором. Навпаки, соборні визначення не потребували папського затвердження, оскільки їх чинність і влада впливали з *consensus partium* і подальшого сприйняття чи рецепції всією повнотою церковною. На користь одноособової влади Римського єпископа не говорять ні згода отців, ні рішення Вселенських соборів. Навпаки, звертаючись до отців і Вселенських соборів церкви перших дев'яти століть, ми пересвідчуємося, що ніколи Римський єпископ не вважався вищим начальником і непогіршим главою церкви.

Піднесенню Риму на самому Заході сприяла ціла низка історичних обставин і їх розгляд для нас є важливим як доказ того, що воно від початку було явищем історичним, а не догматичним. Піднесенню Риму, не в останню чергу, сприяла та обставина, що він був і залишається єдиною апостольською кафедрою усього Заходу, тоді як на Сході таких кафедр було декілька. Тому той церковно-історичний вплив, який Антіохія мала в Малій Азії, а Олександрія в Єгипті, Рим мав для всієї Західної імперії. Єдина апостольська кафедра на Заході отримала авторитет незрівнянно більший, ніж на Сході, де їх було декілька, замість декількох рівноправних центрів церковного життя піднісся один. Якщо Східна церква включала в себе декілька патріархатів, то Західна поступово перетворилася в єдиний Римський патріархат, що значно сприяло консолідації церковної влади в його межах, розвитку тієї самої церковної єдиноначальності, яку Рим в подальшому спробує встановити над всією Вселенською церквою.

Безумовну роль у піднесенні та утвердженні римської єдиноначальності у Західній церкві відіграло те, що протягом перших століть нашої ери Рим залишався столицею імперії і як «місто царя й синкліту», він отримав природне значення церковно-адміністративного центру. Антіохія, Олександрія чи Єрусалим були апостольськими кафедрами, але не були столицями. Лише Рим поєднував у собі й те, й інше. Як не дивно, але втрата Римом статусу столиці після піднесення Константинополя, а потім, остаточно після серії варварських завоювань, також сприяла посиленню його церковного впливу. Фактичне переміщення центру політичного життя на Схід об'єктивно під-

вищувало статус Римського єпископа, який залишався у Римі, робило його єдиним спадкоємцем усього імперського минулого «столиці світу». Влада залишила Рим, але звичка до неї залишилася у свідомості його громадян і заміщенням цієї втраченої влади став папа. Парадоксальним чином, ще більш посилили владу пап завоювання Риму варварами. В епоху краху устоїв, що здавалися вічними, яку описав блаженний Августин, єдиним символом незмінності залишався єпископ Риму, він був представником єдиного значущого інституту, який гідно пережив всезагальну руйнацію, довів свою богозданність і знову утвердив себе як єдиного спадкоємця колишньої імперської величі.

Відносини церкви і держави, що склалися у Західній Європі, суттєво відрізняли її від становища Східної церкви. Об'єктивне ослаблення світської влади у Римі в середині I тисячоліття закономірно привело до посилення влади церковної, яка стала розповсюджувати свій вплив і на мирські справи. Як писав про це Е.Н. Трубецької: «Идучи зі сфери впливу імператора, християнський Рим стає Римом папським»¹. У цьому була суттєва відмінність церковно-державного становища Римського єпископа у порівнянні з становищем його східних побратимів, незалежність яких неминуче обмежувалася близькістю світської влади. На Сході держава надто часто пригнічувала церкву. У Римі ж не було постійної та сильної державної влади, тому церква стала не лише незалежною від неї, але, з часом, навпаки, намагалася підпорядкувати державу своєму впливу. Ці ж історичні причини посилювали вплив Риму у церковних справах Сходу, оскільки місцева церковна влада часто була не в змозі чинити опір світському тиску, особливо у вирішенні церковно-державних проблем, якими ставали всі догматичні розбіжності. В умовах, коли імператори ставали на бік ересі, тобто свідомого гріха проти віри, східним єпископам залишалося лише звертатися до авторитету свого більш незалежного західного побратима і, до деякої міри, визнавати його вплив. Тому закономірним є те, що під час правління єретичних імператорів Схід найчастіше звертався до Риму за допомогою. Варто також додати, що відсторонення Заходу від догматичних розбіжностей Сходу згубно вплинуло на його екклезіологічний розвиток. Якщо на Сході було знайдено вирішення цих розбіжностей у вигляді інституту Вселенських соборів, то на Заході такий механізм не утвердився. Вселенські собори не увійшли в церковне життя Заходу як його невід'ємна частина з тією силою, як це було на Сході. На Заході собори були більшою мірою місцево-дорадчими, ніж вселенськими, і цей вакуум церковного авторитету було легше заповнити папі.

Часто Захід розглядають як щось від самого початку єдине і монолітне у своїй вірності Римському престолу і це сприймається як доказ євангельського походження папської влади, якій у християнській старовині начебто однаково підпорядковувалися як на Сході, так і на Заході. Однак

¹ Васечко Валентин, священник. Сравнительное богословие. Учебное пособие. Изд. 2. Москва: Издательство ПСТГУ, 2009. С. 20.

ми не повинні забувати про те, що на самому Заході владні зазіхання Риму наштовхувалися на достатньо серйозну й обґрунтовану протидію. Приховане неприйняття церковного абсолютизму на Заході практично ніколи не припинялося. Нерідко саме церковне життя вимагало соборного спротиву папському примату, як наприклад, в XI чи XV ст., коли розпад церковного життя міг бути подоланий лише силою соборного розуму. Остаточне утвердження одноособової влади Римського первосвященника відбулося тільки після Реформації (релігійний рух у Західній Європі в XVI ст., що поклав початок протестантизму), воно стало нездоровою реакцією на неї, бо багато з тих, хто не бажав змиритися з духовним диктатом Римо-католицької церкви, залишили її, приєднавшись до реформаційних рухів, тому затвердити повновладдя папи серед тих, що залишилися, було значно легше.

Однак було б невибачним спрощенням пояснювати походження католицького абсолютизму лише історичними причинами. Патріарх Сергій (Страгородський) абсолютно справедливо вказував на «глибокий психологічний смисл» ідеї папства, він писав, що «необхідно спочатку утворитися потребі у папстві, і лише у відповідь на цю потребу єпископи Риму і могли висловити домагання на абсолютний авторитет і загальне поклоніння»¹. У вченні про владу папи відобразилося прагнення католицької церковної свідомості до земної, зрозумілої розумом складової релігійного буття, воно відобразилося у сприйнятті церковною свідомістю католицизму основ християнського віровчення, самого образу, ідеї Бога. В ідеї папства виявилася очевидна спроба людської свідомості об'єктивувати образ Бога, персоніфікувати його у «віще-Бога», «конкретизувати до крайніх меж істину церковну в особі живого папи»², бо як писав про це Фома Аквінський, «з кожним папою Христос перебуває цілком і досконало у таїнстві та владі»³. У цьому необхідному поєднанні Бога зі своїм намісником лежать причини напівмістичного сприйняття католицьким світом служіння і самої особи Римського первосвященника, «деякого змішування папи з Христом»⁴, який перебуває у таємничому поєднанні з ним.

Навіть якщо припустити можливість особливого, так наближеного до самого Бога служіння Римського єпископа, то його необхідною церковною умовою повинно бути таїнство, що передає благодать для такого високого служіння. Однак такого таїнства у Римо-католицькій церкві (РКЦ) не було і немає. Згідно з екклезіологією РКЦ, папська влада забезпечує єдність вселенської церкви, якою вона себе вважає. Ця єдність здійснюється через загальне підпорядкування єдиному главі, що є необхідною умовою належності до церкви і свідченням про неї⁵. Таким чином, церковна

¹ Сергій (Страгородський), митр. Есть ли у Христа наместник в Церкви? / Журнал Московской Патриархии. 1994. №5. С. 98–102.

² Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. С. 56.

³ Васечко Валентин, священник. Сравнительное богословие. С. 21.

⁴ Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. С. 50.

⁵ Павловский Я. Католический катехизис. Резекне: Изд-во Латгальского Культурного центра, 1999. С. 110–120.

єдність усвідомлюється католицтвом ієрархічно, тоді як Православна церква вбачає її основу в єдності тіла Христового, у сакраментальній спільності усіх вірних, об'єднаних не єдністю влади, а єдністю таїнств, перш за все євхаристії як таїнства церковного єднання.

Завдяки православному баченню церковної єдності, у сучасній католицькій екклезіології перевага земного над небесним поступово пом'якшується, і уява про ієрархічну віросповідну спільноту змінюється уявою про спільноту сакраментальну, ідея верховенства змінюється ідеєю спільної участі у таїнстві. З особливою виразністю про це говориться в енцикліці папи Пія XII "Mystici Corporis Christi" (лат. «Містичного Тіла Христа») від 29 червня 1943 р.¹, написаній у розпалі Другої світової війни для розради чад церкви, на долю яких випали страждання. У наступні десятиліття такі зміни акцентів отримали переважний розвиток, особливо під час підготовки II Ватиканського собору, і серйозно вплинули на його заключні документи, зокрема на догматичну конституцію про церкву (Lumen Gentium)². У викладі основ екклезіології у першій главі конституції, яка називається «Таїнство церкви», крім суто католицьких поглядів на роль апостола Петра і його намісника на землі, православний погляд одразу привертає увагу на образ церкви як таїнства, що приходить на зміну колишнім схоластичним визначенням³.

Глобальні зміни сучасності також відобразилися на ставленні Католицької церкви до свого видимого глави. Ослаблення колишнього напівмістичного ставлення до папи, прагнення олюднити його образ на протигагу колишньому обожнюванню засвідчив II Ватиканський собор. Ці зміни продовжуються, хоч їх характер досить суперечливий. З одного боку, абсурдність папи в образі напівбога стає все більш очевидною у самій Римо-католицькій церкві, але при цьому надто багато у католицькій свідомості пов'язано з цим образом, він містить у собі щось настільки суттєве для всього буття РКЦ, що відмова від нього загрожує потрясіннями для всієї будівлі, що називається римський католицизм. З іншого боку, наприклад, сучасний Катехизм Католицької церкви (ККЦ) відводить папі досить скромне місце, йому присвячена невелика глава, сама назва якої говорить про явну зміну акцентів «Колегія Єпископів і її голова — Римський Архієрей»⁴. Очевидно простежується прагнення затушувати істинну роль Римського єпископа, хоча його реальна влада над церквою не зазнала практично жодних змін.

Для того, щоб не бути голослівними, підтвердим ці думки цитатами з ККЦ, який був підготовлений на виконання рішень II Ватиканського собору 1962–1965 рр. і затверджений папою Іоанном Павлом II у 1992 р. Цей

¹ Енцикліка папи Пія XII "Mystici Corporis Christi" від 29 червня 1943 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1943. No. 35. P. 193–248.

² Догматическая Конституция о Церкви (Lumen Gentium). С. 73–155.

³ Там само. С. 73–82.

⁴ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 222–224.

сучасний Катехизм Католицької церкви є офіційним викладом її віровчення і замінив собою так званий «Римський катехизм», складений після Тридентського собору у другій половині XVI ст. Про фігуру самого апостола Петра і його наступника, Римського єпископа, там говориться таке (пункт 881): «Господь одного тільки Симона, якого Він назвав Петром, учинив скелею для Своєї Церкви. Йому Він дав ключі від неї; його Господь установив пастирем над усім стадом. «Але цей дар зв'язувати і розв'язувати, даний Петрові, був також, безсумнівно, даний і колегії апостолів у єдності зі своїм головою». Ця пастирська місія Петра та інших Апостолів належить до підвалин Церкви. Він продовжується в Єпископах під головуванням Римського Архидієка»¹.

Далі, у 882-му пункті ККЦ, зазначається: «Верховний Архиєрей — Єпископ Римський і Наступник св. Петра — «є постійним і видимим началом та основою єдності, яка пов'язує між собою і Єпископів, і безліч вірних». «Римський Архиєрей силою свого служіння як Христового Намісника і Пастиря всієї Церкви має у Церкві повну, найвищу й універсальну владу, яку він завжди може вільно здійснювати»². Отже, з цього пункту Катехизму Католицької церкви випливає, що Римський первосвященик має над церквою повну, найвищу й універсальну владу, тобто немає такого інституту всередині Римо-католицької церкви, який міг би обмежити владу папи. Ні вселенський собор, ні колегія кардиналів, ні католицькі патріархи та верховні архієпископи, жоден суд чи трибунал не можуть обмежити повну, чи абсолютну, папську владу. Папа має, таким чином, найвищу владу, тобто жоден орган не може бути зіставлений з його владою. Навіть сам вселенський собор у римо-католиків лише тоді може таким вважатися, якщо він скликаний папою і ним же затверджені соборні постанови.

У цьому пункті Катехизму також декларується, що влада папи над церквою є універсальною, тобто вселенською. Тут простежуються дві цікаві думки. Перша, очевидна, по відношенню до самої Римо-католицької церкви вона полягає в тому, що влада папи простирається по всьому географічному поширенню РКЦ і при цьому є безпосередньою, тобто в принципі папа може змістити у будь-який час будь-якого єпископа, помимо волі правлячого митрополита чи патріарха призначити самостійно єпископа, архієпископа, священика на будь-яку посаду, у будь-яке місце, тобто влада його у цьому смислі є вселенською, універсальною. Проте у цій тезі є ще одна прихована, потаємна думка, яка безпосередньо не виражена в ККЦ, однак католицьке богослов'я і каноніка постійно її викладають, а саме думка про те, що усі християни до певної міри знаходяться у юрисдикції папи. Навіть якщо вони цього не усвідомлюють, але усі хрещені так чи інакше є царина папського піклування, сфера папської юрисдикції. На цьому ґрунтується почасти і неприйняття католиками ідеї канонічної території, про яку увесь час говорять православні ієрархи.

¹ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 223.

² Там само.

На II Ватиканському соборі, який значною мірою був реноваторським, обновленським, одним з пунктів дискусій було питання щодо ролі єпископату в церкві, щоб підкреслити достоїнство й інших єпископів, а не лише одного Римського папи. І хоча, здавалося б, дуже багато було відновлено добрих начинань, в тому числі запроваджувалися регулярні єпископські конференції та інші форми зустрічей єпископів, щоб підкреслити їх значення, стосовно папи в статусі Колегії єпископів собор не наважився піти на жодні суттєві зміни: «Колегія, або Єпископський Собор, має владу лише тоді, коли вона об'єднана з Римським Архiereєм як зі своїм головою». Як така ця колегія «також має найвищу і повну владу у Церкві» але може виконувати цю владу лише за згодою Римського Архiereя» (п. 883)¹. Таким чином, ми маємо дві величини: з одного боку, Римський папа, наділений повною верховною вселенською владою, яку він завжди вільно може здійснювати; з іншого боку, колегія єпископів, тобто сукупність усіх єпископів Римо-католицької церкви, яка також декларована як носій цієї вищої влади, але з одним насправді ключовим застереженням, що влада ця належить колегії єпископів тільки тоді, коли вона перебуває в одностайності, в одностайності з папою і здійснює цю владу зі згоди Римського первосвященника, тобто у співвідношенні повноважень як нуль і нескінченність².

І, на закінчення, ще одна, остання цитата з Катехизму Католицької церкви, де проводиться думка про те, що «Колегія єпископів виконує свою владу над усією Церквою урочисто на Вселенському Соборі»³. У цьому першому реченні 884-го пункту є деякий специфічний католицький відтінок, що полягає у прагненні поставити деякий зовнішній авторитет, певний зовнішній орган над усією церквою. З православної точки зору, єпископи на вселенському соборі виражають віру Вселенської церкви, тобто усіх віруючих, усього народу Божого, і не відокремлюють себе від усієї церкви. У католицизмі ж, навпаки, очевидне поставлення колегії єпископів над рештою церкви. Це пам'ятання, звичайно ж, про ті епохи буття римського католицизму, коли в ньому дуже різко існував поділ церкви на церкву, що навчає (кліриків), і церкву, що навчається (мирян). Проте навіть і в такому вигляді самостійне існування цієї тези не було визнано за можливе, адже далі, у другій фразі цього пункту, говориться: «Немає Вселенського Собору, якщо його як такого не затвердить або принаймні не схвалить наступник Петра»⁴. Отже, вселенський собор, хоч би там і зібралися взагалі усі єпископи, але Римський папа не затвердив його рішення, не буде, з точки зору католиків, вселенським, один має перевагу над усіма іншими. Для православних критерієм вселенскості собору є навіть не формальна правильність його процедури як така, адже відомо, що були собори правильні за процедурою, але приймали рішення еретичні, невірні, відторгнуті

¹ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 223.

² Протоіерей Максим Козлов, Д.П. Огицкий. Западное христианство: взгляд с Востока. С. 40.

³ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 223.

⁴ Там само.

врешті сукупністю церкви, яка уся разом є стовп і утвердження істини. У католиків усе навпаки: папа Римський є критерієм того, можна чи ні той чи інший собор назвати вселенським. Застереження, що «немає Вселенського Собору, якщо його як такого не затвердить або принаймні не схвалить наступник Петра», є вимушеним, адже стосовно семи перших Вселенських соборів можна сказати з цілковитою певністю, що затвердження, навіть дуже посереднього, з боку римських пап не було і бути не могло, вони мали швидше пасивну роль, однак сучасна доктрина Римо-католицької церкви говорить про владу папи над церквою саме у таких категоричних висловах.

На підставі викладеного можна зробити такий висновок: Римо-католицька церква постає перед нами як абсолютна монархія, на чолі якої стоїть папа Римський як верховний ієрарх, організатор і керівник церковного життя, як фігура, що уособлює собою церковну єдність і є носієм усієї повноти влади, нікому не підсудний, нікому не зобов'язаний звітом самодержець. Особиста влада папи Римського в РКЦ не тільки більше соборної влади єпископів, але й незрівнянно більше, адже Римський первосвященик у своїх діях і визначеннях незалежний від церкви, а остання, навпаки, повністю залежна від папи. Таким чином, за обсягом повноважень Католицька церква в цілому незрівнянно нижче папи і повинна йому в усьому коритися. Навіть у період, коли папський престол вакантний, церква не піднімається до рівня цих повноважень. Ось що говорить про це католицька теологія: «Писати, що Церква є непорушною охоронницею влади ключів у період між смертю одного папи і вибором наступного, і що влада папи тоді належить їй, і що Римо-католицька церква — єдина законна спадкоємниця папи, який помер чи пішов у відставку, значить погрішити проти богословського принципу, твердо встановленого»¹. Отже, у період, коли папський престол вакантний, у Римо-католицької церкви є лише одне право — вибрати наступного папу і йому коритися. Жодних інших віроповчальних чи канонічних прав у цей період католицьке богослов'я церкві не засвоює.

3.2 Формування, теоретичне обґрунтування та функціонування світської влади папи Римського у Церковній державі та Державі Місті Ватикан

Розглянувши у попередньому підрозділі питання церковної влади папи Римського, перейдемо тепер до аналізу його світської влади у Церковній державі та Державі Місті Ватикан. Розпочнемо з утвореної у VIII ст. Церковної держави, коли римські первосвященики як глави самостійної держави стали володіти світською владою. Церковна держава (лат. Status Ecclesiasticus, італ. lo Stato della Chiesa, lo Stato Ecclesiastico) або Папська держава (лат. Status Pontificius, італ. lo Stato Pontificio, lo Stato Papale,

¹ Dictionnaire de Théologie Catholique. T.V. Paris, 1939. Col. 1734.

il Papato) чи Папська область (лат. Dicio Pontificia, італ. la Dizione Pontificia, le Legazioni Pontificie) становила собою державу, що існувала з 756 р. по 1870 р. у Центральній Італії, суверенними правителями якої були римські папи. Історичним ядром Церковної держави був Патримоній святого Петра (Patrimonium sancti Petri) — історична назва власності (передусім земельних володінь), що належала Римській церкві. Назва «Патримоній святого Петра» бере свій початок від отримавшого розповсюдження у пізній Римській імперії терміну *patrimonium principis* («майно принцепса», тобто імператора), який означав увесь комплекс суспільної власності, що знаходилася у розпорядженні імператора. За аналогією Патримонієм святого Петра стали називати всю власність Римської церкви, що належала, відповідно до явлень того часу, засновнику цієї церкви, святому Петру, наступники якого, римські папи, вважалися лише управляючими цією власністю¹.

Початок формування Патримонія святого Петра сягає першої половини IV ст., коли Римська церква отримала дарування від імператора Костянтина I, а також від приватних осіб, у тому числі від самих римських пап, адже особа, обрана папою, усе своє майно передавала Римській церкві. На чолі кожного патримонія як складової частини Патримонія святого Петра стояв ректор, який призначався безпосередньо папою з числа дияконів і субдияконів. Його обов'язки не обмежувалися управлінням господарством. До його компетенції входив нагляд за легітимністю процедури обрання єпископів і поведінкою духовенства. Патримонії поділялися на маси, тобто окремі земельні комплекси (помістя), на чолі кожної з них стояв кондуктор, який підпорядковувався ректору патримонія. До складу маси входило декілька фондів (окремих господарств), що знаходилися в управлінні арендаторів. Координацію централізованого управління у Римі здійснював диспенсатор. Поряд з цими постійними посадовими особами Апостольського Престолу існував також інститут дефенсорів і респонсалів, які здійснювали за дорученням понтифіка інспектування патримоніїв. Кожний ректор надсилав до Риму щорічний звіт, який уважно вивчався понтифіком².

Патримоній святого Петра був поділений за територіальним принципом на окремі патримонії. Згідно з каталогом початку VII ст., в Італії нараховувалося 14 патримоніїв і поза Італією було ще 4 патримонії: в Далмації, Іллірії, Південній Галлії і Північній Африці³. Протягом VII–VIII ст. структура і територія Патримонія святого Петра зазнали суттєвих змін. Це було викликано лангобардським завоюванням Північної і частково Центральної Італії, вторгненням слов'ян і аварів в Далмацію, а також конфіскаціями,

¹ Dupont J. Pierre et Paul dans les Actes // *Revue biblique*. 1957. No. 64. P. 35–47.

² Лыс Д.П. Рост политической роли Римской Церкви в период понтификата Григория I (590–604). С. 79–121.

³ Лыс Д.П. Материальные предпосылки роста политического значения Римской Церкви в Лангобардской Италии VI–VII веков // *Социально-экономические проблемы истории Древнего мира и Средних веков*. Москва, 1972. С. 104–140.

що проводилися візантійським імператором Львом III Ісавром¹ у візантійських володіннях в Італії внаслідок відмови римських пап схвалити іконоборство². Внаслідок цих анексій Патримоній святого Петра значно скоротився у розмірах, від нього залишилися переважно тільки володіння у Центральній Італії. Усі патримонії в Галлії, Далмації, Іллірії та Північній Африці припинили своє існування. Певне відродження Патримонія святого Петра відбулося за папи Григорія II (715–731), який створив нові патримонії, що розташовувалися на околицях Риму, а також патримоній поблизу Тібура (сучасне Тіволі). Реорганізація Патримонія святого Петра була проведена папою Захарією (741–752), який запровадив новий тип великого сільськогосподарського помістя — *domusculta*³.

Патримоній святого Петра став фундаментом, на якому була утворена Церковна держава, коли франкський король Пипін Короткий (в знак вдячності римським папам за сприяння ув'язненню останнього франкського короля з династії Меровінгів до монастиря і помазання Пипіна та його синів на королівство) повернув Римській церкві захоплені лангобардами області Патримонія святого Петра⁴. Захоплені у лангобардів території: Римське герцогство (у більш вузькому значенні Патримоніум) і Романію (Равеннський екзархат) з 22 містами — він подарував папі. Пипін переписав і включив до реєстру всі населенні пункти та міста, передані папі («Петру»), а ключі від них поклав на могилу святого Петра. Завдяки «Піпіновому дару» не тільки розширилися володіння папи, але й практично був покладений кінець візантійському впливу. Так, за допомогою франкської феодальної держави, на основі територій, що входили до складу Патримонія святого Петра і Равеннського екзархату, у 756 р. вже фактично виникла Папська держава, світським володарем якої був Римський єпископ. Водночас Пипін за сприяння папи утворив першу в Європі спадкоємну феодальну християнську монархію⁵.

Про Равеннський екзархат, враховуючи його особливу роль в історії взаємовідносин Риму та Константинополя, слід сказати окремо. Небезпека з боку лангобардів (560-ті рр.), які наступали на півночі Італії, спричинила створення візантійським імператором Юстином II у 568 р. особливої військово-політичної області — екзархату з центром у Равенні, який об'єднував чисельні райони Італії, поділявся на декілька військових округів і покликаний був забезпечувати інтереси візантійської влади в Італії⁶. Екзархи Равенни, які носили одночасно високі візантійські придворні титули

¹ Успенский К.Н. Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII–IX веках: Феофан и его Хронография // Византийский временник. 1950. № 3. С. 393–438.

² Сюзюмов М.Я. Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский временник. 1963. № 22. С. 199–226.

³ Arnaldi G. Le origini del Patrimonio di S. Pietro. P. 3–131.

⁴ Hallenbeck J.T. Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century. Philadelphia: American Philosophical Society, 1982. P. 55–90.

⁵ Fritze W.H. Papst und Frankenkönig. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1973. S. 63–86.

⁶ Ostrogorsky G. Geschichte des byzantinischen Staates. München: C.H. Beck, 1975. S. 68–102.

(патрицій та інші) і призначалися з Константинополя, мали вищу військову та цивільну владу в екзархаті; у їхньому віданні знаходилися військовий захист візантійських володінь в Італії та управління військовою організацією, будівництво, судочинство, фінансова система, життєзабезпечення церкви, проведення виборів єпископів, дипломатичні відносини з оточуючими державами та племенами (включаючи укладення миру, оголошення війни, створення союзів тощо)¹.

Побоюючись посилення влади римських пап, візантійські імператори намагалися через равенських екзархів впливати на вибори папи, підтримуючи провізантійських кандидатів на Апостольський Престол, і на церковну політику, яку проводили римські папи. Іноді це приводило до трагічних епізодів, як, наприклад, у випадку позбавлення влади, арешту і подальшого заслання папи Мартина I (649–655) екзархом Феодором Калліпою. У правління імператора Льва III Ісавра равенський екзарх Павло спробував арештувати і доставити в Константинополь папу Григорія II (715–731), який не погодився з політикою іконоборства, що проводилася Львом III, але мешканці Равенни повстали, і екзарх був убитий (727 р.)².

Равенський екзархат стримував агресію лангобардів, які, починаючи з 568 р., часто вторгались у візантійські володіння в Італії. Після захоплення лангобардами у 751 р. Равенни, що поклало кінець існуванню Равенського екзархату, папі Стефану II вдалося підтвердити мирний договір з лангобардським королем Айстульфом, укладений його попередником папою Захарією, але невдовзі король порушив договір: оголосив про намір приєднати Рим до свого королівства і розпочав завоювання Патримонія святого Петра. Усі вживані Стефаном II спроби переговорів з лангобардами зазнали невдачі; не більш успішними були і намагання отримати допомогу від візантійського імператора: послы, які прибули з Константинополя, замість надання військової допомоги зажадали, щоб папа особисто відправився до лангобардського короля Айстульфа і схилив його повернути Візантії Равенський екзархат³.

У цьому загрозливому становищі Стефан II прийняв рішення, яке багато в чому зумовило подальшу історію Європи. За сприяння єпископа Мецького і одночасно референдарія Франкського королівства Хродеганга папа Стефан II уклав у 754 р. союз з франкським королем Піпіном Коротким⁴, завдяки чому пізніше стали можливими відновлення Західної Римської імперії і Каролінгське відродження⁵. 28 липня 754 р. папа Стефан II в абатстві Сен-Дені помазав на царство Піпіна, його дружину Бертраду

¹ Falkenhausen V. von. L'Esarcato d'Italia (VI–VIII secolo) // *Bizantini in Italia*. Milano: Scheiwiller, 1982. P. 3–45.

² *Storia d'Italia* / Ed. G. Galasso. Torino: UTET, 1980. P. 217–338.

³ Bertolini O. Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. P. 514–582.

⁴ Engelbert P. Papstreisen ins Frankenreich // *Römische Quartalschrift*. 1993. No. 99. S. 77–113.

⁵ Miller D.H. The Roman Revolution of the Eighth Century: A Study of the Ideological Background of the Papal Separation from Byzantium and Alliance with the Franks // *Medieval Studies*. 1974. No. 36. P. 79–133.

та синів Карломана і Карла (згодом Карл Великий). Папа Стефан II дарував Піпіну та його синам титул римського патріція. Таким чином, Піпін підтвердив легітимність зміни королівської династії, що відбулася у Франкському королівстві: Меровінгів змінили Каролінги. Ще за 3 роки до того (перед з'їздом представників народу та духовенства Франкського королівства, що відбувся у 751 р. у Суасоні та постановив передати королівський титул, який належав давно втратившій реальну владу династії Меровінгів, мажордому Піпіну Короткому), до папи Римського Захарії (741–752) прибули послы з питанням щодо можливості подібної передачі влади. Папа Захарія відповів ствердно, визнавши, таким чином, що джерело будь-якої державної влади, в тому числі королівської, знаходиться в самому народі, але рішення народу підлягає затвердженню папою. Піпін з військом відправився до Італії і після того, як лангобардський король Айстульф відхилив переговори, розбив його військо. У 756 р. лангобарди знову взяли в облогу Рим, але новий похід Піпіна змусив їх відступити від Риму і повернути захоплені ними території Патримонія святого Петра. В результаті походів Піпіна новий лангобардський король Дезидерій, який став правити після смерті Айстульфа у грудні 756 р., віддав Патримонію святого Петра додаткові території¹ — так було покладено початок формуванню Церковної держави.

Світська влада папи у Церковній державі спиралась не на юридичні, а на теологічні постулати, основані на Біблії. Це досягалося, в першу чергу, шляхом безпосереднього посилання на князя апостолів Петра. Як папа став світським князем, так і першого апостола перетворили в князя апостолів. Культ Петра, формування якого простежується у VII ст., став справжнім політичним капіталом у руках папи, який просив політичної підтримки у франкського короля не від свого імені, а від імені святого Петра, і франкський король передав вищезгадані володіння не папі, а Петру. Папська курія прийняла дар франків так, неначе все це було реституцією того, що папи колись отримали у володіння від свого попередника Григорія I Великого (590–604), ніби ці території після їх звільнення повернулися до свого першого власника, святого Петра. Зростанню самосвідомості пап сприяв постулат, згідно з яким в умовах завоювань і феодалної роздробленості гарантом універсального християнського духу є папа, який у західному християнському світі, що формувався, виступає охоронцем єдності та порядку. У VIII ст. святий Петро і його намісник на землі, папа, уявлявся як глава шматованої на частини християнської ойкумени, *Imperium Christianum* (Християнської імперії), як символ її згуртованості.

Для ідеологічного обґрунтування суверенності Папської держави і підтвердження верховної влади папи з'явився фальшивий документ — підроблена грамота про так званій «Костянтинів дар» (*Donatio Constantini*) — начебто направлений у 314 р. від імені імператора Костянтина I

¹ Engels O. Zum päpstlich-fränkischen Bündnis im 8. Jahrhundert S. 21–38.

папі Сильвестру I (314–335)¹. Цей документ виник у стінах папської курії, яка розуміла його ідеологічне значення, ймовірно під час понтифікату Стефана II (III) (752–757) або його брата Павла I (757–767). Згідно з цим «документом», імператор Костянтин в знак подяки за те, що папа Сильвестр I зцілив його від прокази, неначебно надав Сильвестру I та всім його наступникам примат (*principatum*) над чотирма східними патріархами та церквами, а також «владу і почесні імператорські» (*potestatem et honorificentiam imperialem*), тобто політичне верховенство над всією західною частиною Римської імперії, уступивши йому «усі провінції, місцевості та міста Риму та Італії, або західних областей» (*Romae urbis et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates*)². Однак, зберігши церковний примат, папа начебто не прийняв імператорські регалії, і тепер у зв'язку з припиненням імператорської влади вона переходить до папи³. Дарча грамота з'явилася у другій половині VIII ст., коли вона була потрібна для юридичного обґрунтування заднім числом створення Папської держави, і на початку IX ст. була включена до церковного юридичного збірника⁴. Безперечно, ця грамота вплинула на реставрацію західної імперії, а потім протягом століть — на взаємовідносини між папством та імперією, між церковною та світською владою. Документ вважали достовірним до XV ст., хоча вже перші германські імператори говорили про підробку⁵, проте науково спростували його справжність, використовуючи методи історико-філософської критики та філологічного аналізу, лише німецький кардинал, філософ і богослов Нікола Кузанський (1401–1464) та Лоренцо Валла (1407–1457)⁶, який був апостольським секретарем при папі Миколі V (1447–1455).

Пипін забезпечив папству в Італії свободу дій і папство постаралося скористатися цим. Як тільки загроза з боку сусідів зникла, папство відразу почало мріяти про владу над світом. Авторитет папи Стефана II (III) завдяки Пипіну настільки виріс, що він спробував у щойно виниклій державі зробити свою владу спадкоємною. Йому вдалося досягти того, що наступником на папський престол був обраний його брат Павло I. Однак, вже після Павла I з'явилася нова суспільно-політична сила: озброєне феодалне дворянство Риму та Римської області, яке потім протягом трьох

¹ Kirsch G.P. *La donatio di Costantino* // *La scuola cattolica*. 1913. No. 2. P. 198–213.

² Cessi R. *Il Costituto di Costantino (Il testo)* // *Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*. 1928–1929. No. 68. P. 972–1007.

³ Cessi R. *Il Costituto di Costantino* // *Rivista storica italiana*. 1931. No. 48. P. 155–176.

⁴ Schönegger A. *Die kirchenpolitische Bedeutung des "Constitutum Constantini" in früheren Mittelalter (bis zum Decretum Gratiani)* // *Zeitschrift für katholischen Theologie*. 1918. No. 42. S. 327–371.

⁵ Топпер Уве. *Великий обман. Выдуманная история Европы*. Санкт-Петербург: Нева, 2004. С. 41.

⁶ Валла Л. *Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина* / Пер. И.А. Перельмутера // *Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии*. Москва: АН СССР, 1963. С. 139–337.

століть підпорядковувало своїй владі папство. Це стало можливим тому, що Римська церква хоч і була найбільшим землевласником і більш заможнішою, ніж місцеві представники земельної знаті, однак Папська держава не мала власних збройних сил. Таким чином, папи знаходилися в залежності від римської і провінційної знаті, від феодалних володарів. Самі папи були вихідцями з цього середовища, з нього ж вони набирали своїх чиновників і членів кардинальського корпусу. Оскільки держава франків, що захищала папу, знаходилася далеко, то папа не міг існувати і діяти всупереч знаті і без неї.

Син і наступник Пипіна Короткого Карл Великий (король франків з 768 р., король лангобардів з 774 р., імператор Священної Римської імперії з 800 по 814 р.) остаточно розгромив лангобардське королівство в Італії і папа Адріан I (772–795) отримав від нього підтвердження грамоти Пипіна Короткого, що поклала початок Церковній державі, до якої Карл Великий приєднав також області Мантую, Луні та деякі менші за розміром території. Ці дарування були підтверджені спочатку сином Карла Великого, імператором Римської імперії на Заході Людовіком Благочестивим (814–840) у так званому “*Pactum Ludovicianum*” (817 р.) — найдавнішому зі збережених документів, де зафіксовані кордони Церковної держави і підтверджено її суверенітет¹, а пізніше імператором Оттоном I у “*Privilegium Ottonianum*” (962 р.) та імператором Генріхом II у 1020 р.² У 1077 р. маркграфиня Матильда Тосканська, являючись главою наймогутнішого державного утворення в Італії того часу, урочистим актом заповіла свої величезні володіння, до яких входила Тосканська марка, дукати Модена, Реджо і Мантуя, а також Брешія, Парма та інші міста папі Григорію VII (1073–1085), який назвав Матильду “*dilecta filia Petri*” («улюбленою дочкою Петра»). Заповідане Матильдою Тосканською на користь Апостольського Престолу було підтверджене і на соборі у 1102 р. під час понтифікату папи Пасхалія II (1099–1118)³. Церковна держава була поділена на декілька провінцій і на чолі кожної з них стояв призначений папою ректор або легат. Однак у Середні віки політична влада римських пап не мала достатньо чітких окреслень, у деяких випадках Римська церква діяла згідно з феодалними законами: між Церковною державою і деякими містами були встановлені васальні відносини. Болонья, Анкона, Перуджа мали самоуправління і вибирали подесту. Інші міста не мали права вибирати подесту і користувалися лише частковим самоуправлінням або взагалі його не мали.

У першій половині XIV ст., особливо у зв'язку з Авіньйонським полоном пап у період з 1305 р. по 1377 р., коли резиденція папи Римського знаходилася у Франції (з 1309 р. — в Авіньйоні) і політика пап багато в чому залежала від політики французьких королів, зростала анархія в управлінні

¹ Depreux P. Empereur, Empereur associé et Pape au temps de Louis le Pieux // *Revue belge de philology et d'histoire*. 1992. No. 70. P. 893–906.

² Huschner W. Kirchenfest und Herrschaftspraxis: Die Regierungszeiten der ersten beiden Kaiser aus Liudolfinischen Hause. S. 24–55.

³ *Encyclopedia dei Papi*. Vol. 2. P. 228–236.

Церковною державою: у деяких містах запроваджувалося тиранічне правління італійських феодалів. Не меншу небезпеку становили сусідні держави, які прагнули приєднати до себе частину території Церковної держави; Венеція, Тоскана, герцогство Міланське узурпували частину церковних володінь. 20 травня 1347 р. у Римі вибухнуло повстання під проводом Кола ді Рієнцо, який установив свою владу над усією Римською областю. У 1353 р. папа Іннокентій VI (1352–1362) доручив відновити законну владу кардиналу і префекту Апостольської пенітенціарії Х. Альборносу, призначивши його папським легатом і вікарієм Церковної держави. Завдяки енергійному характеру, військовому таланту, юридичним пізнанням і дипломатичним здібностям Х. Альборносу вдалося досягти примирення і навести лад на Апеннінському півострові. Влада папи Римського була відновлена і наступник Іннокентія VI папа Урбан V (1362–1370) у 1367 р. зміг повернутися до Риму¹. Остаточо Римська курія повернулася до Риму з папою Григорієм XI (1370–1378) у 1377 р. Однак у відповідь на повернення римських пап у 1377 р. з Авіньйону до Риму виникла Велика схизма (1378–1417 рр.), що викликала сепаратистські тенденції у французькій церкві і знову погіршила становище Церковної держави. Під час Великої схизми Франція стала осередком розколу: в Авіньйоні продовжували вибирати претендентів на Апостольський Престол, визнаних згодом антипапами, оскільки вони були нелегітимно обрані на Святий Престол. Антипапа Климент VII (1378–1394) віддав частину володінь Церковної держави у лен Анжуйському герцогу Людовіку I². За відсутності легітимної влади міські комуни набули самостійності; влада папи стала більш номінальною, ніж реальною.

Після закінчення Великої схизми у 1417 р. розпочалося повільне відновлення Церковної держави. Будучи обраним на Римський престол папа Павло II (1464–1471) докладав усіх зусиль для зміцнення папської влади. Він обмежив повноваження кардиналів і зміцнив Церковну державу з метою недопущення анексії її території Францією, а також Священною Римською імперією. За вказівкою Павла II Родріго Санчес де Аревало з метою територіального обґрунтування влади папи Римського написав направлений проти консиліаризму трактат “*Libellus de libera et irrefragabili auctoritate Romani pontificis*” (Книга про вільну і непохитну владу папи Римського)³. Павло II вжив також низку заходів (включаючи створення спеціальної комісії інквізиції) проти розповсюдження гетеродоксального руху фратічеллі, представники якого в тому числі заперечували право церкви володіти власністю, а також скоротив витрати папського двору, що привело до його конфлікту з гуманістами⁴.

¹ Fanelli V. Roma e il cardinale Albornoz // Studi Romani. 1958. No. 6. P. 413–421.

² Stoller M.E. The Emergence of the Term Antipapa in Medieval Usage // Archivum historiae Pontificiae. 1985. No. 23. P. 43–61.

³ Jedin H. Sánchez de Arévalo und die Konzilsfrage unter Paul II. // Historisches Jahrbuch. 1954. No. 73. S. 95–119.

⁴ Dunston A.J. Pope Paul II and the Humanists // The Journal of Religious History. 1973. No. 7. P. 207–306.

Особливі успіхи у зміцненні Церковної держави пов'язані з іменами римських пап Олександра VI (1492–1503) і Юлія II (1503–1513). Олександр VI поставив собі за мету перетворити Церковну державу в одну з провідних європейських держав і неухильно їй слідував: створив регулярну армію, зміцнив державний апарат і встановив широкі дипломатичні зв'язки¹. Ще більшу роль у зміцненні Церковної держави відіграв папа Юлій II, який добився повної незалежності Апостольського Престолу від світських правителів і забезпечив могутність Папської держави, кордони якої йому вдалося значно розширити. Папа Юлій II обмежив владу італійських магнатів, створив регулярну швейцарську папську гвардію, яка відповідала за безпеку папи та охорону папських палаців. Про Юлія II говорили, що він «опустив у Тібр ключі апостола Петра, а вийняв меч апостола Павла»².

Головним завданням понтифікатів Льва X (1513–1521) і Климента VII (1523–1534) стало збереження незалежності Церковної держави, зважаючи на небезпеку, що походила від двох наймогутніших держав того часу — Франції і Священної Римської імперії. Політика лавірування між Священною Римською імперією і Францією, що проводилася Климентом VII, привела до вторгнення військ імператора Карла V в Церковну державу і до розгрому Риму у травні 1527 р.³ Климент VII переховувався декілька місяців у замку Святого Ангела, а потім йому вдалося втікти. До Риму папа Климент VII повернувся через рік і лише у 1529 р. ним був укладений мир з Карлом V, якого він вінчав імператорською короною у Болонії у 1530 р. Наслідком цих подій стало нове посилення залежності Церковної держави від Священної Римської імперії. До самого кінця XVI ст. римські папи (за винятком Павла IV (1555–1559), обраного всупереч вето імператора) обиралися відповідно до вимог правителів Священної Римської імперії.

За папи Урбана VIII (1623–1644) Церковна держава отримала одне з останніх територіальних прирощень: після припинення герцогського роду Ровере до Папської держави було приєднано ленне герцогство Урбіно у 1631 р. В той же час війна з герцогом Парми за князівство Кастро, що було папським леном, була програна і привела до розорення територій Церковної держави. Протягом майже усього понтифікату Урбана VIII також велася багатолітня, але безрезультатна війна за приєднання герцогства Парма. Ця війна була програна і за папи Іннокентія X (1644–1655), якому вдалося на деякий час приєднати Парму до Церковної держави⁴.

У період понтифікату Климента XIII (1758–1769) посилилася фінансова та економічна криза Церковної держави. На період його понтифікату припав також апогей кризи відносин між папством і світською владою в особі

¹ Shaw Ch. Alexander VI, Cesare Borgia and the Orsini // *European Studies Review*. 1981. No. 11. P. 1–23.

² *Католическая энциклопедия*. Т. 5. С. 568.

³ Rabe H. Karl V. *Theologische Realenzyklopädie*. 1988. No. 17. S. 635–644.

⁴ Pastor L. von. *Storia dei Papi*. Roma: Desclée, 1928. Vol. 14. P. 11–307.

правлячих домів найбільших європейських держав з приводу діяльності єзуїтів. У більшості країн ворожість до єзуїтів була безпосередньо пов'язана з боротьбою проти привілеїв церкви і перепліталась з конфліктами з Святим Престолом з інших питань. Конфлікт був врегульований лише за папи Климента XIV (1769–1774), понтифікат якого знаменував собою початок розв'язання кризи у відносинах між церковною і світською владою в європейських державах. Після невдалих спроб протягом 1770–1771 рр. знайти компромісне вирішення проблеми у вигляді реформування ордену єзуїтів Климент XIV був вимушений під сильним тиском правителів європейських держав піти на його скасування спеціальним бреве “*Dominus ac Redemptor noster*” від 21 липня 1773 р.¹ Розпуск ордену єзуїтів сприяв відновленню відносин Святого Престолу з державами, якими правили Бурбони, наслідком чого стало повернення Францією і Неаполітанським королівством Церковній державі на початку 1774 р. Беневенто, Понтекорво, Авін'йона і Конта-Венессена.

Протягом XVI–XVIII ст. декілька разів проводилося реформування органів управління Церковної держави. Найбільш суттєвої реорганізації адміністрація Церковної держави зазнала за папи Сикста V (1585–1590). Для полегшення і покращення діловодства він заснував 15 конгрегацій Римської курії, що відповідали міністерствам у світських державах, з яких 6 повинні були здійснювати світське управління Церковною державою. Сикст V підтримував розвиток промисловості та торгівлі, відкривав шовкові та вовняні мануфактури, для залучення капіталу знижував податки. Він різко обмежив витрати папського двору і проводив у розкішному палаці аскетичний спосіб життя. Величезні кошти, що збиралися папським двором, Сикст V спрямовував на містобудування, культурні та науково-освітні проекти. Широкомаштабні будівельні та реставраційні роботи розгорнулися по всьому Риму².

Турбота про фінанси була одним з центральних завдань понтифікатів в управлінні державою. За час свого короткого понтифікату Адріан VI (1522–1523), який став останнім папою неіталійського походження аж до обрання на папський престол Іоанна Павла II у 1978 р., першим суттєво скоротив витрати Римської курії і приступив до упорядкування фінансової системи Церковної держави, хоча це і викликало різку протидію з боку частини курії і римської аристократії, які звикли до розкоші і бачили у папі-голландці лише північного варвара³. Все більш значною становилася і тенденція боротьби з симонією (висвячення у священний сан за гроші чи інші приношення, а також купівля чи продаж церковних посад і бенефіціїв) і непотизмом (надання духовними особами особливих переваг родичам при

¹ Szilas L. Konklave und Papstwahl Clemens XIV. (1769): Vorspiel zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu am 21. Juli 1773 // *Zeitschrift für Katholische Theologie*. 1974. No. 96. S. 287–299.

² Del Re N. Sisto V e la opera di organizzazione del governo centrale della Chiesa e dello Stato. P. 41–53.

³ Brachin P. Adrian VI et la devotio moderna // *E'tudes Germaniques*. 1959. No. 14. P. 97–105.

заміщенні посад)¹. Законодавче оформлення тенденція боротьби з nepотизмом отримала за Іннокентія XII (1691—1700), який буллою “*Romanum decet Pontificem*” від 22 червня 1692 р. заборонив особам, які були у родинних зв'язках з папою, займати будь-які посади у Римській курії, а також отримувати доходи з церковної власності. Цією буллою було покладено кінець nepотизму в історії Апостольського Престолу. Продовжуючи діяти у цьому напрямку Іннокентій XII покінчив з продажем посад у Римській курії².

Кардинальні зміни у становищі Церковної держави відбулися у зв'язку з Французькою революцією 1789—1799 рр. У ході цієї революції було зруйновано церковну структуру однієї з найстаріших християнських країн Європи і зроблено спробу виробити нові принципи організації суспільства, автономні по відношенню до церкви або навіть такі, що їй протистоять. Поворотним моментом у відносинах між французькою церквою і революційними силами стало прийняття Цивільної конституції духовенства (27.11.1790 р.): церковна організація була приведена у відповідність з новим адміністративним поділом країни на департаменти; єпископи повинні були обиратися тими ж виборними зборами, що і державні чиновники департаментів; єпископи не могли приймати рішення без єпархіальних рад, що склалися з священників. З початку 1791 р. Установчі збори стали вимагати від представників духовенства прийняття присяги Цивільної (громадянської) конституції. У березні-квітні 1791 р. папа Пій VI (1775—1799) засудив Французьку революцію, Декларацію прав людини і громадянина та Цивільну конституцію духовенства, заборонив служіння церковнослужителів, які прийняли присягу Цивільної конституції і проголосив недійсними нові церковні вибори і призначення, що відбулися у Франції. Французький уряд вжив заходи у відповідь і в травні 1791 р. розірвав дипломатичні відносини з Святим Престолом, а у вересні того ж року французькі війська окупували Авіньйон, що входив тоді до складу Церковної держави, і приєднали його до Франції, а французькі війська генерала Наполеона Бонапарта (згодом імператор Наполеон I) удерлися в 1796 р. на територію Італії і захопили Болонью, Феррару і Романью. У грудні 1797 р. після інциденту у Римі, під час якого був смертельно поранений французький генерал Л. Дюфо, французькі революційні війська під командуванням генерала Л. Берт'є окупували місто і арештували папу Пія VI, який був доставлений як в'язень до Франції, де і помер. Світська влада папи була анульована і 15 грудня 1798 р. проголошена Римська республіка³.

Після того як французи були витіснені з Італії австрійськими, неаполітанськими і російськими військами, а до влади у Франції прийшов генерал Наполеон Бонапарт (внаслідок здійсненого 9 листопада 1799 р. державного перевороту), наступник Пія VI папа Пій VII (1800—1823) зміг повернутися

¹ Grisar J. *Päpstliche Finanzen, Nepotismus und Kirchenrecht unter Urban VIII.* // *Miscellanea historiae pontificiae.* 1943. No. 7/14. S. 205—216.

² *Encyclopedia dei Papi.* Vol. 3. P. 394—404.

³ Blet P. *Pio VI e la rivoluzione francese* // *La Civiltà cattolica.* 1988. No. 139. P. 222—235.

до Церковної держави. Важливою рисою взятого Бонапартом курсу стало релігійне примирення: у 1801 р. було відновлено Церковну державу, яка, проте, вже не включала Равенну, Болонью і Романью. Однак, після відмови Пія VII приєднатися до континентальної блокади Англії, Анкона — головний порт Церковної держави, була 15 жовтня 1805 р. окупована французами. Восени 1807 р. Пій VII відмовився приєднатися до антибританської коаліції, що призвело до окупації наполеонівськими військами провінцій Умбрія і Марке. Крім того, у 1808 р. Пій VII не затвердив призначення єпископів у Французькій імперії; наслідком конфлікту стала окупація Риму 2 лютого 1808 р. наполеонівськими військами, а потім і приєднання 17 травня 1809 р. Церковної держави до Французької імперії. Папа відлучив Наполеона I від церкви (хоча в буллі про відлучення не назвав його по імені), за що був доставлений до Франції, де і тримався в ізоляції. Повернення Пія VII до Риму відбулося лише у січні 1814 р. після повалення Наполеона I¹.

Рішенням Віденського конгресу (відбувався у Відні з 18 вересня 1814 р. по 9 червня 1815 р.) по завершенні війни коаліції європейських держав з наполеонівською Францією, Церковна держава була відновлена у кордонах, що існували до Французької революції, за винятком Авіньйону. До складу Церковної держави увійшла і повернена Австрією область Романья². Всередині Церковної держави Пій VII скасував більшість проведених французами перетворень (в тому числі Цивільний кодекс Наполеона, що запроваджував світський характер держави і рівність усіх перед законом), однак прагнучи зміцнити зсередини світську владу папи він скасував багато феодалних привілеїв і провів реформи центрального та місцевого управління. Спроби відновити існувавшу до французької окупації систему управління у Церковній державі, зроблені папою Львом XII (1823—1829), не принесли бажаного результату: повернення до колишнього економічного порядку (незважаючи на скорочення чи скасування деяких податків) не отримало підтримки населення і не змогло запобігти зростанню бідності та погіршенню соціально-економічної ситуації. Наступник Льва XII папа Пій VIII (1829—1830) розпочав економічні перетворення в галузі сільського господарства і митних тарифів, однак вони не справили суттєвого впливу на стан економіки Церковної держави.

Липнева революція 1830 р. у Франції відобразилася і на становищі у Церковній державі. Одразу ж після обрання папою Григорія XVI (1831—1846) у Центральній Італії спалахнуло повстання, що охопило більшу частину Церковної держави. На охоплених повстанням територіях папа був позбавлений світської влади і там було створено тимчасовий уряд, одним з перших актів якого стало проголошення злиття усіх повсталих провінцій в єдину державу — «Об'єднані італійські провінції». Світська влада папи була відновлена у березні 1831 р. за допомогою австрійських військ.

¹ Hales E.E.Y. The Emperor and the Pope: The Story of Napoleon and Pius VII. New York: Octagon Books, 1978. P. 65—120.

² Дебидур А. Дипломатическая история Европы. 507 с.

Однак це повстання стало приводом для європейських держав (Австрії, Англії, Франції, Пруссії та Росії) для пред'явлення 21 березня 1831 р. папі Григорію XVI меморандуму з вимогою проведення низки адміністративних, фінансових і судових реформ, запровадження виборності муніципалітетів тощо. Незважаючи на послідувавше за цим проголошення папою Григорієм XVI проведення реформ, великі хвилювання охоплювали Церковну державу наприкінці 1831–1832 і 1843–1845 рр. Обрання папою Пія IX (1846–1878), відомого своїми ліберальними поглядами, було сприйнято з піднесенням тими, хто очікував на реформи у Церковній державі. Радикальні і помірковані кола бачили в Пії IX втілення прагнень неогвельфів — прибічників створення федерації італійських держав на чолі з папою. Першим актом Пія IX, що викликав великий позитивний резонанс у суспільстві, стала амністія усіх політичних в'язнів у Церковній державі (близько 13 тис. осіб). За цим послідували видання закону про пресу (15.03.1847 р.), утворення Ради міністрів (червень 1847 р.), створення цивільної гвардії (липень 1847 р.), заснування Державної консульти і Комунальної ради Риму (листопад 1847 р.) тощо. Тоді ж Пій IX розпочав переговори про створення митного союзу італійських держав. 14 березня 1848 р. Пій IX обнародував конституцію, в якій проголошувалася незмінною конфесійна основа Церковної держави. Згідно з конституцією у Церковній державі створювалася подібність парламенту з двома палатами — виборною і тією, що призначалася папою¹.

З початком війни проти Австрії (так званої Першої війни за незалежність Італії) війська Папської держави взяли участь у військових діях, але невдовзі їх припинили; австрійські війська зайняли частину території Церковної держави. Папа виступив 29 квітня 1848 р. із заявою, в якій роз'яснив, що, будучи духовним отцем усіх католиків, він не може брати участь у війні. Ця заява посилила хвилювання у Римі, що вилилися 16 листопада 1848 р., наступного дня після вбивства нового президента Ради міністрів П. Россі, у революційне повстання. Папа, побоюючись за своє життя, був вимушений 24 листопада 1848 р. тікати до Гаети. У лютому 1849 р. у Римі була проголошена республіка, що оголосила про позбавлення папи світської влади. Пій IX звернувся за допомогою до Франції, Австрії та Королівства Обох Сицилій і повернувся до Риму 12 квітня 1850 р., після того, як повстання було придушено силами французьких і неаполітанських військ. У Римі була відновлена світська влада папи. Для забезпечення порядку французький гарнізон залишився у Римі, а австрійські війська — в легатствах. Після війни у 1859 р. Сардинського королівства (П'ємонта) з Австрією розпочалося в ході об'єднання Італії поступове приєднання до П'ємонта територій, що належали Церковній державі (у 1859 р. — Феррари, Болоньї, Равенни, а в 1860 р. — Умбрії та Анкони), з розповсюдженням на них прийнятого у П'ємонті антиклерикального законодавства. Церковна держава скоротилася до області Лаціо². До Сардинського королівства, навколо якого відбувалося

¹ Encyclopedia dei Papi. Vol. 3. P. 560–575.

² Arnaldi G. Le origini del Patrimonio di S. Pietro. P. 3–131.

формування об'єднаного Королівства Італія, було також приєднано ліквідоване на підставі референдуму від 21 жовтня 1860 р. Королівство Обох Сицилій, що було з 1815 р. правонаступником Неаполітанського королівства. Переконалий в необхідності збереження світської влади римських пап, Пій IX зайняв по відношенню до ліберальної політики П'ємонта жорстко негативну позицію. Спроба Дж. Гарібальді захопити у 1867 р. решту території Церковної держави була відбита французькими військами. Однак після поразки Франції у франко-пруській війні 1870 р. залишок Церковної держави, що до цього знаходився під захистом французьких військ, був 20 вересня 1870 р. насильницьки приєднаний до Італійського королівства і світська влада папи була ліквідована.

Папа Пій IX відмовився визнати нову державу і оголосив себе в'язнем у Ватиканському палаці, де перебував, не залишаючи його, до самої смерті. Вільне здійснення його духовних функцій було гарантовано в односторонньому порядку італійським урядом у так званому Законі про гарантії від 13 травня 1871 р., згідно з яким також визнавались екстериторіальність Ватиканського і Латеранського палаців, право папи на власну гвардію, дипломатичне представництво і свободу поштового та телеграфного зв'язку із зовнішнім світом. Крім того, італійська держава зобов'язувалася виплачувати папі суму, еквівалентну доходу Церковної держави, для утримання папського двору¹. Закон про гарантії не був визнаний папою, і компенсація була відхилена. Пій IX у 1874 р. виголосив формулу *non expedit* («недоречно»), що фактично означала заборону католикам будь-яким чином брати участь у політичному житті Італійського королівства. Політика новообраного папи Льва XIII (1878—1903) в цілому була направлена на відновлення втрачених зв'язків церкви з суспільством і ґрунтувалася на визнанні реалій Європи кінця XIX століття. В Італії Лев XIII, не відмовляючись від ідеї світської влади папи і не послабляючи вимоги до держави про повернення Апостольському Престолу захоплених територій, все таки висловив побажання мирного врегулювання конфлікту і, не скасовуючи формально принцип *non expedit*, закликав віруючих до зміцнення та розширення діяльності католицьких організацій у суспільстві. Таку ж позицію стосовно італійської ліберальної держави займав і наступний папа Пій X (1903—1914), який хоча і пом'якшив *non expedit*, надавши єпископам в кожному окремому випадку вирішувати, варто чи ні католикам брати участь у виборах, однак головне завдання свого понтифікату визначив як зміцнення авторитету церкви і відновлення переваги духовної влади над світською².

Папа Бенедикт XV (1914—1922) проводив у внутрішньоцерковному житті значно більш ліберальну політику, ніж його попередник. Бенедикт XV був рішучим противником вступу Італії у війну, а за роки війни неодноразово виступав з миротворчими пропозиціями. Після війни формула *non expedit* була повністю скасована; церковна ієрархія тісно взаємодіяла з тими полі-

¹ Отрош М.І. Статус Святого Престолу у міжнародному праві. С. 224—229.

² Encyclopedia dei Papì. Vol. 3. P. 593—608.

тичними партіями, які на місцях спиралися на християнські профспілки та організації «Католицької дії». В понтифікат Пія XI (1922—1939) взаємовідносини між Римо-католицькою церквою та Італією нормалізувалися і остаточно були врегульовані шляхом укладення Латеранських угод (загальна назва документів, підписаних 11 лютого 1929 р. Святим Престолом та Італійською державою з метою врегулювання відносин між ними). Названі угоди були підписані у Латеранському апостольському палаці (звідси походить і назва угод) зі сторони Святого Престолу державним секретарем П'єтро Гаспаррі, а з боку Італії — главою італійського уряду Беніто Муссоліні¹. Укладенню Латеранських угод (трактату з додатками та конкордату) передували майже трьохрічні переговори (1926—1929 рр.), що проводилися під керівництвом Доменіко Бароне з боку Італії та Франческо Пачеллі від імені Святого Престолу. Одним з найважливіших здобутків цього переговорного процесу для Католицької церкви стало те, що була утворена й отримала міжнародне визнання Держава Місто Ватикан, яка володіє усіма правами та інститутами суверенної держави². Про її сучасний правовий статус у міжнародному праві та зв'язок з Святим Престолом і Католицькою церквою докладно йтиметься у підрозділі 4.1; для цілей цього підрозділу зупинимося лише на питанні функціонування світської влади папи Римського у цій державі.

Латеранські угоди складаються з двох документів — Трактату (27 статей) і Конкордату (45 статей). Укладення Трактату було продиктоване необхідністю вирішення так званого «римського питання», яке виникло у 1870 р. внаслідок насильницького приєднання Церковної держави до щойно утвореного Італійського королівства, позбавлення папи світської влади і його відмови визнати Італійську державу. Трактат створював суверенну, незалежну і нейтральну державу Ватикан з територією в 44 гектари, розташовану на правому березі Тибру у центрі Риму. У ст. 1 Трактату католицизм як релігія переважної більшості італійців було оголошено державною релігією Італії. Інші статті регулювали питання зносин Ватикану з іноземними державами, створення телеграфних, телефонних і поштових служб, будівництва залізничної станції на території Ватикану, а також питання ватиканського громадянства тощо. Ватикан, у свою чергу, визнавав Італійське королівство під владою Савойської династії і Рим як його столицю. До Трактату були додані 4 документи: план, який визначав кордони держави Ватикан; креслення 12 будівель на території Риму, що отримували право екстериторіальності; креслення будівель, звільнених від оподаткування; фінансова конвенція. Згідно з цією конвенцією, Італія зобов'язувалася виплатити Ватикану 750 млн. італійських лір і видати 5-відсоткові облігації на суму в 1 млрд. лір як компенсацію за втрачений папою дохід із земель Церковної держави.

¹ Отрош М.І. Статус Святого Престолу у міжнародному праві. С. 230—241.

² Отрош М.І. Ватикан // Енциклопедія міжнародного права: У 3 т. Т. 1. / редкол.: Ю.С. Шемшученко, В.Н. Денисов (співголови) та ін.; Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. Київ: Академперіодика, 2014. С. 350—353.

Італійський уряд зобов'язувався також переглянути державне законодавство у пунктах, що стосувалися релігійних і церковних проблем, таким чином, щоб привести його у відповідність до положень, включених до Трактату і Конкордату. Латеранські угоди були ратифіковані Палатою депутатів Італії 14 травня і Сенатом — 27 травня 1929 р. Конкордат регулював увесь комплекс питань щодо становища Католицької церкви в Італії. Він також забезпечував главі Католицької церкви вільне і незалежне здійснення його духовної влади, а саме: вільні зносини і листування папи з усіма єпископами; право єпископів і кардиналів безперешкодно підтримувати зв'язок з усіма віруючими; право єпископів безперешкодно оприлюднювати укази, листи, булли та інші документи, що виходять з Римської курії (частково ця стаття повторювала і доповнювала статті 12 і 19 Трактату)¹. Таким чином, Латеранські угоди 1929 р. відновили світський суверенітет папи Римського, втрачений ним у 1870 р. внаслідок ліквідування Церковної держави та об'єднання усіх італійських територій в єдину державу — Італійське королівство. Папа став політично незалежним государем у Державі Місті Ватикан; «римське питання» було *de facto* і *de jure* остаточно врегульовано.

Після закінчення Другої світової війни з метою збереження релігійного миру більшість політичних партій Італії погодилися не скасовувати в односторонньому порядку Латеранських угод, які, таким чином, були включені у 1947 р. до Конституції Італійської Республіки (ст. 7)². Зміни у церкві та італійському суспільстві привели до того, що багато положень Латеранських угод втратили свою актуальність. У зв'язку з цим була утворена комісія з перегляду конкордату. Новий конкордат був підписаний у 1984 р. Що стосується трактату, то його положення зберігають свою актуальність і залишаються чинними по цей час.

Після укладення Латеранських угод папа Пій XI (1922—1939) 7 червня 1929 р. проголосив Основний закон Держави Міста Ватикан³. У новій редакції Основний закон Держави Міста Ватикан був оприлюднений папою Іоанном Павлом II 26 листопада 2000 р. і набрав чинності 22 лютого 2001 р. Цей закон, подібно до конституції у будь-якій державі, має вищу юридичну силу, що безпосередньо випливає з його тексту: «у державі визнаються недійсними всі норми, що суперечать цьому закону». Відповідно до ст. 1 Основного закону Держави Міста Ватикан, «Верховний понтифік, Суверен Держави Міста Ватикан, володіє усією повнотою законодавчої, виконавчої та судової влади». «Представництво Держави Міста Ватикан у відносинах з іноземними державами та з інших питань міжнародного права, як говориться у ст. 2 Основного закону, закріплено за Верховним понтифіком і здійснюється через Державний секретаріат»⁴. Лише папа Римський має

¹ Fonzi F. Documenti per la storia dei Patti lateranensi // Rivista di storia della chiesa in Italia. 1965. No. 2. P. 403—430.

² Fonzi F. Documenti per la storia dei Patti lateranensi. P. 430-435.

³ Encyclopedica dei Papi. Vol. 3. P. 617—625.

⁴ Основной закон Государства Города Ватикана от 22 февраля 2001 года // Журнал российского права. 2002. № 9. С. 128—130.

право в будь-який час вносити зміни до чинного Основного закону Держави Міста Ватикан або замінити його новим. У період, коли Святий Престол залишається вакантним, повноваження папи лише частково реалізуються колегією кардиналів (однак прийняті нею законодавчі акти повинні бути підтверджені новообраним понтифіком), тоді як адміністративно-розпорядчі функції виконує кардинал-камерленго.

Законодавча влада, за винятком питань, які папа має намір зберегти за собою або іншими інстанціями, здійснюється Папською Комісією у справах Держави Міста Ватикан (*Pontificia Commissione per lo Stato della Citta del Vaticano*), яка складається з декількох кардиналів, призначених папою на п'ятирічний термін. Головою цієї комісії — її кардиналом-президентом — з 1984 р. є державний секретар, статус якого у Державі Місті Ватикан еквівалентний посаді прем'єр-міністра.

Виконавча влада у Державі Місті Ватикан делегована Верховним понтифіком кардиналу-президенту (голові) Комісії у справах Держави Міста Ватикан. У виконанні його функцій кардиналу-президенту допомагають генеральний секретар і заступник генерального секретаря вищезгаданої комісії. Специфічним органом виконавчої влади міста Ватикан є «губернаторство». Голова Комісії у справах Держави Міста Ватикан представляє державу Ватикан, а представництво з питань адміністративної діяльності він може доручити генеральному секретареві Комісії, який наглядає за адміністративною роботою губернатора міста Ватикан і координує діяльність директорів із підлеглими їм установами та службами.

Судова влада здійснюється від імені Верховного понтифіка цивільними судами Держави Міста Ватикан, створеними папою згідно з правовим державним регламентом¹. Судова система Держави Міста Ватикан не включає в себе суди Католицької церкви.

Консультативна роль при підготовці різних законів та в інших важливих справах належить генеральному раднику і державним радникам, які призначаються папою на п'ятирічний термін. Ці посадові особи можуть бути вислухані понтифіком як індивідуально, так і в складі групи².

Таким чином, вищенаведене дозволяє прийти до висновку, що Основний закон Держави Міста Ватикан регламентує виключно питання організації влади у державі Ватикан і не містить положень релігійного характеру. Водночас, викладена вище система поділу влади та організації керівних органів влади Ватикану досить чітко демонструє особливості Держави Міста Ватикан як територіального утворення, що носить церковний, релігійний характер. Оскільки номінально територія Ватикану входить до складу єпархії Риму, то для здійснення церковно-адміністративних і пастирських функцій у Державі Місті Ватикан у 1929 р. папою Пієм XI був створений вікаріат Держави Міста Ватикан (*Vicariato della Citta del Vaticano*). Нині

¹ Отрош М.І. Папа Римський як суверен Держави Міста Ватикан // Часопис Київського університету права. 2013. № 2. С. 366–368.

² *Mondo Vaticano: Passato e presente*. Р. 56–65.

главою вікаріату, генеральним вікарієм папи для Держави Міста Ватикан і папських вілл Кастель-Гандольфо, є кардинал-архіпресвітер pro tempore базілики Святого Петра.

У контексті функціонування світської влади папи Римського у Державі Місті Ватикан декілька слів варто сказати про літню резиденцію Римських пап — Кастель-Гандольфо (Castel Gandolfo), що розкинулася на площі в майже 55 гектарів і користується згідно з Латеранськими угодами 1929 р. правом екстериторіальності, розташовану в одноіменному невеликому містечку в Центральній Італії (в провінції Лаціо) на відстані 15 км у південно-східному напрямку від Риму на західному березі озера Альбано. В античні часи на місці Кастель-Гандольфо стояло місто Альба Лонга, засноване, згідно з легендою, сином Енея Асканієм, яке було суперником Риму; в священному центрі міста — Аркс Альбана — у часи Римської імперії знаходився храм богині Вести. Імператор Доміціан побудував неподалеку від святилища літню віллу. У наш час на місці древніх язичницьких храмів стоїть папський палац, а руїни вілли Доміціана знаходяться в саду резиденції римських пап. У Середні віки Кастель-Гандольфо належав роду Гандольфі; замок Гандольфі (чи Гандульфі) вперше згадується у 816 р. З 1285 р. Кастель-Гандольфо був власністю роду Савеллі; декілька разів переходив до римських пап Євгенія IV (1431—1447), Миколи V (1447—1455) та Олександра VI (1492—1503), але на нетривалий час. Остаточо Кастель-Гандольфо став власністю Апостольського Престолу і увійшов до складу Церковної держави у 1596 р. Після ліквідування Церковної держави римські папи перестали приїжджати до Кастель-Гандольфо, хоча підписаний королем Італії Віктором Еммануїлом II Закон про гарантії від 13 травня 1871 р. давав їм право користування цією резиденцією. Лише після укладення Латеранських угод у 1929 р. папський палац з садами і вілла Барберіні в Кастель-Гандольфо були визнані екстериторіальною власністю Апостольського Престолу. 2 серпня 1934 р. папа Пій XI (1922—1939) вперше прибув до літньої резиденції Кастель-Гандольфо. Папа Пій XII (1939—1958), який постійно знаходився під час Другої світової війни у Ватикані, відкрив палац для жителів містечка Кастель-Гандольфо, Альбано та сусідніх сіл, що опинилися в зоні воєнних дій; у лютому 1943 р. тут від бомбардувань переховувалося близько 12 тис. біженців. В останні десятиріччя Кастель-Гандольфо став постійним центром пастирської та учительської діяльності римських пап у літній період, а також місцем аудієнцій та об'єктом паломництва¹.

Держава Місто Ватикан для забезпечення безпеки папи та охорони папських палаців, а також контролю за перетином державного кордону Ватикану має власний військовий корпус — Папську швейцарську гвардію, повна назва: “Cohors pedestris Helvetiorum a sacra custodia Pontificis” (Піхотна когорта швейцарців священної охорони папи Римського), засновану ще папою Юлієм II (1503—1513), який прагнув зміцнити Церковну

¹ Giacometti E. // Mondo Vaticano. Città del Vaticano, 1995, p. 1085—1088.

державу. Як і колись, кількість швейцарських гвардійців сьогодні становить 110 осіб. Крім вищезгаданих функцій, Папська швейцарська гвардія забезпечує під час конклаву спокійне проходження виборів папи. Щороку у Ватикані відбуваються урочистості, під час яких новобранці Папської швейцарської гвардії дають клятву вірності папі Римському; служба в гвардії триває 2 роки. Хоча швейцарські гвардійці і володіють сучасною зброєю, перед відвідувачами Ватикану вони постають з алебардою і шаблею, що гармонійно доповнюють старовинний військовий костюм¹.

Наявність у папи Римського світської влади, особливо в період існування Церковної держави, неодноразово піддавалась критиці з боку опонентів папства. Так, наприклад, професор богослов'я Оксфордського університету і предтеча Реформації Джон Вікліф (1330—1384), прийнятий на королівську службу у 1374 р., відстоював інтереси королівської влади у спорах з церковною ієрархією і в своїх трактатах “De civili dominio” (Про цивільну владу) і “De potestate papae” (Про владу папи) закликав до часткової секуляризації церковного майна. У своєму вченні Вікліф стверджував, що Бог як абсолютна першооснова — єдиний Господь усього сущого. Смертний гріх позбавляє людину будь-яких прав на панування, хоча видимість панування зберігається. Церковна ієрархія на чолі з папою Римським гріхозна і не має прав на земну власність та привілеї: в умовах церковної схизми королівська влада повинна повернути церкву до євангельської чистоти. Причину занепаду церкви Уікліф бачив у багатстві, а його початок — у «Костянтиновому дарі»².

Знаменитий мислитель Середньовіччя Нікколо Макіавеллі (1469—1527) у своїх працях «Государ» (Глава XI «Про церковні держави») і «Міркування про першу декаду Тита Лівія» (Глава XII «Про те, наскільки важливо рахуватися з релігією і як, нехтуючи цим, з вини Римської церкви Італія дійшла до повного занепаду») дає розгорнуту характеристику Церковної держави і папської курії, а також показує, що укорівшись в Італії і присвоївши собі світську владу, Римська церква тримала і тримає Італію роздробленою. Будучи неспроможною заволодіти усією Італією і не дозволяючи, щоб нею заволодів хто-небудь інший, церква була винуватицею того, що Італія не змогла опинитися під владою одного володаря, але перебувала під ярмом багатьох володарів і государів. Це породило настільки велику її роздрібленість і таку її слабкість, що вона робилася здобиччю не лише могутніх варварів, але усякого, хто тільки не бажав на неї напасти. Усім цим ми, італійці, — робить висновок Н. Макіавеллі, — зобов'язані церкві, і нікому іншому³.

Не менш важливими та цікавими в цьому контексті є політичні ідеї Ф. Тютчева, російського поета, політичного та релігійного мислителя,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1207—1208.

² Арсеньев И.В. Джон Виклиф, его учение и реформаторская деятельность. Москва: Прогресс, 2005. С. 297—356.

³ Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Санкт-Петербург: «Азбука». Книжный клуб «Тerra». — С. 44—47, 137—140.

дипломата, який служив з 1837 р. старшим радником російського посольства у Турині і був у курсі загальноіталійських справ, що знайшли відображення в його незавершеному трактаті «Россия и Запад» (1848 р.). В цьому трактаті Ф. Тютчев, зокрема відмічав, що папство обрало небезпечний шлях прагнення до світської влади, що суперечить політичним і національним пориванням італійського народу, який, звільнившись від гніту іноземних імперій — австрійської, а потім і французької, — позбавить і римських пап залишків їх світської влади в Італії та Римі. Незважаючи на еkleктично-містичний характер поглядів Ф. Тютчева, його політичні прогнози до певної міри справилися¹.

Незважаючи на критику світської влади папи Римського у Церковній державі, що звідусіль лунала, водночас було достатньо і прибічників світської влади папи, в особі, наприклад, ультрамонтанства (від лат. *ultra montes* — за горами) — збірної назви рухів, що відстоювали духовний і юрисдикційний примат папи Римського в релігійних питаннях і необхідність існування Церковної держави. Історично ультрамонтанство було опозицією галліканству, феброніанству та йосифизму. Противники посилення папської влади у Франції, Австрії та Німеччині називали прихильників примату папи ультрамонтанами, оскільки по відношенню до цих країн Рим розташований «за горами», по той бік Альп². У Франції під час Реставрації ультрамонтанами називали також прибічників свободи католицької церкви від протекторату з боку світської влади. У Німеччині термін «ультрамонтанство» був вперше застосований католицьким священником І.Н. фон Хонтхаймом (1701—1790) у творі “*De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*” (Про становище церкви і законної влади Римського Понтифіка), виданому ним у 1763 р. під псевдонімом Феброній. Під час «Культуркампфу» прибічники Бісмарка називали ультрамонтанами німецьких католиків, які підтримували рішення I Ватиканського собору, що проголосив догмат про віроповчальну безпомилковість (непогрішність) папи³.

Ще раніше, до виникнення «ультрамонтанства», свої погляди на суспільний устрій і доцільність існування світської влади папи Римського виклав італійський філософ, богослов, поет, політик, монах-домініканець Кампанелла Томмазо (в миру Джованні Доменіко), відомий нам з курсу філософії за працею “*Citta del Sole*” («Місто Сонця», 1613 р.), в якій він описав ідеальну державу, де не існує власності й усі трудяться, а вільний час присвячують наукам, мистецтвам і релігійному служінню. В той же час твори Кампанелли “*De monarchia christianorum*” («Про християнську монархію», 1593 р.), “*Aphorismi politici*” («Політичні афоризми», 1602 р.), “*Monarchia Messiae*” («Монархія Месії», 1605 р.), “*Discorsi ai principi d'Italia*”

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1514—1515.

² Raab H. Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagworts “Ultramontan” im 18. und frühen 19. Jahrhundert. S. 159—173.

³ Weiß O. Der Ultramontanismus: Grundlagen – Vor-Geschichte – Struktur // Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte. 1978. No. 41. S. 821—877.

(«Промови до італійських князів», 1607 р.) були присвячені проекту конфедерації європейських держав на чолі з папою Римським¹.

Підбиваючи підсумок вищевикладеного, слід відмітити, що незважаючи на розмаїтість точок зору щодо доцільності існування світської влади папи Римського, наявність особливої держави, в якій папі належить політична влада (Церковна держава, Держава Місто Ватикан), пов'язана з необхідністю захищати вищу церковну владу від втручання світських правителів². Збереження світської влади папи Римського навіть у такій міні-державі, якою є Держава Місто Ватикан, є також обов'язковою умовою вільного здійснення Римо-католицькою церквою її місії у світі та виконання завдань, що випливають з цієї місії. Створення Держави Міста Ватикан і відновлення світської влади римських пап дало Святому Престолу реальну незалежність в керівництві Католицькою церквою і в міжнародних відносинах.

3.3 Догмат про віроповчальну непогрішність (безпомилковість) папи Римського

З католицьким вченням про главенство папи Римського у Католицькій церкві тісно пов'язане питання про його віроповчальну непогрішність (безпомилковість), яке, власне, стало завершальним етапом розвитку католицької доктрини про владу папи над церквою. Ті кола Римської курії, які схвально ставилися до рішення папи Пія IX (1846–1878) про скликання I Ватиканського собору, все більш відкрито вказували, що функцією собору повинно бути остаточне встановлення контурів і меж верховної влади папи. На думку централістськи налаштованих кардиналів курії, з повної і безпосередньої верховної влади папи, що розповсюджується на кожного католика, випливає і його непогрішність³.

Теза про непогрішність папи була відхилена у Середні віки Константським (1414–1418 рр.) і Базельським (1431–1449 рр.) соборами, а Тридентський собор (1545–1563 рр.) з цього питання не зайняв однозначної позиції. Такі тогочасні течії, як галліканізм, феброніанство, янсенізм і йозефізм, також оспорювали цю тезу. Негативне ставлення до культу папи, що доходив до крайнощів, проявлялося не лише поза церквою, але і в католицьких колах, насамперед, у Німеччині, де були традиційно сильно розповсюджені гібеллінські традиції.

Незважаючи на такі передумови, що відображали діаметрально протилежні думки з приводу папської непогрішності, папа Пій IX скликав I Ватиканський собор, метою якого було зміцнення внутрішньої, релігійної

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 730.

² Отрош М.И. Светская власть Папы Римского в Церковном государстве и Государстве Граде Ватикан // Государство и право. Москва, 2016. № 6. С. 78–89.

³ Joseph de Maistre et la pensée catholique de son temps // Revue des études maistriennes. 1983. No. 8. P. 6–24.

єдності церкви перед обличчям сучасних викликів. Догмат про папську непогіршність був одним з найбільш дискусійних питань собору. Більшість опозиційно налаштованих єпископів вважали несвоечасним з тактичних міркувань оголосити цей догмат, але деякі з них дійсно не вірили в особисту непогіршність папи. Активна опозиція, що складалася з 57 єпископів, переважно з Німеччини та Австро-Угорщини, в заключному голосуванні участі не брала, напередодні залишивши в знак протесту Рим. До цього опозиція хоча й намагалася брати активну участь в обговоренні догмату про непогіршність, висловлюючи своє негативне ставлення до нього в усній і письмовій формі та наводячи при цьому церковно-історичні, теологічні та практичні міркування і побоювання, однак установлений папою порядок обговорення унеможлиблював будь-яку серйозну дискусію з цього питання¹. З метою демонстрації опозиційної точки зору на I Ватиканському соборі щодо догмату про папську непогіршність зачитуємо, з огляду на брак місця, лише деякі місця з виступу одного з найбільших противників папської непогіршності — єпископа Боснійсько-Дяковацького і Сремського І.Ю. Штроссмайера, який сміливо і переконливо роз'яснив хибність і необґрунтованість папських зазіхань на главенство у церкві Христовій і особисту непогіршність папи Римського. Посилаючись на Святе письмо Старого і Нового завіту, священне передання, твори святих отців перших чотирьох століть християнства та рішення перших семи Вселенських соборів І.Ю. Штроссмайер аргументовано навів неспростовні докази на підтвердження заперечення намісництва і непогіршності римських пап, що зводилися до наступних положень:

1. Ісус Христос дав своїм апостолам ту ж саму владу, що і святому Петру.
2. Апостоли ніколи не визнавали у святому Петрі намісника Ісуса Христа і непогіршного вчителя церкви.
3. Святий Петро ніколи не думав бути папою і ніколи не діяв, як діють папи.
4. Собори чотирьох перших століть, визнаючи високе становище, яке займали римські єпископи у церкві завдяки важливості Риму, приписували йому тільки першість честі, але ніколи першість влади чи юрисдикції.
5. Святі отці у відомому місці: «ти Петро, і на цьому камені створю Церкву Мою», ніколи не думали знаходити той смисл, що церква основана на Петрі (*super Petrum*), але на камені (*super petram*), тобто на сповідуванні віри апостола.

На основі наведених даних, розуму, логіки, здорового глузду і християнської совісті єпископ І.Ю. Штроссмайер приходять до висновку, що Ісус Христос не дав ніякого главенства святому Петру, і що римські єпископи зробилися владиками церкви не інакше, як привласнюючи поступово одне за одним усі права єпископства. Завершуючи свій виступ І.Ю. Штроссмайер

¹ Гергей Е. История папства. С. 318.

звертається до своїх колег — учасників I Ватиканського собору — з такими словами: «Отже, якщо ви проголосите непогрішність теперішнього папи, то ви повинні довести неможливе, а саме те, що папи ніколи не суперечили один одному (що це не так, ми покажемо на прикладах з церковної історії папства нижче — *М.О.*), або, інакше, заявити, що завдяки одкровенню Святого Духа, непогрішимість папства має свій початок тільки з 1870 р. Чи насмілитесь ви це зробити?»¹.

Однак не прислухалися монсеньйори до голосу І.Ю. Штроссмайера та інших опозиційно налаштованих єпископів і на одному з своїх засідань, а саме 18 липня 1870 р., I Ватиканський собор переважною більшістю голосів присутніх (533-ма голосами проти 2-х) прийняв догматичну конституцію “*Pastor aeternus*”, яку відразу ж затвердив і урочисто оприлюднив папа Пій IX. Догматична конституція “*Pastor aeternus*” складається з чотирьох глав і визначає 4 віроповчальних положення Римсько-католицької церкви: про примат апостола Петра; про вічність примату апостола Петра у римських папах; про значення і владу примату папи; про безпомилковість (непогрішність) папи².

Згідно з “*Pastor aeternus*”, примат апостола Петра був затверджений Ісусом Христом. Примат папи, тобто примат єпископа Риму над усією Вселенською церквою, впливає зі статусу папи як наступника апостола Петра. Догматична конституція “*Pastor aeternus*” визначає примат папи як істотне церковне установа, яке ніколи не може бути скасовано. Примат папи не зводиться до обов’язку інспектування та загального керівництва, але становить собою повну і найвищу владу юрисдикції над усією церквою, не лише з питань, що стосуються віри та моральності, але і в тому, що відноситься до дисципліни та управління церквою в усьому світові. Відповідна частина догматичної конституції “*Pastor aeternus*” звучала, зокрема, так: «Хто говорить, що Римському Папі належить лише першість у питаннях нагляду та загального керівництва, а не повна і найвища юрисдикція над усією Церквою, і не лише у справах віри та моральності, але й в усіх питаннях дисципліни та управління, де завгодно на землі;

- або сказав би, що він володіє лише значною частиною цієї влади, але не усією повнотою найвищої влади;
- або сказав би, що влада для нього не має характеру правової дії, не є безпосередньою і не розповсюджується на кожного віруючого і на християнську спільноту, на кожного священнослужителя, хоч би він був якого завгодно звання;
- нехай буде той відлучений від Церкви!»³.

¹ Папство и его борьба с православием. Составитель С. Носов. Москва: МП “Стрижев-центр”, 1993. С. 19–31.

² Догматична Конституція I Ватиканського собору “*Pastor aeternus*”. Р. 3050–3075.

³ Там само. Р. 3070.

Сам же догмат про непогрішність папи, який часто невірно витлумачують¹, викладено у заключній частині (глава 4) догматичної конституції “Pastor aeternus” і він виглядає дослівно так:

«Твердо тримаючись передання, яке дійшло до нас від початку Христової віри, ми навчаємо і оголошуємо як богоодкровенну догму, що Папа Римський, коли він говорить з кафедри (ex cathedra), тобто коли, виконуючи свої обов'язки учителя і пастиря усіх християн, визначає, в силу своєї верховної апостольської влади, що певне вчення з питань віри або моральності повинно бути прийняте Церквою, володіє з Божественною допомогою, обіцяною йому в особі святого Петра, тією безпомилковістю, якою Божественний Спаситель благоволив наділити Свою Церкву, коли вона визначає вчення з питань віри або моральності. Ці визначення Папи Римського є незмінними (irreformabiles) самі по собі, а не в силу згоди Церкви»².

Отже, у четвертій главі догматичної конституції “Pastor aeternus” говориться і про безпомилковість церкви і про безпомилковість папи Римського. Враховуючи це, варто буде проаналізувати та зіставити ці поняття, що дозволить нам вірно зрозуміти суть догмату про віровчительну непогрішність папи Римського.

Безпомилковість (лат. infallibilitas) у церковній догматиці означає виняткову здатність церкви виносити безпомилкові судження з питань християнської віри та моральності³. Згідно з католицькою екклезіологією, безпомилковість є даром Святого Духа, набутим усією церквою в цілому і, зокрема, її ієрархами — папою Римським і колегією єпископів. Сам Бог передав Своїй церкві Одкровення, тобто ті істини, які необхідні для спасіння. Безпомилковість у цьому відношенні розглядається як допомога Бога, завдяки якій Його церква убережена від помилок як у своїй вірі в Одкровення, так і в його проголошенні та переданні. При цьому безпомилковість убереігає церкву не від усіх помилок, а лише від тих, що стосуються Одкровення⁴. Поняття про Божественне керівництво церквою у її вірі та вченні, а, отже, й про безпомилковість церкви, впливає з Нового завіту і бере свій початок від обіцянки Христа послати апостолам (і їхнім наступникам) Святого Духа, Який навчить їх усьому необхідному для спасіння і залишиться з церквою до кінця часів, зберігаючи її в єдності віри (Мф 16, 17–19; 28, 16–20; Ін 14, 16–26; 15, 26–27; 16, 12–15; 17, 18–21; Діян. 1, 8; 2, 42; Еф. 4, 5, 11–13; Євр. 13,8)⁵.

При цьому безпомилковість не можна ототожнювати з богодухновенністю, що означає віру церкви в те, що всі книги, які увійшли до корпусу Біблії Нового і Старого завіту, були написані згідно з Божим натхненням.

¹ Папство и его борьба с православием. С. 13–18.

² Догматична Конституція I Ватиканського собору “Pastor aeternus”. Р. 3074.

³ Ford J.T. Infallibility: Recent Studies // Theological Studies. 1979. No. 40. P. 273–305.

⁴ Beinert W. Unfehlbarkeit // Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg im Breisgau: Herder, 1988. S. 315–320.

⁵ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1101–1367.

Дар безпомилковості покликаний лише визначити, що якесь судження, що висловлюється церквою, вільне від помилок. Фома Аквінський, наприклад, вказував, що звичайним контекстом для папських визначень є собор. Соборна практика церкви показує, що, хоч безпомилкове судження не підлягає зміні, у тому сенсі, що не може бути повернення до попереднього стану (*status quo ante*), однак та ж сама істина може бути сформульована інакше і до того ж більш точно. Як у цьому зв'язку не згадати історію перших Вселенських соборів, присвячених вченню про Трійцю, коли церква спочатку коливалася в розмежуванні понять *οὐσία* (сутність, субстанція) і *ὑπόστασις* (іпостась) на I Нікейському соборі (325 р.), але вже на Халкідонському соборі (451 р.) поклала в основу віроповчальне визначення про «одну іпостась у двох природах» в Ісусі Христі, тобто про єдність Божественної і людської природи в Ісусі Христі.

В той же час I Ватиканський собор навчає, що визначення, виголошені папою Римським *ex cathedra* («з кафедри»), є безпомилковими «самі по собі, а не в силу згоди церкви» (“*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*”)¹. При цьому мається на увазі, що папа діє вільно та розумно, без примусу чи страху. Собор говорить про безпомилковість папи Римського не як про його особисту якість, а як про аспект його пастирського служіння: папа «користується» безпомилковістю, коли говорить не як приватна особа, а як учитель і пастир усіх християн (тобто з наміром визначити вчення, обов'язкове для усіх християн). Іншими словами, цей догмат визначає умови (проголошення «з кафедри», а не приватне учительство) і сферу застосування безпомилковості папи (судження про віру і моральність, що впливають з тлумачення Божественного Одкровення). В цьому догматі також відмічено, що безпомилковість папи є благодатним даром Святого Духа, що дається папі як наступнику апостола Петра в силу апостольського наступництва (*successio apostolica*), а не завдяки його особистим якостям (як і будь-який інший християнин, папа не застрахований від скоєння гріхів і потребує покаєння та сповіді). Безпомилковість папи, на думку католицьких правознавців, не додає чогось нового до безпомилковості, яку дав Спаситель церкві. «Незаперечність визначень папи самих по собі, а не зі згоди церкви» не означає, що папа може «безпомилково» проголошувати істиною те, що суперечить вірі церкви. «Незаперечність» тут означає необоротність (в юридичному сенсі) визначень папи, які, щоб бути законними, не потребують їх затвердження собором².

Католицьке вчення про безпомилковість папи, що вперше систематично викладено на I Ватиканському соборі, може також розглядатися як своєрідна відповідь на Декларацію галіканського кліру (*Declaratio cleri gallicani*) від 19 березня 1682 р., що проголошувала чотири основні тези: світські государи не підпорядковані церковній владі і церква не може позбавляти їх

¹ Догматична Конституція I Ватиканського собору “*Pastor aeternus*”. Р. 3074.

² Trevijano R. *Successione apostolica* // *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Roma, 1984. Р. 3328–3331.

престолу; примат папи не виключає пріоритету влади соборів над владою папи; влада папи повинна визнавати традиції французької церкви і рішення французьких королів; верховна влада папи з питань віросповідання та відповідні рішення папи не є такими, що не можуть скасовуватися, «якщо до них не приєднається згода усієї церкви»¹, тобто рішення папи стають незмінними тільки у тому випадку, якщо їх затверджує церква.

Таким чином, догматична конституція “Pastor aeternus” на противагу галіканізму (франц. gallicanisme — сукупність церковних, політичних і правових вчень, розповсюджених у Франції в період з XV до кінця XVIII ст., в основі яких лежала ідея часткової незалежності французької церкви від папської влади, а також положення консіліаризму) і феброніанству (нім. Febronianismus — розповсюджена під впливом вчення німецького католицького богослова, єпископа-коад’ютора у Трірі Йогана фон Хонтхайма (1701—1790) — який під псевдонімом Феброній опублікував свій трактат про владу папи — течія у німецькій католицькій церкві протягом 2-ої половини XVIII — початку XIX ст., що виступала за створення “національної” церкви, частково незалежної від втручання папи, за обмеження папської влади на користь місцевого єпископату і за воз’єднання католицьких і протестантських громад)², проголосила вищу юрисдикцію Римського папи над Католицькою церквою, непогіршність (безпомилковість) його думки у всіх сферах віри та моральності, вчення церкви та управління нею. В результаті догматизації папської непогіршності централізація церковного правління, непримиримість римо-католицької ідеї досягла своєї вершини. Пій IX у великій промові віддав належне значенню цього догмату, наголосивши, що завдяки йому католицька догматика і структура Римо-католицької церкви стали простими, остаточними та доступними для огляду³.

Після закінчення I Ватиканського собору Римська курія шляхом обіцянок і погроз зламала спротив єпископів, які виступали проти сформульованого в догматичній конституції “Pastor aeternus” догмату про примат і безпомилковість папи. Непримиренна німецька опозиція на чолі з теологом І. Дьоллінгером створила Старокатолицьку церкву, яка прагнула відродити віровчення і життя Західної церкви, що було до Великого розколу, проте вона навіть у Німеччині не змогла справити істотного впливу. Старокатолики, яких нараховується нині близько 450 тис., проживають у Польщі, Німеччині, Австрії, Швейцарії, Нідерландах і США; вони не визнають верховної влади папи над церквою і догмат про папську непогіршність. Основу їх віровчення становлять рішення перших семи Вселенських соборів Християнської церкви і догмати церкви, прийняті до розколу християнства у 1054 р.

¹ Mollat G. Les origines du gallicanisme parlementaire aux XIVe et Xve siècle. P. 90—147.

² Rösch A. Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung: Febronianismus und Josephinismus // Archiv für katholisches Kirchenrecht. 1903. No. 83. S. 446—482.

³ Hasler A.B. Pius IX (1846—1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil: Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1977. 2 Band. S. 141—150.

на східне і західне¹. З рухом старокатоликів, точніше, з їх спробами воз'єднання з Православною церквою для заснування помісної православної церкви Заходу були пов'язані надзвичайно серйозні сподівання православного богослов'я у позаминулому столітті, яким, однак, не судилося збутися.

Отже, папам останньої третини XIX і XX ст. дійсно вдалося таким шляхом зберегти єдність церкви, сконцентрувати її духовні та моральні сили, завдяки чому папство знову перетворилося у велику духовну державу. Внаслідок впливу догматизації непогрішності на внутрішнє життя церкви становище єпископів і їх ставлення до папи зазнали перетворень під знаком папського абсолютизму; місцеві католицькі єпископи остаточно втратили свою самостійність і стали немов би слугами папи. Перемога централізму була повною. Рішення, що виходили з Риму, ще й до 1870 р. приймалися, як правило, без заперечень, а після оприлюднення догматичної конституції "Pastor aeternus" папський централізм розповсюдився і на теологію; нові теологічні напрямки не могли існувати без затвердження Риму. Якщо раніше неосудження яких-небудь теологічних концепцій автоматично означало визнання, то тепер лише висловлене визнання забезпечувало їх існування. Тим самим духовна спрямовуюча роль Римської курії виросла до величезних розмірів: принцип "Roma locuta, causa finita" — «Рим сказав своє слово, справу вирішено» (у переносному смислі він означає: найвища інстанція заявила про свою позицію, подальшій дискусії немає місця) — реалізовувався повністю.

Починаючи з I Ватиканського собору, папська влада внаслідок централізації та підпорядкування усіх духовних і моральних сил церкви зміцнилася. Звільнені від державно-адміністративних і політичних завдань єпископи стали незалежними від держави. Пій IX остаточно підключив до сфери інтересів папства вище духовенство, яке стало, по суті, байдужим для держави. Він підпорядкував його папству і з успіхом розгромив національні ієрархії, організовані як незалежні від Риму одиниці. Це стало можливим завдяки тому, що догмат про папську непогрішність значною мірою розширив і дисциплінарну юрисдикцію папи, та й сам папа звільнився від тягара світської влади.

Проголошення догмату про папську непогрішність сприймалося сучасниками як виклик розуму, науці і сучасному буржуазному суспільству. Не випадково деякі країни розцінили його як відверто ворожий державі, оскільки папа, таким чином, у питаннях віри та моральності, піднісся над світом, бажаючи у духовному відношенні підпорядкувати собі державу. Австро-Угорщина, Пруссія і Швейцарія не погодилися з догматичною конституцією "Pastor aeternus", а уряд Австро-Угорщини, крім того, в односторонньому порядку припинив дію конкордату, укладеного в 1855 р. Більше того, на догмат про папську непогрішність буржуазний світ відповів повною ліквідацією світської влади папства, про що докладно йшлося в попередньому підрозділі.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1071—1073.

Проаналізуємо тепер ставлення двох інших гілок християнства — православ'я і протестантизму — до проголошеного I Ватиканським собором догмату про папську непогрішність, який став, за образним висловом, «каменем спотикання і притчею во язицах» сучасного католицизму. Відразу зауважимо, що ні православні, ні протестанти не визнають як верховної влади папи над церквою, так і догмат про папську непогрішність, про що свідчить гостра полеміка з цього приводу між ними та католиками. Зважаючи, однак, на те, що і православні, і протестанти наводять практично однакові чи схожі аргументи щодо заперечення догмату про папську непогрішність, зупинимось докладно, з огляду на конфесійну приналежність більшості мешканців нашої держави, лише на висвітленні православної точки зору стосовно цього предмету, хоча першими критиками папської непогрішності були протестанти. На думку православних, напевно жоден з хибних поглядів Римо-католицької церкви, за винятком хіба що інквізиції, не породжував більшої спокуси у християнському світі. Звертаючись до витоків розвитку папського догмату, православна доктрина визнає, що в тій чи іншій формі уява про непогрішність Римського єпископа існувала у Західній церкві ще у стародавні часи і завжди була предметом особливої турботи видатних представників папства. Принаймні за 15 років до I Ватиканського собору А. Хом'яков мав підстави писати, що «у переконаннях істинних католиків і в практиці Західної Церкви папи були непогрішними ще у Середні віки»¹. Отже, заслуга I Ватиканського собору, на думку православних, лише в тому, що він формально обмежив папську непогрішність питаннями віровчення та моральності.

Протягом першого тисячоліття християнський Захід задовольнявся єдиноначальністю у своєму практичному церковному житті, яка часто справляла на нього досить плідний вплив, але не наважувався ще відкрито заявити про свою догматичну владу як про право. *Filioque* (лат. «і [від] Сина»), як додаток до прийнятого на I Нікейському (325 р.) і II Константинопольському (381 р.) Вселенських соборах Нікео-константинопольського символу віри, що читається на Божественній літургії і означає у католиків, на відміну від православних², сходження Святого Духа не лише від Отця, але й від Сина, тобто Ісуса Христа³ та інші новації намагалися виправдати посиленням на їхню вигадану давність, подати їх не нововведеннями, а частиною вже існуючої традиції. Вирішальне значення в утвердженні ідеї непогрішності папи відіграв Великий розкол (1378—1417 рр.), що став наслідком Авіньйонського полонення пап і остаточно звільнив їх від будь-якої зовнішньої залежності.

¹ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. Москва: Медиум, 1994. 478 с. С. 53.

² Лебедев А. П. О нашем символе веры // Богословский вестник. 1902. №. 1/2. С. 267—298.

³ Schultze B. Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie (381—1981) // ОСР. 1981. Р. 5—54.

Невдовзі після Великого розколу виникла необхідність віровчительної консолідації самої Західної церкви, яка втратила зв'язок з об'єднуючим соборним началом, що перебувало у Вселенській церкві. Як пише про це А. Хом'яков: «Або істину дано єднанню всіх ... або вона дається кожній особі взятій окремо»¹. Сам Рим подав приклад зневажання єдністю церковною та віроповчальною і тепер він був вправі очікувати подібного ж ставлення до себе з боку церков Заходу, які ще зберігали значну ступінь самостійності. З іншого боку, християнській свідомості Заходу довелося зіткнутися з хворобливими надломами у своєму духовному розвитку: інквізиція, Реформація, а потім Просвітництво та антицерковні революції — все це підточувало віру в саму здатність усвідомленого духовного вибору і загострювало бажання звільнитися від нього. Саме тому, як вважають деякі православні богослови, прийнятий наприкінці XIX ст. догмат папської непогрішності став багато в чому догматичною реакцією на атеїстичну секуляризацію, метою якого було забезпечення внутрішньої консолідації католицького світу перед обличчям такої загрози². Було б, однак, несправедливо стверджувати, що церковний розум Римо-католицької церкви покірливо погодився з цим уга-санням духа євангельської свободи: скликанню I Ватиканського собору передувала запекла боротьба представників так званого ультрамонтанського руху, який прагнув до утвердження абсолютної влади пап, з прибічниками перетворень у дусі церковної конституційної монархії³, а прийняття догмату про папську непогрішність зіткнулося з серйозною опозицією на самому соборі, про що ми вже говорили.

За своєю суттю ватиканський догмат, як його іноді називають, є лише зворотною стороною містичного сприйняття особи папи, віровчительним розширенням верховної церковної влади, якою наділений єпископ Риму. Якщо папа такий близький до Бога і може вирішувати, що і як потрібно робити, то він, безумовно, зобов'язаний знати це потрібне, бути пророком за посадою. Людина мріє перекласти на кого-небудь тягар особистої свободи та відповідальності, але, водночас з тим, вона хоче запевнити себе у тому, що повіряє свою свободу саме тому, хто знає, як нею розпорядитися, має безпосередній доступ до істини. За висловом Л. Карсавіна, догмат про папську непогрішність був «логічним висновком ... із самої природи католицької ідеї. Оскільки існує видимо істинна Церква і в ній істинне вчення і орган, який зберігає його, необхідно, щоб рішення та думки цього органу були непогрішними, інакше істинне вчення Церкви невідомо, а істинна Церква невидима»⁴.

¹ Хом'яков А.С. Церковь одна. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. Москва: Медиум, 1994. С. 5.

² Васечко Валентин, священник. Сравнительное богословие. С. 24.

³ Pottmeyer H.J. Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts // Tübinger Theologische Studien. Mainz. 1975. No. 5. S. 6–24.

⁴ Карсавин Л.П. Католичество. Откровения блаженной Анджелы. Томск: Водолей, 1997. С. 32.

Можливість такого заміщення звільняє людину від важкого тягара свободи. Саме ця втеча від необхідності постійно здійснювати свій духовний вибір і страх відповідальності за нього, породила у релігійній свідомості західного християнства ідею папи — людини, яка робить цей вибір за всіх. «Рим сказав своє слово, справу закінчено» — у цій стародавній істині католицтва втілюється бажання мільйонів людей знати, що існує хтось, хто ближче до Бога, ніж вони, і краще знає Його волю, а тому зможе позбавити їх від необхідності самим пізнавати волю Божу і болісної невпевненості у тому, що вони зробили це правильно. Водночас слідом за прагненням передати кому-небудь власний тягар свободи та відповідальності, повсякденна релігійна свідомість неминуче проймається жагою безсумнівної впевненості у людині, на яку він покладений. Щоб правильно виконати волю Бога, необхідно точно знати її, отримувати безпосереднє та невидиме керівництво Боже, тому видимий глава церкви, який несе тягар вибору за всіх, повинен перебувати у таємничому спілкуванні з невидимим Главою.

Православне богослов'я розуміє непогрішність церкви як її здатність зберігати незмінно Христове вчення, яке даровано всім людям на всі часи. Православна Церква виключає можливість догматичного прогресу і виходить з того, що християнське вчення завжди тотожне у своєму змісті, і розвиток можливий лише у мірі засвоєння богоодкровенної істини, але не в її об'єктивному змісті, іншими словами Дух Святий заповнює дане Господом, але Церкві не дано обіцянки нових одкровенень¹. Як сказано про це в Окружному посланні східних патріархів 1848 р.: «Бо той, хто приймає нове (навчання), тим самим неначе признає недосконалою преподавану йому Православну Віру. Вона ж бо, як цілком розкрита й усталена, не допускає ні додавання, ні віднімання, чи якоїсь іншої зміни»².

Католицька ж доктрина, навпаки, виходить з того, що здійснюване церквою в особі папи Римського служіння з витлумачення Божественного Одкровення, становить собою предмет церковного учительства (*magisterium ecclesiasticum*), необхідного для формулювання нормативних керівних принципів у царині віри та моральності, щоб допомогти народу Божому провадити християнське життя і формувати християнський напрям думок. Тому, якщо церква в особі папи Римського пропонує вірити у щось як у вчення Христа, учительство церковне у цьому випадку вимагає безумовної згоди, тобто тієї згоди, яку віруючі повинні дати Богу, сповіщаючи Одкровення. Нормою ж церковного учительства є апостольська проповідь, яка, згідно з католицькою еклезіологією, включає не лише те, що апостоли почули з вуст Христа, але і їхні власні зусилля з натхнення Святого Духа щодо засвоєння, передання і письмової фіксації Христового вчення. Ті труднощі, з якими зіткнулися апостоли при роз'ясненні складних

¹ Беляев Н.Я. Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский догмат в процессе образования и развития до XIV в. Казань: Типография Казанского Императорского университета, 1882. С. 15–204.

² Окружное послание схиальных патриархов (1848 г.). С. 113.

моментів євангельського, знову і знову виникали в житті церкви вже після смерті апостолів. Як критерій творчої вірності в переданні первісного євангельського послання священик і богослов Вікентій Ліринський (Vincentius Lirinensis, кін. IV ст. — бл. 450 р.) вказує на те, що істинний розвиток здійснюється зсередини, а спотворення послання приходять іззовні. Відомо його твердження, що істинне в церкві лише те, що «скрізь, завжди і усіма було прийнято». Водночас Вікентій Ліринський був прибічником прогресу в богословських дослідженнях, а висновки, що містяться в його творах, справили великий вплив на методологію богословських досліджень в наступних століттях¹.

У догматі про непогрішність (безпомилковість) Римського первосвященника її предмет розуміється достатньо широко, не лише як викладення віри вже існуючого вчення, але й як визначення нових вчень. Якщо православне розуміння сфери дії непогрішності по суті своїй консервативне, то католицьке — прогресивне. У самій Католицькій церкві можливість догматичного розвитку стала визнаватися лише з середини XIX ст. і пов'язана з появою таких нововведень в її житті, які не могли бути віднесені до стародавньої спадщини нерозділеної церкви. Кардинал Джон Ньюмен, з іменем якого пов'язується розвиток цього вчення, визначив його в таких словах: «Святе Писання розпочинає собою процес розвитку, який ним не завершується»². Ідея догматичного розвитку, таким чином, виникла як необхідна передумова подальшого затвердження непогрішності Римського первосвященника, бо такий розвиток необхідно вимагає опори на який-небудь зовнішній критерій, який дозволяв би визначати істинність нових догматичних одкровенень. Єдиним критерієм такого роду може служити Римський первосвященик, який виступає «ex cathedra».

У православному світорозумінні непогрішність, як дар, основана на непорушній властивості церкви — її святості, церква непогрішима, тому що свята. Для того, щоб зберегти богоодкровенну істину, недостатньо умоглядного знання про неї, необхідне знання внутрішнє, втілене в істинному житті, у святості, бо правильне знання про Бога можливе лише у праведному житті у ньому. Цей невід'ємний дар святості належить всій церкві, в її повноті тіла Христового. Церква як тіло Христове передбачає однакову відповідальність всіх його складових у збереженні істини, якою воно живе. Тільки вселенській єдності церкви земної і небесної, соборній однакості кліру і вірних належить істинна святість буття, святість, з якої народжується істинна непогрішність віри. За словами Окружного послання східних патріархів 1848 р.: «У нас ні патріархи, ні собори ніколи не могли запровадити чогось нового, тому що охоронцем благочестя у нас є саме Тіло Церкви, цебто сам народ, який прагне зберегти свою Віру незмінною, згідною з вірою його батьків...»³.

¹ Pastorino A. Il concetto di tradizione in Giovanni Cassiano e in Vincenzo di Lérins // Sileno 1 (1975). P. 37–46.

² Васечко Валентин, священник. Сравнительное богословие. С. 21.

³ Окружное послання східних патріархів (1848 р.). С. 108.

Католицький же догмат з усією очевидністю суперечить тотожності істинного життя та істинної віри, що зберігаються церковною повнотою. Він відчужує віровчительну істину від моралі, бо, відповідно до вчення Римсько-католицької церкви: «У приватному житті, у своїй свідомості, як віруючий і як учений, Папа цілком грішний і може бути навіть дуже грішний, але, як Верховний первосвященик, — він бездоганний сосуд Духа Святого, котрий сам рухає його вустами в учительстві Церкви. Таким чином, між хранителем істини — Папою та істиною, що ним зберігається, немає внутрішнього зв'язку, немає суттєвої тотожності»¹. Істина належить не внутрішній властивості церкви, а її інституту, церква «не тому непогіршна, що свята, а тому, що має Верховного первосвященника»², через якого при необхідності завжди діє Дух Божий.

Відчуження віровчительної істини від церкви є одним з проявів загальної втечі від свободи та відповідальності, яке породило сам інститут одноособової церковної влади. Істина віри належить всім вірним церкви, всі вірні наділені обов'язком спільно оберігати істину, але церковна свідомість Заходу уникає свого обов'язку та відповідальності і ввіряє її одній людині — єпископу Рима. Вона відчужує істину від середовища святості, в якій вона тільки й може перебувати — від повноти церковної, бо непогіршність церкви спирається не на святість всієї її повноти, кліру і вірних, церкви земної і небесної, а на інститут папства. Ця залежність істини, що належить тільки усій церкві, від інституту — місця та особи немислима у православній віросвідомості, бо, як проголошує Окружне послання (1948 р.): «Святі отці ... навчають нас, щоб ми не по Престолу судили про Православ'я, але про самий Престол, і сидячого на Престолі судили за Божественним Писанням, за Соборним Установами й Постановами, та по Вірі, всім проповіданій, тобто по Православію безупинного навчання Церкви»³.

Вище ми вже акцентували увагу на тому, що згідно з католицькою еkleзіологією віроповчальна непогіршність папи Римського вступає в дію лише за умов, коли Римський первосвященик визначає вчення про віру і моральність не як приватна особа, а коли він виконує «своє служіння, як пастир і вчитель усіх християн», тобто діє *ex cathedra*. Однак при всій видимій злагодженості цих умов, не можна не помітити їхню надзвичайну невизначеність, неприпустиму при розрізненні божественної істини від окремих визначень. По суті, більшість папських визначень так чи інакше пов'язані з питаннями віри чи моралі, у будь-якій енцикліці він виступає як пастир Вселенської (католицької) церкви і спирається на свій апостольський авторитет. Чи означає це, що усі папські енцикліки мають «ту непогіршність, якою Божественний Спаситель благоволив наділити свою церкву»? Велика кількість таких двозначностей викликала непорозуміння одразу ж після

¹ Лебедев А.П. О главенстве Папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. Санкт-Петербург: Типография С. Добродеева, 1887. С. 65.

² Там само. С. 73.

³ Окружне послання східних патріархів (1848 р.). С. 88.

затвердження догмату про папську непогрішність, але сам Пій IX категорично відмовився дати чіткі критерії її меж, заявивши у 1871 р.: «Дехто хотів, щоб я пояснив соборне визначення ще більше і точніше. Я цього робити не хочу. Воно достатньо зрозуміле і не потребує подальших коментарів і пояснень»¹.

Невизначеність критеріїв непогрішності ускладнюється ще й тим, що «папа наділений даром активної і пасивної непогрішимості, тобто дар непогрішності перебуває в єпископі Риму пасивно, коли він тримається сповідування віри, і активно, коли він викладає віроповчальне визначення»². Папа має повне право оголосити будь-яке зі своїх суджень відносно віри і моралі, а таких більшість, богоодкровенною істиною, тобто більшість його висловлювань потенційно непогрішимі, і можуть дійсно стати такими в будь-який наступний момент. Про це свідчить, наприклад, Л. Карсавін, якого не можна запідозрити в антипатіях до католицизму, зауважуючи, що «будь-яке догматичне положення можна і віднести і не віднести до сфери безпомилкових»³.

Існує, таким чином, сфера папської непогрішності Римського первосвященика, яку наповнюють повчальні положення про віру і моральність, що мають потенційну непогрішність. Кожне з них може стати реально непогрішним у католицькій віросвідомості з волі Римського первосвященика, наділеного даром реалізації своєї пасивної непогрішності в дійсності. Визначити межі цієї сфери, як ми вже з'ясували, майже неможливо, тому більшість висловлювань Римського понтифіка можуть стати предметом непогрішного учительства. Неважко переконатися, що така можливість змушує кожного католика ставитися до будь-яких слів Римського первосвященика як до потенційної істини, вона надає відносну непогрішність більшості суджень правлячого папи. Цілком можливо, що право непогрішного учительства було дароване Римському єпископу на I Ватиканському соборі не для того, щоб він користувався ним, а для того, щоб його паства знала, що він може ним скористатися. До такого висновку дозволяє прийти та обставина, що єдиним документом, прийнятим Римо-католицькою церквою з виконанням усіх умов безпомилковості папи, тобто проголошеного *ex cathedra*, за час, що минув після I Ватиканського собору, є прийнята 1 листопада 1950 р. апостольська конституція папи Пія XII (1939–1958) “*Munificentissimus Deus*” (лат. «Найщедріший Бог»)⁴, якою проголошується догмат про Взяття Пресвятої Богородиці в небесну славу (*Assumptio Beatae Mariae Virginis*). У цьому католицькому догматі говориться не стільки про завершення земного життя Пресвятої Діви Марії, на чому головним чином акцентує увагу

¹ Карсавін Л.П. Католичество. Откровения блаженной Анджелы. С. 35.

² Лебедев А.П. О главенстве Папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. С. 70–71.

³ Карсавін Л.П. Католичество. Откровения блаженной Анджелы. С. 35.

⁴ Апостольська конституція папи Пія XII “*Munificentissimus Deus*” від 1 листопада 1950 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950. No. 42. P. 768–769.*

православна традиція при спомині про Успіння Пресвятої Богородиці¹, скільки наголошується на початку небесного життя Діви Марії.

В апостольській конституції “*Munificentissimus Deus*” дається обґрунтування того, що вчення про Взяття Пресвятої Богородиці в небесну славу укорінено у Святому письмі та церковному переданні. Не вдаючись в богословську дискусію з цього приводу, оскільки не це є предметом нашого дослідження, зауважимо, що насправді згаданий догмат не спирається на ясні свідчення Біблії і не знаходить скільки-небудь значного підтвердження у священному переданні. Православна церква також не приймає цього вчення, що ґрунтується на суто спекулятивній екзегезі. Відповідно до цієї конституції суть цього догмату зводиться до наступного: «Непорочна Богородиця Пріснодіва Марія по завершенні свого земного життя була взята тілом і душею в небесну славу» (п. 44)². II Ватиканський собор нагадав про це вчення: «Непорочна Діва, збережена непричетною усякій скверні первородного гріха, завершивши шлях земного життя, тілом і душею була взята в небесну славу і піднесена Господом як Цариця всесвіту» (LG 59)³. Учителство Католицької церкви наголошує, що «Взяття до неба Святої Діви — це особлива участь у Воскресінні Її Сина і випередження воскресіння інших християн» (ККЦ 966)⁴.

Отже, смисл католицького догмату про віровчительну непогрішність Римського первосвященника полягає не в абсолютній непогрішності окремих висловлювань папи, а у відносній непогрішності всього, що він говорить і робить. При цьому, і ми вже звертали на це увагу, не можна недооцінювати прихованого впливу цієї відносної непогрішності на свідомість католицького світу, достатньо обтяженого містичним сприйняттям особистості папи. Таке сприйняття висловлювань Римського понтифіка релігійною свідомістю Римо-католицької церкви підтверджують свідчення, наприклад, Н. Арсенєва, Л. Карсавіна, митрополита Никодима та інших авторів, на яких ми посилаємося у цьому дослідженні.

Однак, як тільки папа вмирає, з припиненням його понтифікату припиняється і дія цієї потенційної непогрішності, бо він вже не може її реалізувати. Фактично, кожний Римський первосвященик має свою власну непогрішність, яка живе разом з ним і вмирає разом з ним, щоб не ускладнювати життя його наступникам. Кожний папа Римський має на час правління у своєму розпорядженні дієвий засіб впливу (якщо не тиску) на свідомість віруючих і захисту від критики, які йдуть із життя разом з ним, щоб ні церква, ні його наступник не несли відповідальності за його помилки, бо завжди можна, за висловом Л. Карсавіна, «так зрозуміти і витлумачити непогрішність Римської церкви ... щоб можна було ... визнати хибну безо-

¹ Raes A. Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient // OCP. 1946. No. 12. P. 262–274.

² Апостольська конституція папи Пія XII “*Munificentissimus Deus*” від 1 листопада 1950 року. P. 769.

³ Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). С. 144–145.

⁴ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 240.

милковість папських рішень»¹. У цьому зв'язку не можна не помітити, що Римські первосвященики досить передбачливо майже ніколи (за винятком одного проаналізованого нами вище випадку щодо прийнятого у 1950 р. догмату про Взяття Пресвятої Богородиці в небесну славу) не користувалися правом віровизначення *ex cathedra*, залишаючи своїм наступникам свободу майбутніх тлумачень і, якщо необхідно, спростувань.

Те, що головною метою догмату про непогрішимість єпископа Риму у справах віри та моралі було і залишається прагнення до потенційної непогрішимості будь-яких його суджень опосередковано підтверджує розширювальний розвиток, котрий ця потенційна складова папської непогрішимості отримала на II Ватиканському соборі (1962–1965 рр.). Однак, незважаючи на сильну реноваторську течію в лоні цього собору, він не наважився вносити яких-небудь змін у догматичне визначення про непогрішимість Римського первосвященика. У догматичній конституції про церкву (*Lumen Gentium*) II Ватиканський собор з усією категоричністю підтвердив вчення про непогрішність папських визначень *ex cathedra*, які «не мають потреби ні в чиему затвердженні і не допускають жодної апеляції до чийого б то не було судження». Римському первосвященику як верховному вчителю Вселенської (католицької) церкви, одноособово (*singulariter*) властива харизма непогрішності самої церкви. Більше того, в “*Lumen Gentium*” віруючим наказується послух не лише офіційним віроповчальним визначенням папи, але й тому, що говориться не “*ex cathedra*” (*etiam cum non ex cathedra loquitur*): «Це благоговійне підпорядкування волі та розуму повинно особливо виявлятися стосовно автентичного учительства Римського первосвященика, навіть тоді, коли він не говорить “*ex cathedra*”. Це означає, що слід шанобливо визнавати його верховне учительство і щиро дотримуватися виголошених ним суджень у відповідності до висловленої ним думки і волі, яка виявляється, перш за все, або у характері тих чи інших документів, або в неодноразовому викладі одного й того ж вчення, або ж у самій словесній формі якого-небудь висловлювання» (LG 25)².

Подальший розвиток цього психологічного механізму ми можемо спостерігати у новому «Катехизмі Католицької Церкви». У ньому вже виразно говориться про те, що використання харизми непомильності «може мати різні форми», бо: «Божа допомога дана також наступникам апостолів, які навчають спільно з наступником Петра, а особливим способом Єпископові Римському — Пастиреві цілої Церкви, коли — не формулюючи непомильного визначення і не висловлюючись «вирішальним актом» — вони пропонують, виконуючи своє звичайне Учительське Служіння, учення, яке веде до кращого розуміння Об'явлення у справах віри та моралі. Цьому звичайному навчанню вірні повинні «виявити релігійний послух свого духа», який хоч відрізняється від послуху віри, але є його продовженням» (п. 890–892)³.

¹ Карсавин Л.П. Католичество. Откровения блаженной Анджелы. С. 33.

² Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). С. 103–104.

³ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 224–225.

З наведеного вище випливає, що папа Римський не тільки стоїть на чолі ієрархії, являючись головним організатором і керівником церковного життя, не тільки «глава Церкви» і фігура, що уособлює собою єдність церковну, він — носій усієї повноти влади, нікому не підсудний і нікому не підзвітний сомодержець. Одноособова влада папи у Римо-католицькій церкві не тільки більше соборної влади єпископату, але непорівнянно більше. На відміну від догми католицизму, що не має коріння у стародавніх віроповчальних текстах, у Православній церкві слова, дії та вчинки будь-якого єпископа можуть бути предметом розгляду і канонічно законний єпископський суд може винести вирок будь-якому з них. З-під дії цього принципу, само собою зрозуміло, не вилучений у Православній церкві і перший по честі з її єпископів — Константинопольський патріарх.

Не знаходить підтвердження догмат про папську непогрішність і у вченні про таїнства. Згідно з православним вченням, єпископи стають наступниками апостолів через таїнство священства і в цьому таїнстві отримують необхідні для їх служіння особливі дари¹. Благодать єпископства дається у Римо-католицькій церкві також через таїнство. Однак таїнства, в якому Римському єпископу, як наступнику апостола Петра, давались би надзвичайні дари, що відрізняли б його від інших єпископів, церква ніколи не знала, і в латинському обряді такого таїнства також немає. Так звана папська коронація, тобто церемонія інаугурації понтифіка як канонічна форма вступу на кафедру святого Петра, у розумінні самих римо-католиків, це не таїнство, а лише урочиста церемонія, яка до папської влади (отриманої до цього, під час обрання) нічого не додає і не надає жодних особливих благодатних дарів тому, хто зійшов на папський престол. Таким чином, надзвичайні повноваження, яких не має жоден з єпископів, — необмежена влада над церквою і винятковий дар непогрішності — людина отримує без усякого священнодійства. Причина цього лише в тому, що церква ніколи не знала такої влади і такого дару.

Безпідставність вчення про папську непогрішність можна підтвердити багатьма історичними прикладами хибних поглядів і навіть еретичних суджень римських єпископів з питань віри та моральності. Наведемо найбільш характерні з них.

Папа Ліберій (352—366) був прибічником святого Афанасія Олександрійського в його боротьбі з аріанами, а потім, піддавшись тиску світської влади, підписав аріанський символ віри, — підписав не як приватна особа, а як єпископ Риму. З точки зору православної екклезіології в цьому немає нічого неприродного: він підпав природній людській слабкості; хоча пізніше і розкаявся за свій вчинок². Такого роду спокуси супроводжували церковних ієрархів, і не лише їх, протягом усієї історії церкви. Однак пояснити цей

¹ Протоіерей Геннадій Нефедов. Таинства и обряды Православной Церкви. Москва: Паломник, 2008. С. 215—217.

² Saltet L. La formation de la légende des papes Libère et Félix // Bulletin de littérature ecclésiastique. 1905. No. 7. P. 223—236.

факт у контексті вчення про папську непогіршність з точки зору екклезіології католицької неможливо.

Ще більш яскравий приклад подає папа Гонорій I (625–638), який поділяв погляди монофелітів стосовно того, що у Боголюдській особі Христа Спасителя була тільки одна воля — Божественна, а воля людська була повністю розчинена і знищена¹. Таким чином, папа Гонорій I поділяв ересь монофелітів, що була однією з витончених форм монофізитства (гетеродоксальне вчення, згідно з яким Ісус Христос має лише одну, а саме, Божественну природу)² і як еретик він був засуджений VI Вселенським собором (681 р.) і названий по імені серед інших еретиків³. І тодішній папа Римський Лев II (682–683), і його наступники визнавали це засудження Гонорія I, хоча пізніше католицькі богослови намагалися послабити значення факту засудження папи Римського Вселенським собором⁴, про що свідчить особливо гостра дискусія, що розгорілася перед I Ватиканським собором, коли приймався догмат про папську непогіршність. Однак переконливих аргументів не було знайдено.

У XII ст. папа Інокентій III (1198–1216) оголосив, що оскільки П'ята книга Мойсеєва називається Второзаконням, вона дійсна і для християнської церкви, яка є другою церквою після першої, старозавітної. Смісл такий: усі вимоги Второзаконня обов'язкові для християн. Зробив це папа через невігластво, не зовсім уявляючи, про що в цій книзі йдеться. Проте так чи інакше, це було офіційно заявлено⁵.

У XVI ст. Католицькою церквою було здійснено перегляд латинського перекладу Біблії — “Vulgata editio librorum sacrorum”. Виправлене видання вийшло за папи Сикста V (1585–1590). У передмові цей текст під загрозою відлучення від церкви оголошувався остаточним і незмінним. Однак нова редакція перекладу виявилася настільки неточною, що в неї довелося внести близько двох тисяч виправлень. Наступний папа, Климент VIII (1592–1605), вимушений був негайно знищити сикстівське видання і видати інше, заново виправлене. При цьому передмова Сикста з відлученням була збережена⁶. Отже виходить, що обидва папи санкціонували два цілком різних тексти, причому другий підпав під пряму анафему (прокляття) першого.

Наведемо останній приклад. У 1869 р. папа Пій IX (1846–1878) видав як додаток до енцикліки “Quanta cura” від 8 грудня 1864 р.⁷ документ під назвою “Syllabus errorum” (лат. «Перелік помилок»), що становив собою

¹ Galtier P. La première lettre du pape Honorius: Sources et éclaircissement // *Gregorianum*. 1948. No. 29. P. 43–61.

² Vergheze P. The Monothelite Controversy — a Historical Survey // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1969. No. 13. P. 196–211.

³ Деяння Вселенських Соборів. Т. IV. С. 254–257.

⁴ Zossa E. Onorio I e la tradizione occidentale // *Augustinianum*. 1987. No. 27. P. 571–615.

⁵ Протоиерей Максим Козлов, Д.П. Огицкий. Западное христианство: взгляд с Востока. С. 142.

⁶ Там само. С. 143.

⁷ Енцикліка папи Пія IX “Quanta cura” від 8 грудня 1864 року // *Acta Apostolicae Sedis. Roma*, 1867. No. 3. P. 160–167.

перелік головних помилок (всього 80 тез) Нового часу з точки зору католицизму у такій формі: «Тим, хто говорить ось-це і ось-це нехай буде анафема». Серед іншого була засуджена думка, що церква повинна підтримувати свободу совісті. Нині, принаймні з другої половини ХХ ст. після II Ватиканського собору, проголошення свободи совісті, насамперед у декларації про релігійну свободу “*Dignitatis humanae*”, входить до офіційної доктрини Римо-католицької церкви і, таким чином, підпадає під власну анафему.

Завершуючи тему учительної непогрішності пап, слід сказати про те, що католики обходять ці очевидні приклади, стверджуючи, що та чи інша папська помилкова думка, яка нині не визнається, є «приватною» хибною думкою папи. Проте хто може визначити, яке твердження папи є офіційним (*ex cathedra*), а яке приватним? Звичайно папи ніколи самі не оголошують свої твердження приватними думками. Фактично тлумачем виступає Римська курія, тобто керівні кола Католицької церкви, серед яких переважають представники ордену єзуїтів. Виходить вигідна для католицьких ієрархів ситуація: думку нині правлячого папи католику важко внутрішньо прийняти як його особисту помилкову думку. Будь-яка офіційно висловлена думка правлячого папи повинна визнаватися абсолютно непогрішною, в той час як думку померлого папи в силу ситуації, що змінилася, можна витлумачити як приватну і помилкову. Так його помилкова думка примиряється з догматом про папську непогрішність.

Таким чином, проголошений у 1870 р. папою Римським Пієм IX на I Ватиканському соборі догмат про папську непогрішність (безпомилковість) у справах віри та моральності, яким функції церкви переносяться на її вищого ієрарха (оскільки пізнання істини дається папі самостійно, особисто, поза зв'язком з церквою), став завершальним етапом розвитку католицького вчення про владу папи над церквою. Прийнявши цей догмат, римо-католики ще більше зміцнили фундамент всієї догматики католицизму, зокрема, вчення про папську владу, про видимого главу церкви, «заступника і намісника Христа», який часом заступає навіть невидимого Главу — Ісуса Христа.

3.4 Історія походження титулів у титулатурі папи Римського та їх канонічне і міжнародно-правове значення

Перш ніж приступити до правового аналізу титулів папи Римського, які свідчать про його духовний і світський суверенітет, доцільно буде, на наш погляд, розглянути походження самого терміну «папа». Назва «папа» походить від грецького звертання до батька — *πάππας* (тато, папа, батюшка). У перші століття християнства звертання «папа» як вияв особливої поваги застосовувалося до єпископів. По відношенню до єпископа Риму титул

«папа» вперше зустрічається у Тертуліана (початок III ст.): “benedictus papa” — «благословенний папа». З кінця IV ст. титул «папа» по відношенню до Римського єпископа стає чимсь більшим, ніж просто виявом поваги. Толедський собор 400 р. називав папою тільки Римського єпископа. У V ст. використовувалися такі найменування Римського єпископа: *papa Urbis aeternae* (папа вічного міста), *papa Urbis Romae* (папа міста Рим). *Liber Pontificalis* (лат. «Книга римських пап») — збірник біографій римських пап від апостола Петра до Пія II (1458—1464), оповідаючи про раних єпископів Риму, називає їх *episcopus Romae*, титул “папа” вперше з’являється у VI ст. в біографії Агапита I (535—536)¹. З XI ст., з часів Григоріанської реформи, титул «папа» у Католицькій церкві остаточно закріпився тільки за Римським єпископом². Згідно з “*Dictatus papae*” папи Григорія VII (1073—1085), “*hoc unicum est nomen in mundo*” («[папа римський] — це єдине з певного погляду ім’я у світі»)³.

Папа Римський — загальноприйнята назва єпископа Риму, глави Католицької церкви, офіційний титул якого “*Episcopus Romae, Vicarius Iesu Christi, Succesor principis apostolorum, Summus Pontifex Ecclesiae Universalis (Catholicae), Primas Italiae, Archiepiscopus et Metropolitae provinciae Romanae, Princeps Civitatis Vaticanae, Servus servorum Dei*” («єпископ Риму, вікарій (намісник) Ісуса Христа, наступник князя апостолів, Верховний понтифік Вселенської церкви, примас Італії, архієпископ і митрополит Римської провінції, суверен Держави Міста Ватикан, слуга слуг Божих»). До 2006 р. у титулатурі папи Римського був також титул «патріарх Заходу», однак на початку свого понтифікату папа Бенедикт XVI (2005—2013) відмовився від нього, оскільки, як пояснюють католицькі каноністи, цей титул існував лише в силу традиції і не мав чітко визначеного значення. Проте цей титул часто вживався у XVI—XVII ст., а в *Annuario Pontificio* (італ. «Папський щорічник») вперше був розміщений у 1863 р.⁴ Хоча титул «патріарх Заходу» нині і не входить до переліку офіційних титулів папи Римського, проте він багато століть існував у титулатурі Римського понтифіка, а отже, і мав певне смислове навантаження, тому ми проведемо його аналіз наприкінці розбору чинних титулів.

Згідно з католицьким розумінням Нового завіту, Ісус Христос довірив апостолу Петру особливу роль — бути основою і пастирем усїєї церкви, покликаним до того, щоб укріпити її у вірі: «Я кажу тобі: ти Петро, *тобто «камінь»*, і на цьому камені Я збудую Церкву Мою, і врата пекла не здолають її. І дам тобі ключі Царства Небесного; і що зв’яжеш на землі, те буде зв’язане на небесах, і що розв’яжеш на землі, те буде розв’язане на небесах» (Мф 16, 18—19); «Я молився за тебе, щоб не ослабла віра твоя;

¹ Marrou H.-J. *Autour de la bibliothèque du Pape Agapit // Mélanges d’archéologie et d’histoire*. Paris, 1931. No. 48. P. 124—169.

² Labriolle I.-P. *Une esquisse de l’histoire du mot “papa” // Bulletin d’ancienne littérature et d’archéologie chrétiennes*. 1911. No. 1. P. 215—220.

³ Rocquain F. *Quelques mots sur les “Dictatus papae”*. P. 378—385.

⁴ *Католическая энциклопедия*. Т. 3. С. 1248—1249.

і ти колись, навернувшись, утверди братів твоїх» (Лк 22, 32); «...паси вівці Мої» (Ін 21, 17)¹. Відповідно до вчення Католицької церкви, особливу роль верховного апостола, князя апостолів (*princeps apostolorum*) Петра, який був першим папою Римським, успадкували його наступники — єпископи Риму, міста, в якому церква була заснована апостолом Петром і в якому останній зазнав мученицької смерті. Перейдемо тепер до розгляду значення кожного титулу папи Римського окремо і в тій послідовності, як вони згадуються в його титулатурі. Першим титулом у титулатурі папи Римського названо титул «єпископ Риму». Термін «єпископ» (грец. *ἐπίσκοπος* — наглядаючий, начальницький, лат. *episcopus*) означає духовну особу, яка наділена полнотою священства і завдяки благодаті Святого Духа стала наступником апостолів і пастирем у церкві, наставником у вірі, предстоятелем священного богослужіння і вершителем влади управління. При хіротонії (висвяченні) разом з благодаттю Святого Духа єпископ приймає єпископське служіння, яке саме по собі є єдиним (як онтологічна приналежність до місії і життя церкви), але поділяється на три види відповідно до виконання різних обов'язків: служіння освячення, учительства та управління².

Починаючи з II ст. єпископи Римської церкви користувалися особливим авторитетом серед християн, що було пов'язано з апостолом Петром, який проповідував і зазнав мученицької смерті у Римі. У так званому «Першому посланні Климента Римського до коринф'ян» помітно усвідомлення єпископом Риму ролі пастиря всієї церкви; Іринеї Ліонський вказує на необхідність згоди у вірі всіх християн з церквою Риму. Згідно з католицьким вченням, особливу роль Петра, довірену йому Самим Ісусом Христом, — роль «основи» і «пастиря» всієї церкви Христової, який повинен укріпити її у вірі (Мф 16, 18—19; Лк 22, 32; Ін 21, 17), — наслідують наступники Петра на єпископській кафедрі Риму, римські папи, які виконують по відношенню до колегії єпископів ту ж роль, яку Петро виконував стосовно громади апостолів³.

Другий титул папи Римського «вікарій (намісник) Ісуса Христа» має таку історію. Папа Лев I (440—461) зміцнив і тимчасово розповсюдив папську владу на всю церкву, за винятком грецького Сходу. Було складено каталог, до якого занесли імена 44 римських єпископів від Петра до Льва I, однак вони були швидше лише першими серед рівних єпископів, в той час як Лев вже дійсно був папою, котрий, посилаючись на апостола Петра, вважав себе таким, що стоїть над усіма єпископами. У нього ми вперше зустрічаємося з характеристикою папи як намісника Петра⁴. Папа Римський Гелазій I (492—496) як досвідчений політик і організатор користувався

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1101, 1182, 1218.

² Hübner R.M. Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche // Das Priestertum in der Einen Kirche. Aschaffenburg: Kaffke-Verlag, 1987. S. 45—89.

³ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 469.

⁴ Гергей Е. История папства. С. 45.

великим авторитетом, обґрунтовував у своїх творах і відстоював на практиці примат єпископа Риму, а на Римському соборі 495 р. його першим серед пап вітали як «намісника Христа» (“vicarius Christi”)¹.

Папа Микола I (858–867), єдиний видатний представник папства IX–X ст., який, повернувшись до ідей Льва I, Дамаса і Григорія I, знову виступив як незалежний правитель, переслідуючи далекосяжні цілі, називав себе намісником Христа на землі (Vicarius Christi), влада якого походить безпосередньо від Бога. Його авторитет — це авторитет Бога, і на нього покладена найвища повчальна влада, а, отже, йому належить верховна судова і законодавча влада. Таким чином, судження і постанови папи прирівнюються за значенням до канонічних законів, а собори слугують лише для обговорення розпоряджень папи. Микола I вважав себе королем і священником (rex et sacerdos), який передав світську владу і збройні сили імператору. Керуючись такими принципами, папа втручався у шлюбні справи франкської імператорської родини і виступав проти партикулярних церковних сил. Микола I розпочав боротьбу проти самостійності державних і провінційних церков, що в той час склалися і порушували папський універсалізм. Спираючись на місцевих єпископів, папа прагнув використати центральну церковно-адміністративну владу по відношенню до набираючих силу митрополитів. Так, він успішно позбавив влади архієпископів Равеннського і Реймського, які протиставили себе Риму. (На Заході в ті часи відбувалося перетворення митрополитської організації в архієпископства).

Для обґрунтування та юридичного формулювання владних претензій середньовічного папства були використані так звані Псевдоісидорові декреталії (Decretales Pseudo-Isidoriani) — збірник, переважно підроблених, папських листів і документів. Вірогідно, він був сфабрикований між 847 і 852 рр. на території Реймського архієпископства, а упорядником його був хтось, хто ховався під псевдонімом Ісидор Меркатор. Збірник складався з трьох частин: 1) 60 папських листів, починаючи від Климента I (92–99) до папи Мільтіада (311–314), «написаних» в епоху раннього християнства: усі вони без винятку сфабриковані; 2) підробка, що оповідає про так званий «Костянтинів дар», а також гальська переробка одного іспанського збірника рішень соборів; 3) папські декрети від часів Сильвестра I (314–335) до Григорія I (590–604); 48 з них — безумовні підробки. Укладання збірника підроблених документів мало на меті підтвердити верховну владу папи над єпископами. Конкретна мета збірника — надання підтримки спротиву місцевих єпископів, які виступали проти влади Реймського архієпископа. Папи відразу ж побачили приховані в ньому можливості. Папа Микола I, природно, наголосив на істинності вищеназваних документів. Для надання підробці достовірності її автором оголосили Ісидора Севільського (помер у 633 р.), який користувався дійсно високим авторитетом². У Середні віки римські папи нерідко використовували Псевдоісидорові декреталії (вклю-

¹ Задворный В. Л. История Римских пап. С. 20–55.

² Гергей Е. История папства. С. 77–78.

чаючи «Костянтинів дар») як один з аргументів для обґрунтування своєї суверенної світської влади в Церковній державі¹. З моменту опублікування Псевдоисидорових декреталій сумніви у справжності більшості документів цього зводу висловлювалися різними церковними діячами, а остаточно їх неавтентичність була доведена у XV ст.², однак до того часу цей збірник вже справив реальний вплив на розвиток середньовічного церковного і політичного життя.

Цікавими, у сенсі розуміння та ставлення до титулу папи Римського «вікарій Ісуса Христа», є думки Сєргія (Івана Миколайовича Страгородського) — патріарха Московського і всієї Русі (1943—1944) і визначного богослова, які він викладає у своїй праці «Есть ли у Христа наместник в Церкви?» за 1944 р. Патріарх Сєргій аргументовано відкидає термінологію намісництва як несумісну з вченням про реальну присутність Христа на чолі його церкви. В той же час Сєргій допускає в майбутньому адміністративне очолювання Вселенської церкви єдиним предстоятелем, який був би головою вселенського собору і єпископом всесвітньої столиці³.

Третій титул папи Римського “*Succesor principis apostolorum*” традиційно перекладається українською мовою як «наступник князя апостолів» (тобто святого апостола Петра), однак латинське слово “*princeps*” буквально означає «який первенствує», «той, хто стоїть першим у ряду». Державна влада папи у Церковній державі спиралася не на юридичні, а на теологічні постулати, основані на Біблії. Це досягалося у перешу чергу шляхом безпосереднього посилення на князя апостолів Петра; як папа став світським князем, так і першого апостола перетворили у князя апостолів. Культ Петра, формування якого простежується у VII ст., став справжнім політичним капіталом у руках папи. Зростанню самосвідомості папи сприяв постулат, згідно з яким в умовах завоювань і феодалної роздробленості гарантом універсального християнського духу є папа, який у західному християнському світові, що в той час складався, виступає охоронцем єдності і порядку. У VIII ст. святий Петро і його намісник на землі, папа, уявлявся як глава розшматованої на частини християнської єйкумени, *Imperium Christianum* (Християнської імперії), як символ її згуртованості⁴.

Четвертим титулом папи Римського є титул «Верховний понтифік Вселенської церкви». Понтифік (*Pontifex*), Верховний понтифік (*Pontifex Maximus*), Римський понтифік (*Pontifex Romanus*) — історичне найменування глави древньоримського релігійного культу. Термін «понтифік» походить від латинського *pons* (міст) і *facere* (робити, зводити, будувати) і дослівно перекладається як «будівник мостів». До компетенції древньоримського понтифіка входив нагляд за будівництвом і підтриманням

¹ Richter J. Stufen pseudoisidorischer Verfälschung: Studien zur Konzilsteil der pseudoisidorischen Dekretalen // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 1978. No. 64. S. 1—72.

² Schon K.-G. Eine Redaktion der pseudoisidorischen Dekretalen aus der Zeit der Fälschung // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1978. No. 34. S. 500—511.

³ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 718—719.

⁴ Гергей Е. История папства. С. 66—67.

у належному порядку найдавнішого римського мосту Pons Sublicius. Відповідно до древньоримської традиції, описаної Титом Лівієм, посада понтифіка з'явилася за 2-го римського царя Нуми Помпілія (715–672 рр. до н.е.), який призначив чотирьох патрициїв своїми помічниками у виконанні належних йому (як царю) релігійних функцій¹. Коли римляни повалили монархію, релігійні обов'язки царя були передані Верховному понтифіку, у підпорядкування якого перейшли всі древньоримські жерці і весталки. Верховний понтифік також слідкував за календарем і дотриманням релігійних свят. Посада Верховного понтифіка була довічною, він обирався народом і практично був поза юрисдикцією сенату². Юлій Цезар, ставши єдиновладним правителем Римської держави, прийняв також і виконання вищої релігійної функції, присвоївши собі титул Верховного понтифіка. За часів імператора Нерви (96–98) титул Верховного понтифіка став неодмінним атрибутом римських імператорів. Останнім римським імператором, що носив титул Верховного понтифіка, був Граціан, який у 382 р. відмовився від нього за порадою єпископа Медиоланського Амвросія³.

Термін «понтифік» досить рано став використовуватися у християнській літературі. Вперше він зустрічається у латинському перекладі «Послання до євреїв» як еквівалент грецького терміну ἀρχιερεύς (архієрей). Титул «понтифік» у смислі вищого авторитету з питань віри пізніше став використовуватися римськими папами — вперше він увійшов до титулатури Дамаса I (366–384). У Середні віки понтифіками називали також деяких інших єпископів (наприклад, Равеннського, Верчелльського, Клермонського та інших), але починаючи з епохи Відродження цей титул став виключним атрибутом папи Римського⁴. В українській церковно-історичній термінології як синонім титулу «понтифік» стосовно римських пап нерідко використовується титул «первосвященик», а латинський термін “Summus Pontifex” у титулатурі папи Римського перекладається як «Верховний первосвященик».

Саме ж поняття «первосвященик» (давньоєвр. hak-kōhēn, hag-gādōl, грец. ἀρχιερεύς, лат. pontifex, sacerdos) бере свій початок у Біблії і означає у Старому завіті титул глави храмового священства, а в Новому завіті — титул Ісуса Христа. У Старому завіті первосвященик називається «священиком» (Вих. 29, 30)⁵, «помазаним священиком» (Лев. 4, 3.5.16)⁶ або «великим священиком» (Лев. 21, 10)⁷. Першим первосвящеником ізраїльського народу був Аарон, його наступниками стали спочатку Єлеазар, а потім

¹ Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. München: Beck, 1912. S. 501–523.

² Turchi N. La religione di Roma antica. Bologna: Licinio Cappelli, 1939. P. 39–49.

³ Latte K. Römische Religionsgeschichte. München: Beck, 1960. S. 195–200.

⁴ Kajanto I. Pontifex Maximus as the Title of the Pope // Arctos. 1981. No. 15. P. 37–52.

⁵ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 90.

⁶ Там само. С. 105–106.

⁷ Там само. С. 126.

Финеес (Чис. 20, 26¹; Втор. 10, 6²; Суд. 20, 28³). Ця посада надавалася, як правило, пожиттєво і переходила у спадок до старшого сина. Починаючи з Ілїї, ця посада перейшла до роду Іфамара, молодшого сина Аарона (1 Цар. 1, 9⁴; 1 Пар. 24, 1–6⁵). У часи Давида її спільно обіймали Авиафар і Садок. Після того як Соломон заслав Авиафара в Анафоф (3 Цар. 2, 26–35)⁶, ця посада стала виключним привілеєм нащадків Єлеазара⁷. Обов'язком первосвященника було наглядати за усім, що стосувалося храму, богослужіння та священства, а також приносити жертви як за свої гріхи (Лев. 4, 3–12)⁸, так і за гріхи всього народу (Лев. 13–21)⁹. Під час Вавилонського полону (587–538 рр. до н.е.) обов'язки первосвященника не виконувалися, однак у подальшому ця посада була відновлена¹⁰. З II ст. до н.е. хасмоней (маккавейські царі-священники) об'єднали владу царя і первосвященника в одній особі; так тривало до тих пір, поки Іудея зберігала незалежність. За часів Нового завіту первосвященик головував у Синедріоні і мав великий політичний вплив, хоча і був підконтрольним римській владі. Наступництво старозавітних первосвящеників припинилося після зруйнування Єрусалимського храму у 70 р. н.е.¹¹

У Новому завіті в «Посланні до євреїв» Ісус Христос іменується «милостивим і вірним первосвященником перед Богом» (Євр. 2, 17)¹², «Первосвященником сповідуння нашого» (Євр. 3, 1)¹³, «Первосвященником Великим, Який перейшов небеса» (Євр. 4, 14)¹⁴. Христос, згідно з «Посланням до євреїв», не такий первосвященик, «який не може страждати з нами в немочах наших, але Такий, Який, подібно до нас, зазнав спокуси в усьому, крім гріха» (Євр. 4, 15)¹⁵. Цим автор «Послання до євреїв» показує перевагу Нового завіту перед Старим завітом і виконання у Христі того, прообразом чого у Старому завіті було священство¹⁶.

Таким чином, з викладеного вище випливає, що папа Римський відповідно до титулу «Верховний понтифік Вселенської церкви» є у Католицькій

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 161.

² Там само. С. 193.

³ Там само. С. 271.

⁴ Там само. С. 277.

⁵ Там само. С. 429.

⁶ Там само. С. 343–344.

⁷ Kennett R.H. Origin of the Aaronite Priesthood // Journal of Theological Studies. 1904–1905. No. 6. P. 161–186.

⁸ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 105.

⁹ Там само. С. 115–127.

¹⁰ Berry G. Priests and Levites // Journal of Biblical Literature. 1923. No. 42. P. 227–238.

¹¹ Cody A. A History of Old Testament Priesthood // Analecta biblica. 1969. No. 35. P. 15–33.

¹² Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1357.

¹³ Там само.

¹⁴ Там само. С. 1358.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Milgrom J. The Priestly Doctrine of Repentance // Revue biblique. 1975. No. 82. P. 186–205.

церкві найвищою посадовою особою (найвищим священиком) і найвищим авторитетом у питаннях віри.

П'ятим титулом папи Римського значиться титул «примас Італії». Термін «примас» (лат. *primas*, від *primus* — перший) використовується Римсько-католицькою церквою у деяких країнах як почесний титул митрополита, який, як правило, очолює найстарішу митрополію країни. Митрополія (грец. *μητρόπολις* — столиця, метрополія, лат. *metropolis*) у Католицькій церкві означає очолювану митрополитом церковну провінцію, до складу якої входить декілька епархій.

Історично у Римській імперії, адміністративно поділений на провінції, митрополією називалося головне місто провінції. Державна структура поділу на провінції лягла в основу адміністративних структур ранньої церкви, в тому числі завдяки тому, що церковна громада митрополії часто мала певний пріоритет перед іншими громадами тієї ж провінції. На Сході Римської імперії організація церкви в провінціях та їх головних містах існувала вже до I Нікейського собору 325 р., який підтвердив її і санкціонував повноваження митрополита щодо затвердження обрання єпископів на території його провінції. На Заході організація церковної митрополії склалася у IV–V ст. Хоча завоювання варварами Західної Римської імперії призвело до послаблення зв'язків між епархіями та їх митрополіями, однак інститут митрополії не зник і був навіть розширений: на доповнення до старих засновувалися митрополії на нових територіях, наприклад в Англії. У правління імператора Карла Великого митрополії були утворені у Кельні, Трірі, Майнці, Зальцбурзі, потім у Гамбурзі та Магдебурзі. Митрополії часто виникали на базі центрів місіонерської діяльності на великій території.

Титул примаса не надає якої-небудь особливої влади управління, крім тих випадків, коли це затверджено Святим Престолом як апостольський привілей або закріплено традицією (Кодекс канонічного права — ККП, кан. 438)¹. Титул примаса з'явився вже у ранній церкві, вперше став використовуватися у римській провінції Африка, де примасом називався єпископ Карфагену. В епоху пізньої Античності та раннього Середньовіччя титул примаса мали митрополити Арелата (сучасний Арль, Франція), Фесалонік (сучасні Салоніки, Греція) і Толетани (сучасний Толедо, Іспанія). Митрополити цих кафедр мали статус вікаріїв Апостольського Престолу в своїх територіально-адміністративних церковних провінціях. Протягом Середніх віків титул «примас» отримав більше розповсюдження. У Німеччині примасом був архієпископ Майнцький². У Франції титул примаса отримав митрополит Ліонський, тому що Ліонська кафедра була найстарішою у Франції. В Англії титул примаса оспорювали глави Кентерберійської та Йоркської кафедр. Примас мав більшу церковно-судову владу, ніж інші єпископи: він скликав національні церковні собори, призначав на посаду

¹ Кодекс канонического права. С. 198–199.

² May G. Der Erzbischof von Mainz als Primas // Archiv für Katholisches Kirchenrecht. 1995. No. 164. S. 76–122.

єпископів своєї провінції, приймав апеляції, а також коронував князів і королів; іноді в деяких країнах (наприклад, у Польщі) примас залишався регентом королівства під час вакантності престолу. У Новий час титул примаса США отримав архієпископ Балтіморський (1852 р.). Нині титул примаса зберігся у деяких країнах Європи та Америки; так, титул примаса Польщі має митрополит Гнезненський і Варшавський, примаса Чехії — митрополит Празький, примаса Угорщини — митрополит Естергомський.

Отже, термін католицького канонічного права «примас» означає найпершого, найголовнішого єпископа тієї чи іншої області, тієї чи іншої країни. З цього випливає, що папа Римський як примас Італії є найголовнішим єпископом цієї країни і це накладає на нього відповідні обов'язки. Так, наприклад, обраний у 1978 р. на Римський престол Іоанн Павло II (1978–2005) як примас Католицької церкви в Італії і єпископ міста Рим за час свого понтифікату (до кінця 2003 р.) здійснив 144 поїздки по Італії та відвідав з пастирськими візитами 301 з 334 римських парафій. Іоанн Павло II постійно здійснював публічні богослужіння, причащав і сповідував віруючих, щорічно учиняв хрещення на пасхальних богослужіннях у соборі Святого Петра¹.

Шостий титул папи Римського називається «архієпископ і митрополит Римської провінції». Римська провінція становить собою область навколо міста Рим, який і латиною, і італійською мовою називається *Roma*. Архієпископ (лат. *archiepiscopus*) означає вищий, або головний, єпископ. У Католицькій церкві архієпископ — це або митрополит (ККП, кан. 435)², або єпископ, який управляє архієпархією, що не є митрополією, або будь-який єпископ, якому титул архієпископа присвоєний папою Римським як знак особистої гідності. Титулярні архієпископи, формально призначені на нині не діючі архієпархії, фактично здійснюють інше церковне служіння: секретаря якої-небудь з конгрегацій Римської курії, дипломатичного представника Святого Престолу, глави військового ординаріату, апостольського адміністратора тощо. У східних католицьких церквах існує особлива церковна посада верховного архієпископа³. В інших християнських церквах архієпископ — один з вищих церковних титулів, що присвоюється особисто єпископу (наприклад, в Українській православній церкві) або пов'язаний зі вступом на певну церковну посаду (як в Англійській церкві).

Митрополит (грец. *μητροπολίτης* — спочатку «житель столиці», лат. *episcopus metropolitanus*), у Католицькій церкві — архієпископ, який очолює церковну провінцію (митрополію). У часи Римської імперії митрополитом називався єпископ, який мав резиденцію у головному місті провінції, тобто у столиці (метрополії), і керував справами церкви на території, що знаходилася в адміністративних межах цієї провінції. Вперше титул «митрополит»

¹ Pope John Paul II and the Challenges of Papal Diplomacy: Antology (1978–2003) / Ed. A. Dupuy. Vatican City: Pontifical Council for Justice and Peace, 2004. P. 15–321.

² Кодекс канонического права. С. 197.

³ Arrieta J.I. Instrumentos supradiocesanos para el Gobierno de la Iglesia particular // *Ius Canonicum*. 1984. No. 24. P. 607–643.

було вжито на I Нікейському соборі 325 р., який запровадив цю посаду в церковну ієрархію. На чолі кожної провінції стояв митрополит, йому допомагали єпископи-суфрагани, кожний з яких у межах церковної провінції керував своїм єпископством.

У ранньому Середньовіччі адміністративні повноваження митрополита стосовно інших єпископів його провінції (з VIII ст. їх називали єпископами-суфраганами) залишалися досить широкими. Поступово, однак, сфера адміністративної компетенції митрополитів скорочувалася через розірвання зв'язків між ними та єпископами-суфраганами і, як наслідок, посилення автономії цих останніх, а згодом також через втручання римських пап, які, на протигагу виникаючим зловживанням, обмежували владу митрополитів¹.

Починаючи з XI ст. у Західній церкві митрополити стали поступово втрачати свої права у зв'язку з розвитком і зміцненням централізованої папської влади, але отримали право визнавати (або ж відхиляти) кандидатури єпископів своєї провінції. Митрополити також скликали провінційні синоди, на яких головували, приймали апеляції на винесені єпископами вироки і вирішували суперечки, що виникали між єпископами. Крім того, митрополити особисто управляли єпископствами, кафедри яких опинилися вакантними. Григоріанська реформа, що отримала назву від імені одного з його лідерів — папи Григорія VII (1073—1085) і становила собою рух у Католицькій церкві у XI—XII ст., який ставив своєю метою усунути вплив світської влади на управління церквою і сприяти моральному відродженню життя духовенства і народу, завершила централізацію влади Апостольського Престолу в управлінні церквою, і з цього часу його зв'язок з церквами окремих регіонів став здійснюватися за допомогою легатів і митрополитів.

Нині митрополит має владу єпархіального єпископа (ординарія) у ввіреній йому єпархії, в той час як у церковній провінції його права обмежуються наглядом за ортодоксальністю вчення церкви і дотриманням церковної дисципліни. Згідно з каноном 436 ККП, в єпархіях-суфраганатах, що входять до складу митрополії, митрополит зобов'язаний слідкувати за дотриманням віри та церковної дисципліни і доводити до відома папи Римського про зловживання, якщо такі мають місце; здійснювати канонічну візитацію на підставі, попередньо затвердженій Апостольським Престолом, якщо суфраган злегковажив цією візитацією; призначати діоцезного адміністратора відповідно до норм канонів 421 § 2 і 425 § 3². Митрополит, заручившись згодою більшості єпископів-суфраганів (єпархіальних єпископів своєї провінції), може скликати провінційний синод, обирати місце і призначати час його проведення в адміністративних межах своєї провінції,

¹ Popek A.S. *The Rights and Obligations of Metropolitans: A Historical Synopsis and Commentary*. Washington, 1947. P. 51—65.

² Кодекс канонического права. С. 197—198.

визначати регламент засідань і перелік питань, запропонованих до розгляду. Митрополит головує на провінційних синодах¹.

У східних католицьких церквах, згідно з Кодексом канонів східних церков (кан. 159)², митрополит окрім тих повноважень, якими його наділяє загальне і приватне законодавство, встановлене папою, має також право посвящати в сан єпископа і здійснювати інтронізацію єпископів своєї церкви, скликати раду ієрархів і головувати на ній, призначати трибунал митрополії, здійснювати канонічну візитацію в єпархіях (якщо єпископ відповідної єпархії нехтує цим обов'язком), оприлюднювати папські документи³.

Посада митрополита пов'язана з єпископською кафедрою, визначеною чи затвердженою папою Римським (ККП, кан. 435)⁴. Знаками влади митрополита є хрест з двома поперечними перехрестями (такий самий, як у патріарха) і палій. Починаючи з понтифікату папи Пасхалія II (1099—1118) митрополити стали присягати на вірність папі Римському під час церемонії вручення палія, у тексті присяги містилося і зобов'язання періодично відвідувати Рим. У православ'ї титул митрополита носять глави автокефальних церков, що не мають статусу патріархата, як, наприклад, в Українській православної церкві Московського патріархату, а також єпископи великих єпархій.

Таким чином, шостий титул папи Римського «архієпископ і митрополит Римської провінції» означає, що папа є головним єпископом, який очолює церковну провінцію (митрополію) навколо міста Рим, тобто римське передмістя, яке завжди відіграло особливу роль в житті Римсько-католицької церкви.

Сьомий титул папи Римського — «суверен Держави Міста Ватикан» — означає, що папа є незалежним світським правителем цієї держави з моменту її утворення на основі Латеранських угод від 11 лютого 1929 р. (Попередницею Держави Міста Ватикан була Церковна держава або Папська держава чи Папська область, що існувала з 756 р. по 1870 р. у Центральній Італії, суверенними правителями якої також були римські папи). Відповідно до Основного закону Держави Міста Ватикан від 22 лютого 2001 р., проголошеного папою Іоаном Павлом II 26 листопада 2000 р., «Верховний понтифік, суверен Держави Міста Ватикан, володіє в ній всією повнотою законодавчої, виконавчої та судової влади»⁵. «Представництво Держави Міста Ватикан у відносинах з іноземними державами і в інших питаннях міжнародного права закріплено за Верховним понтифіком і здійснюється через Державний секретаріат»⁶.

¹ Giacobbi A. Strutture di comunione tra le chiese particolari // Il diritto nel mistero della chiesa. Roma: Pontificia Università Lateranese, 1990. Vol. 2. 701 p. P. 523—524.

² Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. С. 176—177.

³ Nedungatt G. Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des kanonischen Rechts // Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie. 1992. No. 28. S. 396—408.

⁴ Кодекс канонического права. С. 197.

⁵ Del Re N. Mondo Vaticano. P. 804—813.

⁶ Mondo Vaticano: Passato e presente. P. 56—65.

Питання функціонування світської влади папи Римського у Державі Місті Ватикан ми вже докладно проаналізували в підрозділі 3.2, а про сучасний правовий статус Ватикану у міжнародному праві та його зв'язок з Святим Престолом і Католицькою церквою йтиметься у підрозділі 4.1. Тут лише зазначимо, що на території Держави Міста Ватикан (*Stato della Citta del Vaticano*), крім резиденції (в Апостольському палаці) папи Римського як глави Католицької церкви та керівника держави Ватикан, також знаходяться головні установи Римської курії. Значну частину території сучасного Ватикану займає палацово-церковний ансамбль, до якого входять собор святого Петра, оточена колонадою площа святого Петра, Апостольський палац та інші будівлі. Відповідно до принципу екстериторіальності Ватикану належать також деякі будівлі у Римі та в інших італійських містах, а також замська літня папська резиденція Кафель Гандольфо. Кафедральними соборами папи Римського є собор святого Петра (інша назва — Ватиканська базиліка) і Латеранська базиліка. Собор святого Петра — один з 5 великих соборів Риму, що належить до числа найважливіших святинь Католицької церкви. Собор святого Петра є центром релігійного життя всього католицького світу, куди стікаються мільйони прочан. У соборі святого Петра проходили засідання I і II Ватиканських соборів. У соборі і на площі святого Петра відбуваються найбільш урочисті богослужіння та церковні церемонії (зарахування до лику святих або блаженних, зведення в кардинальське достоїнство, вручення митрополичих палліїв тощо). Великий центральний балкон східного фасаду собору святого Петра називається лоджією Благословення, звідки папа Римський звертається до віруючих, що зібралися на площі святого Петра, з посланням “*Urbi et orbi*” («Місту [Риму] і світу»).

Останнім, восьмим, титулом у титулатурі папи Римського є титул «слуга слуг Божих» (“*Servus servorum Dei*”), який у літературі з богословської тематики також часто перекладається на українську мову як «раб рабів Божих». Історія походження цього титулу така. Під час понтифікату святого Григорія I Великого (590—604) — учителя церкви, письменника і богослова, одного з чотирьох західних отців церкви — ускладнилися відносини з Візантією також через присвоєння Константинопольським патріархом Іоанном IV Постником титулу «Вселенський» (Тут варто зауважити, що у 2006 р. Верховний суд Туреччини відмовив Константинопольському патріарху у праві називатися «Вселенським»)¹. Протестуючи проти цього, сам Григорій I став іменувати себе «рабом рабів Божих» (*Servus servorum Dei*) або згідно з сучасними перекладами цього титулу — «службою слуг Божих»².

У християнській традиції вислів «раб Божий» вживається як ознака цілковитої приналежності Богу, означає повне ввірення себе Богу. Вживани

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1498.

² Отрош М.І. Міжнародно-правове значення титулів Папи Римського // Часопис Київського університету права. 2015. № 1. С. 285—287.

в Біблії єврейське слово *sebed* і грецьке *δοῦλος* часто перекладаються як «раб», хоча в дійсності означають залежність між людьми у більш широкому смислі (в тому числі підданого по відношенню до царя: 3 Цар 20, 32¹; 4 Цар 16, 7²), і використовуються також як формули вічливості («раб твій»: Бут 32, 19³, як у сучасній мові вислів «ваш покірний слуга»). Вживання слова *sebed* («раб») для позначення особи, яка належить Богу, зустрічається вже у Старому завіті (Пс 17, 1; 35, 1)⁴. Званням раба Ісуса Христа гордяться автори новозавітних послань — апостоли Павло (Рим. 1, 1⁵; Гал. 1, 10⁶; Кол. 4, 12⁷; Тит. 1, 1⁸), Яків (Як. 1, 1)⁹, Петро (2 Пет. 1, 1)¹⁰, Іуда Фаддей (Іуд. 1, 1)¹¹. У сучасних перекладах Біблії слово *δοῦλος* («раб») нерідко передається за допомогою слів «слуга» або «наймит». Слово *παῖς* («слуга») також використовується у Новому завіті по відношенню до цілковитої відданості Богу (Лк 1, 69)¹². У будь-якому випадку, бути слугою або рабом Божим означає повністю належати Богу, що, на думку віруючих, є честю, а не приниженням.

Ісус Христос зробив програмою життя своїх учнів служіння Богу і людям. Сам Він сказав, що прийшов служити, а не для того, щоб Йому служили (див. Мк 10, 45)¹³. На Тайній вечері Він вимив учням ноги, показав приклад служіння «як слуга» (див. Лк 22, 26)¹⁴. Для позначення служіння з'явилися терміни диякон, дияконат¹⁵ і дияконія¹⁶. На Тайній вечері, підкресливши необхідність служіння один одному, Ісус Христос також назвав учнів друзями: «Не називаю вас більше рабами, бо раб не знає, що робить господар його; а Я назвав вас друзями» (Ін 15, 15)¹⁷. Ісус також навчав звертатися до Бога словами «Отче наш» (Мф. 5, 9)¹⁸, оскільки люди — діти Божі. Християни служать Богу не через страх, але заради любові, тому що бажають повністю належати Йому як його друзі і діти.

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 371.

² Там само. С. 394.

³ Там само. С. 37.

⁴ Там само. С. 580, 589.

⁵ Там само. С. 1279.

⁶ Там само. С. 1321.

⁷ Там само. С. 1339.

⁸ Там само. С. 1352.

⁹ Там само. С. 1260.

¹⁰ Там само. С. 1269.

¹¹ Там само. С. 1278.

¹² Там само. С. 1148.

¹³ Там само. С. 1135.

¹⁴ Там само. С. 1182.

¹⁵ Duchesne L. Les titres presbytéraux et les diaconies // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. 1887. No. 7. P. 236—243.

¹⁶ Suster A. *Diakonia in einer erneuerten Pastoral* // *Diakonia*. 1978. No. 9. S. 77—91.

¹⁷ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1210.

¹⁸ Там само. С. 1085.

У християнстві посада старших за чином розглядається як форма служіння (див. Мк 10, 43–44)¹, тому титул папи Римського «слуга слуг Божих» (“*Servus servorum Dei*”) відображає службовий характер посади наступника апостола Петра. У Католицькій церкві поняття «слуга Божий» (лат. *servus Dei*) означає також померлу людину святого життя, стосовно якої офіційно відкрито процес беатифікації. Також ціла низка католицьких чернечих орденів і конгрегацій використовують у своїй назві слова «слуги» (*servi*) або «служительки» (*servae, ancillae*).

Що стосується існуючого до недавнього часу титулу папи Римського «патріарх Заходу», від якого відмовилися папа Бенедикт XVI і його наступник — діючий папа Франциск, то цей титул з’явився ще в нерозділеній церкві. Власне термін «патріарх» (грец. *πατριάρχης* — глава роду, лат. *patriarcha*) означає у церкві особу, яка очолює місцеву церкву в ранзі патріархату (грец. *πατριαρχετον*, від *πατριά* — рід, плем’я [від *πατήρ* — батько, отець] і *αρχή* — влада, начало; лат. *patriarchatus*), під яким розуміється служіння і кафедра патріарха, а також апарат його управління. Патріарх має владу над усіма іншими єпископами, не виключаючи митрополітів, що входять до складу патріархату. У християнську епоху патріархами стали називати єпископів, наділених особливим достоїнством. Слово «патріарх» вживає по відношенню до папи Льва I Великого у листі до нього імператор Феодосій II. До V ст. цей титул з суто почесного перетворився в позначення носія певної церковної влади. У 451 р. на Халкідонському соборі були перераховані 5 патріархатів у порядку старшинства: Римський, Константинопольський, Олександрійський, Антиохійський і Єрусалимський. Пізніше в силу історичних причин у різних частинах християнського світу виникали нові патріархати². На цей час на християнському Сході патріархи управляють багатьма некатолицькими, а також деякими східними католицькими церквами: Коптською (патріарх Олександрійський), Сирійською (сирійський патріарх Антиохійський), Мелькітською (мелькітський патріарх Антиохійський), Маронітською (маронітський патріарх Антиохійський), Халдейською (патріарх Вавилонський), Вірменською (патріарх Килікійський). До патріархів прирівняні майже в усіх правах верховні архієпископи, які очолюють Українську греко-католицьку (Київсько-Галицький архієпископ) і Сиро-Малабарську католицьку (Ернакулам-Ангамальський архієпископ) церкви.

Католицькі патріархи можуть мати достоїнство кардиналів з титулами їх патріарших кафедр. Патріархи східних католицьких церков за рангом «в усьому світові стоять вище усіх єпископів будь-якого рівня, за винятком особливих приписів першості, встановлених папою Римським» (кан. 58 ККЦС)³. У Католицькій церкві латинського обряду титул патріарха має

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1135.

² Peri V. La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du IV-e au XVI-e siècle // *Irénicon*. 1991. No. 64. P. 359–364.

³ Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. С. 132.

переважно почесне значення і не передбачає якої-небудь влади управління, «якщо тільки стосовно деяких осіб не впливає інше за апостольським привілеєм або в силу схваленого звичаю» (кан. 438)¹. На цей час існують такі латинські патріархати: Венеціанський (з 1457 р.), Вест-Індійський (з 1524 р., нині вакантний), Лісабонський (з 1716 р.), Ост-Індійський (з 1886 р., резиденція в Гоа, Індія), Єрусалимський (з 1847 р.)².

Особливе місце посідають східні латинські патріархи, кафедри яких виникли під час Хрестових походів, що велися з ініціативи і за підтримки римських пап з кінця XI до кінця XIII ст. з метою звільнення від мусульманського володарювання Святої землі, в тому числі Гробу Господнього та інших місць у Палестині, пов'язаних з життям Ісуса Христа. Після падіння держав хрестоносців ці патріархи вимушені були залишити свої кафедри. Протягом тривалого часу латинські патріархи Константинопольський, Антиохійський, Олександрійський і Єрусалимський були титулярними (тобто, носячи відповідний титул, мали постійне місцеперебування у Римі і виконували адміністративні функції у різних службах Апостольського Престолу); у 1847 році патріарх Єрусалимський повернувся до свого міста, а три інших титули у 1964 р. були скасовані папою Павлом VI³.

Титул патріарха мають глави низки православних церков — Константинопольського, Олександрійського, Антиохійського і Єрусалимського патріархатів, Російської православної церкви, Сербської православної церкви, Румунської православної церкви, Грузинської православної церкви та ряду древніх східних церков — Ассирійської церкви Сходу, Вірменської апостольської церкви, Коптської церкви, Ефіопської церкви, Сирійської церкви та Еритрейської церкви, а також церков з неврегульованим канонічним статусом — Української православної церкви (Київський патріархат).

В історичному плані колегіальна влада 5 патріархатів (Римського, Константинопольського, Олександрійського, Антиохійського і Єрусалимського) у каноніко-богословській теорії та в законодавстві Візантійської імперії називалася пентархія (грец. *πενταρχία* — п'ятивладдя). Халкідонський собор 451 р. додав до 3 стародавніх патріархатів — Римського, Олександрійського і Антиохійського, пов'язаних з іменем апостола Петра, — новий, Єрусалимський, а також визнав владу Константинопольської кафедри над територіями, якими вона фактично управляла вже близько 50 років. Ці 5 кафедр набули особливого значення в суспільно-правовій свідомості і в законодавстві імператора Юстиніана I, а пізніше і у візантійському богослов'ї, де розповсюдилася думка про те, що 5 патріархатів становлять собою загальність церкви. Вважалося, що жоден собор не може називатися вселенським, якщо в ньому не бувають участь, особисто чи через своїх представників, усі 5 патріархів. Однак Рим ніколи не вважав себе одним

¹ Кодекс канонического права. С. 198–199.

² Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1346.

³ Там само. С. 1347.

з патріархів у тому смислі слова, який надавали йому на Сході, а завжди підкреслював вселенський смисл служіння папи. Колегія з 5 патріархатів на чолі з папою Римським уявлялась аналогом колегії апостолів на чолі з апостолом Петром; 2-ге місце «за честю» повинна була займати Константинопольська кафедра (що отримала його у зв'язку зі своїм місцезнаходженням в імператорській столиці), 3-тє — Олександрійська, 4-тє — Антиохійська і 5-тє — Єрусалимська кафедра.

У складному процесі формування примату папи вихідним пунктом була верховна влада патріарха в особі Римського єпископа над Заходом. Проте примат патріарха в основному однаково складався в усіх патріархатах. Однак лише в римському і візантійському центрах було зроблено спробу досягти універсальності авторитету патріарха. Інші патріархи швидше демонстрували сепаратистські прагнення. У V ст. примат Римського єпископа щодо авторитету і принципів віри вже ніхто не піддавав сумніву, це узаконили і східні імператори. Однак у Римі, виходячи з юрисдикційної влади західного патріарха над його єпископами, примат патріарха розглядали як абсолютну церковно-управлінську і судову верховну владу стосовно Вселенської церкви. Проти цього, однак, протестували не лише візантійський, але й інші патріархи. Таким чином, фактичне суперництво за верховну владу над усією церквою розгорнулося лише між Візантією, яка підкреслювала свою перевагу, посилаючись на реальну політичну владу, і Римом, який більшою мірою висував на передній план аргументи релігійно-біблійного характеру, говорив про апостольський характер Римської церкви, про главенство Петра.

Після розриву церковних відносин між Римом і Константинополем в XI ст. практика пентархії стала неможлива, оскільки в Константинопольських диптихах (переліку імен живих і померлих християн для поминання під час богослужіння, перш за все на літургії) з того часу згадувалися лише 4 патріархи, без Римського. Однак у 1589 р. Московська митрополича кафедра була перетворена в патріархат рішенням Константинопольського патріарха Єремії II. Це рішення було затверджено у 1591 р. синодом патріархів, які знаходилися у спілкуванні з Константинополем, до того ж Московський патріархат був прирівняний у правах з іншими стародавніми патріархатами, отримавши 5-тє місце «за честю», тобто після Єрусалимського (у 1721 р. замість патріархату в Москві був створений Священний правительствующий Синод, у 1723 р. він був визнаний Константинополем канонічним і названий «нашим братом у Христі»; патріаршество було відновлено у 1917 р.). У зв'язку з виникненням нових патріархатів (Сербського, Румунського, Болгарського тощо) колишня теорія пентархії втратила актуальність¹. Ці обставини, очевидно, також бралися до уваги останніми Римськими понтифіками Бенедиктом XVI і Франциском, коли вони відмовлялися від належавшого раніше римським папам титулу «патріарх Заходу»,

¹ Gahbauer F.R. Die Pentarchie-Theorie: Ein Model der Kirchenleitung von den Anfängen bis zum Gegenwart. Frankfurt am Mein: Josef Knecht, 1993. S. 60–132.

який існував лише в силу традиції і давно вже не мав чітко визначеного канонічного значення, а, отже, і втратив свою актуальність.

Таким чином, відповідно до семи проаналізованих вище титулів папи Римського (єпископ Риму, вікарій Ісуса Христа, наступник князя апостолів, Верховний понтифік Вселенської церкви, примас Італії, архієпископ и митрополит Римської провінції, слуга слуг Божих), що стосуються духовної влади Римського понтифіка, у сфері юрисдикції діє примат папи над усією Католицькою церквою, в якій йому, як зазначається в каноні 331 ККП 1983 р., належить «ординарна, вища, повна, безпосередня і універсальна» влада¹. Відповідно до титулу «суверен Держави Міста Ватикан» папа Римський є суверенним правителем цієї держави і володіє в ній усією повнотою законодавчої, виконавчої і судової влади.

П'ять визначень природи і суті найвищої влади (кан. 331 ККП), яку, згідно з Божим правом, виконує папа у Вселенській (католицькій) церкві означають:

1. ця влада «звичайна», бо надана папі правом разом з його урядом;
2. ця влада «найвища», бо у її здійсненні папа незалежний від членів єпископської колегії і «ніким не може бути притягнутий до суду» (кан. 1404)²;
3. ця влада «повна», бо вона є не просто владою управління і нагляду, але їй не бракує жодного суттєвого елементу ні стосовно єдності віруючих, ні щодо управління церквою. Іншими словами, у ній містяться всі елементи законодавчої, виконавчої (чи адміністративної) і судової влади;
4. ця влада «безпосередня», оскільки може здійснюватися папою безпосередньо над усіма вірними і всіма партикулярними церквами, навіть якщо стосовно останніх «безпосередність» папської влади спрямована на те, щоб зміцнити і забезпечити власну, звичайну і безпосередню владу їхніх єпископів;
5. ця влада «універсальна», оскільки сфера повноважень папи поширюється на все *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*, бо лише він є главою колегії єпископів, а отже *caput totius Ecclesiae* (главою всієї Церкви)³.

У владі папи Римського знаходиться створення, об'єднання чи ліквідування єпархій і митрополій, призначення або усунення від посади єпископів, митрополитів і кардиналів, створення чи ліквідування чернечих орденів і конгрегацій. Папа Римський є найвищою апеляційною інстанцією у судочинстві Католицької церкви. Рішення папи Римського оскарженню не підлягають, відповідно до принципу ранньої церкви: “*Prima Sedes a nemine iudicatur*” («Перший престол ніким не може бути судимий»). У виключній компетенції папи Римського знаходиться прийняття рішень

¹ Кодекс канонического права. С. 156.

² Там само. С. 513.

³ Джероза Ліберо. Церковне право. С. 293.

щодо беатифікації та канонізації святих. Папа Римський як наступник апостола Петра має право надавати диспенсацію (лат. *dispensatio*, від *dispensare* — звільняти — термін канонічного права, що означає звільнення від обов'язку дотримання закону в особливому випадку і з поважної причини) від усіх церковних законів, але не від Божественного закону, обов'язкового для всіх, і не від законів цивільного права; він може звільнити від зобов'язань Божественного закону, прийнятих лише за власним бажанням (обітниця чи присяга). Поважною причиною надання диспенсації є духовне благо пастви. Надання диспенсації без поважної причини є незаконним, а в тому випадку, коли воно вчиняється особою, нижчестоящою по відношенню до законодавця, є незаконним і недійсним (СІС 90 § 1)¹.

Служіння папи Римського визначено в догматичних конституціях “*Pastor aeternus*” I Ватиканського собору² і “*Lumen gentium*” II Ватиканського собору³. Безпосереднє управління церквою папа Римський здійснює за допомогою Римської курії, а для обговорення конкретних проблем він скликає синод єпископів. Лише папа Римський має право скликати і розпускати вселенські собори, а також затверджувати їх рішення. Визначення у царині віри та моральності, урочисто проголошені папою Римським “*ex cathedra*”, вважаються безпомилковими (непогрішними). Папа Римський може видавати офіційні документи на здійснення його верховної влади управління та учительства⁴, перелік та характеристика яких подається у підрозділі 1.2. Життерадісний і простий у спілкуванні папа Іоанн Павло I (26.08.1978—28.09.1978), понтифікат якого тривав лише 33 дні, вніс новий стиль у керівництво Католицькою церквою, відмовившись від вживання у папських документах форми *pluralis maiestatis* («ми») для позначення 1-ої особи⁵.

Час правління папи Римського називається понтифікатом (*pontificatus*). Термін походить від одного з титулів папи — Верховний понтифік (*Pontifex Maximus*). Початком понтифікату в даний час вважається день обрання папи на Римський престол; пізніше відбувається його інтронізація — урочистий вступ на престол святого Петра. У ранній період вважалося, що папа Римський вступає на свою посаду з моменту інтронізації. Дату обрання і дату інтронізації інколи розділяв великий проміжок часу, особливо значний у період візантійського панування в Італії, коли римські папи, будучи підданими візантійського імператора, були вимушені, згідно з існуючою в той час практикою, очікувати затвердження свого обрання. Так, наприклад, папа Северин (638—640), обраний на Римську кафедру в середині жовтня 638 р., півтора року очікував затвердження з боку візантійського імператора, а папа Лев II (682—683), обраний у січні 681 р., був висвячений лише

¹ Кодекс канонического права. С. 71—72.

² Догматична Конституція I Ватиканського собору “*Pastor aeternus*”. Р. 3050—3075.

³ Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). С. 73—155.

⁴ Отрош М.І. Міжнародні договори, нормативно-правові та інші акти Святого Престолу... С. 346—347.

⁵ Kummer R. Albino Luciani, papa Giovanni Paolo I. Padova: Edizioni Messaggero, 1988. Р. 51.

17 серпня 682 р.¹ Кінцем понтифікату вважається смерть папи або його відречення. Період від одного понтифікату до початку наступного називається вакансією Святого Престолу.

Папа Римський обирається на конклаві (лат. *conclave* — кімната, що замикається на ключ), що становить собою канонічний інститут, який регулює вибори папи кардиналами, котрі зібралися у Ватикані за зачиненими дверима. Процедура обрання папи Римського має свою достатньо тривалу історію, однак у перші століття християнства вона не відрізнялась від процедури обрання інших єпископів. З IV ст. після I Нікейського собору 325 р. обрання папи Римського стало в основному прерогативою римського кліру, народ і аристократія лише схвалювали обрання. Як правило, папою Римським обирався архідиякон Римської церкви чи один з дияконів-регіонаріїв. Однак папою Римським ставали і священники Римської церкви, як, наприклад, Корнелій, Іоанн II та деякі інші. Папа Римський Марин I (882—884) до обрання був єпископом. Це був перший випадок в історії Римської церкви, коли папою став єпископ (до цього на Апостольський Престол обиралися тільки диякони чи священники Римської церкви), тому дехто розцінив це як порушення канонів, адже згідно з існуючою на той час практикою заборонявся перехід з одної кафедри на іншу.

За нормальних обставин до обрання наступника приступали через 3 дні після смерті попереднього папи Римського. Висвячення звичайно відбувалося у найближчу неділю. Право висвячення папи Римського було прерогативою єпископа Остії, який здійснював єпископську хіротонію у співслужінні єпископів Альбано і Порто. Під час візантійського панування в Італії, що розпочалося у правління імператора Юстиніана I (527—565), перед висвяченням вимагалось схвалення результатів виборів візантійським імператором або його представником в Італії — Равеннським екзархом. Першим папою Римським, отримавшим схвалення візантійського імператора, був Вігілій (537—555), останнім — Григорій III (731—741).

Відкритий 12 квітня 769 р. папою Стефаном III (IV) (768—772) Римський собор установив порядок обрання римських пап: на Римську кафедру міг бути обраний тільки кардинал-пресвітер або кардинал-диякон, склад електорату був обмежений римським кліром — “*cunctis sacerdotibus atque proceribus Ecclesiae et cuncto clero*” («усіма священниками і начальниками церкви і усім кліром»), а народ Риму отримав право лише схвалення обрання². Однак у 824 р. до участі у виборах знову були допущені представники аристократії та народу. В Каролінгську епоху Римський собор 898 р. говорив про необхідність присутності на виборах представника римського імператора (західного), оскільки для цього були поважні причини. Після кончини імператора Ламберта, а невдовзі по тому і смерті

¹ Richards J. *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979. P. 245—264.

² Hallenbeck J.T. *Pope Stephen III: Why Was He Elected?* // *Archivum historiae pontificiae* 12 (1974), p. 287—299.

папи Іоанна IX (897/898–900), Римський престол на півсторіччя став ареною боротьби ворогуючих аристократичних родин³. Так, законно обраний папа Лев V (липень 903 – вересень 903) був скинутий антипапою Христофором і вбитий у в'язниці, невдовзі така ж доля спіткала і самого Христофора, а наступник – папа Сергій III (904–911) був обраний «в результаті інтриг, бунту і боротьби»⁴.

Папа Микола II (1058–1061) в рамках Григоріанської реформи у 1059 р. постановив, що в обранні папи Римського можуть брати участь лише кардинали. Решта римського кліру та народ можуть лише висловлювати схвалення обранню. Після померлого в обложеному військами імператора Фрідріха II Римі папи Григорія IX (1227–1241), сенатор Маттео Орсіні з метою прискорення процесу обрання нового папи зачинив кардиналів у замку Септимія Севера, таким чином це стало першим конклавом, на якому було обрано папою Целестина IV (25.10.1241–10.11.1241), понтифікат якого був найкоротший в історії папства і тривав усього 17 днів⁵. Порядок проведення конклаву остаточно був встановлений у 1274 р. папою Григорієм X (1271–1276), який закріпив норму щодо ізоляції кардиналів на час конклаву з метою усунення будь-якого втручання у вибори та скорочення часу, протягом якого папський престол залишається вакантним⁶. Оскільки за папи Павла IV (1555–1559) гостро постало питання, чи може папа призначити собі наступника, щоб уникнути після смерті понтифіка виникнення безпорядків і тиску на вибори з боку світської влади, папа Пій IV (1559–1565) виніс цю проблему на обговорення, а після того як більшість богословів-експертів висловили негативне ставлення до подібної практики, підтвердив, що папа може бути обраний виключно на конклаві⁷.

З кінця XVI ст. стало наростати втручання у вибори з боку деяких європейських монархів шляхом застосування права вето, про яке заявляв на конклаві їх довірений кардинал, якщо виникала загроза обрання небажаного для них кандидата. Востаннє вето було накладено на конклав у 1903 р. від імені імператора Австрії, який виступав проти кандидатури кардинала М. Рамполлі, в результаті чого був обраний папа Пій X (1803–1914)⁸. Новий папа відразу скасував право вето, а папа Пій XII (1939–1958) розширив у 1945 р. цю заборону на будь-яку спробу втручання.

Нині порядок проведення конклаву регулюється апостольською конституцією “*Universi dominici gregis*”, виданою папою Іоанном Павлом II

³ Brezzi P. *Roma e l'Impero medioevale*. Bologna: Licino Cappelli, 1947. P. 83–113.

⁴ Llewellyn P. *Roma nei secoli oscuri*. Roma: Laterza, 1975. P. 235–236.

⁵ Wenck C. *Das erste Konklave der Papstgeschichte, Rom August bis Oktober 1241 // Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*. 1826. No. 18. S. 101–170.

⁶ Grauert H. *Papstwahlstudien // Historisches Jahrbuch*. 1899. No. 20. S. 236–325.

⁷ Rezzaghi R. *Cronaca di un conclave: L'elezione di Pio IV (1559)*. P. 539–581.

⁸ Ruffini Avondo E. *Le origini del conclave papale // Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*. 1927. No. 62. P. 409–431.

22 лютого 1996 р.¹ Конклав проводиться на території Ватикану: кардинали в цей час проживають у Будинку святої Марти, здійснюють богослужіння в каплицях Апостольського палацу і голосують в Сикстинській каплиці (була спроектована і побудована за розпорядженням папи Сикста IV (1471–1484), на його честь вона згодом і була названа Сикстинською). Кардинали можуть залишити конклав лише після обрання папи; у випадку крайньої необхідності кардинал може вийти з Ватикану з поважної причини, визнаної більшістю учасників конклаву. Під час конклаву всіляке спілкування кардиналів із зовнішнім світом заборонено; всіх зобов'язує суворе дотримання таємниці, що зберігається в силі також і після конклаву. Кардиналам прислуговують конклавісти, які також приносять обітницю безумовного мовчання про все, що відбувається на конклаві². На 15-й день (або, у крайньому випадку, не пізніше 20-го дня) після смерті папи кардинали-виборці збираються у соборі святого Петра на месу *pro eligendo Papa*; потім, призиваючи урочистим піснеспівом “*Veni Creator Spiritus*” допомогу Святого Духа, в урочистій процесії йдуть до Сикстинської капели, де розпочинається конклав. Кардинали бувають учась у таємному голосуванні двічі вранці та двічі після обіду; для обрання папи потрібно 2/3 голосів присутніх кардиналів. Якщо після 12 днів ніхто не отримує необхідної кількості голосів, кардинали можуть обрати папу абсолютною більшістю голосів. У конклаві беруть участь лише кардинали (за винятком тих, кому до дня смерті папи виповнилося 80 років). Максимальна кількість кардиналів-виборців не повинна перевищувати 120 осіб. На посаду папи Римського як глави Католицької церкви, яка є наднаціональним інститутом, формально може бути обраний будь-який католик чоловічої статі будь-якої національності, який у змозі прийняти обрання, хоча з 1387 р. понтифіками ставали лише кардинали. По закінченні виборів і обранні кандидата на папський престол кардинал-декан просить обраного кандидата висловити свою згоду з обранням і запитує у нього, яке ім'я він приймає. З моменту прийняття свого обрання новий папа отримує повну й найвищу владу в Католицькій церкві; на цьому конклав завершується³.

Після обрання нового папи Римського відбувалася його інтронізація (пізньолат. *intronizatio*) — урочистий вступ на престол святого Петра. Звичай інтронізації папи Римського з'явився наприкінці VII — на початку VIII ст., проте лише декрет 1059 р. папи Миколи II (1058–1061) зробив інтронізацію канонічною формою вступу на кафедру святого Петра⁴; застосування цього правила припинилося в період Авіньйонського полону пап. Інтронізація була частково включена, безпосередньо до понтифікату папи

¹ Del Re N. *Sede vacante // Del Re N. La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998. P. 459–494.

² Ghirlanda G. *Elezione del Romano Pontefice // Ghirlanda G. Il diritto nella Chiesa mistero di comunione: Compendio di diritto ecclesiale*. Roma: Cinisello Balsamo, 1990. 711 p. P. 508–510.

³ Chiappetta L. *Elezione ed eventuale rinuncia // Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale*. Roma: Dehoniane, 1996. Vol. 1. P. 446–449.

⁴ *Encyclopedia dei Papi*. Vol. 2. P. 172–178.

Павла VI (1963–1978), в обов'язковий обряд папської коронації; нині елементи інтронізації входять до церемонії інавгурації (лат. *inauguratio* — на самому початку «посвячення на посаду авгура») понтифіка — урочистого початку служіння папи Римського на кафедрі святого Петра. Сам термін кафедра (грец. *καθέδρα*, лат. *cathedra, sedes* — первісно «сидіння») означає трон єпископа у храмі; в переносному значенні — єпископська посада. Отже, «кафедра святого Петра», або «престол святого Петра» означає служіння папи Римського.

З служінням Римського понтифіка пов'язано питання інсигній папи Римського, до яких належать тіара та «перстень рибака». Тіара (грец. *τιάρα*, лат. *tiara*) — головний убір папи Римського, що становить собою високу корону с трьома діадемами і двома стрічками (*infulae*), увінчаними мініатюрним хрестом. У Стародавній Греції слово «тіара» означало персидський головний убір з повсті у формі усіченого конусу, але перш за все — корону персидського царя, оздоблену зубцями та зірками¹. Тіара у Католицькій церкві — це позалітургійна інсигнія папи Римського, виготовлена з білої цупкої і жорсткої тканини, пишно прикрашена золотим гаптуванням. Наприкінці XII ст. папську тіару прикрашала спочатку одна, потім дві золоті діадеми, що символізували світську і духовну владу намісника Христа; з часу папи Бенедикта XII (1334–1342) додана третя діадема. Тіара з трьома діадемами символізувала владу церкви на чолі з папою над трьома сферами — небом, землею і підземним світом або світове панування папи над трьома частинами Землі — Європою, Азією, Африкою (до відкриття Америки). Згідно з іншим тлумаченням, три діадеми тіари вказують на страждальну, войовничу і торжествуючу церкву². Римські папи надівали тіару лише в особливо урочистих випадках — при зведенні їх на престол і у великі церковні свята. По закінченні 2-ої сесії II Ватиканського собору папа Павло VI (1963–1978) зійшов зі сходинок папського трону в соборі святого Петра і поклав свою тіару на вівтар на знак смирення та відмови від мирської слави і влади. Титул хоронителя папської тіари був скасований *motu proprio* “*Pontificalis Domus*” від 28 березня 1968 р. Наступники Павла VI Іоанн Павло I (26.08.1978–28.09.1978), Іоанн Павло II (1978–2005), Бенедикт XVI (2005–2013) і діючий папа Франциск (з 13.03.2013 р.) відмовилися від носіння тіари, як і від спеціальних носилок (*sedes gestatoria*). Бенедикт XVI замінив зображення тіари у гербі папи Римського зображенням митри (грец. *μίτρα*, лат. *mitra* — головна пов'язка; головний убір вищого духовенства) єпископа Риму. Папа Франциск зберіг свій єпископський девіз “*Miserando atque eligendo*” (слова, що беруть свій початок у коментарі святого Беди Високошанованого (672–735) на євангельський фрагмент про покликання митаря Матфея стати апостолом (див. Мт 9, 9–13)³, а також

¹ Antici-Mattei G. *Insegne della potestà pontificale: Le origini a le forme della tiara* // *L'illustrazione Vaticana*. 1938. No. 9. P. 713–718.

² Lipinsky A. *Il triregno dei Romani Pontifici* // *Ecclesia*. 1958. No. 17. P. 538–549.

³ Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Рим: Місіонер. 2007. С. 16.

головні елементи герба (сонце з монограмою Христа (IHS), а також зірка — символ Діви Марії і суцвіття нарда — символ святого Йосифа), до яких добавилися символи папської влади.

Ще однією інсигнією папи Римського є «перстень рибака» (*annulus piscatoris*), що становить собою золотий перстень з печаткою у вигляді рельєфного зображення апостола Петра у човні (під час лову риби), облямованого латинським іменем конкретного понтифіка. «Перстень рибака» виготовляється для кожного новообраного папи, вручає його кардинал-камерленго на церемонії інавгурації; папа носить цей перстень на безіменному пальці правої руки. Після смерті папи камерленго церемоніально ламає його перстень. Найбільш ранню згадку «перстня рибака» знайдено в одному з листів папи Климента IV, що датується 1265 р. З XV ст. він використовувався для ствердження печаткою папських декретів і булл (звичай знищення «перстня рибака» одразу після смерті папи був обумовлений перш за все необхідністю уникнути появи між понтифікатами підроблених документів з папською печаткою). Ця практика проіснувала до 1842 р., коли для ствердження печаткою цих документів стали використовувати звичайні штампи. Символічному зв'язку перстня рибака з служінням апостола Петра приділив особливу увагу папа Бенедикт XVI у проповіді на месі своєї інавгурації¹.

На сьогодні існує стала традиція, згідно з якою особа, обрана папою Римським, змінює своє ім'я, отримане при хрещенні. Хоча нерідко католики цю традицію виводять від першого папи Римського (коли Ісус Христос обрав Симона апостолом, Він дав йому ім'я Петро), наступники Петра не змінювали свого імені до понтифікату Іоанна II (532–535), який носив до обрання на Римський престол ім'я Меркурій. Це й не дивно, адже як можна було очолювати папський престол, бути вікарієм Ісуса Христа з іменем Меркурій, яке означає одного з богів у язичницькому пантеоні. Його приклад наслідував Іоанн III (561–574), який раніше носив ім'я Кателін². З кінця X ст. традиція зміни імені при обранні на Римський престол стала сталою. Останнім, хто залишив своє попереднє ім'я, був папа Марцел II (09.04.1555–01.05.1555)³. Обраний папою Римським, Іоанн Павло I (26.08.1978–28.09.1978) вперше в історії папства обрав собі подвійне ім'я, складене з імен попередників — Іоанна XXIII (1958–1963) і Павла VI (1963–1978), що символізувало його прагнення бути продовжувачем їхньої справи. Його приклад і з тих же мотивів наслідував і Кароль Войтила, який при обранні на папський престол обрав собі подвійне ім'я Іоанн Павло II (1978–2005). З метою розрізнення римських пап, які носять однакові імена, їм присвоюється порядковий номер.

Папа Римський обирається довічно, однак він може залишити своє служіння і його відставка — як носія найвищої влади в церкві — не потребує

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1412–1413.

² *Encyclopedia dei Papi*. Vol. 1. P. 537–539.

³ *Ibid.* Vol. 3. P. 121–128.

чийого-небудь затверження. Протягом майже двох тисяч років було лише декілька випадків залишення папою Римським свого служіння. Перший відбувся у III ст. під час першої схизми у Римській церкві, викликаній розколом антипапи Іполита. Заслані на каторжні роботи під час гоніння на християн за імператора Максиміана, папа Понціан (230–235) та Іполит примирилися. Понціан відмовився від Римської кафедри і закликав обрати нового папу Римського, якого погодилася визнати й громада Іполита¹. Добровільно склав свої повноваження також папа Мартин I (649–655), який був відправлений у заслання візантійським імператором за відстоювання ортодоксального віровчення перед загрозою монофелітства і, не маючи можливості керувати церквою, дав згоду на обрання нового папи Римського². У 1294 р. добровільно залишив служіння папи Римського Целестин V (1294–1294), який до обрання на папський престол вів усамітнений спосіб життя, будучи знаменитим пустельником і містиком, засновником бенедиктинської конгрегації целестинців і пріором головного монастиря целестинців Санто-Спіріто в Маеллі³. Передостаннім випадком відмови від Римського престолу було рішення Григорія XII (1406–1415), який у 1415 р. пішов на це, щоб покласти край Великій схизмі у Західній церкві⁴. І останній випадок добровільного складення папою Римським повноважень відбувся в понтифікат Бенедикта XVI (19.04.2005–28.02.2013) за таких обставин. На консисторії, що відбувалася 11 лютого 2013 р. і була присвячена трьом майбутнім канонізаціям, Бенедикт XVI виступив перед кардиналами з заявою, яку зачитав латиною, і сказав, зокрема, таке: «Неодноразово випробувавши свою совість перед Богом, я прийшов до переконання, що моїх сил, через похилий вік, більше не вистачає для належного виконання служіння святого Петра... Тому, добре розуміючи серйозність цього акту, я при повній свободі заявляю, що відмовляюся від служіння Римського єпископа... так що з 28 лютого 2013 року, з 20-ї години, Римська кафедра, Престол святого Петра, буде вакантним...»⁵. Папа Бенедикт XVI подякував кардиналів за любов і за працю, за посередництва якої вони несли разом з ним тягар його служіння, і попросив прощення за всі свої вади. Було оголошено, що протягом двох місяців після припинення свого служіння наступника святого Петра Бенедикт XVI буде знаходитися у папській заміській резиденції в Кастель-Гандольфо, а потім повернеться у Ватикан, щоб проживати у монастирі затворницького типу Mater Ecclesiae (Мати церкви), і не братиме участі у конклаві для обрання свого наступника та не буде членом колегії кардиналів. Також було вирішено, що Бенедикт XVI збереже своє ім'я і матиме титул «Римський Понтифік на спочинку» (Pontifex Romanus

¹ Marucchi O. Osservazioni sull'inscriptione del papa Ponziano // Nuovo bulletino di archeologia christiana. 1909. No. 15. P. 35–50.

² Capitani O. La relazioni tra le vite di Teodoro I e Martino I del Liber Pontificalis // Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano. 1992. No. 15. P. 5–14.

³ Encyclopediia dei Papi. Vol. 2. P. 460–472.

⁴ Ibid. P. 584–593.

⁵ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 915.

emeritus), а також як і раніше носитиме біле облачення і йменуватиметься «Його Святість»¹. З часу виходу на покій Бенедикт XVI не займається жодною публічною діяльністю.

Вихід папи Бенедикта XVI у відставку не був порушенням канонічної дисципліни (така можливість передбачена § 2 канону 332 ККП)² і не став прецедентом у церковній історії. Проте подібного, як ми бачили вище, не відбувалося майже 600 років: останній (вимушений) вихід папи Римського у відставку мав місце у 1415 р. (Григорій XII), а останній за власним бажанням — у 1294 р. (Целестин V). Хоча католицький світ і з розумінням поставилися до виходу у відставку папи Бенедикта XVI, однак з історії Католицької церкви ми знаємо, що добровільне залишення служіння папи Римського розцінювалося сучасниками і нащадками по-різному, зазнаючи інколи й осуду. Так було, наприклад, у випадку добровільного залишення Римського престолу у 1294 р. папою Целестином V, який не маючи університетської освіти і будучи зовсім непідготовленим до політичної та адміністративної діяльності, опинився у повній залежності від свого оточення. Усвідомлюючи, що він не може приймати самостійних рішень і управління церквою поринає в хаос, Целестин V під впливом кардинала Б. Каєтані (який став наступним папою під іменем Боніфачій VIII) 10 грудня 1294 р. видав буллу “*Constitutionem felicitis recordationis*”, в якій проголосив, що папа може скласти з себе обов’язки понтифіка, а через три дні по тому відмовився згідно з цією буллою від Римської кафедри. Ставлення самих католиків до цього вчинку Целестина V було неоднозначним: спірітуали, перш за все Анджело Кларено і Убертіно Казальський розцінили цей крок як нелегітимний³, італійський поет і філософ-гуманіст Франческо Петрарка (1304–1374) помістив Целестина V у трактаті “*De vita solitaria*” («Про самотнє життя», II. 3, 18) в ряду апостолів і великих святих⁴, а інший італійський поет і мислитель Данте Аліг’єрі (1265–1321) у своїй “*Commedia*”, названій сучасниками “*La Divina Commedia*” («Божественна комедія»), через відречення Целестина V зобразив його перебуваючим у пеклі: «По тому, як вже декого впізнав / Побачив я того з нероб неплідних / Хто зрікся, страхопуд, великих справ» (Пекло, Пісня третя, 58–60)⁵. Наступник Целестина V Боніфачій VIII (1294–1303), побоюючись, що його супротивники можуть використати Целестина V для расколу в Церкві, помістив колишнього папу в замок в Фумоні, де він і помер. Папа Климент V (1305–1314) 5 травня 1313 р. проголосив Целестина V святим (під його мирським іменем Петро)⁶. В іконографії

¹ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 916.

² Кодекс канонического права. С. 157.

³ Oligier L. De sigillo fr. Angelo Clarini // *Antoniano* 12 (1937). P. 61–64.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1473.

⁵ Данте Аліг’єрі. Божественна комедія: Поема / Пер. з італ. і коментарі Є.А. Дроб’язка; Передмова О.Б. Алексеєнко; Ілюстрації В.В. Петрова; Худож.-оформлювачі Б.П. Бублик, С.І. Правдюк. Харків: Фоліо, 2004. С. 34.

⁶ *Encyclopedia dei Papi*. Vol. 2. P. 511.

найбільше розповсюдження отримав образ Целестина V з голубом і лежачою біля ніг тіарою, що символізує складення достоїнства папи Римського.

Римська церква, як вона сама стверджує, має точно встановлену неперервну послідовність римських єпископів з часу апостолів. Найважливішим джерелом з історії єпископів Риму є “*Liber Pontificalis*” («Книга понтифіків») — складений у Римі офіційний звід біографій римських пап, починаючи з апостола Петра. Основою його стали списки (*laterculi*) Римських єпископів із зазначенням тривалості їх понтифікатів. На думку більшості дослідників перша редакція “*Liber Pontificalis*” була складена під час понтифікату Фелікса IV (III) (526–530), яка в подальшому систематично доповнювалася чиновниками папської канцелярії. Критичне дослідження історії понтифікатів було розпочато лише в Новий час і воно показало, що проблема дат деяких понтифікатів залишається дискусійною. Перш за все, це стосується перших трьох століть, що пов’язано з певними розбіжностями в різних джерелах щодо тривалості понтифікатів, тому датування ранніх понтифікатів має значною мірою імовірний, а не точний характер. Певні труднощі існують і в хронології так званого «темного віку» в історії Апостольського Престолу (кінець IX — початок X ст.)¹. Згідно з “*Annuario Pontificio*” («Папський щорічник») за 2016 р. діючий папа Франциск є 264-м понтифіком (список римських пап подається в Додатку 2).

Підсумовуючи викладене вище, слід зазначити, що папа Римський, як свідчать його титули, є необмеженим главою Католицької церкви (в якій він здійснює ординарну, вищу, повну, безпосередню та універсальну владу) і сувереном Держави Міста Ватикан (в якій йому належить вся повнота законодавчої, виконавчої та судової влади), являючись, таким чином, носієм одночасно духовного і світського суверенітету. Проте це не означає, що папа Римський є авторитарною особою, яка приймає довільні рішення, керуючись лише власною волею та розумінням. Навпаки, Римський понтифік є охоронцем традиції віровчення, він пов’язаний Богооткровенням, фундаментальним устроєм церкви, обрядами, визначеннями, які давалися на II Ватиканському та попередніх соборах, тощо. Папа є, перш за все, понтифіком і лише в силу даного факту володіє абсолютною владою на території Держави Міста Ватикан. Іншими словами, папа Римський є перш за все главою релігійного культу і в результаті цього — главою, сувереном Держави Міста Ватикан, а не навпаки. Про це говорить, як ми могли пересвідчитися, і порядок найменувань титулів (посад) у титулатурі папи Римського, який є не просто керівником, а церковним ієрархом, а це, в свою чергу, означає, що діяти він може виключно як глава церкви, а не як керівник іншого, нехай у чомусь і подібного соціального інституту.

¹ Vogel C. *Le Liber Pontificalis dans l'édition de Louis Duchesne // Monseigneur Duchesne et son temps*. Rome: Ecole française de Rome, 1975. Д. 99–140.

Висновки до Розділу 3

1. Верховна влада Римського єпископа є явище історичне, а не євангельське, догматичне. Воно не існувало від часів апостольських, а виникло і розвивалося у межах Західної церкви поступово, як результат певних історичних обставин. Остаточне утвердження одноособової влади Римського первосвященника відбулося тільки після Реформації, ставши нездоровою реакцією на неї. З того часу реальна влада папи Римського над Католицькою церквою, незважаючи на багато в чому новаторський характер рішень II Ватиканського собору, не зазнала практично жодних змін. Папа Римський має над Католицькою церквою повну, найвищу й універсальну владу, тобто немає такого інституту всередині церкви, який був би вище папи і міг би обмежити його владу.

2. З католицьким вченням про главенство папи Римського у церкві тісно пов'язаний (проголошений 18 липня 1870 р. I Ватиканським собором у догматичній конституції "Pastor aeternus") догмат про віроповчальну непогрішність Римського понтифіка, коли він говорить *ex cathedra* як учитель і пастир усіх християн. Догмат про папську непогрішність у справах віри та моральності став завершальним етапом розвитку католицького вчення про владу папи над церквою.

3. Папа Римський має всю повноту не лише церковної, але й світської влади (спочатку у Церковній державі, що існувала з 756 р. по 1870 р. у Центральній Італії, а з 1929 р. і понині — у Державі Місті Ватикан). Наявність особливої держави, в якій папі належить політична влада, пов'язана з необхідністю захищати вищу церковну владу від втручання світських правителів. Збереження світської влади папи Римського є обов'язковою умовою вільного здійснення Римо-католицькою церквою її місії у світі та виконання завдань, що випливають з цієї місії.

4. Папа Римський — загальноприйнята назва єпископа Риму, глави Католицької церкви, який відповідно до своїх титулів «єпископ Риму, вікарій Ісуса Христа, наступник князя апостолів, Верховний понтифік Вселенської церкви, примас Італії, архієпископ і митрополит Римської провінції, суверен Держави Міста Ватикан, слуга слуг Божих» є необмеженим главою Католицької церкви (в якій він здійснює ординарну, вищу, повну, безпосередню та універсальну владу) і сувереном Держави Міста Ватикан (в якій йому як суверенному правителю належить вся повнота законодавчої, виконавчої та судової влади).

Розділ 4

СТАТУС КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У МІЖНАРОДНОМУ ПРАВІ

4.1 Статус Католицької церкви у міжнародному праві та її зв'язок з Святим Престолом і Ватиканом

У підрозділі 1.1 було дано з богословсько-канонічних позицій загальну характеристику поняття «Католицька церква». У цьому підрозділі проаналізуємо статус Католицької церкви з точки зору міжнародного права. Католицька церква, будучи одночасно реальністю Божественною і людською, може розглядатися: 1) як духовна спільнота віруючих (так звана «невидима церква») і 2) як самоврядний соціальний інститут, керований формально визначеними та впорядкованими структурами. У другому значенні Католицька церква виступає як універсальний транскордонний організм, що має у католицькому канонічному праві назву “*societas iuridice perfecta*” (юридично досконале суспільство). Концепція “*societas iuridice perfecta*” є надзвичайно важливою для розуміння погляду на церкву в канонічному праві і складає основу сучасної католицької еkleзіології. Водночас “*societas perfecta*” є не стільки теологічною, скільки юридичною доктриною, створеною католицькими юристами ще у XIX ст. для обґрунтування тези про правосуб'єктність самої Католицької церкви.

Вперше поняття “*societas perfecta*” було застосовано ще папою Гелазієм I (492–496), який застерігав візантійського імператора від надмірного втручання у справи церкви, відштовхуючись від ідеї щодо її самостійної та завершеної правової природи, та обґрунтовував у своїх творах і відстоював на практиці примат єпископа Риму¹. Однак як правова доктрина, концепція “*societas perfecta*” була сформульована у XIX ст. відомим єзуїтом, фахівцем у галузі канонічного права К. Тарквінієм, який охарактеризував досконале суспільство як «суспільство, що завершене в собі і має всі засоби для досягнення своїх цілей»². Офіційно ж термін “*societas perfecta*” вперше був використаний папою Левом XIII (1878–1903) в енцикліці “*Immortale Dei*” від 1 листопада 1885 р., в якій наголошувалося, що за своєю природою

¹ Задворный В.Л. История Римских пап. С. 20–55.

² Cardinale Hyginus Eugene. The Holy See and the International Order. England: Collin Smythe “Gerrards Cross”, 1976. P. 79.

церква є суспільством, не менш досконалим, ніж держава, однак має не матеріальну, а релігійну ціль. Понтифік відзначав, що це суспільство схоже на світське, однак за своєю природою воно є наднаціональним в силу духовного характеру своїх цілей. Доктрина “societas perfecta” знайшла своє відображення також і в деяких конкордатах. Так, наприклад, в угодах Святого Престолу з Іспанією (1953 р.) і Домініканською Республікою (1954 р.) за Католицькою церквою визнається характер досконалого суспільства, якому гарантується вільне здійснення його духовної місії та юрисдикції. У такій якості церква має, як в рамках держави, так і міжнародній арені, власні структури управління та судочинства, а також правову систему.

Отже, католицьке канонічне право розглядає церкву як незалежну юридичну особу, яка має нормативний порядок, аналогічний державному, але відмінний від нього, незважаючи на те, що структурні елементи церкви, онтологічні та теологічні, цілком відповідають якостям незалежності та суверенітету. Католицька доктрина, визначаючи правовий статус церкви, удається до методу аналогії, розглядаючи церкву як дієздатну юридичну особу змішаної природи, яка поєднує елементи корпорації (наявність спільноти віруючих) і фонду (переслідування цілей, встановлених божественним засновником церкви — Христом)¹. У даному випадку мова йде як про публічно-правову, так і про приватно-правову правосуб’єктність. При цьому правосуб’єктність Католицької церкви реалізується за допомогою її законного органу представництва — Святого Престолу.

У контексті участі у міжнародних відносинах Католицька церква у католицькій доктрині являє собою суб’єкт міжнародного права особливої природи, який в силу своїх цілей і засобів їх досягнення, структури та соціальної природи відрізняється від держави, що, однак, не применшує її міжнародно-правового статусу². Прикладом подібного підходу є твердження, яке інколи зустрічається у католицькій юриспруденції, що фактичною стороною конкордатів є Католицька церква, а не Святий Престол, який лише формально її представляє³. При цьому, логіка суджень зводиться до того, що Святий Престол як частина Католицької церкви не може виступати у відриві від неї і володіти більшими, ніж вона, правами.

Аналізуючи подібні твердження, відразу слід зауважити, що такий висновок католицьких юристів є неприйнятним з міжнародно-правової точки зору. Якою б самостійною й організованою не була Католицька церква як соціальна структура та особливий правовий порядок, вона все таки не може претендувати на якість суб’єкта міжнародного права. Можна погодитися

¹ Wynen Arthur. Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht. Freiburg im Breisgau: Herder and Co. G.m.b. H. Verlagsbuchhandlung, 1920. S. 31.

² Отрош М.І. До питання щодо статусу Католицької Церкви у міжнародному праві // Часопис Київського університету права. 2014. № 4. С. 298.

³ Nuovo dizionario di Diritto Canonico. P. 240.

з тим, що Святий Престол є частиною Католицькою церкви і не може виступати у відриві від неї, але, водночас, не слід забувати й те, що Святий Престол є не просто частиною Католицької церкви, а її керівним органом, без якого, з точки зору католицької екклезіології, взагалі неможливе існування самої цієї церкви, яка виступає своєрідним базисом, ідеологічною основою діяльності Святого Престолу, а не рівний йому за міжнародним статусом суб'єкт. Той факт, що Святий Престол як суверенний правовий порядок володіє якістю міжнародної правосуб'єктності, автоматично не означає визнання аналогічного статусу в цілому за Католицькою церквою, яку він представляє. Інакше, це суперечило б як міжнародній дипломатичній практиці, так і підходам, що склалися у міжнародному праві у питанні щодо природи міжнародної правосуб'єктності, адже відомо, що володіння міжнародною правосуб'єктністю обумовлено дією положень міжнародного права, а не будь-яких інших норм. До того ж, лише держави як основні суб'єкти міжнародного права фактично визначають коло інших учасників міжнародних відносин, які мають право на міжнародну правотворчість. У цьому смислі практика встановлення та підтримання дипломатичних відносин, укладення конкордатів, участь у роботі міжнародних організацій і конференцій, участь у мирному вирішенні міжнародних спорів і т.ін. свідчать про визнання статусу суб'єкта міжнародного права виключно за Святим Престолом, специфіка якого, як суверенного утворення, обумовила визнання за ним самостійного міжнародно-правового статусу¹. Водночас, слід пам'ятати, що Католицька церква як єдиний інтернаціональний організм є дієвим і значущим фактором міжнародно-правової дійсності, оскільки на міжнародній арені репрезентується саме її (а також звичайно і Святого Престолу як частини Католицької церкви) міжнародно-правова доктрина, яка, маючи свої особливі та властиві лише їй риси, справляє відчутний вплив на розвиток міжнародного права і міжнародних відносин, про що докладно йдеться у відповідних підрозділах цього монографічного дослідження.

Другий заперечний аргумент щодо міжнародної правосуб'єктності Католицької церкви полягає в тому, що в разі визнання її суб'єктом міжнародного права автоматично виникає питання про надання аналогічного статусу православним церквам (насамперед Константинопольській і Російській, які мають свої єпархії у багатьох країнах світу) і деяким іншим великим релігійним конфесіям (наприклад, буддистам), які є не менш організованими, ніж католицизм. Більше того, практично всі установи Католицької церкви, за винятком її керівних органів, знаходяться в юрисдикції суверенних держав. З урахуванням цього логіка визнання за церквою міжнародної правосуб'єктності неминуче приводить до необхідності поділу тієї її частини, що перебуває в юрисдикції суверенних держав, і установ, що знаходяться на території Держави Міста Ватикан.

¹ Отрош М.І. Особливості міжнародної правосуб'єктності Святого Престолу // Часопис Київського університету права. 2013. № 1. С. 312–315.

Якщо ж говорити про національне право, то воно має справу не з Вселенською, а з місцевою католицькою церквою, яка виступає як юридична особа і суб'єкт внутрішнього права поряд з іншими організаціями. Так, подібно будь-якій юридичній особі, церква повинна бути зареєстрована в органах юстиції в установленому законодавством порядку. При цьому релігійний характер даної організації може обумовлювати надання передбачених національним законодавством преференцій, перш за все податкового характеру, однак у світській державі це не виводить церкву за межі загального правового регулювання діяльності юридичних осіб. У свою чергу, у багатьох державах, поряд з преференціями, стосовно церкви встановлені й обмеження, пов'язані, насамперед, із заборонаю на здійснення певних видів діяльності. Законодавство лише гарантує віруючим право бути членами релігійної громади, а церкві — можливість відкрито відправляти релігійний культ. За своїми ж правовими характеристиками релігійні організації відповідають юридичним особам в розумінні цивільного законодавства. Водночас, у більшості держав поряд із загальними нормами цивільного права діяльність релігійних організацій регламентується і нормами спеціальних нормативно-правових актів. Так, наприклад, в Україні діяльність релігійних організацій регулюється Законом «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 р.¹ з наступними змінами та доповненнями.

Таким чином, вищевикладене дозволяє прийти до однозначного висновку, що Римо-католицька церква як соціальний інститут і особливий правовий порядок не є суб'єктом міжнародного права і являє собою лише ідеологічний базис для діяльності загальновизнаного суб'єкта міжнародного права — Святого Престолу, який представляє Католицьку церкву на міжнародній арені.

Тепер проаналізуємо, що являє собою Святий Престол у контексті його зв'язку з Католицькою церквою. Під терміном «Святий Престол» (*Sancta Sedes*) або «Апостольський Престол» (*Sedes Apostolica*) згідно з канонам 361 Кодексу канонічного права 1983 р. розуміється не лише Римський понтифік, але також і Державний (Папський) секретаріат та інші установи Римської курії, якщо з самої суті справи або з контексту не впливає інше². Термін «Святий Престол» має більш пізніше походження і є синонімом поняття «Апостольський Престол», що з'явилося у IV ст. і підкреслює факт апостольського заснування Римського престолу, а також те, що єпископ Риму є наступником апостола Петра. Отже, під терміном «Святий Престол» розуміється у вузькому значенні лише папа Римський, а в широкому смислі — Римський понтифік разом з Римською курією. Оскільки місце і роль папи Римського як необмеженого глави Католицької церкви, в якій він здійснює ординарну, вищу, повну, безпосередню та універсальну владу,

¹ Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 р. // Збірник нормативно-правових актів України щодо діяльності релігійних організацій: довідковий посібник / [упоряд.: В.М. Петрик, Г.М. Литвинов]. Київ, 2004. С. 7–24.

² Кодекс канонического права. С. 169.

були проаналізовані у попередньому розділі, то розпочнемо наш огляд з Римської курії, органу, який постійно і щоденно задіяний у наданні папі Римському допомоги з управління Католицькою церквою.

Римська курія (*Curia Romana*) являє собою комплекс відомств (*dicasterium*) і служб (*officium*), що допомагають папі Римському у здійсненні його найвищого пастирського служіння у Католицькій церкві (ККП, ккан. 334, 360)¹. Римська курія ніколи не діє за власним правом і за власною ініціативою, а лише від імені папи Римського, від волі якого у всьому залежить порядок її роботи. За своєю природою Римська курія є знаряддям в руках папи, і вся її влада випливає з цієї обставини. Римська курія, таким чином, є, по-перше, церковним органом, тому що отримує повноваження від папи Римського, по-друге, службовим органом, оскільки допомагає служінню папи Римського, і, по-третє, заступницьким органом, бо діє не за власним правом і за власною ініціативою, а від імені папи Римського.

Спочатку допоміжну функцію при Римському єпископові здійснювала колегія римського кліру — *Presbyterium Apostolicae Sedis* (Пресвітерія Апостольського Престолу). Першим свідченням про існування такого органу є послання від 251 р. папи Корнелія (251—253), що збереглося у складі епістолярію Кипріяна Карфагенського². Питання, які розглядав пресвітерія, стосувалися перш за все віровчення, моралі, а також дисципліни кліру. Органом більш високої компетенції був Римський собор, в якому брали участь єпископи (не лише Риму та околиць, але й єпископи інших міст, якщо вони перебували під час проведення собору в Римі, іноді в тому числі й східні), священники та диякони. За папи Дамаса I (366—384) був утворений *scrinium* (скриній), що являв собою спочатку бібліотеку (пізніше Ватиканська Апостольська бібліотека) і архів (пізніше Таємний архів) Римської церкви. У IV ст. сформувався адміністративний апарат Римської церкви, до складу якого входили *conciliarii* (радники), *cancellarii* (службовці канцелярії), *scriparii* (службовці скринія), *bibliothecarii* (бібліотекарі). Ще одним органом управління Римської церкви була Апостольська палата, створена для управління володіннями Римської церкви — Патримонієм святого Петра. В XI ст. при Апостольському Престолі був сформований новий орган — *Concistorium* (консисторія), що складалася виключно з кардиналів. Папа Інокентій III (1198—1216) наказав консисторії збиратися на засідання тричі на тиждень³.

Термін «Римська курія» з'явився у папських документах під час понтифікату Євгенія III (1145—1153) і використовувався напочатку в більш широкому значенні. Як відмічав німецький богослов і активний прибічник Григоріанської реформи Герхох Райхерсберзький: «...Нині Римською курією

¹ Кодекс канонического права. С. 158, 169.

² Bévonot M. Cyprian and His Recognition of Cornelius // The Journal of Theological Studies. 1977. No. 28. P. 346—359.

³ Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. С. 64—93.

називають те, що раніше називали Римською церквою»¹. По мірі розширення кола завдань, що стояли перед Апостольським Престолом, у Римській курії формувалися нові структури. З часу понтифікату папи Олександра III (1159–1181) діяв судовий орган — Auditorium Papae (Аудиторська служба папи). Для вирішення поточних питань папою створювалися тимчасові комісії кардиналів. У XVI ст. були утворені Римські конгрегації, першою з яких стала Sacra Congregatio universalis inquisitionis (Священна Конгрегація вселенської інквізиції), історичною спадкоємницею якої нині є Конгрегація віровчення. Протягом історії кількість конгрегацій змінювалась, деякі ліквідовувалися і об'єднувалися, а також створювалися нові. Принципова реформа Римської курії була проведена папою Пієм X за допомогою конституції “Sapienti concilio” від 29 червня 1909 р. У цьому документі були чітко розмежовані повноваження відомств Римської курії, відновлені суди Рота Романа і Апостольська Сигнатура, які припинили своє існування у 1870 р. Ця реформа була закріплена у Кодексі канонічного права 1917 р. В результаті оновлення життя Католицької церкви після II Ватиканського собору назріла необхідність реформування і роботи Римської курії. Папа Павло VI за допомогою конституції “Regimini Ecclesiae universae” від 15 серпня 1967 р. провів реформу Римської курії, в результаті якої була усунута зайва централізація управління Католицькою церквою. Водночас була здійснена інтернаціоналізація органів Римської курії, до роботи в яких стали залучатися представники духовенства різних країн, а також були створені змішані комісії для вирішення питань, що були на межі компетенції різних конгрегацій².

Остання реорганізація була здійснена папою Іоанном Павлом II в апостольській конституції “Pastor Bonus” (PB) від 28 червня 1988 р., яка визначила нині діючу структуру Римської курії. В даний час до складу Римської курії входять: Державний секретаріат (його структура та функції докладно розглядатимуться у підрозділі 4.4 цього монографічного дослідження), Римські конгрегації, суди (Апостольська Пенітенціарія, Апостольська Сигнатура, Рота Романа — їх діяльність буде аналізуватися у підрозділі 4.2 цього дослідження), Папські ради, Папські служби (Апостольська палата, Адміністрація Патримонія Апостольського Престолу, Префектура економічної діяльності Святого Престолу), Папські комісії і комітети, Папські академії, а також деякі інші органи, наприклад, Канцелярія літургійних богослужінь Верховного понтифіка (Officium de Liturgicis Celebrationibus Summi Pontificis)³.

Аналіз діяльності установ Римської курії доцільно буде розпочати з конгрегацій (лат. congregatio — об'єднання, спілкування, громада), оскільки вони відносяться до першого (найвищого) рівня куріальних відомств,

¹ Nuovo dizionario di Diritto Canonico. P. 114.

² Del Re N. La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1970. P. 657.

³ Nuovo dizionario di Diritto Canonico. P. 325–329.

у віданні яких знаходиться певне коло чітко окреслених завдань з управління Католицькою церквою. На чолі кожної конгрегації стоїть кардинал-префект, йому допомагають секретар у сані архієпископа та заступник секретаря (монсенйор). До складу конгрегацій входять кардинали, архієпископи та єпископи. Діяльність конгрегацій у визначеній сфері не має територіальних обмежень. Створення і реорганізація римських конгрегацій знаходиться у віданні папи Римського. Спори щодо компетенції між окремими конгрегаціями Римської курії вирішує Верховний суд Апостольської Сигнатури¹. Перші конгрегації Римської курії були утворені у першій половині XVI століття, а їх централізована структура затверджена 22 січня 1588 р. конституцією “*Immensa aeterni Dei*” папи Сикста V. Римські конгрегації неодноразово підлягали реорганізації, остання була проведена папою Іоанном Павлом II (конституція “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р.)². В даний час існує дев’ять римських конгрегацій. У структурі Римської курії існують також міжвідомчі комісії, які здійснюють взаємодію між різними римськими конгрегаціями. До їх кола відносяться Комісія у справах окремих церков, Комісія у справах церкви у Східній Європі та інші.

Перейдемо тепер до розгляду кожної з дев’яти конгрегацій Римської курії:

1. Конгрегація віровчення (*Congregatio pro Doctrina Fidei*) є найдавнішою конгрегацією Римської курії, в компетенції якої знаходиться нагляд за ортодоксальністю вчення, що проповідується у церкві. Витоки Конгрегації віровчення беруть свій початок з утвореної Павлом III 21 липня 1542 р. (булла “*Licet ab initio*”) Комісії кардиналів для нагляду за чистотою віровчення перед загрозою розповсюдження ідей Реформації. Папа Сикст V конституцією “*Immensa aeterni Dei*” від 22 січня 1588 р. надав їй статусу конгрегації римської, підпорядкувавши безпосередньо папі Римському. Вона отримала назву Священної конгрегації вселенської інквізиції (*Sacra Congregatio Universalis Inquisitionis*), до відання якої входило дослідження випадків ересі, схизми і злочинів проти моралі. Папа Пій X апостольською конституцією “*Sapienti consilio*” від 29 червня 1908 р. перетворив її у Конгрегацію священної канцелярії (*Sacra Congregatio Sancti Officii*), поклавши на неї функцію контролю за ортодоксальністю віровчення церкви, а з 1917 р. — також складання Індексу заборонених книг (до 1917 р. цим займалась окрема Конгрегація Індексу). Наступна реорганізація була проведена папою Павлом VI (*motu proprio* від 7 грудня 1965 р. “*Integrae servandae*”) у світлі рішень II Ватиканського собору. Конгрегація була позбавлена привілейованого статусу, очолив її кардинал-префект; тоді ж вона отримала сучасну назву. До складу Конгрегації віровчення входять Особлива комісія з тлумачення випадків розірвання шлюбу за принципом сприяння вірі, Папська біблійна комісія (з 1971 р.) і Міжнародна богословська комісія (з 1969 р.)³.

¹ Отрош М.І. Завдання і компетенція конгрегацій Римської курії з управління Католицькою Церквою // Часопис Київського університету права. 2013. № 3. С.348–350.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1205.

³ Ritter J.O. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau — Basel — Roma — Wien, 1993-2001. 11 Bd. — Bd. 6, S. 249–252.

2. Конгрегація у справах східних церков (*Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*) займається східними католицькими церквами. Створена у 1573 р. папою Григорієм XIII як Конгрегація у справах греків з метою реформування ордену василіан і підтримання візантійського обряду. Папа Григорій XV буллою “*Inscrutabili divinae providentiae*” від 22 червня 1622 р. передав питання, пов’язані зі східними католицькими церквами, у відання Конгрегації з розповсюдження віри, в рамках якої папа Урбан VIII у 1627 р. створив окрему Комісію у справах східних обрядів. Папа Бенедикт XV 1 травня 1917 р. створив самостійну Конгрегацію у справах східних церков. Після II Ватиканського собору у рамках реформи Римської курії у 1967 р. в конгрегації були утворені окремі управління для олександрійського, антиохійського, візантійського та вірменського обрядів, на чолі конгрегації було поставлено кардинала-префекта, а членами стали католицькі східні патріархи, прирівняні до них верховні архієпископи, а також кардинал, який очолює Раду з питань єдності християн. Особливу увагу конгрегація приділяє розвитку екуменічного діалогу. До складу Конгрегації у справах східних церков входять Спеціальна комісія з літургії, Спеціальна комісія з вивчення християнського Сходу, Спеціальна комісія з підготовки духовенства і ченців, Католицька асоціація допомоги Близькому Сходу, Папська комісія для Палестини та інші¹.

3. Конгрегація богослужіння і таїнств (*Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*) була утворена папою Павлом VI шляхом злиття 11 липня 1975 р. (конституція “*Constans nobis*”) Конгрегації богослужіння, утвореної 8 травня 1969 р. (конституція “*Sacra Rituum Congregatio*”), і Конгрегації таїнств, утвореної 29 червня 1908 р. (конституція папи Пія X “*Sapienti consilio*”). Історично вона бере свій початок у Конгрегації обрядів, створеною папою Сикстом V у 1588 р. До компетенції конгрегації входить нагляд за правильним здійсненням богослужінь, належним шануванням мощей, а також за відповідністю віровченню молитв і практик благочестя. Конгрегація займається літургійними текстами, перевіркою перекладів богослужбових текстів на національні мови, а також питаннями церковної музики. До складу Конгрегації богослужіння і таїнств входять Спеціальна комісія з розгляду випадків юридичної недійсності висвячення і диспенсації від обов’язків диякона і пресвітера, а також Спеціальна комісія з розгляду випадків диспенсації від благословенного церквою, але не завершеного таїнства шлюбу².

4. Конгрегація канонізації святих (*Congregatio de Causis Sanctorum*) керує процесами беатифікації (зарахування до лику блаженних), канонізації (судження про святість раніше беатифікованої особи), а також присвоєння титулу учителя церкви. Утворена папою Павлом VI конституцією “*Sacra Rituum Congregatio*” від 8 травня 1969 р. До цього часу (з 1588 р.) питаннями канонізації займалася Конгрегація обрядів. З метою поглиблення

¹ Ghirlanda G. *La Chiesa particolare: Natura e tipologia*. P. 551–568.

² Del Re N. *Mondo Vaticano*. P. 333–372.

історичних досліджень шанування святих у 1902 р. папа Лев XIII створив Літургійно-історичну комісію, яка у 1914 р. була ліквідована папою Пієм X. У 1930 р. папа Пій XI, продовжуючи справу Льва XIII, заснував у складі Конгрегації обрядів Історичну комісію. Після розділення папою Павлом VI у 1969 р. Конгрегації обрядів на Конгрегацію богослужіння і Конгрегацію канонізації святих папа Іоанн Павло II конституцією “*Divinus perfectionis Magister*” від 25 січня 1983 р. вніс певні зміни до статуту Конгрегації канонізації святих. Конгрегація готує матеріали з питань беатифікації та канонізації у три етапи: 1) допомога єпархіальному єпископу і надання дозволу на початок беатифікаційного (канонізаційного) процесу; 2) вивчення наданого матеріалу про чесноти або мучеництво кандидата, про тривалість його шанування; 3) організація дискусій і голосування. Клопотання конгрегації про беатифікацію або канонізацію подається папі Римському, який приймає остаточне рішення¹.

5. Конгрегація у справах єпископів (*Congregatio pro Episcopis*) займається юридичним статусом окремих церков латинського обряду і кадровими питаннями єпископату. Початок конгрегації поклав папа Сикст V у 1588 р., створивши Конгрегацію щодо заснування церков. Папа Пій X у 1908 р. конституцією “*Sapienti consilio*” змінив її назву на Консигоріальну конгрегацію. Сучасну назву конгрегації дав папа Павло VI в конституції “*Regimini Ecclesiae universae*” від 15 серпня 1967 р. Нині повноваження конгрегації визначені конституцією папи Іоанна Павла II “*Pastor Bonus*” 1988 р. У компетенції конгрегації знаходяться питання щодо утворення нових окремих церков, їх розділення та об’єднання, а також створення нових військових ординаріатів, що становлять собою церковні структури, призначені для пастирської опіки над військовослужбовцями і членами їхніх сімей; питання, пов’язані з номінацією єпископів; нагляд за діяльністю єпископів і їх співробітництвом з підрозділами Римської курії; підготовка єпископських візитів “*ad limina apostolorum*”, а також аналіз 5-річних звітів, що подаються ординаріями Святому Престолу. При заміщенні єпископських кафедр конгрегація вивчає кандидатуру, рекомендовану до посвячення в сан єпископа, і надсилає свою думку папі Римському, якому належить остаточне рішення. До складу конгрегації входять Центральне бюро з пастирської координації військових ординаріатів² і Бюро з координації візитів “*ad limina*”, а також Папська комісія з питань Латинської Америки.

6. Конгрегація євангелізації народів (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*) займається питаннями євангелізації і місіонерства. До 1988 р. називалася Конгрегацією з розповсюдження віри. Конгрегація євангелізації народів має ординарну юрисдикцію над окремими церквами на місіонерських територіях при збереженні компетенції Конгрегації у справах східних церков. Завданням конгрегації є розповсюдження віри шляхом координації

¹ Nedungatt G. La giurisdizione delle Chiese particolari // *Unitas*. 1976. No. 31. P. 180–198.

² Beyer J. La Constitution apostolique “*Spirituali militum curae*” au sujet des Ordinariats militaires. P. 20–65.

місіонерської діяльності, сприяння підготовці місцевого кліру, створення нових місіонерських інститутів, а також надання матеріальної допомоги місіонерській діяльності. На територіях, визнаних місіонерськими, конгрегація має виключне право створення адміністрації місіонерських церковних структур, їй підпорядковуються також місіонерські чернечі ордени і конгрегації. До складу конгрегації входять: Комісія з перегляду синодів, статутів єпископських конференцій, конституцій місіонерських громад апостольського життя і статутів семінарій, які знаходяться у віданні Конгрегації євангелізації народів; Папська коллекта (збір пожертв) для Африки; Верховний комітет Папських місій; Вища Рада Папських місій з розповсюдження віри, Папська місія з розповсюдження віри; Міжнародне агентство Fides; Папська місія святого апостола Петра; Папський місіонерський союз та інші.

7. Конгрегація у справах духовенства (*Congregatio pro Clericis*) історично походить від Конгрегації кардиналів з питань виконання і тлумачення постанов Тридентського собору, утвореної папою Пієм IV 2 липня 1564 р. на підставі *motu proprio* “*Alias nos popnullas*”. Згідно з конституцією папи Пія X “*Sapienti consilio*” від 29 червня 1908 р., конгрегація стала займатися насамперед питаннями дисципліни духовенства і проведенням синодів. Папа Павло VI конституцією “*Regimini Ecclesiae universae*” від 15 серпня 1967 р. залишив у компетенції конгрегації справи єпархіального духовенства, а також додав до її структури Міжнародну комісію з питань катехизації. Конгрегація має три підрозділи: щодо обов’язків і діяльності духовенства; з питань апостольства і катехизації; з питань майна церкви. Папа Іоанн Павло II шляхом *motu proprio* “*Inde a pontificatus Nostri initio*” від 25 березня 1993 р. заснував при цій конгрегації Комісію з питань культурних цінностей церкви; в даний час ця комісія має автономний статус. До складу конгрегації входить Міжнародна рада з катехизації.

8. Конгрегація у справах інститутів присвяченого Богу життя і товариств апостольського життя (*Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae*). У 1586 р. папою Сикстом V була створена Конгрегація з консультування ченців (*Congregatio super Consultationibus Regularium*). У 1600 р. папа Климент VIII об’єднав її зі створеною Григорієм XIII Конгрегацією з консультування єпископів, утворивши Конгрегацію у справах єпископів і ченців. Папа Інокентій X у 1649 р. створив окрему Конгрегацію з питань статусу ченців для нагляду за станом духовного життя у монастирях Італії, а папа Інокентій XII у 1698 р. перетворив її в Конгрегацію з питань дисципліни ченців. Папа Пій IX у 1846 р. поновив діяльність Конгрегації з питань статусу ченців. Таким чином, у XIX ст. існували три конгрегації у справах ченців з перехресними функціями. Папа Пій X у 1908 р. ліквідував Конгрегацію з питань статусу ченців і Конгрегацію з питань дисципліни ченців, передавши їх функції Конгрегації у справах єпископів і ченців. У 1967 р. папа Павло VI реорганізував її конституцією “*Regimini Ecclesiae universae*” і поділив на дві секції: одну — у

справах ченців і третіх орденів, другу — у справах секулярних інститутів. Сучасний юридичний статус конгрегації був визначений у 1988 р. папою Іоанном Павлом II в конституції “Pastor Bonus” (PB). До компетенції конгрегації входить заснування чернечих і секулярних інститутів, товариств апостольського життя, їх ліквідація, об’єднання і створення їхніх федерацій. Також компетенції цієї конгрегації підлягають ченці-пустельники і треті ордени. До складу конгрегації входить Рада зі зв’язків між чернечими конгрегаціями і міжнародними союзами генеральних настоятелів¹.

9. Конгрегація католицької освіти (Congregatio de Institutione Catholica), яка ще інакше називається Конгрегацією семінарій і навчальних закладів (Congregatio de Seminariis atque Studiorum Institutis). У її віданні знаходяться інститути підготовки священників і світські навчальні заклади, підпорядковані церковній владі. До складу конгрегації входить Папська організація з покликання до священства. Католицька церква завжди приділяла особливу увагу освіті. Перші університети виникли на основі кафедральних шкіл і затверджувалися папськими буллами. Офіційно конгрегація була створена папою Сикстом V і носила назву Конгрегація у справах римської університетської освіти. Папа Лев XII конституцією “Quod divina sapientia docet” від 28 серпня 1824 р. заснував Конгрегацію освіти (Congregatio Studiorum), доручивши їй нагляд за школами Церковної держави. Папа Пій X розширив компетенцію конгрегації на університети і факультети, які давали академічні наукові ступені від імені Святого Престолу. Папа Павло VI конституцією “Regimini Ecclesiae universae” у 1967 р. змінив її назву на Конгрегацію католицької освіти (Congregatio pro Institutione Catholica) і поділив на три управління: семінарій, католицьких університетів і католицьких шкіл².

Допомогу папі Римському у здійсненні його пастирського служіння з управління Католицькою церквою також надають й інші установи Римської курії, зокрема, папські ради. У компетенції папських рад як відомств 4-го рівня Римської курії знаходяться особливі, пов’язані з церковним життям функції, визначені папою Римським як пріоритетні. Папські ради виконують свої обов’язки від імені і владою Верховного понтифіка. На чолі кожної папської ради стоїть кардинал або архієпископ як президент. Як правило, їхні найближчі помічники — секретар і віце-секретар. Членами папських рад звичайно являються представники єпископату; участь мирян у діяльності рад допускається, однак домінує в них духовенство. Зустрічі членів папських рад відбуваються на регулярній основі, в тому числі на пленарних асамблеях. Члени папських рад призначаються на певний термін (як правило на 5 років) або згідно з окремим розсудом папи на інший термін³.

¹ Gullo C. La Curia Romana nella Costituzione Apostolica Pastor Bonus. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1990. P. 373.

² Del Re N. La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici. P. 371.

³ Отрош М.І. Завдання і компетенція Папських рад як особливих відомств Римської курії. С. 340–346.

Одинадцять папських рад виникли у другій половині ХХ ст. і одна — на початку ХХІ ст. Деякі з них (Папська рада у справах мирян і Папська рада зі сприяння християнській єдності) утворилися з секретаріатів, заснованих у ході підготовки ІІ Ватиканського собору. Інші були встановлені апостольською конституцією папи Павла VI “*Regimini Ecclesiae universae*” від 15 серпня 1967 р. Папа Іоанн Павло II заснував декілька папських рад як абсолютно нових відомств (Папські ради з пастирства для працівників охорони здоров'я, з витлумачення законодавчих текстів, з культури) або підвищив уже існуючі секретаріати до рангу папських рад (Папські ради зі сприяння християнській єдності, у справах сім'ї, «Справедливість і мир», з масових комунікацій).

Розглянемо тепер окремо компетенцію кожної з дванадцяти папських рад:

1. Папська рада у справах мирян (лат. *Pontificium consilium pro laicis*, італ. *Pontificio consiglio per i laici*) ставить метою своєї діяльності розвиток і координацію апостольства мирян на всіх рівнях шляхом взаємодії з міжнародними об'єднаннями, національними радами і різними групами мирян, які беруть участь у «Католицькій дії». Діяльність ради здійснюється на основі відповідних документів ІІ Ватиканського собору і апостольського звернення “*Christifideles laici*” (1988 р.). Перша спроба створення спеціального органу у Римській курії, який відповідав би за координацію руху мирян, відноситься до 1908 р., коли папа Пій Х у ході куріальної реформи апостольською конституцією “*Sapienti consilio*” визначив у компетенції Конгрегації соборів «дисципліну світського духовенства і християнського народу». Постійно зростаюче значення «Католицької дії» у роки, що передували ІІ Ватиканському собору, стало спонукальним мотивом для більш формального визнання апостольства мирян на самому соборі. Пропозиція про створення окремого секретаріату для мирян як підрозділу Римської курії, що містилась у соборному декреті “*Apostolicam actuositatem*”, була реалізована шляхом *motu proprio* папи Павла VI “*Catholicam Christi Ecclesiam*” від 6 січня 1967 р. У цьому документі визначені цілі та структура нового “*Consilium de laicis*” (Рада у справах мирян), заснованого у порядку експерименту на 5-річний термін. Апостольською конституцією “*Regimini Ecclesiae universae*” від 15 серпня 1967 р. ця рада була включена до складу Римської курії, а *motu proprio* “*Apostolatus peragendi*” від 10 грудня 1976 р. вона була перетворена у Папську раду у справах мирян, створену повністю за моделлю римської конгрегації. Апостольська конституція папи Іоанна Павла II “*Pastor bonus*” від 28 червня 1988 р., відповідно до якої була проведена остання загальна реформа Римської курії, визначила такі цілі та завдання у діяльності Папської ради у справах мирян: надихати і підтримувати мирян з тим, щоб вони брали участь у житті і місії церкви у властивий їм спосіб (як в індивідуальному порядку, так і в якості членів різних об'єднань), перш за все з метою здійснення їх особливого служіння — наповнювати земний порядок речей євангельським духом; координувати діяльність міжнародних конгресів і керувати їх роботою тощо. До сфери

безпосередньої компетенції Папської ради у справах мирян відносяться розгляд усіх питань, пов'язаних з об'єднаннями мирян, заснування об'єднань міжнародного характеру, а також їх офіційне схвалення і визнання їхніх статутів; однак при цьому зберігається відповідна компетенція Державного секретаріату Ватикану. У тих питаннях, що стосуються третіх орденів мирян, розгляду ради підлягає лише сфера їх апостольської діяльності.

2. Папська рада зі сприяння християнській єдності (лат. *Pontificium consilium ad unitatem christianorum fovendam*, італ. *Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani*) сприяє зміцненню єкуменічного духу в Католицькій церкві згідно з декретом II Ватиканського собору "Unitatis redintegratio", а також розвиває діалог і співробітництво з іншими християнськими церквами і церковними громадами. У ході підготовки II Ватиканського собору поряд з іншими комісіями шляхом *motu proprio* папи Іоанна XXIII "Superno Dei nutu" від 5 червня 1960 р. був створений Секретаріат з єдності християн. Під час соборних сесій цей секретаріат (підвищений у 1962 р. до рангу соборної комісії) надавав християнам-некатоликам інформацію про собор, запрошував за дорученням папи спостерігачів від інших церков і церковних громад, а також розробляв і представляв на соборі схему з єкуменізму (прийняту у вигляді декрету "Unitatis redintegrati" від 21 листопада 1964 р.). По закінченні II Ватиканського собору папа Павло VI *motu proprio* "Finis Concilio" від 3 січня 1966 р. затвердив цей секретаріат як постійне відомство Римської курії. Реформа Римської курії 1967 р. остаточно визначила обов'язки і склад секретаріату, вони були підтверджені папою Іоанном Павлом II в апостольській конституції "Pastor bonus", якою секретаріат перетворювався з 1 березня 1989 р. в Папську раду зі сприяння християнській єдності. Ця рада піклується правильним витлумаченням єкуменічних принципів і їх практичною реалізацією, сприяє організації національних і міжнародних зустрічей, націлених на досягнення єдності християн, призначає католицьких спостерігачів на міжхристиянські зустрічі та конгреси і запрошує спостерігачів від інших церков і церковних громад на католицькі заходи. Рада тісно співпрацює з Конгрегацією віровчення і Конгрегацією у справах східних церков. При раді також діє заснована 22 жовтня 1974 р. особлива Комісія з релігійних зносин з іудаїзмом.

3. Папська рада у справах сім'ї (лат. *Pontificium consilium pro familia*, італ. *Pontificio consiglio per la familia*) була заснована шляхом *motu proprio* папи Іоанна Павла II "Familia a Deo institute" від 9 травня 1981 р. як наступниця заснованого 11 січня 1973 р. Папського комітету у справах сім'ї. До завдань ради входить, перш за все, пастирське піклування про сім'ї, а також поглиблення і розвиток вчення про сім'ю і його популяризація за допомогою відповідної катехизації. Рада курує діяльність різних інститутів і об'єднань віруючих, завданням яких є служіння блага сім'ї, при цьому, однак, не втручаючись у сферу компетенції Папської ради у справах мирян.

4. Папська рада «Справедливість і мир» (лат. *Pontificium consilium de iustitia et pace*, італ. *Pontificio consiglio della giustizia e della pace*) спочатку була заснована папою Павлом VI шляхом *motu proprio* “*Catholicam Christi Ecclesiam*” від 6 січня 1967 р. як Дослідницька комісія “*Iustitia et pax*” («Справедливість і мир») у складі Папської ради у справах мирян. Завдання діяльності комісії — «сприяти, з одного боку, прогресу бідних країн і заохочувати соціальну справедливість між народами, а з іншого боку, допомагати слаборозвиненим країнам працювати самим заради власного розвитку». 14 грудня 1976 р. шляхом *motu proprio* “*Iustitiam et pacem*” папа Павло VI перетворив комісію “*Iustitia et pax*” в автономну Папську комісію у структурі Римської курії, а 28 червня 1988 р. конституцією “*Pastor Bonus*” папа Іоанн Павло II створив з неї Папську раду «Справедливість і мир». Завданнями діяльності ради є розвиток соціального вчення Католицької церкви, збір інформації і результатів досліджень щодо проблем справедливості і миру, прогресу народів і прав людини, турбота про те, щоб серед народів формувалась відповідальність у справі зміцнення миру, насамперед за допомогою Всесвітніх днів миру.

5. Папська рада “*Cor Unum*” (лат. *Pontificium consilium “Cor Unum”*, італ. *Pontificio consiglio “Cor Unum”*) була заснована папою Павлом VI (“*Amoris officio*” від 15 липня 1971 р.) з метою розвитку християнської солідарності і прогресу людства. Папська рада “*Cor Unum*” (дослівно «Єдине серце») була затверджена як відомство Римської курії конституцією папи Іоанна Павла II “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р. Завдання діяльності Ради — заохочувати віруючих до свідчення евангельської любові, сприяти ініціативам католицьких організацій, які прагнуть допомагати нужденним народам, а також координувати ці ініціативи. До складу ради входять 2 автономні структури: заснований 22 лютого 1984 р. Фонд Іоанна Павла II для пустелі Сахель (готує фахівців для протидії засусі і розповсюдженню пустель та допомагає жертвам засухи) і заснований 13 лютого 1992 р. Фонд “*Populorum progression*”, створений для економічного сприяння розвитку найбільш бідніших сільських громад Латинської Америки.

6. Папська рада з пастирської роботи серед мігрантів і подорожуючих (лат. *Pontificium consilium de spirituali migrantium atque itinerantium cura*, італ. *Pontificio consiglio della pastorale per i migranti e gli itinerari*) формально утворена апостольською конституцією папи Іоанна Павла II “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р., однак напрями її діяльності мають досить довгу історію. Пастирські проблеми, що виникли внаслідок великого потоку біженців і мігрантів після Другої світової війни, спонукали папу Пія XII заснувати у 1952 р. Верховну раду з питань еміграції і Верховну раду “*Apostolatus maris*”. У 1958 р. була заснована Верховна рада “*Apostolatus aeris*”, а в 1965 р. папа Павло VI заснував Секретаріат “*Apostolatus pomadum*”. У 1970 р. усі ці установи були об’єднані папою Павлом VI у Папську комісію з пастирської роботи у сфері міграції і туризму (*motu proprio* від 19 березня 1970 р. “*Apostolicae caritatis*”). Ця комісія займалась

питаннями пастирської діяльності серед мігрантів, біженців, моряків, персоналу авіа- і автоперевезень, пасажирів, паломників і туристів. У 1988 р. конституцією “Pastor Bonus” комісія була перетворена у Папську раду з пастирської роботи серед мігрантів і подорожуючих. Рада бере активну участь в організації і проведенні заснованого у 1952 р. за розпорядженням папи Пія XII Всесвітнього тижня мігрантів і біженців. Рішенням папи Бенедикта XVI від 11 березня 2006 р. керівництво Папською радою з пастирської роботи серед мігрантів і подорожуючих було передано президенту Папської ради «Справедливість і мир».

7. Папська рада з пастирства для працівників охорони здоров'я (лат. Pontificium consilium pro valetudinis administris, італ. Pontificio consiglio della pastorale per gli operatori sanitari) діє у такому статусі з 1988 р. До цього, зокрема у 1985 р., папа Іоанн Павло II *motu proprio* “Dolentium hominum” заснував у складі Папської ради у справах мирян Комісію з пастирства для працівників охорони здоров'я, метою діяльності якої були визначені заохочення і розвиток ініціатив міжнародних католицьких організацій; поглиблення і популяризація вчення і підходів Католицької церкви до питань здоров'я для їх подальшого вкорінення у медичній практиці тощо. У 1988 р. конституцією папи Іоанна Павла II “Pastor Bonus” комісія була перетворена у Папську раду з пастирства для працівників охорони здоров'я.

8. Папська рада з тлумачення законодавчих текстів (лат. Pontificium consilium de legume textibus, італ. Pontificio consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi) діє у такому статусі з 1988 р. і також має свою передісторію. Шляхом *motu proprio* “Cum iuris canonici” папа Бенедикт XV заснував у 1917 р. особливу Комісію з тлумачення Кодексу канонічного права, яка була скасована зі створення папою Іоанном XXIII у 1963 р. Папської комісії з перегляду Кодексу канонічного права (ККП) 1917 р. Після II Ватиканського собору ця комісія відповідала за автентичне тлумачення соборних документів і проводила роботу з перегляду ККП 1917 р. у світлі післясоборного богослов'я і законодавства. Після затвердження Кодексу канонічного права (ККП) 1983 р. папа Іоанн Павло II *motu proprio* “Recognito iuris canonici Codice” від 2 січня 1984 р. створив нову Папську комісію з автентичного тлумачення ККП. У 1988 р. конституцією “Pastor Bonus” ця комісія була перетворена в Папську раду з тлумачення законодавчих текстів. Крім первісної функції давати автентичне тлумачення універсальних законів церкви, підтверджене авторитетом папи, ця рада повинна була надавати допомогу іншим відомствам Римської курії, щоб декрети та інструкції, що публікуються ними, не тільки відповідали чинним юридичним нормам, але й були складені в зрозумілій і коректній юридичній формі. Після прийняття у 1990 р. Кодексу канонів східних церков рада отримала виключну компетенцію автентичного тлумачення цього кодексу, а також загальних законів для всіх східних церков.

9. Папська рада з міжрелігійного діалогу (лат. Pontificium consilium pro dialogo inter religiones, італ. Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso)

є історичною спадкоємницею Секретаріату для нехристиян, заснованого папою Павлом VI на основі бреве “*Progrediente Concilio*” від 19 травня 1964 р. Програмним документом у першій фазі діяльності Секретаріату стала енцикліка Павла VI “*Ecclesiam suam*” від 6 серпня 1964 р. Юридичні функції і структура Секретаріату були визначені в конституції “*Regimini Ecclesiae universae*” від 15 серпня 1967 р. Секретаріат був перетворений у Папську раду з міжрелігійного діалогу у ході загальної реформи Римської курії відповідно до конституції Папи Іоанна Павла II “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р. Завдання діяльності Ради — координувати відносини з представниками інших релігій і розвивати з ними діалог. У виконанні своїх функцій Рада покликана діяти у співпраці з Конгрегацією віровчення, якщо цього вимагає специфіка питань, що розглядаються, а також, у разі потреби, з Конгрегацією у справах східних церков і Конгрегацією з евангелізації народів. З компетенції Ради вилучені питання релігійних відносин з іудеями, оскільки цими проблемами займається спеціальна комісія при Папській раді зі сприяння християнській єдності. При Папській раді з міжрелігійного діалогу була заснована 22 жовтня 1974 р. Комісія з релігійних відносин з мусульманами. З метою «заохочення більш інтенсивного діалогу між людьми культури та послідовниками різних релігій» керівництво Папською радою з міжрелігійного діалогу було передано 11 березня 2006 р. папою Бенедиктом XVI президенту Папської ради з культури.

10. Папська рада з культури (лат. *Pontificium consilium de cultura*, італ. *Pontificio consiglio della cultura*) була утворена як самостійний орган у 1982 р. папою Іоанном Павлом II, а шляхом *motu proprio* “*Inde a pontificatus nostri initio*” від 25 березня 1993 р. було проведено злиття цієї ради з заснованою у 1965 р. Папською радою з діалогу з невіруючими. Внаслідок цієї реформи у раді утворено 2 секції: «Віра і культура» і “Діалог з культурами”, напрям роботи яких в цілому продовжує діяльність двох об’єднаних відомств. Секція «Віра і культура», зважаючи на заклик пастирської конституції “*Gaudium et spes*” (п. 53–62), у своїй діяльності ставить своїм завданням розвивати на всіх рівнях діалог між сучасними культурами і християнством, сприяти координації діяльності Святого Престолу, місцевих церков і католицьких організацій в галузі культури, особливо у контактах з міжнародними організаціями, наприклад, з ЮНЕСКО і Радою Європи (РЄ). Секція «Діалог з культурами», виходячи із загальної пастирської турботи церкви про тих, хто не вірить у Бога і не сповідує жодної релігії, сприяє подальшому вивченню атеїзму та релігійного індіферентизму з метою виявлення наслідків таких явищ для християнства і визначення відповідних пастирських завдань; піклується про встановлення діалогу з атеїстами і невіруючими у тих випадках, коли вони виявляють справжню відкритість до співробітництва.

11. Папська рада з масових комунікацій (лат. *Pontificium consilium de communicationibus socialibus*, італ. *Pontificio consiglio delle comunicazioni sociali*) походить від заснованої папою Пієм XII у 1948 р. Папської комісії

з вивчення і церковної оцінки фільмів на релігійні та моральні сюжети (потім — Папська комісія з релігійних і дидактичних фільмів). У 1952 р. вона була перетворена в Комісію з кінематографу, а в 1954 р. з розширенням її повноважень — у Папську комісію з кінематографу, радіо і телебачення. Після оприлюднення декрету II Ватиканського собору “*Inter mirifica*”¹ ця комісія була уповноважена здійснювати на практиці вказівки і норми, викладені у соборному декреті, а опублікована нею у 1971 р. пастирська інструкція “*Communio et progressio*” стала програмним документом для діяльності католицьких засобів масової комунікації. У 1964 р. папа Павло VI *motu proprio* “*In fructibus multis*” від 11 квітня 1964 р. розширив сферу діяльності цієї комісії також на періодичну пресу і перейменував її у Папську комісію з масових комунікацій. У ході загальної реформи Римської курії 28 червня 1988 р. комісія була перетворена в Папську раду з масових комунікацій. Цілі діяльності Ради — своєчасно ініціювати і розвивати діяльність католиків у різних сферах масової комунікації; докласти зусиль для того, щоб періодичні видання, кінофільми, радіо і телепередачі мали гуманістичний і християнський дух; слідкувати, щоб католицькі періодичні видання, публікації, радіо- і телепрограми по-справжньому відповідали своєму призначенню, розповсюджували насамперед вчення церкви, передавали у достовірній і коректній формі новини релігійного змісту².

12. Папська рада зі сприяння новій евангелізації, заснована папою Бенедиктом XVI 28 червня 2010 р. у відповідь на виниклу в процесі секуляризації загальну кризу розуміння смислу християнської віри та ролі церкви. Першим президентом Папської ради зі сприяння новій евангелізації Бенедикт XVI призначив архієпископа С. Фізикеллу³.

Отже, діяльність 12 папських рад як особливих відомств Римської курії націлена на виконання поставленим перед ними папою Римським різноманітних пріоритетних завдань церковного характеру і надання відповідної допомоги у служінні Римського понтифіка.

Перейдемо тепер до розгляду завдань і компетенції папських служб, комісій і комітетів, які також виконують певне коло завдань з управління Католицькою церквою. Папські служби як структури Римської курії займаються фінансовою, господарською і ревізорською діяльністю⁴.

До складу папських служб входять такі відомства:

1. Апостольська палата (*Camera Apostolica*), у віданні якої знаходяться матеріальні цінності, що належать Апостольському Престолу, в тому числі і в період, коли Апостольський Престол вакантний. Очолює Апостольську палату кардинал, який іменується камерленго (італ. *camerlengo* — казначей).

¹ Декрет о средствах массовой коммуникации (*Inter mirifica*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 61–72.

² Del Re N. *Mondo Vaticano*. P. 373–391.

³ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 914.

⁴ Отрош М.І. Завдання і компетенція Папських служб, комісій і комітетів // Судова апеляція. 2013. № 4. С. 103–109.

Апостольська палата сформувалася з відомства, створеного для управління Патримонією святого Петра, і в різний час називалася по-різному: *fiscus*, *palatium*, *arca*, *saccus* тощо. Вперше назва самега зустрічається в конституції папи Бенедикта VIII від 24 травня 1017 р., де означає установу, що займається адміністративним управлінням і фінансами Церковної держави. Тоді Апостольську палату очолював камерарій (*camerarius*). В документах термін “*Domini Papae camerarius*” зустрічається з 1159 р. У 1274 р. папа Григорій X в конституції “*Ubi periculum*” постановив, що камерарій продовжує виконувати свої функції і під час вакансії Апостольського престолу, що забезпечувало схоронність матеріальних цінностей у період від кончини папи до обрання його наступника (це було особливо актуально у Середні віки, оскільки конклав іноді затягувався на досить тривалий час). Посада камерарія з плином часу набула великого значення: спочатку на неї призначався прелат, потім єпископ, а пізніше — кардинал. З XV ст. ця посада стала переважно називатися камерленго Священної Римської церкви. До обов’язків камерленго Священної Римської церкви, який у сані кардинала очолює Апостольську палату, входить піклування про матеріальні цінності Святого Престолу і захист його майнових прав. Починаючи з XV ст. глава Апостольської палати вибирається з числа кардиналів і затверджується на консисторії папою або, у випадку смерті папи, колегією кардиналів¹.

Повноваження Апостольської палати були визначені в конституції папи Урбана V “*Apostolatus officium*” від 12 жовтня 1363 р., а потім розширені в конституції папи Урбана VI “*Apostolicae Camerae*” від 8 вересня 1379 р. Апостольська палата керувала стягненням податків не лише у Церковній державі, але й в усіх адміністративних провінціях церкви і чернечих орденах. Вона була найбільшою і найсучаснішою фінансовою установою в епоху Середньовіччя. Після видання конституції “*Cum sicut asserimus*” (1485 р.) папи Інокентія VIII² і конституції “*Etsi ex pastoralis*” (1502 р.) папи Олександра VI³ повноваження Апостольської палати включали вищу судову владу у справах, що мають відношення до майна Святого Престолу. Папа Пій IV (1559–1565) постановив, що після смерті папи на камерленго і трьох наданих йому на допомогу кардиналів покладається обов’язок проведення конклаву для обрання нового папи⁴.

Після ліквідації Церковної держави у 1870 р. діяльність Апостольської палати зосередилась на збиранні добровільних пожертв. Повноваження камерленго були підтверджені конституцією “*Vacante Sede Apostolica*” (1904 р.) папи Пія X, а потім конституцією “*Vacantis Apostolicae*” (1945 р.) папи Пія XII. Відповідно до реформи Римської курії, проведеної папою Пієм X (1903–1914), камерленго Святої Римської церкви у період, коли Святий

¹ Del Re N. *Mondo Vaticano*. P. 325–326.

² Fink K.A. *Das Scheitern der Kirchenreform im 15. Jahrhundert // Medievalia Bohemica*. 1970. No. 3. S. 237–244.

³ Shaw Ch. *Alexander VI, Cesare Borgia and the Orsini*. P. 1–23.

⁴ Rezzaghi R. *Cronaca di un conclave: L'elezione di Pio IV (1559)*. P. 539–581.

Престол вакантний, очолює комісію у складі трьох кардиналів, до якої переходить управління церквою до виборів нового папи, в той час як повноваження державного секретаря зі смертю папи автоматично припиняються. В цей час Апостольська палата керує всім майном Ватикану¹.

В даний час повноваження камерленго і компетенція Апостольської палати визначені *motu proprio* папи Іоанна XXIII “*Summi Pontificis electio*” від 5 вересня 1962 р., апостольською конституцією папи Павла VI “*Romano Pontifici eligendo*” від 1 жовтня 1975 р., апостольськими конституціями папи Іоанна Павла II “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р. і “*Universi dominici gregis*” від 22 лютого 1996 р. Згідно з цими документами, у період до обрання нового папи камерленго як керівник Апостольської палати повинен управляти майном Святого Престолу і захищати його майнові права. Отримавши звістку про смерть папи від префекта папського палацу, камерленго зобов’язаний скласти офіційний акт про смерть папи, потім опечатати двері особистого помешкання покійного, поставити до відома кардинала — вікарія Риму про настання смерті і прийняти в управління Апостольської палати Ватиканський Апостольський палац, Латеранський палац і палац в Кастель-Гандольфо. Апостольська палата також організовує похорони папи і конклав для обрання його наступника.

2. Адміністрація Патримонії Апостольського Престолу (*Administratio Patrimonii Sedis Apostolicae*), що займається питаннями управління власністю Святого Престолу, була заснована апостольською конституцією папи Павла VI “*Regimini Ecclesiae Universae*” від 15 серпня 1967 р. Деякі зміни до її статуту внесені апостольською конституцією папи Іоанна Павла II “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р. Передісторія цієї папської служби розпочинається з 9 серпня 1878 р., коли папа Лев XIII призначив державного секретаря кардинала Л. Ніна префектом священних палаців і адміністратором патримонії (майна), що залишилося у Святого Престолу після 1870 р., коли уряд Італії анексував територію Церковної держави. Двома *motu proprio* від 11 грудня 1880 р. і 23 травня 1883 р.² папа Лев XIII створив Комісію кардиналів, яка займалась адмініструванням фонду «Гріш святого Петра» (традиційна назва податку, який виплачувався в минулому деякими християнськими державами або правителями на користь Святого Престолу в знак поваги і вірності) і патримонії (історична назва власності, перш за все земельних володінь, що належали Римській церкві)³. 30 квітня 1891 р. папа Лев XIII передав у відання Комісії кардиналів управління всією економічною діяльністю Святого Престолу, в тому числі і під час, коли Римська кафедра вакантна. 8 вересня 1926 р. папа Пій XI об’єднав усі економічні служби в Адміністрацію надбання Апостольського Престолу, яка у 1967 р. отримала сучасну назву. 8 листопада 1992 р. папа Іоанн Павло II заснував

¹ Del Re N. *La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici*. P. 295–309.

² Giordani I. *L’Obolo di S. Pietro // Ecclesia*. 1955. No. 14. P. 272–277.

³ Graham S.I. *Breve storia dell’obolo di S. Pietro // La Civiltà Cattolica*. 1991. Vol. 3. No 142. P. 231–242.

при ній Фонд заробітної плати для духовного і світського персоналу, який працює при Святому Престолі.

На чолі Адміністрації Патримонії Апостольського Престолу стоїть президент у достоїнстві кардинала, її членами є 8 кардиналів. Складається ця папська служба з двох відділів: ординарного і екстраординарного, безпосередньою роботою яких керує прелат-секретар. Ординарний відділ управляє ввіреним йому майном, забезпечує матеріальне утримання персоналу Святого Престолу (в тому числі осіб, які знаходяться на пенсії), здійснює адміністративне керівництво такими організаціями, як видавництво Ватикану, типографія Ватикану, газета *L'Osservatore Romano*, і виконує інші завдання. Відділ складається з 11 служб: Архівна і протокольна служба (*Archivio e protocollo*); Центр обробки інформації (*Centro elaborazioni dati*); Касова служба (*Ufficio cassa*); Бухгалтерія (*Ufficio contabilità*); Служба управління фондом заробітної плати (*Ufficio gestione fondo pensioni*); Служба нерухомості (*Ufficio immobiliare*); Служба Інтернету (*Ufficio Internet*); Юридична служба (*Ufficio legale*); Кадрова служба (*Ufficio personale*); Секретаріат і господарське управління (*Ufficio segretaria e economato*); Технічна служба (*Ufficio tecnico*). Екстраординарний відділ керує ввіреним йому нерухомим майном. Він був створений 7 червня 1929 р. папою Пієм XI і спочатку призначався для управління фінансовими фондами, переданими урядом Італії Святому Престолу на підставі фінансової угоди як додатку до Латеранських угод 1929 р.

3. Префектура економічної діяльності Святого Престолу (*Praefectura regum oeconomiarum Sanctae Sedis*) — ревізорська папська служба, яка займається питаннями контролю економічної діяльності Адміністрації Патримонії Апостольського Престолу. Префектура заснована апостольською конституцією “*Regimini Ecclesiae Universae*” від 15 серпня 1967 р. Апостольською конституцією “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р. внесено уточнення в частині її функцій та складу. 6 березня 2000 р. папа Іоанн Павло II встановив число її членів, якими є 8 кардиналів. Префектура перевіряє витратні і попередні баланси, бухгалтерську звітність та інші документи. Вона також складає кошторис і бюджет Святого Престолу і подає їх для затвердження вищестоящим органам. Префектура дає експертну оцінку економічним ініціативам Адміністрації Патримонії Апостольського Престолу, а також перевіряє реалізацію великих проектів. У випадку виявлення серйозних порушень вона направляє справи до відповідних судів Католицької церкви¹.

Що стосується папських комісій і комітетів, то вони являються постійними структурами, створеними папою Римським і безпосередньо йому підпорядкованими, для координації діяльності організацій і інститутів Католицької церкви у певній галузі. До цієї категорії відомств Римської курії відносяться такі папські комісії та комітети:

¹ Salerno F. *La Curia Romana nella Costituzione Apostolica Pastor Bonus*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990. P. 357—365.

1. Папська комісія з культурного надбання церкви (*Pontificia Commissio de bonis culturalibus Ecclesiae*) створена папою Іоанном Павлом II шляхом *motu proprio* “*Inde a Pontificatus Nostri initio*” від 25 березня 1993 р. Завданням комісії є сприяння розвитку сакрального мистецтва, а також збереження історичного і культурного надбання Католицької церкви. До компетенції комісії входить охорона і реставрація пам’яток архітектури, піклування про музеї сакрального мистецтва, церковні бібліотеки та архіви, а також організація і координація досліджень у галузі культури, сформованою Католицькою церквою, і проведення конференцій, конгресів, симпозіумів з відповідної тематики. Комісію очолює президент, якому допомагає секретар. До її складу входять кардинали, єпископи, священники, а також світські вчені. У своїй роботі комісія тісно взаємодіє з Папською радою з культури¹.

2. Папська комісія з сакральної археології (*Pontificia Commissio de sacra archaeologia*) створена папою Пієм IX 6 січня 1852 р. з метою вивчення і збереження ранньохристиянських пам’яток, перш за все катакомб і древніх християнських храмів². На підставі Латеранських угод 1929 р., укладених між Апостольським Престолом і урядом Італії, комісія отримала у своє відання усі катакомби на території Італії. У новому конкордаті 1984 р. між Святим Престолом і Італією сфера юрисдикції комісії обмежена лише християнськими катакомбами. Комісія визначає порядок проведення розкопок, а також регламентує допуск у катакомби для наукової роботи студентів і відвідування катакомб туристами³. Комісія працює у тісному контакті з Папською археологічною академією і Папським інститутом християнської археології. Очолює комісію президент у достоїнстві кардинала. Членами комісії є як духовні, так і світські особи.

3. Папська біблійна комісія (*Pontificia Commissio biblica*) має свою передісторію. Папа Лев XIII в енцикліці “*Providentissimus Deus*” від 18 листопада 1893 р. наголосив на важливості біблійних досліджень і необхідності фіксації основних принципів інтерпретації Біблії. Для виконання цього завдання Лев XIII своїм бреве “*Vigilantiae studii memores*” від 30 жовтня 1903 р. створив спеціальну комісію кардиналів. Папа Пій X у 1904 р. надав цій комісії право присвоювати наукові ступені в галузі біблеїстики. Папа Пій XI у 1924 р. урівняв її права в цій галузі з папськими університетами і підтвердив це положення в конституції “*Deus scientiarum Dominus*” від 24 травня 1931 р.⁴ Комісія була реорганізована папою Павлом VI на підставі *motu proprio* “*Sedula cura*” від 27 червня 1971 р. З науково-дослідницького центру вона стала координатором біблійних

¹ Del Re N. *Mondo Vaticano*. P. 308–315.

² Ferrua A. *I primordi della Commissione di archeologia sacra 1851–1852* // *Archivio della Società Romana di storia patria*. 1968. No. 91. P. 251–278.

³ Carletti C. *Il centenario della Pontificia Commissione di archeologia sacra* // *Ecclesia*. 1952. No. 11. P. 234–237.

⁴ Caprile G. *Riordinamento della Pontificia Commissione biblica* // *Civiltà cattolica*. 1971. No. 122. P. 402–405.

досліджень. З метою підвищення ефективності роботи комісії вона була особливим чином асоційована з Конгрегацією віровчення, префект якої ex officio являється президентом комісії¹.

4. Папська комісія «Церква Божа» (Pontificia Commissio Ecclesia Dei) створена папою Іоанном Павлом II шляхом *motu proprio* «Ecclesia Dei» від 2 липня 1988 р. для організації взаємодії між єпископами, Римською курією та іншими організаціями Католицької церкви з метою досягнення єдності з священиками, монахами і семінаристами, пов'язаними яким-небудь чином з Братством святого Пія Х. Завданням комісії є подолання схизми, що виникла 30 червня 1988 р., коли папа відлучив від церкви архієпископа М. Лефевра і незаконно рукопокладених ним єпископів². Очолює комісію президент у достоїнстві кардинала.

5. Папський комітет з міжнародних євхаристичних конгресів (Pontificius Comitatus eucharisticis internationalibus conventibus provehendis) також має свою передісторію. Створення цього комітету було схвалено 27 квітня 1879 р. папою Львом XIII. 11 лютого 1986 р. папа Іоанн Павло II надав комітету статус папського. Головним завданням комітету є удосконалення духовного життя завдяки більш глибокому усвідомленню таїнства Євхаристії і розповсюдження євхаристичного служіння у всьому світі. З цією метою комітет організовує євхаристичні конгреси, перший з яких відбувся у 1881 р. в Ліоні, і керує всією підготовчою роботою до цих конгресів і їх проведенням. На чолі комітету стоїть президент у достоїнстві кардинала³.

6. Папський комітет з історичних наук (Pontificius Comitatus de scientiis historicis) створений папою Пієм XII 7 квітня 1954 р. на основі Комісії з історичних досліджень, утвореної папою Львом XIII у 1883 р., яка представляла Святий Престол у Міжнародному комітеті з історичних наук. До складу Папського комітету з історичних наук входили відомі історики з університетів та інститутів, що знаходилися в юрисдикції Святого Престолу, в тому числі дослідник ранньої церкви кардинал Ж.-Б.-Ф. Пітра⁴, дослідник візантійської церкви кардинал Й. Гергенрйотер⁵. До складу комітету входять як духовні, так і світські особи.

До четвертого рівня відомств Римської курії відносяться папські академії, університети, інститути та богословські факультети. Папські академії знаходяться під патронатом папи Римського і являють собою наукові, навчальні та художні академії Католицької церкви, статут яких затверджений папою. Існує два види папських академії: спілки вчених і навчальні заклади. До першої категорії відносяться такі академії. Папська академія наук як *всесвітнє наукове співтовариство вчених* (не лише католиків) є однією

¹ Vanhoye A. *Passé et present de la Commission biblique* // *Gregorianum*. 1993. No. 74. P. 261–274.

² Тишнер Ю. У истоков интегризма. С. 234–248.

³ *Католическая энциклопедия*. Т. 3. С. 1275.

⁴ Robles Muñoz C. *Católicos contra la conciliación: La carta del cardinal Pitra (1885)* // *Hispania sacra*. 1994. No. 46. P. 267–289.

⁵ Heinrich J.B. von. *Hergentröther* // *Katholik*. 1890. No. 2. S. 481–499.

з найбільш представницьких академій наук. Членами академії (80 академіків) є видатні вчені з різних країн світу. Папська академія соціальних наук, до складу якої входять видатні вчені (не більше 40 осіб) в галузі соціальних наук з різних країн світу, сприяє дослідженням і прогресу в соціальних, економічних і юридичних науках у світлі вчення церкви. Папська академія на захист життя, до складу якої входить 70 членів різних національностей і віросповідання, проводить дослідження у галузі біології та медицини, а також інформує громадськість про існуючі в сучасному світі загрози людському життю. Папська Римська академія святого Фоми Аквінського займається дослідженнями томістської філософії. Папська Римська богословська академія, що складається з 40 академіків, проводить дослідження у царині богослов'я. Папська академія Непорочної Діви Марії займається маріологічними дослідженнями з метою поглиблення догматичного вчення про Непорочне Зачаття Діви Марії. Папська Міжнародна маріанська академія координує маріологічні дослідження у всьому світі. Папська академія образотворчого мистецтва, музики та словесності віртуозів при Пантеоні, до складу якої входять 60 академіків, сприяє вивченню, виконанню та удосконаленню образотворчого мистецтва та музики, насамперед сакрального мистецтва, а також підвищенню духовного рівня майстрів мистецтва. Папська Римська археологічна академія, що складається з 140 членів, займається античною археологією, а також археологією стародавніх цивілізацій і Середніх віків. Папська академія шанування мучеників проводить історичні дослідження про життя святих і місця їх шанування. Папська літургійна академія проводить дослідження в галузі літургії і займається обговоренням практичних питань сучасного богослужіння. До навчальних академічних закладів відноситься Папська церковна академія, яка за своїм статусом є дипломатичною академією. Студенти академії, які вже мають диплом канонічного права, проходять дворічний курс навчання і отримують диплом, що дає право працювати у Державному секретаріаті Святого Престолу, переважно на дипломатичній службі¹.

Папські університети являють собою університети Католицької церкви, що засновані Святим Престолом і знаходяться безпосередньо під його контролем. До кола папських університетів входять: Григоріанський, Латеранський, Урбаніанський, Салезіанський, а також Університет святого Фоми Аквінського (Ангелікум), Університет Святого Хреста, Університет Антоніанум (з 2005 р. Антоніанський університет). Папські інститути та богословські факультети є вищими навчальними закладами, які, поряд з папськими університетами, підпорядковуються безпосередньо Апостольському Престолу. Вони мають право присвоювати наукові ступені, включаючи докторські. До кола папських інститутів входять Антоніанський

¹ Отрош М.І. Папські академії, університети, інститути та богословські факультети як особливі заклади Римської курії // Європейська юридична освіта і наука: Матеріали ІХ Міжнародної науково-практичної конференції, 13–14 листопада 2015 р. Київ: Київський університет права НАН України, 2015. С. 82–83.

інститут, Папський Біблійний інститут, Папський Східний інститут, Папський інститут християнської археології, Папський інститут святого Ансельма, Папський інститут «Цариця Апостолів», Папський інститут «Іоанн Павло II» з вивчення шлюбу та сім'ї, Папський вищий інститут латинської мови, Папський інститут сакральної музики, Папський богословський факультет «Святого Бонавентура», Папський богословський факультет і Папський інститут духовності «Терезіанум», Папський богословський факультет «Маріанум», Папський інститут арабських досліджень та ісламістики, Папський факультет педагогічних наук «Ауксіліум», а також деякі інші навчальні заклади¹. У папських вищих навчальних закладах обов'язково вивчається канонічне право, а деякі з них мають право призначувати науковий ступінь з канонічного права.

У віданні церкви знаходяться також десятки католицьких університетів та інших вищих навчальних закладів, де крім факультетів богослов'я та інших церковних дисциплін діють й інші факультети найрізноманітнішого профілю, включаючи юридичні². На думку Католицької церкви, цілісна освіта особистості повинна включати і релігійне виховання та освіту, в тому числі поглиблене вивчення історії релігії та церковного (канонічного) права у світських вузах, насамперед на юридичних факультетах тощо³. Діяльність папських академій, університетів, інститутів і богословських факультетів як особливих закладів четвертого рівня Римської курії націлена на виконання поставленим перед ними Римським папою різноманітних пріоритетних завдань церковного характеру, насамперед у сфері науки та освіти, і надання відповідної допомоги у служінні Римського понтифіка як глави Католицької церкви.

Таким чином, усі вищезазвані відомства Римської курії разом з папою Римським утворюють Святий Престол (у широкому значенні цього слова). Отже, проаналізуємо правовий зв'язок між ним і Католицькою церквою.

У канонічно-правовій доктрині Католицька церква і Святий Престол часто називаються наднаціональними, а не міжнародними інститутами, оскільки здійснюючи вселенську духовну місію вони за своєю природою не пов'язані з будь-яким конкретним народом або державою. Церква у цьому сенсі є первинним правовим порядком, наділеним властивостями автономії та органічної єдності: церква є суверенним юридичним порядком, зовні незалежним від будь-якої держави⁴. У взаємовідносинах з іншими учасниками міжнародних відносин Католицьку церкву персоніфікує особливий суб'єкт міжнародного права — Святий Престол, який також не є державою. Таким чином, природа і характер взаємодії цих двох суб'єктів — Католицької церкви (як цілого) і Святого Престолу (як частини) такі, що будь-яке

¹ Del Re N. *Mondo Vaticano*. P. 14–22.

² Neufeld K.H. *Römische Schule // Gregorianum*. 1982. No. 63. P. 677–699.

³ Отрош М.І. Папські академії, університети, інститути та богословські факультети... С. 84.

⁴ Okolo Jude M.T. *The Holy See: a Moral Person. The juridical nature of the Holy See in the light of the present Code of Canon Law*. Romae, 1990. P. 122.

право, що визнається за Святим Престолом, одночасно визнається і за Католицькою церквою, і навпаки, будь-яке право, що визнається за Католицькою церквою (в однині), одночасно визнається і за Святим Престолом. Це обумовлено специфічною природою взаємозв'язку між згаданими інститутами та фактичним злиттям їх правових порядків, оскільки згідно з параграфом 1 канону 113 Кодексу канонічного права 1983 р. «Католицька Церква і Апостольський Престол мають значення моральної особи в силу самого Божественного установлення»¹. У цьому сенсі розділити Католицьку церкву і Святий Престол неможливо, оскільки це суперечить природі цих двох інститутів, які пов'язані один з одним. Саме тому всі юридичні акти Святого Престолу (їх правова природа була проаналізована у підрозділі 1.2) одночасно розглядаються як акти Католицької церкви.

Святий Престол як суб'єкт міжнародного права являється носієм духовного та світського суверенітетів і відповідно до Латеранських угод 1929 р. одночасно є верховним органом усієї Католицької церкви та сувереном Держави Міста Ватикан. Духовний суверенітет є першоосною міжнародної правосуб'єктності Святого Престолу і якістю, властивою Апостольському Престолу *ipso facto*, тобто в силу самого факту його існування². При цьому духовний суверенітет означає необмежену та неподільну владу Святого Престолу в особі папи Римського та безперешкодне здійснення його юрисдикції. Виявом світського суверенітету є виключні права Святого Престолу щодо Держави Міста Ватикан, сувереном якої є папа Римський³. Згідно з католицькою доктриною природа двох названих суверенітетів різна. Духовний суверенітет Святого Престолу є невід'ємною частиною його правової природи, в той час як світський суверенітет став результатом «історичного збігу обставин» та укладення Латеранських угод 1929 р. У цьому сенсі значення світського суверенітету Святого Престолу може бути визнано другорядним, допоміжним по відношенню до суверенітету духовного, оскільки метою світської влади папи є забезпечення безперешкодної реалізації духовного суверенітету⁴.

Являючись вищим керівним органом Католицької церкви, Святий Престол володіє всіма правами в рамках міжнародного правопорядку для досягнення її цілей, а також представляє цю церкву на міжнародній арені. Право виступати від імені Католицької церкви є невід'ємним елементом природи Святого Престолу. В своїй органічній єдності з церквою цей інститут наділений активним і пасивним правом дипломатичного представництва та правом укладати від імені церкви договори та конкордати з іншими суб'єктами міжнародного права. Реалізуються ж ці повноваження

¹ Кодекс канонического права. С. 78.

² Cardinale Hyginus Eugene. The Holy See and the International Order. P. 78.

³ Treaty and Concordat between the Holy See and Italy / National Catholic Welfare Conference. Washington, DC. P. 37–56.

⁴ Okolo Jude M. T. The Holy See: a Moral Person... P. 175.

за допомогою фізичного носія суверенітету — папи Римського¹, обсяг повноважень якого ідентичний обсягу прав Святого Престолу², оскільки папа Римський є необмеженим главою Католицької церкви і сувереном Держави Міста Ватикан. Формування, теоретичне обґрунтування і функціонування світської влади папи Римського у Державі Місті Ватикан було розглянуто в підрозділі 3.2, а тепер проаналізуємо поняття «Ватикан» у контексті його зв'язку з Католицькою церквою.

Ватикан, офіційною назвою якого є Держава Місто Ватикан (*Stato della Citta del Vaticano*), є головним центром католицизму, резиденцією папи Римського як глави Католицької церкви і одночасно керівника держави Ватикан; місцезнаходженням центральних органів управління та інститутів Католицької церкви, які називаються Римською курією. У давнину район Ватикан займав більшу, ніж в даний час, площу, яка називалася *Vaticanum*, *Campus Vaticanus* або *Ager Vaticanus*. Ватикан сьогодні — це невелика територія (44 га) на правому березі Тибру, що знаходиться в межах міста Риму, в його північно-західній частині, на Ватиканському пагорбі між пагорбами Монте-Маріо та Янікул. Значну частину території сучасного Ватикану займає палацово-церковний ансамбль, до якого входять собор святого Петра, оточена колонадою площа святого Петра, Апостольський палац та інші будівлі. Відповідно до принципу екстериторіальності Ватикану належать також деякі будівлі у Римі та інших італійських містах, а також літня папська резиденція Кастель Гандольфо.

В історичному плані Державі Місту Ватикан передувала Церковна (Папська) держава, створена у VIII ст. для забезпечення незалежності діяльності Римських пап, яка постійно збільшувалася, займала значну територію у Центральній Італії. Світська влада папи над Церковною державою припинилася у 1870 р. у зв'язку з об'єднанням Італії (про це докладно йшлося у підрозділі 3.2 цього дослідження). У 1929 р. Апостольський Престол та Італійське королівство уклали Латеранські угоди, в силу яких була створена і отримала міжнародне визнання Держава Місто Ватикан. Будучи нейтральним незалежним містом-державою, Ватикан має всі атрибути державного утворення і володіє всіма правами та інститутами суверенної держави. З самого початку свого заснування Держава Місто Ватикан створювалася як підлегла територіально-функціональна одиниця Святого Престолу з метою гарантування його суверенітету, незалежності у виконанні ним вселенської місії, націленої на проповідь Євангелія та настановлення католицьких помісних церков і людства в цілому. У ст. 3 Латеранського договору зазначається, що «Італія визнає за Святим Престолом право повної та виключної власності, абсолютної влади та суверенної юрисдикції над Ватиканом», а у преамбулі наголошується, що цей договір покликаний врегулювати відносини між папством та Італійським королівством задля

¹ Отрош М.І. Статус Святого Престолу у міжнародному праві. С. 74.

² Wunen Arthur. Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht. S. 55.

гарантування «Святому Престолу фактичних і правових умов абсолютної незалежності у здійсненні його високої місії у світі»¹.

Відповідно до ст. 1 Основного закону Держави Міста Ватикан, який набрав чинності 22 лютого 2001 р. і має найвищу юридичну силу в державі Ватикан: «Верховний понтифік, суверен Держави Міста Ватикан, володіє всією повнотою законодавчої, виконавчої та судової влади»², яку він делегує відповідним підлеглим і підзвітним йому органам і посадовим особам. «Представництво Держави Міста Ватикан у відносинах з іноземними державами та з інших питань міжнародного права» — як говориться у ст. 2 Основного закону — «закріплено за Верховним понтифіком і здійснюється через Державний секретаріат»³. Основний закон покликаний регулювати виключно питання організації влади у Державі Місті Ватикан і не містить положень релігійного змісту. Водночас Основний закон досить чітко демонструє особливості Держави Міста Ватикан як територіального утворення, що носить церковний, релігійний характер. Держава Місто Ватикан не має кодифікованої конституції: її замінюють Основний закон і законодавчі акти, затверджені та офіційно оприлюднені папою Римським після укладення Латеранських угод⁴.

Значна законодавча база, об'єктом правового регулювання якої виступають пов'язані з існуванням Ватикану відносини, та розгалужена система органів управління дозволяють прийти до висновку, що Держава Місто Ватикан має власний правовий порядок. Однак, особливістю цього правопорядку є те, що він знаходиться у підпорядкуванні загального правопорядку Святого Престолу. Крім того, в силу релігійної природи та підпорядкованого становища Ватикану по відношенню до Святого Престолу, функціонування Держави Міста Ватикан багато в чому пов'язано і з застосуванням положень канонічного права, що також свідчить про належність Ватикану до правового порядку Католицької церкви, очолюваної Святим Престолом.

Таким чином, незважаючи на те, що кожен з цих інститутів — Святий Престол і Ватикан — мають свою компетенцію та правову природу, вони разом з тим органічно пов'язані один з одним, оскільки Святий Престол виступає по відношенню до Ватикану як суверен, а главою Держави Міста Ватикан фактично та юридично може бути лише папа Римський, який, у свою чергу, є фізичним носієм компетенції Апостольського Престолу⁵. Католицькі юристи не вважають таку ситуацію новелою в теорії держави і права і, застосовуючи аналогію, говорять про її схожість з прикладами належності монарху суверенітету щодо держави та підданих.

¹ Договір между Святым Престолом и Королевством Италия от 11 февраля 1929 г. // Конституции государств Европы : В 3 т. Т. 1. Москва: Норма, 2001. С. 452–459.

² Основной закон Государства Города Ватикана от 22 февраля 2001 года. С. 128.

³ Там само. С. 129.

⁴ Виноградов В.А. Основы государственного устройства Государства Города Ватикана // Журнал российского права. 2002. № 9. С. 120–127.

⁵ Отрош М.І. Папа Римський як фізичний носій компетенції Святого Престолу // Держава і право. 2013. Вип. № 60. С. 390–395.

За формою правління Держава Місто Ватикан фактично є виборною абсолютною теократичною монархією, хоча в такій якості вона не називається в жодному законодавчому акті. У католицькій доктрині з питання міжнародної правосуб'єктності Держави Міста Ватикан остання завжди розглядається як держава, хоча і зі своїми деякими особливостями. Державою Ватикан названий у Латеранському договорі, у титулі папи Римського, у договорах про приєднання до 7 міжнародних міжурядових організацій тощо. Говорячи про правову природу Ватикану та порівнюючи її з природою традиційних держав, католицькі вчені застосовують аналогію. Суть цього прийому полягає в тому, що відносини між Ватиканом, з одного боку, та світськими державами, з іншого, за своєю природою є схожими, аналогічними, але не ідентичними тим, які існують між світськими державами. Тому до цих відносин в силу їх схожості можуть застосовуватися одні й ті ж правила міжнародного спілкування¹.

Для підтвердження тези щодо державного статусу та міжнародної правосуб'єктності Ватикану найбільш доцільним уявляється метод порівняння його основних характеристик з ознаками держави, що склалися у правовій доктрині². Одним з джерел з цієї проблематики у міжнародному праві є Конвенція про права та обов'язки держав, підписана у Монтевідео у 1933 р. У ст. 1 цієї Конвенції зазначається, що держава — це такий суб'єкт міжнародного права, якому властиві: населення, територія, уряд і можливість вступати у відносини з іншими державами³. Всі названі вище ознаки держави, хоч і зі своїми особливостями, притаманні й Державі Місту Ватикан, правову природу якої та статус у міжнародному праві свого часу було детально проаналізовано автором цього дослідження⁴ і зроблено висновок, що Ватикан є незалежним містом-державою, має всі атрибути державного утворення і володіє всіма правами та інститутами суверенної держави. Як суб'єкт міжнародного права Держава Місто Ватикан має також і відповідні символи державності — держаний прапор, державний герб і державний гімн.

Прапор Держави Міста Ватикан поділений на пропорційні жовту (з боку флагштока) і білу частини із зображенням схрещених ключів апостола Петра, з-за яких виступає папська тіара (головний убір папи Римського, що становить собою високу корону з трьома діадемами і двома стрічками — *infulae*, увінчану мініатюрним хрестом). Зображення Герба Держави Міста Ватикан також включає схрещені ключі апостола Петра (з-за яких на червоному тлі виступає папська тіара), обрамлені концентричними колами, зовнішні з яких оздоблені перлинами, а навколо них міститься надпис

¹ Ковальський Н.А. Католицизм и международные отношения. Москва: Международные отношения, 1989. С. 21.

² Отрош М.І. Особливості міжнародної правосуб'єктності Держави Міста Ватикан // Судова апеляція. 2012. № 4. С. 132–138.

³ Harris D.J. Cases and materials on international Law. Fifth Edition. London: Sweet & Maxwell, 1998. P. 102.

⁴ Отрош М.І. Статус Святого Престолу у міжнародному праві. С. 55–56.

“Stato della Citta del Vaticano” (Держава Місто Ватикан). Ключі на Гербі Держави Міста Ватикан розміщені безпосередньо за персональним Гербовим Щитом папи Римського. Тіара і ключі святого Петра виступають символами папської влади: золотий ключ, справа, означає владу в царстві небесному, а срібний, зліва, — духовний авторитет папства на землі. Механічна частина ключів повернута до неба, а закруглення ключів спрямовано у напрямку до землі, немовби показуючи цим, що ключі лягають в руки намісника Христа. Шнурок з червоною і голубою стрічками, що поєднує ключі, символізує зв'язок двох влад — земної і небесної. Гімном Держави Міста Ватикан з 24 грудня 1949 р. є марш “Marcia Pontificia” (Папський марш), написаний французьким композитором Гуно Шарлем-Франсуа (1818—1893) в честь річниці понтифікату папи Пія IX (1846—1878)¹.

Ватикан як держава має також банк, свою грошову одиницю (ватиканське євро, яке чекається в основному для колекціонерів, хоча є в обігу і на території Ватикану), пошту, готель, а також підведену гілку римської залізниці, вертолітний майданчик тощо. Державною мовою Ватикану є латинська, хоча в практичній діяльності в основному послуговуються італійською.

Підсумовуючи виклад цього підрозділу, можна зробити такі висновки:

1. Католицька Церква є спільнотою віруючих християн, керівництво якими здійснює папа Римський за допомогою органів Римської курії. Папа Римський самостійно або спільно з Римською курією (все залежить від контексту або суті справи) становлять Святий Престол.

2. Католицька церква не є суб'єктом міжнародного права. Вона представлена на світовій арені у двох «іпостасях»: Святим Престолом і Ватиканом, керівництво якими поєднано в особі папи Римського. Саме вони й визнані міжнародною спільнотою суб'єктами міжнародного права. Святий Престол за допомогою юридичної фікції можна представити як еквівалент держави, яка відповідно до міжнародного права і звичаїв має право вільно здійснювати дипломатичну діяльність як на двосторонньому, так і на багатосторонньому рівнях. Водночас, Держава Місто Ватикан, хоча й має ознаки державного утворення, однак, не може вступати у міжнародно-правові відносини самостійно, а здійснює це за допомогою або з дозволу та під керівництвом Святого Престолу і бере участь переважно у системі багатосторонньої дипломатії, являючись учасником семи міжнародних багатосторонніх договорів, що стосуються територіальної складової, а також підтримує дипломатичні відносини з деякими державами (наприклад, з Україною).

3. Ватикан виступає як «інструментальна держава», що гарантує папі Римському суверенітет і незалежність при здійсненні ним вселенської місії.

4. У структурному відношенні всі три інституції — Католицька церква, Святий Престол і Держава Місто Ватикан — різняться між собою, але Католицька церква є вселенською інституцією, що включає Святий Престол і Ватикан. Водночас, верховну владу над цими інституціями здійснює

¹ Wagener H. Die Messen Charles Gounods // Musica sacra. 1970. No. 90. P. 145—161.

папа Римський, який поєднує верховне керівництво над Католицькою церквою, Святим Престолом і Державою Містом Ватикан.

4.2 Міжнародно-правовий вимір судочинства Католицької церкви

Міжнародно-правовий вимір судочинства як процесуальної форми здійснення правосуддя в Католицькій церкві доцільно буде розпочати зі з'ясування питання щодо богословських підстав існування в церкві судової влади та історії її виникнення. Згідно з християнським баченням, церква зобов'язана зберігати в недоторканності ввірені їй Господом духовні цінності (віру, мораль, таїнства тощо), а також те, що з ними пов'язане і потрібне для її земного існування, наприклад, церковне майно. Церква також має зберігати церковне спілкування і підтримувати церковну дисципліну. Тому у випадках виникнення порушень або спорів з цих питань церква повинна виносити свої рішення, тим самим застосовуючи власну судову владу. Ця судова влада є частиною церковної влади, яку Ісус Христос ввірив церкві.

З апостольських часів церковні собори, а в окремих церквах єпископи виносили свої рішення. Прикладом рішення судового характеру є визнання того чи іншого вчення ерессю з відповідною заборонаю на його розповсюдження та покаранням шляхом відлучення від церкви за порушення такої заборони. Ще апостол Павло вказував, що спори, які виникають між християнами, необхідно вирішувати всередині самої громади (див. 1 Кор. 6, 1)¹. Хоча заповідь любові закликає уникати конфліктів між інтересами окремих осіб або груп, проте на думку богословів, гріх робить такі конфлікти можливими. І в цьому випадку спори про свої права або про наявність певних фактів християни покликані вирішувати всередині своєї громади, звертаючись до єпископа як до арбітра або третейського судді.

До визнання християнства у Римській імперії судові рішення єпископа приймалися християнами до виконання добровільно і не визнавалися державою. Становище змінилося з офіційним визнанням християнства і його поступовим перетворенням у державну релігію. У конституціях 321 р. і 331 р. імператор Костянтин I визнав судову владу церкви, дозволив подавати на розгляд єпископа справи, які вже розглядалися у цивільному суді. На Сході у кодексі Феодосія (438 р.) сформувався поняття виключної юрисдикції церкви у питаннях віри, Божественного культу, таїнств, церковної дисципліни. Крім того, із світської юрисдикції були вилучені всі справи духовенства. На Заході довгий час судова влада єпископа визнавалась тільки за взаємної згоди сторін. До початку Середніх віків церква поступово набула юрисдикції над усіма справами, що становили церковний інтерес — шлюб, присяга, спадщина тощо. Крім того, під церковну юрисдикцію підпало все духовенство і чернецтво. Церква брала на себе захист

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1299.

інтересів бідних і вдів, які не могли виступати у світському суді¹. У багатьох випадках судове втручання церкви заповнювало вади державного судочинства. Проте до XVI ст. судова влада церкви була знову майже повсюдно обмежена внутрішньо-церковними питаннями².

Первісно судова влада належала кожному єпископу, який був суддею у своїй єпархії. Суд також здійснювали митрополити у своїх провінціях і провінційні собори, які могли судити також і єпископів. Повнота судової влади у Католицькій церкві належить колегії єпископів на чолі з папою Римським і здійснюється на вселенських соборах. Сардикський собор 343–344 рр. постановив, що вища судова влада у Західній церкві належить папі Римському, а також затвердив право єпископів апелювати до папи з приводу рішень провінційних соборів, якими їх засуджено³. На практиці, залишаючись головним суддею на своїй території або у всій церкві, єпископи делегували свою судову владу різним церковним установам, які у цих випадках могли виступати і як колегіальні суди. В єпархіях такими судами могли бути капітули. Капітул — це колегіальний орган управління в чернечих інститутах, який становить собою зібрання настоятелів і виборних делегатів з метою обрання нових настоятелів або вирішення справ всього інституту (генеральний капітул), його провінції (провінційний капітул) або чернечої обителі (монастирський капітул). Історично назва «капітул» походить з IV ст., коли духовенство, яке входило до зібрання священників і дияконів столиці єпархії з метою допомоги єпископу в богослужінні та управлінні єпархією, стали називати каноніками, які згідно зі своїм статутом щодня збиралися при кафедральному соборі для читання чергової глави (*capitulum*) Святого письма⁴. Римські папи здійснювали свою судову владу через конгрегації Римської курії. З часу понтифікату папи Олександра III (1159–1181) діяв судовий орган — *Auditorium Rarae* (Аудиторська служба папи). Тільки рішення папи і вселенського собору були остаточними, у всіх інших випадках на рішення суду могла бути подана апеляція до митрополичого суду або папі Римському (це правило діє й нині)⁵.

Коротко охарактеризувавши богословські підстави існування в церкві судової влади та історію її виникнення, перейдемо до розгляду судоустрою та судочинства Католицької церкви, визначених Кодексом канонічного права (ККП) 1983 р.⁶ і Кодексом канонів східних церков (ККСЦ) 1990 р.⁷ При здійсненні правосуддя у Католицькій церкві діє принцип «подвійного узгодженого рішення». Він означає, що рішення будь-якого суду, крім

¹ Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. С. 177.

² Гергей Е. История папства. С. 198.

³ Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. С. 174.

⁴ Gutiérrez L. De natura iuridica capituli specialis religiosorum // Commentarium pro religiosorum et missionariis. Milano, 1967. No. 46. P. 241–258.

⁵ Del Re N. La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici. P. 65.

⁶ Кодекс канонического права. С. 512–611.

⁷ Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. P. 3–956.

особистого рішення папи, набуває остаточної чинності лише тоді, коли при розгляді цієї справи іншими судами буде двічі прийнято рішення, яке узгоджується як за постановою, так і за мотивами. На основі цього принципу говориться про суди першої, другої і третьої інстанцій. При цьому один і той же суд може бути судом першої інстанції в одних справах і судом другої інстанції (апеляційним судом) в інших справах, в залежності від території, до якої відносяться справи, і категорії справ. Окрім того, в залежності від складності і категорії судових справ, розгляд може вестись в одному і тому ж суді одноособовим суддею за допомогою двох засідателів або колегією суддів¹.

Суддею першої інстанції в єпархії являється єпископ, який її очолює (ККП, кан. 1419)², при цьому він повинен призначити судового вікарія (офіціала), який має ординарну судову владу в єпархії і керує роботою церковного суду єпископа. Будучи суддею в єпархіальному суді, судовий вікарій разом з призначившим його єпархіальним єпископом складають єдиний суд. Судовий вікарій не може розглядати справи, які єпископ залишив за собою. Декілька єпископів можуть створити спільний церковний суд. У цьому випадку визначається єпископ, який є модератором і призначає офіціала та інших співробітників церковного суду. Церковний суд єпископа розглядає справи між усіма фізичними та юридичними особами, підпорядкованими єпископу, за винятком тих юридичних осіб, які представляє сам єпископ. Церковний суд становить собою єдиний суд з самим єпископом, і на його рішення не може бути подана апеляція цьому ж єпископу³. Церковний суд митрополита є судом першої інстанції для єпархії митрополита і ординарним апеляційним церковним судом (судом другої інстанції) для єпархій церковної провінції. Для самого церковного суду митрополита, а також для спільних судів декількох єпископів в якості ординарного апеляційного церковного суду призначається на постійній основі який-небудь інший суд, наприклад в іншій провінції або навіть країні, який є судом першої інстанції для своєї території.

У Католицькій церкві латинського обряду заснований папою Римським суд Рота Романа (ККП, кан. 1443)⁴ є судом першої інстанції у справах між єпископами, єпархіями, вищими настоятелями чернечих конгрегацій; у справах, які одна з сторін передала в порядку апеляції папі Римському як судді, і останній передає їх для подальшого розгляду суду Рота Романа, цей суд виступає як друга інстанція; а також є судом третьої і наступних інстанцій стосовно усіх інших справ — як розглянутих самим судом Рота Романа, так і будь-яким іншим апеляційним судом, — змінюючи почергово склад судейських колегій.

¹ Кодекс канонического права. С. 512–592.

² Там само. С. 517.

³ Carnasso F.B. De potestate Ordinarii loci in vicarios parociales // Angelicum. 1941. No. 18. P. 36–100.

⁴ Кодекс канонического права. С. 525.

У східних католицьких церквах, що дотримуються східних літургійних обрядів і знаходяться у канонічному спілкуванні з Святим Престолом, визнаючи його духовну та юридичну владу над собою, судом першої інстанції у справах єпископів і єпархій є церковний суд синоду єпископів патріаршої церкви (ККСЦ, кан. 1062)¹, у другій і останній інстанції судом є сам синод єпископів. У справах екзархів і делегатів патріарха, які не є єпископами, фізичних і юридичних осіб, підпорядкованих патріарху, чернечих конгрегацій та їх настоятелів судом першої інстанції виступає церковний суд патріаршої церкви (ККСЦ, кан. 1063)². Цей же церковний суд є судом другої і наступних інстанцій для усіх судів цієї патріаршої церкви, змінюючи по черзі склад судових колегій.

У Католицькій церкві існує також три суди вищої інстанції — Рота Романа, Верховний суд Апостольської Сигнатури та Апостольська пенітенціарія, які відносяться до категорії ординарних судів Апостольського Престолу³. Заснування таких судів пов'язано з тим, що для усього католицького світу Римський понтифік є верховним суддею в усій Католицькій церкві, який здійснює правосуддя або особисто, або за допомогою судів Апостольського Престолу, або за допомогою делегованих ним суддів (ККП, кан. 1442)⁴. В силу першості Римського понтифіка кожний вірний Католицької церкви (відповідно до § 1 кан. 1417 ККП 1983 року)⁵ має повне право передати на розгляд Святому Престолу або порушувати при ньому свою судову справу: як спірну, так і про покарання, на будь-якому етапі судового розгляду і на будь-якій стадії спору. Іншими словами, папа Римський як глава Католицької церкви і її верховний суддя може особисто розглянути будь-яку судову справу, передану йому на розгляд яким завгодно католиком, навіть якщо ця справа вже розглядається чи розглянута іншими церковними судами. У тих випадках, про які говориться у каноні 1401 (коли церква за власним і виключним правом розглядає: 1) справи, що мають відношення до духовних предметів і до тих, що з ними пов'язані; 2) випадки порушення церковних законів, а також усі інші справи, що торкаються питання гріха — в тому, що стосується визначення винуватості і накладення церковних покарань), одному лише Римському понтифіку належить право судити: 1) глав держав; 2) отців-кардиналів; 3) легатів Апостольського Престолу, а в справах про покарання — єпископів; 4) інші справи, які Римський понтифік витребує на свій розгляд (ККП, кан. 1405 § 1)⁶. Сам же «Перший Престол (тобто Святий Престол і папа Римський особисто — *М.О.*)

¹ Віктор Д. Поспішил. Східне Католицьке Церковне право / Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков. Львів: Свічадо, 2006. С. 514.

² Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. С. 585–586.

³ Отрош М.І. Система церковних судів Католицької Церкви // Судова апеляція. 2013. № 2. С. 128–131.

⁴ Кодекс канонического права. С. 525.

⁵ Там само. С. 516.

⁶ Там само. С. 512–513.

не підлягає нічому суду» (ККП, кан. 1404)¹. Крім того, суддя будь-якої інстанції і будь-якого суду Католицької церкви, включаючи суди Апостольського Престолу, не може розглядати справи, що стосуються акту чи документу, особливим чином затвердженого Римським єпископом, якщо той попередньо не дасть відповідного доручення (ККП, кан. 1405 § 2)².

Розглянемо тепер окремо повноваження кожного з трьох судів Апостольського Престолу, які є вищими судовими інстанціями у Католицькій церкві. Розпочнемо з Рота Романа, який, будучи органом Римської курії, є ординарним судом, заснованим Римським понтифіком для прийняття апеляцій. Назва «Рота» (лат. *rota* — колесо, коло) почала застосовуватися під час Авіньйонського полону пап (1305—1377 рр.). Існує декілька гіпотез щодо походження терміну «Рота». Одні дослідники пов'язують його з тим, що судді сиділи колом; другі — з передаванням справ «по колу» (черговим інстанціям всередині того ж суду); треті — з колом на підлозі у залі в Авіньйоні, де слухались справи³.

Починаючи з періоду Григоріанської реформи (руху в Католицькій церкві в XI—XII ст., що ставив своєю метою усунути вплив світської влади на управління церквою) збільшилася кількість справ, остаточне вирішення яких було зарезервовано за папою Римським. З середини XII ст. римські папи почали передоручати ці справи капелланам папського двору. Оскільки вони заслуховували справи, провадження щодо яких проводилося в усній формі, їх стали називати аудиторами (від лат. *audire* — слухати, *auditor* — той, хто слухає); цей титул і донині дається суддям Рота Романа. Спочатку аудитори тільки заслуховували справу, збирали свідчення, вивчали закон, викладали свої судження, розглядали заперечення і нові свідчення, а потім подавали справу папі для прийняття рішення. Папа Інокентій III (1198—1216) вперше дав аудиторам владу у певних випадках виносити рішення. Цей дозвіл був згодом розширений його наступниками. В апостольській конституції “*Ratio iuris*” (1332 р.) папа Іоанн XXII дав аудиторам право виносити рішення, якщо конкретний випадок не викликав сумнівів. Якщо виникали сумніви, аудитор повинен був порадитися з іншими аудиторами і підкоритися рішенням більшості. У 1472 р. папа Сикст IV зменшив число аудиторів з 30 до 12 (в даний час їх 20). Для розгляду апеляцій на рішення Рота Романа Іоанн XXII (1316—1334) наказав, щоб у кожному конкретному випадку скликалася нова понтифікальна комісія. Рота Романа продовжувала функціонувати до 1870 р., коли італійські війська зайняли Рим. Пізніше суд Рота Романа був відновлений, коли Папа Пій X реорганізував Римську курію апостольською конституцією “*Sapientis concilio*” від 29 червня 1908 р.⁴

¹ Кодекс канонического права. С. 513.

² Там само.

³ Panizo-Orallo S. Las nuevas normas del Tribunal de la Rota Romana // Revista española de derecho canónico. 1982. No. 38. P. 287—311.

⁴ Del Re N. La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici. P. 243—259.

Нині законодавчим актом, що регулює діяльність суда Рота Романа, є апостольська конституція папи Іоанна Павла II “Pastor Bonus” від 28 червня 1988 р. Рота Романа є судом вищої інстанції і ординарним судом для прийняття апеляцій (ККП, кан. 1443)¹. Рота Романа являє собою колегіальний суд, що розглядає справи або у складі трьох суддів (*auditores*), або в повному складі (*videntibus omnibus*). Судейська колегія у складі трьох суддів-аудиторів являє собою самостійний судовий орган і може вважатися секцією суду. У такому складі розглядається більшість справ у суді Рота Романа. Судейська колегія складається з усіх аудиторів (*videntibus omnibus*), коли справа передається до суду Рота Романа судом Апостольської Сигнатури (ККП, кан. 1645)². Судді Рота Романа призначаються папою Римським з числа священників, які мають докторський ступінь в галузі канонічного і цивільного права (*in utroque iure*). З їх кола папа обирає декана (тобто голову) Рота Романа, який є першим серед рівних (*primus inter pares*)³. До повноважень Рота Романа як суду першої інстанції входить здійснення правосуддя стосовно: 1) єпископів у спірних справах, причому залишаються чинними приписи канону 1419 § 2 (справи, що стосуються прав або майна юридичних осіб, які представляє єпископ, розглядає у першій інстанції апеляційний суд); 2) абатів-примасів або абатів-настоятелів чернечих конгрегацій, а також вищих настоятелів чернечих інститутів понтифікального права; 3) єпархій та інших церковних осіб — як фізичних, так і юридичних — у яких немає керівника нижче, ніж Римський понтифік (ККП, кан. 1405 § 3)⁴. Рота Романа може розглядати у першій інстанції й інші справи, які папа Римський за власною ініціативою або за клопотанням сторін відкликав на свій розгляд і доручив суду Рота Романа (ККП, кан. 1444 § 2)⁵. Значна частина справ, що розглядаються в Рота Романа, стосується анулювання шлюбів. Рота Романа є єдиним судом Святого Престолу, уповноваженим розглядати матримоніальні (шлюбні) питання, тоді як питання віровчення знаходяться у віданні Конгрегації віровчення⁶. Як апеляційний суд Рота Романа розглядає у другій інстанції справи, рішення щодо яких раніше були прийняті у першій інстанції ординарними судами і передані на розгляд Апостольського Престолу в порядку законної апеляції, а в третій і наступних інстанціях — справи, вже розглянуті Рота Романа або іншими судами, якщо судові рішення не набрало чинності (ККП, кан. 1444 § 1)⁷. Рішення суду Рота Романа мають власну юридичну силу і не потребують нічийого затвердження. Рішення Рота Романа про

¹ Кодекс канонического права. С. 525.

² Там само. С. 584.

³ Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. С. 79–80.

⁴ Кодекс канонического права. С. 513–514.

⁵ Там само. С. 525.

⁶ Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. С. 80.

⁷ Кодекс канонического права. С. 525.

відмову у повторному розгляді справи за новими обставинами можуть бути оскаржені до Верховного суду Апостольської Сигнатури¹.

Верховний суд Апостольської Сигнатури (*Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae*) — вищий суд у системі судочинства Католицької церкви, який забезпечує також контроль за належним здійсненням правосуддя у церкві. Назва походить від лат. *signatura* (дослівно «те, що повинно бути підписане», мається на увазі підпис папи Римського на проханнях з питань правосуддя та милості).

Вже у XIII ст. існувала група кардиналів і капеланів (*cardinales auditores, cappellani auditores*), яким було доручено прийняття прохань, а при них були доповідачі (*referendarii*). Референдарії готували відповіді папи на прохання, де повинен був стояти підпис (*signatura*) понтифіка. Це могли бути справи, що потребували правосуддя (*iustitia*) або милості (*gratia*). З кінця XV ст. право підпису щодо деяких прохань було довірено цим доповідачам, існував також особливий орган — Сигнатура милості і доручень. На початку XVI ст. папа Юлій II (1503—1513) розділив його на два органи — Сигнатура правосуддя і Сигнатура милості, кожний на чолі зі своїм кардиналом-префектом. Сигнатура милості була наприкінці XVI ст. перетворена в конгрегацію і втратила своє значення. Сигнатура правосуддя стала власне судовим органом, в якому в середині XVII ст. папа Олександр VII (1655—1667) запровадив колегію доповідачів з правом голосу. З розвитком інших судів Апостольського Престолу, зокрема Рота Романа, значення Апостольської Сигнатури зменшилося, вона стала касаційною інстанцією, в тому числі у справах світського судочинства Церковної держави. Папа Пій X у 1909 р. відновив єдину Апостольську Сигнатуру як групу кардиналів на чолі з префектом, які виконували функцію вищого касаційного суду у церковному правосудді, а в 1916 р. папа Бенедикт XV поновив також колегію доповідачів з правом голосу і простих доповідачів — як консультативні органи суду².

Нині завдання Верховного суду Апостольської Сигнатури визначаються Апостольською конституцією “*Pastor Bonus*” від 28 червня 1988 р., а правила роботи регулюються власним церковним законом. Верховний суд Апостольської Сигнатури очолює префект; до складу суду можуть входити кардинали та єпископи, призначені папою Римським, а консультантами виступають доповідачі. В даний час Верховний суд Апостольської Сигнатури складається з п’яти кардиналів, призначених Верховним понтифіком, один з яких виконує обов’язки префекта. Робота Апостольської Сигнатури проводиться у трьох секціях — власне судовій, адміністративного провадження та управління всією системою церковного правосуддя. Верховний суд Апостольської Сигнатури виступає як вища судова інстанція і розглядає справи про недійсність вироків з приводу прийняття справ до повторного розгляду при відкритті нових обставин, щодо протестів

¹ Diego-Lora C. de. Los tribunales de justicia de la Sede Apostólica // *Ius Ecclesiae*. 1992. No. 4. P. 419—461.

² *Mondo Vaticano: Passato e presente*. P. 962—964.

проти суддів Рота Романа, про конфлікти повноважень між судами (ККП, кан. 1416)¹. Як адміністративний суд Апостольська Сигнатура розглядає протести щодо адміністративних церковних актів, в тому числі вирішує питання про стягнення збитків, виносить рішення в адміністративних справах, що передані на її розгляд папою Римським або підрозділами Римської курії, і, крім того, вирішує питання щодо конфлікту компетенції між підрозділами Римської курії. Крім того, Верховний суд Апостольської Сигнатури має і більш широкі повноваження: слідкує за відправленням правосуддя у всій Католицькій церкві; підтримує і схвалює створення церковних судів; дає дозвіл на розширення компетенції окремих церковних судів; продовжує повноваження таких судів тощо (ККП, ккан. 1423–1439)²; має інші юридичні повноваження, що випливають із законодавства Держави Міста Ватикан та з окремих конкордатів³.

Одним з трьох вищих судів Католицької церкви, поряд з Верховним судом Апостольської Сигнатури і Рота Романа, є Апостольська Пенітенціарія (лат. *Poenitentiaria Apostolica*), що входить до складу відомств Римської курії. До компетенції Апостольської Пенітенціарії входять всі питання, що відносяться до сфери внутрішньої підсудності (*forum internum*), в тому числі і не пов'язані з таїнствами, а також питання, пов'язані з наданням і використанням індульгенцій (лат. *indulgentia* — милість, пільга, поблажливість)⁴, які в церковно-правовому сенсі означають звільнення від тимчасового покарання за гріхи, в яких грішник вже покався і провина за які йому була прощена в таїнстві сповіді. У зв'язку з цим Апостольська Пенітенціарія володіє не стільки судовою, скільки адміністративною та виконавчою владою.

Апостольську Пенітенціарію очолює верховний пенітенціарій (лат. *poenitentiarius major*); звичайно на цю посаду призначається кардинал. Вперше посада «кардинала, який приймає сповідь від імені папи», згадується у XII ст. За папи Гонорія III (1216–1227) особа, яка обіймала цю посаду, стала називатися пенітенціарієм, а за папи Климента V (1305–1314) утвердилася нинішня назва. Папа Пій V, ліквідувавши посаду верховного пенітенціарія декретом від 23 квітня 1569 р., знову заснував її у реформованому вигляді декретом від 18 травня того ж року. Апостольська конституція папи Іоанна Павла II «*Pastor Bonus*» від 28 червня 1988 р. затвердила нині діючі повноваження верховного пенітенціарія. В силу своїх функцій верховний пенітенціарій залишається на посаді і після смерті понтифіка, або добровільної його відставки, як це мало місце нещодавно у випадку з Бенедиктом XVI, складаючи повноваження тільки після обрання нового папи.

Історично Апостольська Пенітенціарія пов'язана з традицією, що сягає ще часів ранньої церкви, коли в Рим до гробниці апостола Петра приїздили

¹ Кодекс канонического права. С. 516.

² Там само. С. 518–524.

³ Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. С. 79.

⁴ Del Re N. *La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici*. P. 261–274.

прочани, щоб покаятися у скоєнні тяжких гріхів. Однак витоки Апостольської Пенітенціарії як особливого інституту беруть свій початок лише з кінця XII ст. Перша згадка про існування в Римській курії кардинала, який займався питаннями, що увійшли згодом до компетенції Апостольської Пенітенціарії, відноситься до 1193 р.: “cardinalis qui confessiones pro Papa ... reciperabat” («кардинал, який приймав сповіді замість папи»). За папи Гонорія III (1216–1227) цьому кардиналові у прийнятті сповідей допомагали також ченці (fratres), мабуть, це були священники ордену цистерціанців. Потім до виконання цієї місії стали залучатися також францисканці та домініканці. Вперше термін “poenitentiarius” зустрічається в 1256 р. в офіційному документі кардинала Гуго да Сан Каро, домініканського богослова, який першим носив титул “Poenitentiarius summus” (вищий пенітенціарій) або “Sedis Apostolicae Poenitentiarius generalis” (генеральний пенітенціарій Апостольського Престолу). В'єнський собор (1311–1312 рр.) постановив, що пенітенціарій продовжує виконувати свої обов'язки і в той час, коли Апостольський Престол залишається вакантним. Папа Бенедикт XII в конституції “In agro dominico” від 8 квітня 1338 р. визначив структуру і компетенцію Апостольської Пенітенціарії, а також запровадив у її штаті посаду doctor expertus in iure canonico (доктор — експерт з канонічного права). Папа Сикст IV буллою “Quoniam poppulli” від 9 травня 1484 р. розширив компетенцію Апостольської Пенітенціарії також і на сферу зовнішньої підсудності (forum externum)¹.

Папа Пій V у 1569 р. провів реорганізацію Апостольської Пенітенціарії, при цьому звузив коло її компетенції, а також ввів до її складу посаду богослова, яку обіймали як привілей єзуїти. Загальна реформа Римської курії, проведена Папою Пієм X у 1908 р., стосувалася також і Апостольської Пенітенціарії, компетенція якої знову була обмежена сферою внутрішньої підсудності. Папа Бенедикт XV 25 березня 1917 р. вилучив з компетенції Священної Канцелярії питання надання індульгенцій і передав їх у відання Апостольської Пенітенціарії². Сучасна структура і сфера компетенції Апостольської Пенітенціарії визначена папою Іоанном Павлом II в апостольській конституції “Pastor bonus” від 28 червня 1988 р.³.

Поряд з ординарними церковними судами правлячі єпархіальні єпископи і папа Римський можуть запроваджувати особливі суди, делеговані для розгляду окремих справ. До того ж, у певних випадках і деякі конгрегації Римської курії (Конгрегація віровчення, Конгрегація богослужіння і таїнств та Конгрегація канонізації святих) також наділені судовими повноваженнями і виступають як спеціальні церковні суди, що мають особливий порядок судочинства для таких випадків. Так, наприклад, позитивне рішення Конгрегації

1 De Magistris L., Todeschini U. M. La Penitenzieria Apostolica // La Curia Romana nella Costituzione Apostolica “Pastor Bonus” / Ed. P. A. Bonnet, C. Gullo/ Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1990. 571 p. P. 419–429.

2 Del Re N. La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici. P. 596–597.

3 Del Re N. Mondo Vaticano. P. 823–825.

канонізації святих у справі щодо канонізації запроваджує офіційне шанування святого у всій церкві: ім'я новопроголошеного святого заноситься до літургійних календарів і включається в тексти міссала (літургійної книги Католицької церкви, що містить тексти молитв, які читаються під час меси)¹ і бреварія (богослужбової книги, що містить чинопослідування літургійних часів — *officium divinum* — відповідно до обряду Римської церкви)²; також можуть в честь святого посвячуватися храми та шануватися його сакральні зображення.

Що стосується процедури призначення суддів церковного суду та порядку підготовки і розгляду ними справ, то виглядає це таким чином. Єпископ, який очолює церковний суд, є модератором суду і особисто або за згодою інших єпископів призначає офіціала, віце-офіціалів, суддів та інших співробітників. Офіціал є суддею і керує повсякденною діяльністю церковного суду, а також призначає по черзі суддів або колегії суддів для розгляду справ, що надходять до суду. Колегії очолюються офіціалом і віце-офіціалами. Судді повинні бути священиками бездоганної репутації і фахівцями з науковим ступенем з канонічного права, однак конференція єпископів може вирішити, що зважаючи на брак фахівців, одним із суддів у колегіальному суді може бути мирянин. Крім суддів, у кожному церковному суді повинні бути присутніми поборник правосуддя, захисник уз і нотаріуси, правове становище яких у церковному судовому процесі регламентується ККП 1983 р., зокрема канонами 1430–1437 та іншими³.

Поборник правосуддя (лат. *promotor iustitiae*) — це духовна чи світська особа (розсудлива і справедлива, з бездоганною репутацією і ступенем доктора або ліценціата канонічного права), призначена єпископом в діоцезі для участі в судових справах, в яких може опинитися під загрозою суспільне благо, а також у кримінальних справах (ККП, ккан. 1430, 1435)⁴. У судовому процесі він, таким чином, є стороною, посадовим обов'язком якої є захист суспільного блага. У процесі поборник правосуддя користується тими ж правами, що надані сторонам (позивачу і відповідачу) процесу (ККП, кан. 1434)⁵. Функція поборника правосуддя подібна тій, яку у цивільному суді виконує прокурор. У разі, якщо поборника правосуддя не запрошено для участі в процесі, в якому він повинен брати участь, процес, а також прийняте судом рішення, є недійсними (ККП, кан. 1433)⁶. Поборник правосуддя завжди бере участь у справах про розлучення подружжя (ККП, кан. 1696)⁷, оскільки такі справи стосуються і суспільного блага. У кримінальних справах він виступає громадським обвинувачем, але

¹ Häussling A.A. *Das Missale Romanum Pauli VI.: Ein Zeugnis sucht Bezeugende* // *Liturgisches Jahrbuch*. 1973. No. 23. S. 143–158.

² *Католическая энциклопедия*. Т. 1. С. 745–746.

³ *Кодекс канонического права*. С. 521–523.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

⁶ Там само.

⁷ Там само. С. 600.

провадження у таких справах може бути розпочато тільки за рішенням ординарія (ККП, кан. 1721)¹, тобто правлячого єпископа діоцезу. Поборник правосуддя також бере участь у процесах беатифікації і канонізації, де стоїть на сторожі дотримання приписів канонічного права.

Захисник уз (лат. *defensor vinculi*) — це духовна чи світська особа, яка відповідно до канонів 1432 і 1711 ККП 1983 р. повинна бути запрошена єпископом до церковного суду єпархії для захисту дійсності шлюбних уз або висвячення в процесах про затвердження недісності шлюбу чи висвячення у священники². Завдання захисника уз полягає в тому, щоб продемонструвати все, що в розумних межах може стати на заваді оголошенню недійсності шлюбу чи висвячення в священники. Захисник уз також бере участь у процесах щодо диспенсації (звільнення від обов'язку дотримання закону в особливому випадку і з поважної причини) від незавершеного шлюбу (ККП, ккан. 1701 § 1, 1705 § 1)³. Посаду захисника уз може виконувати католик з незаплямованою репутацією, який має ступінь доктора або ліценціата канонічного права (ККП, кан. 1435)⁴. У процесі він користується тими ж правами, що надані сторонам процесу (ККП, кан. 1434)⁵, а в деяких випадках має розширені повноваження (ККП, кан. 1678)⁶. В разі, якщо захисника уз не запрошено для участі в процесі, в якому він повинен брати участь, процес, а також прийняте судом рішення є недійсними (ККП, кан. 1433)⁷. Зауваження захисника уз повинні бути прийняті до уваги при винесенні судового рішення. Захисник уз має право брати участь у заслуховуванні сторін і свідків, тому він завжди має бути заздалегідь попереджений про ці слухання. Він може також викласти судді запитання, які повинні бути поставлені одній з сторін або свідку (ККП, ккан. 1533, 1561)⁸, а також подавати апеляцію (ККП, кан. 1687 § 1)⁹ до суду другої інстанції.

У кожному церковному судовому процесі повинен брати участь і нотаріус (лат. *notarius*, від *notare* — помічати, записувати) як посадова особа, головним завданням якої є підтвердження справжності документів. Посада нотаріуса бере свій початок у римському праві; первісним обов'язком нотаріуса було ведення протоколів судових засідань, формування і зберігання архівів. З плином часу нотаріуси стали готувати офіційні послання, підтверджувати копії документів і виконувати інші функції¹⁰. У Римській церкві, принаймні з VI ст., також існувала посада нотаріуса. У Середні віки багато

¹ Кодекс канонического права. С. 608.

² Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. С. 568–569.

³ Кодекс канонического права. С. 601–603.

⁴ Там само. С. 523.

⁵ Там само. С. 522–523.

⁶ Там само. С. 595.

⁷ Кодекс канонического права. С. 522.

⁸ Там само. С. 553, 559.

⁹ Там само. С. 598.

¹⁰ Brawn J.C. The Origin and Early History of the Office of Notary // *Juridical Review*. 1935. No. 47. P. 201–417.

нотаріусів, які виконували в тому числі світські обов'язки, були духовними особами. IV Латеранський собор (1215 р.) постановив, що церковним судам слід мати власних нотаріусів; це повинно було свідчити про незалежність церкви від держави у питанні підготовки документів¹.

Чинний ККП 1983 р. вказує, що в єпархіальній курії (*curia dioecesana* допомагає єпархіальному єпископу у виконанні його пастирських, адміністративних і судових повноважень) крім канцлера (який за посадою є нотаріусом; кан. 482)² можуть призначатися й інші нотаріуси — для усіх актів, або тільки для судових, або для певної судової справи, або лише для одного засідання. Нотаріуси повинні мати бездоганну репутацію; у справах, коли може бути поставлено під загрозу добре ім'я якого-небудь священника, сам нотаріус також повинен бути священником (ККП, кан. 483)³. Нотаріус зобов'язаний складати акти і підготовчі документи, що стосуються декретів, розпоряджень, зобов'язань та інших питань, що знаходяться в його компетенції; вірно протоколювати все що відбувається в процесі розгляду справи і підписувати документи, вказуючи місце, день, місяць і рік; дотримуючись приписаних обмежень, надавати особам, які звертаються з законним проханням, акти або документи з реєстру і завіряти відповідність копій оригіналу (ККП, кан. 484)⁴. Нотаріус може бути відсторонений від посади єпархіальним єпископом, а також, за згоди колеги консультантів, — єпархіальним адміністратором (кан. 485)⁵. Як службовець суду нотаріус присягає, що буде вірно виконувати свої посадові обов'язки (ККП, кан. 1454)⁶; він зобов'язаний зберігати службові таємниці (ККП, кан. 1455)⁷, у протилежному випадку може понести покарання від компетентної влади, в тому числі від судді, навіть відсторонений від посади (ККП, кан. 1457)⁸; не може приймати ніяких подарунків в ході виконання своєї функції (ККП, кан. 1456)⁹. У будь-якому судовому процесі акти, не підписані нотаріусом, вважаються недійсними (ККП, кан. 1437)¹⁰. При апеляції нотаріус повинен завірити автентичність копії судових актів, що направляються до суду вищестоящої інстанції (ККП, кан. 1474 § 1)¹¹. Без розпорядження судді нотаріус не може надавати копію судових актів і документів, отриманих в ході процесу (ККП, кан. 1475 § 2)¹². Крім того, в ході судового спору нотаріус

¹ Grabowski J. Notariusz w ustawodawstwie kościelnym // *Collectanea theologica*. 1935. No. 16. S. 583–633.

² Кодекс канонического права. С. 215–216.

³ Там само. С. 216.

⁴ Там само.

⁵ Там само. С. 217.

⁶ Там само. С. 259.

⁷ Там само. С. 529–530.

⁸ Там само. С. 530–531.

⁹ Там само. С. 530.

¹⁰ Там само. С. 523.

¹¹ Там само. С. 535.

¹² Там само. С. 536.

є присутнім при допиті свідків (ККП, кан. 1561)¹; протоколює поставлені усно питання судді та адвокатів, відповіді сторін, свідків та експертів; записує всі гідні згадування події під час процесу (ККП, кан. 1503 § 2; 1567; 1568; 1664)²; підписує акти допиту разом з суддею і свідком (ККП, кан. 1569)³; підпис нотаріуса завершує вирок (ККП, кан. 1612 § 4)⁴. Нотаріус також протоколює апеляцію, зроблену в усній формі, у присутності апелюючої сторони (ККП, кан. 1630 § 2)⁵.

Одноособовий суддя або один з суддів колегії визначає види та об'єм доказів у справі, що розглядається, надсилає запити, заслуховує свідків, призначає експертизи. Для прийняття рішення одноособовий суддя повинен обговорити мотиви рішення, що приймається, з двома засідателями і досягти моральної впевненості у правоті такого рішення. У колегіальному суді рішення приймається голосуванням суддів після обговорення доказів і мотивів рішення. Судовий вирок може бути оскаржений шляхом подання апеляції про новий розгляд справи. Порядок апеляції у церковному судочинстві регламентується у канонах 1628–1640 (глава «про апеляцію»)⁶ і канонах 1682–1684 (про апеляцію при анулюванні шлюбу)⁷ Кодексу канонічного права 1983 р. Завданням апеляційного суду є перегляд рішення з точки зору його обґрунтованості, як правило, на підставі тих же матеріалів, що і в суді попередньої інстанції. Апеляція тимчасово призупиняє виконання приговору і надає апеляційним суддям право вирішення у відповідній справі. Підтвердження оскарженого вироку апеляційними суддями, як правило, виключає можливість подальшої апеляції. Проти приговору, винесеного папою Римським чи Апостольською Сигнатурою, апеляція не подається.

Завершуючи правовий аналіз судоустрою та судочинства у Католицькій церкві, не зайвим буде для повноти дослідження цього питання пригадати також особливі суди Католицької церкви, що діяли з середини XIII ст. до середини XIX ст. Маються на увазі інквізиційні суди, створені у Католицькій церкві для розслідування відхилень від католицької віри і злочинів проти моральності.

Створення інквізиційних судів мало свою передісторію. Переслідування і кримінальне покарання за порушення приписів релігії тією чи іншою мірою були властиві усім стародавнім цивілізаціям. Особливо суворі заходи стосовно тих, хто, залишив шанування Бога, віддався ідолопоклонству, містяться в Старому завіті. «Якщо буде умовляти тебе таємно брат твій, або син твій, або дочка твоя, або дружина на лоні твоєму, або друг твій, який для тебе, як душа твоя, говорячи: «ходімо і будемо служити богам іншим, яких не знав ти і батьки твої», богам тих народів, які навколо тебе,

¹ Кодекс канонического права. С. 559.

² Там само. С. 544, 560, 591.

³ Там само. С. 560–561.

⁴ Там само. С. 574.

⁵ Там само. С. 579.

⁶ Там само. С. 579–582.

⁷ Там само. С. 596–597.

близьких до тебе або віддалених від тебе, від одного краю землі до іншого, — то не погоджуйся з ним і не слухай його; і нехай не пощадить його око твоє, не шкодує його і не прикривай його, але убий його...» (Втор. 13, 6–9)¹. Аналогічна вимога міститься і стосовно цілих міст: «Урази жителів того міста вістря меча, піддай прокляттю його й усе, що в ньому, і худобу його урази вістря меча; всю ж здобич його збери на середину площі і спали вогнем місто і всю здобич його у всепалення Господу, Богу твоєму...» (Втор. 13, 15–16)². У 62 р. іудеями, які не визнавали Христа Месією, за звинуваченням у богохульстві був побитий камінням диякон першої християнської громади в Єрусалимі Стефан (Діян. 7, 58–60)³, ставши першим християнським мучеником⁴.

В посланнях апостола Павла також міститься сувора критика гетеродоксальних вчень. Під гетеродоксією (грец. *ἑτεροδοξία* — інша думка) розуміється протилежність ортодоксії (грец. *ὀρθοδοξία*, від грец. *ὀρθος* — «правильний» і *δόξα* — «думка, слава»; лат. *orthodoxia*) чи правовір'ю — віруванню або вченню, що визнаються церквою основаними на Божественному Одкровенні⁵; у вузькому смислі гетеродоксія означає вчення, засуджене церквою, те ж саме, що і ересь (грец. *αἵρεσις*, лат. *haeresis*) як свідомий гріх проти віри, що сповідується церквою, а в широкому смислі цей термін застосовується по відношенню до різних відхилень від вчення церкви, які не були офіційно засуджені. Так, у посланні до галатів апостол Павло говорить: «... є люди, що бентежать вас і хочуть спотворити благовістування Христове. Та коли б навіть ми або ангел з неба став благовістити вам не те, що ми вам благовістили, нехай буде анафема. Як ми раніше казали, так і тепер ще говорю: хто благовістить вам не те, що ви прийняли, нехай буде анафема» (Гал. 1, 6–9)⁶. У такому ж дусі йдеться і в першому посланні до Тимофія, в якому апостол Павло говорить, що тих, які відкинули віру, він «...передав сатані, щоб вони навчилися не хулити Бога» (1 Тим. 1, 18–20)⁷. Не менш сувора критика гетеродоксальних вчень міститься і в творах папи Климента I (92–99), Ігнатія Антиохійського (сер. I ст. — бл. 107 р.) — єпископа і богослова, одного з ранніх отців церкви, Тертулліана (155–220) — одного з перших християнських письменників і богословів, Кіпріана Карфагенського (поч. III ст. — 258) — богослова, письменника і одного з отців церкви та інших християнських авторів⁸.

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 197.

² Там само.

³ Там само. С. 1229.

⁴ Bovon F. The Dossier on Stephen, the First Martyr // Harvard Theological Review. 2003. No. 96. P. 279–315.

⁵ Wright J.H. Sinn und Bedeutung der Orthodoxie // Communio. 1975. No. 4. S. 39–45.

⁶ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1321.

⁷ Там само. С. 1346.

⁸ Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об Отцах Церкви. Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2008. С. 3–205.

Після видання імператором Римської імперії Феодосієм I (379–395) у 380 р. едикту, зробившого християнство державною релігією, державна влада стала вважати себе гарантом істинного християнства. В *Codex Theodosianus* XVI, 5, 40 (Кодекс Феодосія XVI, 5, 40) ересь прирівнювалася до тяжких кримінальних злочинів, за які передбачалися найжорстокіші покарання, навіть смертна кара¹. Такий підхід зберігся і в законодавстві візантійського імператора Юстиніана I (527–565), зокрема в *Corpus iuris civilis* I, 5, 4 (Зводі цивільного права I, 5, 4)². В цей час і деякі богослови, наприклад, Опат Мілевійський (бл. 320 — бл. 390) — єпископ Нумідії (Північна Африка), допускали застосування тілесних покарань за розповсюдження ересі³. Особливо виразно думка про необхідність застосування репресивних заходів проти язичників прозвучала у творі “*De errore profanarum religionum*” («Про хибні погляди язичницьких релігій») Фірмака Матерна, богослова IV ст. і представника арианства, який писав, що потрібно не тільки руйнувати язичницькі храми, але й, на підставі Втор. 13, 7–11, страчувати самих язичників⁴. Августин (354–430) — єпископ Гіпонський, учитель церкви, богослов і філософ епохи патристики, один з чотирьох західних отців церкви, спочатку виступав проти застосування сили для переконання еретиків, проте в подальшому під впливом боротьби з донатизмом (схизматичною течією IV–V ст., що виникла на ґрунті ригористичних уявлень про способи християнського свідчення в умовах гонінь на християн) схилився до думки про необхідність застосування до донатистів заходів силового впливу, за винятком тортур і смертної кари. Ця думка Августина викладена у творі “*Contra epistolam Parmeniani*” («Проти послання Парменіана»)⁵. У своєму посланні до намісника Північної Африки Боніфация “*De correctione donatistarum*” («Про напоумлення донатистів») Августин сформулював стосовно еретиків ставший знаменитим лозунг “*Compelle intrare*” («Змусь увійти [в Церкву]»), що є аллюзією на Лк 14, 21⁶.

На відміну від Візантії (де починаючи з VI ст. набули широкого розмаху обумовлені переважно політичними причинами переслідування за відхилення від державних релігійних поглядів, оскільки в умовах, коли цілісність держави забезпечувалася релігією — нормативним християнством, релігійний сепаратизм переростав у політичний, тому державна влада нещадно розправлялася з інакодумством), у Західній Європі в період раннього

¹ Ensslin W. La politica ecclesiastica dell'imperatore Teodosio agli inizi del suo governo // *Nuovo Dicaskaleion*. 1948. No. 2. P. 5–35.

² Лозінський Константин, протоієрей. Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов. С. 169–182.

³ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1060.

⁴ Coman J. Essai sur le “*De errore profanarum religionum*” de Firmicus Maternus // *Revista clasica*. 1932–1933. No. 4/5. P. 73–118.

⁵ Morgenstern F. Kirchenspaltung in Nordafrika: Donatisten und Circumcellionen // *Altertum*. 1991. S. 211–221.

⁶ Schindler A. L'histoire du donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie // *Studia patristica*. 1982. No. 17/3. P. 1303–1315.

Середньовіччя не було помітних релігійних переслідувань, що було багато в чому обумовлено відсутністю гетеродоксальних рухів до XI ст. Середньовічні пенітенціали (лат. *Poenitentiale*, *Paenitentiale*), тобто покаянні книги (*libri poenitentiales*), що призначалися для священників і містили переліки різновидів гріхів і відповідних їм епітимій (грец. ἐπιτιμια — покарання), не розглядали ересь в категоріях кримінального права. Так, в *Poenitentiale Wigotianum* (1-ша четверть VIII ст.) ересь розцінювалася як гріх марнославства (*vana gloria*), а пенітенціал Феодора Тарсійського (архієпископа Кентерберійського, 668—690 рр.) за ересь передбачав накладення епітимії терміном на 12 років¹.

Виникнення інквізиції як особливого судового інституту в Католицькій церкві було обумовлено появою в Західній Європі великих гетеродоксальних рухів (катарів, альбігойців і вальденсів) і рецепцією візантійського права, перш за все Кодекса Юстиніана. Тоді й постало особливо гостро питання про застосування кримінального права проти прибічників цих гетеродоксальних рухів. Перший крок до створення інституту інквізиції був зроблений у 1164 р. на соборі в Турі, що відбувався під головуванням папи Олександра III, де було прийнято звернення до світської влади, щоб вони активно взялися за розшук еретиків. Потім III Латеранський собор (1179 р.) відлучив катарів від церкви і дозволив конфіскацію їхнього майна. Тих, хто вів з катарами боротьбу, собор прирівняв до хрестоносців і закріпив за ними відповідні пільги. Третій крок — зустріч у 1183 р. у Вероні папи Луція III та імператора Фрідріха I Барбаросси, на якій було порушено питання про організацію спільної боротьби світської влади і церкви проти масових виступів еретиків. У 1184 р. папа Луцій III видав буллу “*Ad abolendam*”, якою зобов’язав єпископів проводити візитації парафій і виявляти еретиків. Саме цією буллою започатковані були в Католицькій церкві фізичні переслідування еретиків, включаючи смертну кару². Протягом XIII ст. заходи проти еретиків ставали більш жорстокими. Папа Інокентій III видав декрет “*Vergentis in senium*” (1199 р.), прирівнявши ересь до зради і образи достоїнства государя (*crimen laesae maiestatis*), які у багатьох країнах каралися смертною карою³. IV Латеранський собор (1215 р.), проведений Інокентієм III, нагадав як світській, так і церковній владі про необхідність боротьби з гетеродоксальними рухами. Останнім кроком у формуванні інституту інквізиції стала булла папи Інокентія IV “*Ad extirpanda*” (1252 р.), яка звела воедино і кодифікувала попередні розпорядження на цю тему, а також створила інквізиційні трибунали в єпархіях⁴.

На посаду інквізиторів у цей період призначалися особи, які мали вищу богословську освіту, як правило, домініканці, а потім і францисканці. Вибір

¹ Lutterbach H. Die Bußordines in den iro-fränkischen Paenitentialien: Schlüssel zur Theologie und Verwendung der mittelalterlichen Bußbücher // Frühmittelalterliche Studien. 1996. No. 30. S. 150—172.

² Encyclopedia dei Papi. Vol. 2. P. 309—311.

³ Ibid. P. 326—350.

⁴ Ibid. P. 384—393.

ордену домініканців не був випадковим, оскільки боротьба з гетеродоксальними вченнями була одним з головних напрямків його діяльності. Залучення ченців ордену францисканців було обумовлено тим, що він, як і орден домініканців, мав централізоване управління, підпорядковувався безпосередньо Апостольському Престолу і не був пов'язаний з місцевою політичною і церковною елітою, що до певної міри уберігало інквізицію від залучення її до політичної боротьби. У XIV—XV ст. повноваження інквізиції були розповсюджені і на злочини проти моральності (ритуальна розпушта, содомія, дітовбивство тощо), а також на відьомство. Найбільш відомим твором, присвяченим проблемам боротьби з відьомством і практиці ведення інквізиційного процесу, став трактат (складається з трьох частин) ченців ордену домініканців, німецьких інквізиторів Генріха Інститоріса і Якова Шпренгера “*Malleus maleficarum*” (Молот відьм)¹, що вперше побачив світ у 1487 р. Третя частина цього твору (Способи викорінення чи, принаймні, покарання ересі, що підлягає духовним або світським судам) присвячена в основному юридичним проблемам, пов'язаним з веденням інквізиційного процесу, і компетенції світської та духовної влади у питанні боротьби з відьомством. Основним підсумком цієї частини є визнання авторами «Молота відьм» того, що «злочини відьм стосуються не тільки питань віри, але й завдають тілесної шкоди», а тому «злочини відьм підсудні почасти світському, а почасти духовному праву ... Тому вони підсудні як світській, так і духовній владі» (III, 1)². У католицькому світі найбільше інквізиційних процесів проти відьм відбувалося у Німеччині та Франції і значно менше на території Італії.

До компетенції інквізиції входила судова влада лише над католиками. Не були, наприклад, передбачені інквізиційні процеси проти євреїв, які сповідували іудаїзм, однак були процеси проти євреїв і маврів, які прийняли католицизм. До складу трибуналу інквізиції входило 2 інквізитори, місцевий єпископ або його представник, а також 12 осіб, відомих добропорядною поведінкою (*boni viri*). Інквізиторами могли бути особи не молодші 40 років, які вели побожне життя і мали богословську та юридичну освіту. Рішення приймалися колегіально, але правом вирішального голосу володіли інквізитори. У трибуналі працювали також два нотарії, лікарі, гонці, а з XIV ст. кваліфікатори — світські юристи, які слідкували за відповідністю вироків, що виносилися, законодавству даної країни. Інквізиція мала також сторожу, агентуру, службу охорони інквізиторів і секретаріат. Незважаючи на те, що інквізиція стояла над політичною боротьбою, світській владі інколи вдавалося привертати на свій бік інквізиторів для виконання політичного замовлення (наприклад, засудження Жанни д'Арк)³.

Процедура інквізиції відкривалася оголошенням часу милосердя (*tempus gratiae*), тобто періоду від 15 до 40 днів, відведеного для добровільного визнання підсудним своїх помилок, покаранням за які у випадку розкаяння

¹ Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Москва: Просвет, 1992. С. 72–377.

² Там само. С. 304–305.

³ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1843–1845.

ставала не дуже сувора церковна епітимія. Для відкриття процесу було достатньо однакових показів двох свідків, імена яких не оголошувалися, щоб уникнути помсти (в той же час анонімність свідків створювала умови для можливих зловживань). Обвинувачуваний міг указати своїх особистих ворогів, які, як правило, виключалися з списку свідків і не могли давати показів. Трибунал інквізиції оцінював ступінь тяжкості висунутого звинувачення. В разі сумнівності обвинувачення (*suspicio levis*), якщо обвинувачений не визнавав за собою ніякої провини і публічно сповідував віру церкви, він отримував виправдання. В разі тяжких звинувачень з наданням доказів вини (*suspicio violens*) від обвинуваченого вимагали зречення від помилок (*abjuratio*); відмова зректися розглядалася як підтвердження правильності звинувачень. Стійкість в ересі і повторне впадіння в ересь карались особливо суворо. З 1252 р. у процесах інквізиції, відповідно до загальноприйнятої практики світського судочинства того часу, було санкціоновано застосування тортур; хоча межі їх застосування були строго оговорені, це необоротно призводило до непростимих жорстокостей і бузувірства. Часто виносилися смертні вироки. Якщо трибунал інквізиції визнавав доведеність особливої тяжкості скоєного злочину, він «відпускав» винуватого з лона церкви, після чого той переходив до рук світської влади, яка приводила вирок до виконання. В діяльності інквізиторів були не тільки грубі порушення, а часто й жорстокості, тому не випадково канони 26 і 27 В'єнського собору (311–312 рр.) були присвячені запобіганню зловживань з боку інквізиторів¹.

У 1542 р. папа Павло III буллою “*Licet ab initio*” створив Римську інквізицію². У 1588 р. папа Сикст V підняв її статус до рангу конгрегації³. Діяльність Римської інквізиції формально розповсюджувалася на всю церкву. Найбільш відомими гучними судовими процесами Римської інквізиції були справи стосовно італійського філософа і поета Джордано Філіппо Бруно (1548–1600), заарештованого венеціанською інквізицією і переведеного у 1593 р. до Риму, де він перебував у в'язниці і після багатолітнього слідства був засуджений як «затятий і нерозкаяний еретик» і спалений 17 лютого 1600 р. на площі Квітів⁴ та італійського фізика, астронома, математика і філософа Галілео Галілея (1564–1642), який після виходу у 1632 р. його книги «Діалог про дві найважливіші системи світу», що становила собою прихований захист розробленої Коперником геліоцентричної картини світу і поставила під сумнів аристотелівсько-птоlemeївську геоцентричну систему, був звинувачений інквізицією в ересі, що змусило його в ході судового процесу офіційно зректися свого вчення; це врятувало Галілео Галілею життя, однак в якості покарання він 8 років, до самої смерті, перебував під домашнім арештом. (У 1979 р. папа Іоанн Павло II,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 261.

² *Encyclopedia dei Papi*. Vol. 3. P. 100–105.

³ *Ibid.* P. 202–222.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 769–770.

виступаючи в Папській Академії наук, визнав провину представників церкви, через яких постраждав Галілео Галілей. В подальшому Іоанн Павло II ще декілька разів звертався до цієї теми, наприклад, у своїй промові 1992 р. в тій же академії він не тільки віддав належне Галілею як ученому, але й підтвердив, що Галілей у питанні тлумачення Святого письма був ближче до істини, ніж професійні богослови з числа його противників, і офіційно зняв з Галілео Галілея звинувачення в ересі)¹. До кінця XVI ст. головним завданням Римської інквізиції була боротьба з розповсюдженням в Італії ідей Реформації. В подальшому Римська інквізиція зосередилася на питаннях внутрішньої церковної дисципліни і працювала над оновленням Index librorum prohibitorum (Індексу заборонених книг — офіційного списку книг, які Католицька церква оголошувала такими, що суперечать істинам віри і не відповідають моральним нормам, накладаючи тим самим заборону на їх читання і розповсюдження). Римська інквізиція була ліквідована під час наполеонівських війн, але знову відновлена після Віденського конгресу, а наприкінці XIX ст. перетворилася з виконавчого в дорадчий орган. У 1908 р. Римська інквізиція була ліквідована, а замість неї створена Конгрегація святого офіція (Священна Канцелярія), яка у 1965 р. була перетворена в Конгрегацію віровчення, остаточно втративши статус і значення середньовічної інквізиції².

У контексті діяльності інквізиції як особливого судового інституту Католицької церкви окремо слід сказати про іспанську інквізицію, яка сформувалася в Іспанії наприкінці XV ст. Своєрідна ситуація в Іспанії полягала в тому, що після Реконкісти (ісп., порт. reconquista — відвоювання; процес відвоювання у VIII—XV ст. християнами Піренейського півострова, захопленого мусульманами на початку VIII ст.) на звільненій від влади арабів території опинилася значна кількість мусульман та іудеїв. Результатом прагнення іспанських правителів провести тотальну християнізацію з метою консолідації країни стало формальне, а подеколи і примусове навернення іновірців. Навернені у християнство євреї, яких називали новими християнами, отримали доступ до зайняття вищих державних посад. Зосередивши в своїх руках величезні багатства, вони ставали об'єктом ненависті з боку бідних верств населення, що призводило інколи до кривавих сутичок. На підставі звинувачень нових християн у тому, що вони лише зовні прийняли християнство і таємно дотримуються приписів своєї релігії, на Толедському соборі 1449 р. був прийнятий акт, згідно з яким їм заборонялося обіймати державні посади і виступати обвинувачами старих християн (тобто не новонавернених) у суді. У 1483 р. була створена Вища рада іспанської інквізиції, юрисдикція якої розповсюджувалася на всю країну. З призначенням (за згоди папи Сикста IV) главою іспанської інквізиції Томаса Торквемади, архієпископа Севільї і Толедо, який належав до ордену домініканців, інквізиційні процеси набрали особливого розмаху. 29 листопада 1484 р.

¹ Католическая энциклопедия. С. 1181—1182.

² Там само. Т. 2. С. 262.

в Севільї побачили світ “Ordinances” («Вказівки») Торквемади — кодекс, що регулював інквізиційні процеси в Іспанії протягом наступних 300 років. Великий інквізитор Іспанії (з 1486 р.) Торквемада використовував інквізицію як політичний інструмент, щоб переслідувати і карати в небувалих масштабах еретиків, віровідступників та їм подібних: близько 2 тис. осіб було страчено, десятки тисяч були засуджені до ув'язнення, штрафів тощо. Великий інквізитор Торквемада також підтримав вигнання з Іспанії іудеїв у березні 1492 р. і сприяв монархам у боротьбі з марранами (євреями, що прийняли християнство), які таємно продовжували сповідувати іудаїзм. Ще однією особливістю інквізиційного процесу в Іспанії стали аутодафе (порт. *auto da fé* — справа віри; публічне проголошення і виконання вироку, винесеного в результаті інквізиційного процесу). Аутодафе, в ході яких здійснювалося покарання великої кількості засуджених осіб, іноді тривали по декілька днів і пристосовувалися до подій виняткової державної важливості: коронація монарха, його вінчання, народження спадкоємця престолу тощо¹. У XVI ст., коли в Іспанії з'явилися величезні колоніальні володіння в Америці, структура іспанської інквізиції охопила також і територію колоній. Останні аутодафе були здійснені в Мексиці (1815 р.) та Іспанії (1826 р.). В Іспанії інквізиція проіснувала довше, ніж в інших країнах, і була ліквідована під тиском громадської думки лише в першій половині XIX ст. Кількість смертних вироків, винесених іспанською інквізицією з 1550 р. по 1800 р., становить, за приблизними підрахунками, близько 3–4 тис.² Якщо говорити про діяльність інквізиції як особливого судового інституту Католицької церкви взагалі, то з огляду на те, що статистичні дані збереглися лише частково, в даний час неможливо говорити про точну кількість винесених вироків (в тому числі й смертних), однак за різними оцінками їх число сягає декілька десятків тисяч.

Враховуючи вищевикладене, не є випадковим те, що інквізиція стала з часом справедливо розглядатися як символ фанатизму, святенництва, всілякої нетерпимості та жорстокості. Такою інквізиція представлена в п'єсі Ф.Шіллера «Дон Карлос», романі Ш. де Костера «Легенда про Уленшпігеля» та деяких інших творах. Широкої популярності набув образ «Великого інквізитора» з роману Ф.М. Достоєвського «Брати Карамазови». «Великий інквізитор» уособлює тоталітарну систему, псевдо-церкву, яка прагне зробити людей щасливими, але в ім'я цього щастя не зупиняється ні перед якими жертвами і навіть готова відправити на вогнище Христа, який знову прийшов на землю, з Його проповіддю любові та свободи.

Звертаючись до учасників міжнародного симпозіуму, присвяченого інквізиції (29–31.10.1998 р.), папа Іоанн Павло II зауважував: «Проблема інквізиції відноситься до складного періоду історії Церкви, який я закликав християн неупереджено переглянути... Тільки коли історична наука буде

¹ Horst U. Neuchristen (Conversos) und Dominikanerorden in Spanien // Archivum Fratrum Praedicatorum. 1996. No. 76. S. 293–327.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 263.

здатна установити справжні факти, богослови і саме Учительство Церкви будуть у змозі винести об'єктивне й обґрунтоване судження». Однак вже невдовзі по тому, а саме 12 березня 2000 р., в першу неділю Великого посту, папа Іоанн Павло II і префект Конгрегації віровчення, кардинал Й. Ратцінгер (майбутній папа Бенедикт XVI), здійснили акт покаяння за гріхи, вчинені окремими представниками Католицької церкви за час діяльності інквізиції¹.

Отже, підводячи ризик в розгляді цього підрозділу, ми можемо прийти до висновку, що сучасні суди Католицької церкви, визначені Кодексом канонічного права (Латинської церкви) 1983 р. і Кодексом канонів східних церков 1990 р., покликані відповідно до своєї компетенції забезпечити належний рівень судочинства при розгляді відповідних категорій справ церковного характеру. На відміну від судів світських держав, суди Католицької церкви при розгляді будь-яких категорій справ, що стосуються або впливають з католицького церковного правопорядку, ніколи не застосовують норми права іноземних держав, так само як і положення відповідних міжнародних договорів, в т.ч. конкордатів, якими регулюється діяльність Католицької церкви на території відповідної держави. На міжнародні угоди Святого Престолу, укладені в інтересах Католицької церкви, розповсюджуються положення міжнародного права, зокрема норми Віденської конвенції про право міжнародних договорів 1969 р. (про це більш докладно йтиметься в наступному підрозділі монографічного дослідження). Будь-які спори, що можуть виникати в ході виконання таких міжнародних угод, розглядаються виключно в рамках міжнародно-правових процедур, в т.ч. і судовому порядку, але не судами Католицької церкви.

4.3 Ставлення Католицької церкви до державної влади та міжнародно-правове і внутрішньо-правове регулювання умов її діяльності на території певної держави

Перш ніж приступити до дослідження міжнародно-правового та внутрішньо-правового регулювання умов діяльності Католицької церкви на території певної держави, нам видається за доцільне коротко зупинитися на католицькому вченні про державу, а також показати ставлення Католицької церкви до держави як політико-правового інституту в історичній ретроспективі та на сучасному етапі. Згідно з католицьким вченням, держава становить собою незалежне політичне утворення і є суб'єктом міжнародного права, що має певну територію, обмежену державними кордонами. Населення держави складає спільність, об'єднану принципом громадянства чи підданства. У державі існує певний правовий порядок і політична влада, що його підтримує. В католицькій церковно-правовій літературі поняття

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 262.

держава розглядається у двох основних значеннях: 1) єдине політичне ціле, що утворюється окремою країною, її населенням і політичними інститутами; 2) сукупність державних інституцій, що здійснюють політичну владу в даній країні. Невід'ємною функцією держави є підтримання внутрішнього миру і захист своєї території та населення від ворожих дій з боку інших держав. Для виконання своїх завдань держава має у своєму розпорядженні інститути політичної і судової влади, апарат підтримання порядку та збройні сили. Водночас розуміння державних завдань представлено широким спектром думок, з яких можна вичленити дві основні тенденції: етатистичну і ліберальну. Для першої є характерним погляд на державу як на мету суспільного розвитку. В рамках ліберальної моделі держава розглядається як засіб вирішення завдань, що стоять перед суспільством. Заперечення держави як такої (анархізм) становить собою маргинальне явище¹.

Відповідно до католицької доктрини, держава не обов'язково співпадає з нацією. Хоча перші національні держави з'явилися в Західній Європі ще в Середні віки (Франція, Англія, Іспанія), принцип національного самовизначення виник лише в епоху Французької революції і широко розповсюдився у XIX ст., ставши ідеологічною основою формування таких держав, як Італія та Німеччина. Після Першої світової війни, з розпадом багатонаціональних Австро-Угорської, Османської і Російської імперій, він став одним з основоположних принципів державного будівництва. Разом з тим, не можна говорити про його повсюдне застосування: у більшості сучасних держав існують національні меншини, які компактно проживають, багато держав побудовані на поліетнічній основі (Бельгія, Швейцарія, Росія). За типом розподілу повноважень між верховною владою і регіонами держави поділяються на унітарні і федеративні. Виникнення федеративного типу держави може бути обумовлено поліетнічністю (наприклад, сучасна Російська Федерація), наявністю стійкої традиції самостійного розвитку окремих областей (ФРН, Австрія) або ж самим процесом формування держави через поступове приєднання або створення нових територіально-політичних одиниць, наділених рівними правами і до деякої міри самостійністю стосовно центральної влади (США).

Католицькі правознавці також зауважують, що вже античні мислителі, розглядаючи форми державного устрою, відрізняли монархію, аристократію, демократію і протиставляли «правильні» і «неправильні» форми правління (наприклад, монархію і тиранію), відаючи перевагу тим чи іншим «правильним» формам. У Середні віки в Європі існували як монархічні, так і республіканські (наприклад, італійські міські республіки) форми державного устрою. Монархія і республіка залишилися двома основними формами державного устрою і в наші дні. Монархія може бути як необмеженою (східна деспотія, новоєвропейський абсолютизм і російське самодержавство), так і конституційно-парламентською (сучасні монархії Великої Британії, Нідерландів, Іспанії та ін.). Монархічна і республіканська форми правління до-

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1398.

пускають різні моделі відносин верховної влади і суспільства — від тиранії і диктатури до демократії сучасного типу, що захищає права і свободи окремого індивідуума та інтереси суспільства в цілому. Сучасні демократичні принципи найбільш повно втілені в моделі правової держави. Основні ідеї правової держави були сформульовані у XVIII ст. І. Кантом, а окремі елементи представлені ще в творах Фоми Аквінського, Марсілія Падуанського, Дж. Локка, Т. Гоббса та ін. Для правової держави характерні розподіл влади, чітко окреслені межі повноважень державних органів і посадових осіб, формування політичної влади шляхом реалізації громадянами своїх політичних (насамперед виборчих) прав, розвинуте місцеве самоуправління. На початок XX ст. в результаті буржуазних революцій і тривалого розвитку політичних інституцій правова держава утвердилася в деяких країнах Європи та Північної Америки (Велика Британія, Франція, США), а до середини XX ст. — у більшості країн Західної Європи. З кінця XX ст. правова держава стала формуватися в окремих країнах Центральної і Східної Європи (Чехія, Польща, Угорщина); принципи правової держави закладені в основних законах ряду держав колишнього СРСР, до їх числа відноситься й Україна. Специфічним різновидом держави, на думку католицьких юристів, була поява в Європі між Першою і Другою світовими війнами держав тоталітарного типу (СРСР, нацистська Німеччина та деякі інші). Монопольне право на політичну діяльність у такій державі належало одній партії, ідеологія якої оголошувалася єдино істинною; більшість видів економічної і професійної діяльності підпорядковувалося державі; кожна людина підлягала постійному ідеологічному впливу і була потенційним об'єктом поліцейського чи ідеологічного терору. Для тоталітарних режимів характерні крайній етатизм, соціальна демагогія, нехтування принципами індивідуальної свободи і правами людини. Свобода совісті в тоталітарних державах, незважаючи на її формальну декларативність, реально не забезпечувалася. Навпаки, мали місце переслідування віруючих різних релігій. Нині значна кількість сучасних європейських держав проголошує себе соціальними (ФРН, Франція, Італія та ін.). До найважливіших функцій такої держави входить вплив на соціально-економічну сферу суспільства в інтересах більшості населення, якому шляхом часткового перерозподілу доходів надається система соціальних гарантій в галузі охорони здоров'я, освіти, трудової діяльності, пенсійного забезпечення тощо. Завданням соціальної держави є згладжування найбільш гострих суперечностей і проявів суспільної нерівності. Найбільш успішно подібна модель функціонує в країнах з розвинутою ринковою економікою, де високий рівень національного доходу дозволяє здійснювати фінансування соціальних проектів. За типом відносин з церквою і різними релігійними організаціями ці держави є світськими, тобто забезпечують свободу совісті і право сповідувати будь-яку релігію чи не сповідувати жодної¹.

Проблема призначення держави і ставлення до неї завжди займала важливе місце у християнській, в тому числі й католицькій, суспільній думці.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1399.

Перші християни, являючись підданими Римської імперії, не відмовлялися виконувати свої обов'язки щодо цієї держави (сплата податків, військова служба), але, водночас, не погоджувалися робити те, що суперечило їхнім релігійним переконанням (шанування язичницьких богів, культ імператорів). Отці церкви розробляли християнське вчення про державу, критично переосмислюючи твори політичних мислителів античного світу. Згідно з Августином, люди об'єднувалися в державу, прагнучи до внутрішнього миру та безпеки. Детально християнська теорія держави була розроблена у середньовічній схоластиці Фомаю Аквінським, Дунсом Скотом, Ф. де Віторією та Ф. Суаресом. Відповідно до цієї теорії, об'єднання людей в державу відповідає природному закону та обумовлюється їхньою схильністю до суспільного життя; оскільки Сам Бог є творцем людської природи, то процес утворення держави відбувається з волі Божої. Метою держави є спільне благо громадян — як матеріальне, так і духовне; політична влада встановлена Богом, але її конкретні форми та конкретне використання залежать від волі людей і можуть суперечити Божественним задумам (наприклад, тиранія правителя, який не виконує своїх зобов'язань перед підданими), з чого випливає право підданих на повстання проти правителя¹. Таким чином, важливими рисами католицького вчення про державу було визнання її необхідності та неминучість підпорядкування владі, але разом з тим і відмова від абсолютизації ролі держави у суспільстві.

Особлива роль церкви у середньовічному європейському суспільстві обумовила тісну взаємодію церковних і державних інститутів. Клірики, які протягом віків були найбільш освіченою верствою суспільства, поставляли основні кадри для державної адміністрації; багато ієрархів робили визначальний вплив на прийняття політичних рішень. Водночас багато правителів, використовуючи у своїх інтересах авторитет церкви, намагалися поставити духовенство під свій контроль. У Нову добу відбулося майже повне звільнення держави від церковного впливу, що, однак, не означало, що держава стала світською, оскільки духовенство звичайно опинялося у підпорядкуванні у державної влади (галіканство у Франції, йосифизм в Австрії), користуючись в той же час перевагами офіційної державної церкви. Постійна взаємодія церковної ієрархії зі сформованими у Середні віки суспільними та державними структурами обумовила тривале неприйняття значною кількістю церковних діячів ідей нового суспільного ладу та державного устрою, які розповсюдилися в епоху Просвітництва (особливо після Французької революції). Протягом XIX ст. церковна влада, як правило, виступала на захист традиційної монархії та принципів легітимізму, відхиляючи вимоги ліберальних політичних реформ. Не в останню чергу це було пов'язано з тим, що ліберальні діячі часто проповідували антиклерикальні ідеї, розглядали церкву як гальмо соціального прогресу і намагалися повністю усунути її з суспільного життя. Внаслідок цього, в останній чверті XIX ст. виникли гострі суперечності між Католицькою церквою та

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1400.

державною владою у низці країн (у Франції, Італії, Іспанії, деяких країнах Латинської Америки).

Принципове значення має відносно нейтральне ставлення церкви до форм державного устрою. Церква виконує свою місію серед різних народів, які мають різні культурні та політичні традиції. Однак від форми політичної влади можуть залежати можливості виконання місії церкви. Тому цілком нейтрально церква може ставитися лише до тих політичних режимів, які не зазіхають на права і свободи церкви та окремої людини. Революційні катаклізми ХХ ст. і зміни суспільного та економічного характеру суттєво вплинули на соціальне вчення Католицької церкви, в тому числі на її погляд на державу. У низці церковних документів 1960–1990-х рр., серед яких слід виділити документи II Ватиканського собору (у першу чергу – “*Gaudium et spes*” (пастырська конституція про церкву у сучасному світі)¹ і “*Dignitatis humanae*” (декларація про релігійну свободу)²), віддається рішуча перевага демократичним цінностям, визнається принцип світської держави, а також допускається часткове державне регулювання господарського життя заради досягнення соціальної справедливості.

У соціальному вченні Католицької церкви, що почало систематично розвиватися з часу понтифікату папи Льва XIII (1878–1903), у контексті ставлення церкви до держави розглядається поняття політична влада у двох найважливіших контекстах: 1) у зв'язку з походженням і межами державної влади; 2) у контексті відносин між владами світською і церковною. У вчення Католицької церкви у ХХ ст. були внесені важливі корективи щодо обох аспектів цього поняття. Процес розвитку соціального вчення церкви щодо політичної влади правомірно розбити на три періоди: з часу понтифікату папи Льва XIII до Першої світової війни; з початку Першої світової війни до 1958 р.; від понтифікату папи Іоанна XXIII (1958–1963) до наших днів.

Зіткнувшись наприкінці ХІХ ст. із загрозою радикалізації соціалізму, особливо у Франції та Італії, папа Лев XIII вважав, що стурбованість соціалістів становищем трудящих і революційна активність пов'язані з антиклерикалізмом і з бажанням секулярних держав контролювати і навіть перешкоджати виконанню церквою її духовної місії. В енцикліці “*Quod apostolici muneris*” (лат. «[У тому,] що відноситься до апостольського служіння», опублікованій 28 грудня 1878 р., папа Лев XIII піддав різкій критиці тих, хто, називаючись «соціалістами, комуністами чи нігілістами», відмовляються «коритися вищим властям, яким, згідно зі словами апостола, кожний повинен коритися і які в свою чергу отримують право управління від Бога»³. Протягом свого понтифікату Лев XIII розвинув різні аспекти свого соціального вчення: він засудив захоплення приватної власності під приводом турботи про нужденних і одночасно стверджував, що «нерівність прав і влади існує з волі Божої, і цю нерівність слід переносити зі спокоєм,

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 336–351.

² Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*). С. 336–351.

³ Енцикліка папи Льва XIII “*Quod apostolici muneris*” від 28 грудня 1878 року. Р. 176.

а не чинити опір цьому»¹. В апостольському посланні “*Diuturnum illud*” (1881 р.) папа Лев XIII писав, що політична влада встановлена Богом для спільного блага і не може покладатися на правителів з волі народу. Народ має право визначати тих людей, які будуть її здійснювати, але сама влада дарована Богом і Йому підвладна².

В енцикліці “*Regum novarum*” (лат. досл. «Нових речей», тут «[революційних] перемін») від 15 травня 1891 р., присвяченій соціальним питанням, Лев XIII визначив межі влади держави стосовно її громадян. І приватна особа, і сім'я позначені як соціальні одиниці, що передували виникненню держави, яка не має права втручатися в їхні особисті зусилля щодо забезпечення гідних умов життя та набуття приватної власності. Соціалістичні теорії про спільність майна папа відхилив як несправедливі³. В енцикліці “*Immortale Dei*” (1885 р.) папа Лев XIII стверджував, що як церква, так і держава мають від Бога владу над громадянами: церква — у питаннях про спасіння (включаючи багато питань особистої та суспільної моралі), держава — у світських справах; в ідеалі обидві влади діють у повній гармонії між собою. Папа порівнював християнські держави середньовічної Європи з сучасними державами, безбожними по духу, які зовсім не турбуються про становище церкви. Секулярні держави, на думку Льва XIII, ніколи не будуть добре управлятися, тому що тільки церква є справжньою наставницею у питаннях моральності. Виступаючи з критикою секулярної держави, він указав, що «вилучити Церкву, засновану самим Богом, із життєвих справ, із влади створювати закони... було б грубою і фатальною помилкою»⁴.

В енцикліці “*Quadragesimo anno*” (лат. «В сороковий рік»), опублікованій 15 травня 1931 р., папа Пій XI заявив про наступництво свого соціального вчення по відношенню до положень попередників, але в той же час відхилив таке тлумачення енцикліки “*Regum novarum*”, яке зводило її смисл до твердження, начебто держава не має права регулювати свободу капіталістичного ринку, що цілком суперечило намірам папи Льва XIII. Навпаки, держава не тільки має право, але й зобов'язана втручатися у справи суспільства для забезпечення справедливості та спільного блага. Значно більшу нагальну проблему, на думку Пія XI, становив собою індивідуалізм капіталізму, при якому одним з важливих завдань держави стає використання влади для звільнення трудящих від безконтрольної експлуатації⁵. В енцикліці “*Divini Redemptoris*” (лат. «Божественного Спасителя») від 19 березня 1937 р. Пій XI підтвердив заперечення Львом XIII радикального егалітаризму як соціального завдання і услід за своїм попередником знову заявив про те, що права та обов'язки приватних осіб і держави є взаємодоповнюючими. В цілому, папа Пій XI спирався на положення соціального

¹ Holland J. *Modern Catholic Social Teaching: The Popes Confront the Industrial Age, 1740–1958*. New York: Paulist Press, 2003. P. 151.

² Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1041.

³ Енцикліка папи Льва XIII “*Regum novarum*” від 15 травня 1891 року. P. 641–670.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1041.

⁵ Енцикліка папи Пія XI “*Quadragesimo anno*” від 15 травня 1931 року. P. 177–228.

вчення Льва XIII, перш за все у тому, що Католицька церква утверджує чіткі моральні принципи суспільного ладу і завдання держави — втілювати їх у життя. Церква в ідеалі повинна бути визнана партнером держави у підтриманні справедливого соціального порядку. Християнський соціальний порядок, опорою якого є церква Христова, становить собою альтернативу соціалізму (чи комунізму), так само, як і «дикому» капіталізму, плодами якого стала «Велика депресія» і пов'язана з нею економічна криза¹.

У період після закінчення Другої світової війни і до II Ватиканського собору найбільш авторитетний внесок у розвиток соціального вчення Католицької церкви, у контексті її ставлення до держави, зробив американський єзуїт Джон К. Мюррей², який розробив філософські та богословські аспекти релігійної свободи і проблеми авторитету церкви. Відбиток його поглядів несуть на собі енцикліки папи Іоанна XXIII, а також пастирська конституція про церкву (*Gaudium et spes*) і декларація про релігійну свободу (*Dignitatis humanae*) II Ватиканського собору. В енцикліці Іоанна XXIII "*Mater et magistra*" (лат. «Мати і наставниця»), обнародованій 15 травня 1961 р., мова йде про терпимість, необхідну християнам, які дотримуються різних поглядів на практичне застосування католицького соціального вчення. Утверджуючи право церкви бути наставницею в соціальних питаннях, Іоанн XXIII в той же час вказав на можливість співробітництва католиків з представниками іншого світогляду³. В "*Gaudium et spes*" (пастирській конституції про церкву) відкрито визнається щирість багатьох атеїстів, а політика поділу громадян на віруючих і невіруючих, що проводиться деякими державами, піддається критиці, оскільки порушує фундаментальні права людини⁴. Енцикліки Іоанна XXIII виходять з утвердження основоположних прав людини, які потрібно відстоювати перед будь-якою державою, незалежно від форми її політичного устрою. В цих документах більш чітко сформульовано погляд на права та обов'язки держави у регулюванні соціальних і економічних умов в інтересах забезпечення прав людини (в галузі охорони здоров'я, освіти, економічного регулювання, ЗМІ тощо). Влада потрібна державі для регулювання економіки, пом'якшення згубних наслідків змін в соціальній і економічній структурах суспільства і з метою досягнення розумного балансу між різними секторами економіки.

В пастирській конституції про церкву (*Gaudium et spes*), при повторенні основних принципів вчення папи Льва XIII, змінилося багато акцентів у підході до теми: всі люди визнаються такими, що володіють рівними основоположними правами; держава несе обов'язки, а в силу цього має право втручатися в економіку з метою усунення економічної та іншої нерівності, дотримання основних прав людини і регулювання економіки. Вперше

¹ Енцикліка папи Пія XI "*Divini Redemptoris*" від 19 березня 1937 року. Р. 65–106.

² Gonnat D. *La liberté religieuse à Vatican II: La contribution de John Courtney Murray*. Paris, 1994. Р. 33–123.

³ Енцикліка папи Іоанна XXIII "*Mater et magistra*" від 15 травня 1961 року. Р. 401–464.

⁴ Пастирская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 506–517.

в цьому документі Католицька церква публічно відмовлялася від прагнення до релігійного панування і проголосила себе учасницею діалогу з іншими церквами.

Таким чином, у соціальному вченні церкви з часів папи Льва XIII відбулися помітні переміни. Водночас основні принципи залишилися незмінними: твердження щодо походження державної влади від Бога; обмеження застосування політичної влади вимогами спільного блага, а також визнання важливої ролі церкви у розповсюдженні євангельських цінностей у суспільстві і вимога свободи церкви у здійсненні її місії. Однак різноманітні суспільні завдання, що поставали перед Католицькою церквою в цей період, стрімкі зміни економічного і соціального характеру принесли з собою усвідомлення нових загроз добробуту суспільства і змусили церкву оновити форми застосування і витлумачення традиційних постулатів своєї соціально-політичної доктрини. Хоча володіння приватною власністю є основоположним правом, з початку 1960-х рр. церква більш відкрито, ніж за папи Льва XIII, визнає право держави на втручання в економічну сферу і на націоналізацію приватної власності в інтересах спільного блага. Церква більше не вимагає, а в певних випадках навіть готова відмовитися від будь-якого гарантованого законом привілейованого становища у державі; держава ж не має права втручатися у сферу релігійних переконань своїх громадян¹.

Згідно з вченням папи Іоанна Павла II, держава за допомогою політичної влади повинна забезпечувати принципи демократії та економічної справедливості у суспільстві, особливо у країнах, що розвиваються. В енцикліці “*Centesimus annus*” (лат. «Сотий рік») від 1 травня 1991 р., написаній в рік радикальної зміни політичних систем у Східній Європі, Іоанн Павло II виступив з моральними і богословськими роздумами про характер капіталізму і демократії та їх програвших суперників — соціалізму і тоталітаризму, а також щодо безпосередньої ролі економіки і політичної влади. В енцикліці “*Centesimus annus*” дається вичерпна критика основних помилок і руйнівних наслідків тоталітарної теорії держави. На протиставлення тоталітаризму Іоанн Павло II утверджує таку теорію держави, за якої здійснення політичної влади обмежено відданістю об’єктивній, незмінній і трансцендентній істині стосовно людської особистості, а також визнанням недосконалості будь-якої політичної системи. У віддані переваги демократичній формі правління енцикліка “*Centesimus annus*” завершує поворот соціального вчення церкви, розпочатий папою Пієм XII і закріплений папою Іоанном XXIII в енцикліці “*Pacem in terris*” (лат. «Мир на землі»). В той же час енцикліка “*Centesimus annus*” виділяє деякі відмінності і висловлює певні застереження в розумінні теорії і практики демократії. Згідно з соціальним вченням церкви, найвища авторитетність і справедливість демократичних рішень не випливає з простого волевиявлення більшості; так само демократія не може ґрунтуватися на «агностицизмі чи скептичному релятивізмі». Навпаки, «справжня демократія можлива тільки в державі,

¹ Hughes G.J. *The New Dictionary of Social Catholic Thought*. P. 65–68.

що управляється законом, і на основі правильної концепції людської особистості»¹.

Отже, розглянувши католицьке вчення про державу і показавши ставлення Католицької церкви до держави як політико-правового інституту в історичній ретроспективі та на сучасному етапі, приступимо тепер до дослідження міжнародно-правового та внутрішньо-правового регулювання умов діяльності Католицької церкви на території певної держави. Розпочнемо з міжнародних договорів (конкордатів), що укладаються Святим Престолом з державами і регулюють становище Католицької церкви у відповідній країні, показавши насамперед, що становить собою міжнародний договір взагалі з точки зору сучасного міжнародного права, адже це, в свою чергу, дозволить нам побачити специфіку конкордату, який у системі міжнародних договорів посідає особливе місце.

Відповідно до статті 2 Віденської Конвенції про право міжнародних договорів 1969 р.² і згідно зі статтею 2 Віденської Конвенції про право договорів між державами і міжнародними організаціями або між міжнародними організаціями 1986 р.³, міжнародний договір становить собою регульовану міжнародним правом угоду, укладену державами та іншими суб'єктами міжнародного права (міжнародними організаціями) у письмовій формі, незалежно від того, чи міститься така угода в одному, двох чи декількох пов'язаних між собою документах, а також незалежно від його конкретного найменування. Отже, згадані Конвенції визначають договір як угоду суб'єктів міжнародного права (держав і міжнародних організацій), що регулюється нормами міжнародного права.

У цьому зв'язку може виникнути запитання щодо можливості застосування до конкордатів положень Віденської конвенції про право міжнародних договорів 1969 р., оскільки у статті 1 цієї Конвенції зазначається, що вона «застосовується [лише] до договорів між державами»⁴. Звідси начебто сам собою напрашується висновок, що положення Конвенції не можуть розповсюджуватися на конкордати, оскільки стороною конкордату є Святий Престол, який не є державою. Однак це, як говориться в самій Конвенції 1969 р., не впливає на їх дійсність і не є перешкодою для застосування до них норм Конвенції. Зокрема, у статті 3 згаданої Конвенції з цього приводу говориться: «Той факт, що ця Конвенція не застосовується до міжнародних угод, укладених між державами та іншими суб'єктами міжнародного права

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II "Centesimus annus" від 1 травня 1991 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. No. 83. P. 793–867.

² Венская конвенция о праве международных договоров от 23 мая 1969 года // Сборник документов по курсу международного права. Ч. I: Общая. Москва: Институт международного права и экономики, 1996. С. 321.

³ Венская конвенция о праве договоров между государствами и международными организациями или между международными организациями от 21 марта 1986 года // Сборник документов по курсу международного права. Ч. I: Общая. Москва: Институт международного права и экономики, 1996. С. 353.

⁴ Венская конвенция о праве международных договоров от 23 мая 1969 года. С. 321.

або між такими іншими суб'єктами міжнародного права, і до міжнародних угод не в письмовій формі, не заторкує: а) юридичної сили таких угод; б) застосування до них будь-яких норм, викладених в цій Конвенції, під дію яких вони підпали б у силу міжнародного права, незалежно від цієї Конвенції; с) застосування цієї Конвенції до відносин держав між собою в рамках міжнародних угод, учасниками яких є також інші суб'єкти міжнародного права»¹. Таким чином, викладене вище дозволяє прийти до однозначного висновку, що не існує жодних перешкод для застосування до конкордатів положень Віденської конвенції про право міжнародних договорів 1969 р.

Історично конкордат був вироблений у західноєвропейській юридичній практиці для припинення або для уникнення в майбутньому небажаних ні для церкви, ні для держави зіткнень між собою. За змістом конкордати стосувалися або окремих спірних юридичних питань, а таких була більшість, або задавалися ціллю принципово регулювати відносини між державою і церквою взагалі (у новітній історії переважає укладення саме таких конкордатів)². Перший історичний приклад конкордату — Вормський конкордат, укладений 23 вересня 1122 р. між папою Калікстом II і германським імператором Генріхом V з приводу інвеститури єпископів та абатів у Священній Римській імперії. Вормським конкордатом називають два тексти — *Heinricianum* і *Calixtinum*, що становлять собою взаємні зобов'язання сторін, погоджені посланниками Калікста II і Генріхом V на околиці Вормса, а потім виголошені на I Латеранському соборі 1123 р. Вормський конкордат, що завершив боротьбу за інвеституру (спір між світською і церковною владою щодо призначення єпископів), був компромісом між вимогами канонічного права і нормами васальних відносин³. Згідно з Вормським конкордатом імператор обіцяв повернути всі володіння, відчужені у Римській церкві в ході боротьби за інвеституру, а також відмовлявся від інвеститури «шляхом кільця і посоху», зберігши при цьому право введення прелата шляхом скіпетра у володіння пожалуваними кафедрі чи абатству ленами імперії. Папа визнавав законність всіх васальних служб, що ставилися в обов'язок прелату, який тримав лени імперії⁴. Отже, Вормський конкордат закріпив двоїстість (що зберігалася аж до Нового часу) становища прелатів, які, з одного боку, були ієрархами церкви, і тому повинні були обіймати свої посади відповідно до канонічної процедури виборів і підпорядковуватися канонам і духовній владі, а з іншого боку, виступали васалами государя і повинні були приносити йому клятву вірності та слідувати феодальному праву⁵.

Таким чином, за своїм змістом перший в історії конкордат 1122 р. не був типовим міжнародним договором, оскільки мав об'єктом правового регулю-

¹ Венская конвенция о праве международных договоров от 23 мая 1969 года.

² Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 143.

³ Foreville R. Procédure et débats dans les conciles médiévaux du Latran (1123–1215). P. 23.

⁴ Das Wormser Konkordat: Zum Streit um seine Bedeutung. S. 121–148.

⁵ Classen P. Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte // Investiturstreit und Reichsverfassung. Sigmaringen: Thorbecke, 1975. S. 441–460.

вання не лише відносини Священної Римської імперії і Святого Престолу, але й принципи взаємодії держави з Католицькою церквою, що знаходилася на її території. Лише з другої половини XV ст. конкордати як політико-юридичні інструменти почали активно використовуватися для врегулювання спорів і розбіжностей між державою та церквою. Один із самих відомих — Наполеонівський конкордат 1801 р., який поклав кінець антирелігійній політиці Французької революції і, залишаючись чинним до 1905 р., заклав основи сучасного типу конкордату і став зразком для подібних угод, згодом укладених Святим Престолом з низкою інших держав¹.

Серед переважної більшості сучасних юристів-міжнародників домінує думка, що за своєю правовою природою конкордати відрізняються від звичайних договорів, що укладаються державами. Так, наприклад, З. Сідні розглядає конкордат як «міжнародну угоду між папою і державою щодо правового становища Католицької церкви у цій державі»². Такої точки зору дотримуються і католицькі правознавці. Конкордати, на думку М.Т. Джуда, «це договори, що укладаються Святим Престолом як керівним органом Католицької церкви і конкретною державою з метою врегулювання, частково чи повністю, діяльності церкви на території цієї держави»³. У католицькій правовій доктрині конкордат (у вузькому смислі) розглядається як основоположний урочистий договір між Святим Престолом і певною державою, що регулює в цілому відносини договірних сторін⁴. У широкому смислі конкордат (лат. *concordare* — бути в злагоді) — це формальна угода між Святим Престолом та іншим суб'єктом міжнародного права, укладена на основі права міжнародних договорів, і в залежності від її предмету чи характеру, отримує назву договору, *modus vivendi*, протоколу, обміну нотами тощо. Таким чином, на підставі цих визначень можна прийти до висновку, що конкордат являє собою регульований міжнародним правом основоположний урочистий договір, що укладається у письмовій формі Святим Престолом як керівним органом Католицької церкви з певною державою, який регламентує в цілому відносини договірних сторін і визначає юридичний статус і умови діяльності Католицької церкви та її структур на території даної держави, гарантуючи їм свободу зносин з Святим Престолом.

Водночас переважна більшість авторів вважає, що конкордати є частиною міжнародного права і регулюються ним. Згідно з Д. Анцилотті, «якщо конкордат розуміється як угода між двома одиницями, координованими і рівними, яка за своєю зобов'язуючою силою може бути віднесена виключно до принципу *pacta sunt servanda*, то формальна схожість конкордатів з міжнародними договорами повна, і, очевидно, одні лише відмінності

¹ Отрош М.І. Конкордати як політико-юридичні інструменти та історичні форми їх укладення // Часопис Київського університету права. 2012. № 3. С. 369–370.

² Sidney Z. Ehler. The Recent Concordats in *Recueil des Cours*. 1961. No. 104. P. 6.

³ Okolo Jude M. T. *The Holy See: a Moral Person...* P. 40.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1223.

предметів угод не виправдовують вилучення цих актів зі сфери міжнародного права»¹. Подібної думки дотримуються й інші юристи-міжнародники, а також комісія міжнародного права ООН, яка розглядає конкордати як міжнародні договори, що юридично закріплюють співробітництво Святого Престолу з різними державами². До того ж, і договірно-правова практика Святого Престолу також свідчить, що, в разі необхідності, він застосовує норми Віденської конвенції про право міжнародних договорів 1969 р. до положень укладених ним конкордатів з державами, підкреслюючи тим самим їх міжнародно-правовий характер.

Конкордати аналогічні за формою міжнародним договорам і, незважаючи на те, що об'єктом правового регулювання мають не тільки питання міжнародного, але й виключно внутрішньодержавного характеру (діяльність Католицької церкви на території певної держави), вони є частиною міжнародного права і регулюються ним, зокрема Віденською конвенцією про право договорів, яка визначила три стадії укладення договорів (ст. 9–11). Перша стадія — прийняття тексту. Текст приймається за згодою усіх, хто бере участь у його складанні, а для багатосторонніх договорів — більшістю у дві третини учасників конференції. Прийняття тексту не накладає на учасників юридичних зобов'язань. Друга стадія — встановлення автентичності тексту, яке здійснюється шляхом підписання, підписання *ad referendum* або парафування тексту договору чи заключного акту конференції, який містить цей текст. Третя стадія — згода на обов'язковість договору, яка може бути висловлена підписанням, ратифікацією, прийняттям, затвердженням або приєднанням в залежності від порядку, передбаченого в самому договорі³.

Порядок укладення конкордатів у цілому відповідає міжнародній практиці укладення міжнародних договорів і складається з трьох етапів — переговорів з метою погодження тексту, підписання та ратифікації:

1. Переговори звичайно розпочинаються з неофіційних зустрічей, під час яких розглядається можливість досягнення домовленості та встановлюються її головні пункти, потім сторони призначають своїх спеціальних повноважних представників, які продовжують офіційні переговори, пропонуючи та обговорюючи проект угоди. Погодження тексту конкордату може відбуватися і за участю нунціатури у відповідній державі чи посольства цієї держави при Святому Престолі.

2. Погодившись з текстом конкордату, повноважні представники сторін парафують погоджений текст, а потім звичайно відбувається його підписання на рівні глави уряду держави і державного секретаря Святого Престолу. З боку держави в знак особливої поваги конкордат

¹ Анцилотти Д. Курс международного права: В 2 т. Т. 1. Москва: Иностранная литература, 1961. С. 139.

² First Report on the Law of Treaties by Sir Humphrey Waldock, Special Rapporteur. Document A/CN.4/144 and Add.1. United Nations, 1962. P. 31.

³ Лукашук И. И. Международное право. Особенная часть: учебник. Москва: БЕК, 1997. С. 65.

може підписати глава держави, однак з боку Святого Престолу конкордати згідно з усталеною практикою традиційно підписує державний секретар і в жодному разі не папа Римський як глава Католицької церкви.

3. Ратифікація — це дипломатичний акт, яким кожна зі сторін урочисто і формально висловлює згоду на обов'язковість конкордату. Зі сторони Святого Престолу ратифікує конкордат папа, а від імені держави, відповідно до конституційної процедури країни, — парламент або глава держави. Акт ратифікації фіксується у спеціальному документі — ратифікаційній грамоті. З моменту обміну ратифікаційними грамотами конкордат набуває чинності. Після цього відбувається опублікування тексту конкордату в офіційному виданні держави та в офіційному органі Святого Престолу “Acta Apostolicae Sedis”.

Юридична структура конкордату значною мірою впливає із загальної структури угод між державами. Конкордат становить собою текст, складений двома мовами, поділений на нумеровані пункти або статті і підписаний двома сторонами. У преамбулах практично всіх конкордатів зазначається, що метою їх укладання є покращення або подальше зміцнення відносин між Святим Престолом і відповідною державою. Договірними сторонами конкордату є Святий Престол і держава. Святий Престол діє від імені папи Римського, а держава через своїх конституційних представників¹. Юридична сила конкордату базується на загальному правилі *sunt servanda*, закріпленому Віденською конвенцією про право міжнародних договорів 1969 р.² Конкордати також містять положення щодо приведення державою (стороною конкордату) національного законодавства відповідно до норм конкордату, подібно до того, як це має місце і в звичайних міжнародних договорах, а це є вагомим аргументом на користь твердження про міжнародно-правовий характер конкордату.

Для забезпечення інтересів Католицької церкви у відповідних країнах Святий Престол укладає конкордати та інші міжнародні договори як з унітарними державами, так і з федеративними, якщо суб'єкти федерації володіють правами на участь у міжнародних договірних відносинах. Так, Святий Престол уклав окремі угоди з деякими швейцарськими кантонами та з низкою німецьких федеральних земель: Баварія (1924 р.), Північний Рейн-Вестфалія (1956 р.). Нижня Саксонія (1965 р.), а після об'єднання Німеччини з усіма новими землями ФРН³. Зміст конкордатів між Святим Престолом та різними державами дуже широкий. “Специфічним об'єктом конкордатів можуть бути питання церковного, літургійного, освітнього, економічного чи соціального порядку. Вони, звичайно, включають «змішані матерії», в яких рівною мірою заінтересовані як церква, так і держава»⁴.

¹ Отрош М.І. До питання щодо правової природи конкордатів // Держава і право. 2012. Вип. 58. С. 588–594.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1224.

³ Listl J. Konkordate und Kirchenverträge // Idem. Kirche im freiheitlichen Staat. Berlin: Duncker & Humblot, 1996. S. 469–493.

⁴ Cardinale Hyginus Eugene. The Holy See and the International Order. P. 34.

Отже, об'єктом правового регулювання конкордатів як особливого типу міжнародних договорів є, з одного боку, відносини, що входять до сфери дії внутрішнього права держави, а, з іншого боку — відносини, що регулюються міжнародним правом і породжують взаємні права і зобов'язання сторін відповідно до вимог цього права.

Водночас особливе місце конкордатів у системі міжнародних договорів обумовлено не лише особливостями об'єкту правового регулювання конкордатів, а й специфічною правовою природою однієї з сторін — Святого Престолу, що, однак, не впливає на дійсність цих договорів. Саме та обставина, що головною метою конкордату є не стільки регулювання двосторонніх відносин Святого Престолу та конкретної держави, скільки визначення правового статусу та засад діяльності місцевої (партикулярної) католицької церкви на території держави-учасниці цієї угоди (а ці питання відносяться до внутрішнього права держави), відрізняє конкордати від звичайних міжнародних договорів. Водночас проблема подвійності об'єкта правового регулювання конкордатів є суто юридичною і про неї мова може йти лише тоді, коли ми розглядаємо це питання виключно у правовій площині, тобто з точки зору юриспруденції, а не теології. Католицька доктрина відстоює єдність Католицької церкви, керівним центром якої виступає Святий Престол на чолі з Римським понтифіком. Усі місцеві (партикулярні) католицькі церкви розглядаються Святим Престолом як невід'ємні складові частини єдиної Вселенської (католицької) церкви, тому питання їхньої діяльності на території відповідних держав, на думку Апостольського Престолу, не відноситься до виключної компетенції цих держав. Водночас з формально-юридичної точки зору, всі церковні інституції, що знаходяться на території певної держави, є національними юридичними особами, які, так само як і всі інші юридичні особи, діють на території цієї держави відповідно до її внутрішнього права.

Поряд з конкордатами (у вузькому сенсі слова) Святий Престол для забезпечення інтересів Вселенської (католицької) церкви чи її адміністративних структур на території відповідної держави може укладати й інші за формою міжнародні договори з релігійної чи пов'язаної з нею проблематики. Так, в Основоположній угоді, підписаній у грудні 1993 р. між Святим Престолом і Ізраїлем, була відмічена «унікальна природа відносин між Католицькою Церквою і єврейським народом» і виражено зобов'язання «співпрацювати у справі викорінення усіх форм антисемітизму та усіх видів расизму і релігійної нетерпимості і сприяти взаєморозумінню між народами, терпимості у відносинах між громадами і повазі до людського життя і достоїнства ... мирному вирішенню конфліктів між державами і народами, вилученню насильства і терору з міжнародного життя»¹. У документі були також закріплені зобов'язання, що стосуються дотримання *status quo* щодо святих місць та їх відвідування і свободи віросповідання. В Угоді між Святим Престолом і Ізраїлем про юридичні особи 1997 р.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 122.

був визначений правовий статус структур Католицької церкви в Ізраїлі. Зокрема, Єрусалимський патріархат (латинського обряду) включає в себе територію Ізраїлю, Йорданії та Кіпру. Безпосередньо в Ізраїлі у віданні територіального вікарія, або єпископа-помічника, з резиденцією в Назареті знаходиться громада арабів-католиків, другий вікарій (персональний) є настоятелем бенедиктинського монастиря Абу-Гош і в його віданні знаходиться громада євреїв-католиків. Кількість католиків латинського обряду в Ізраїлі постійно зростає: на початку цього тисячоліття нараховувалося 113 тис. католиків і 81 католицька парафія. На території Ізраїля діють 13 чоловічих чернечих орденів і братств і 16 жіночих орденів, в тому числі Кустодія Святої Землі (адміністративний округ ордену францисканців, що включає сучасну територію Йорданії, Сирії, Лівану, Ізраїля, Єгипту, Кіпру та Родосу на чолі з генеральним кустодом, який прирівняний в правах з провінційним настоятелем; латинське слово “custos” означає хранитель, страж), які займаються пастирською, добродійною, виховною і науковою діяльністю, кармеліти, шкільні брати, боніфратри, ченці Конгрегації священників Найсвятішого Серця Ісуса, домініканці, траппісти, салезіанці, бенедиктинці та інші. До складу громад жіночих чернечих орденів і конгрегацій входять: Сестри Святого Йосипа Обручника, назаретанки, Сестри Сіону, кармелітки та ін. На території Ізраїля присутні церковні структури шести східних католицьких церков (які поряд з деякими іншими християнськими конфесіями мають офіційний статус визнаних державою Ізраїль церков): Мелькітської, Сирійської, Маронітської, Халдейської, Вірменської і Коптської католицьких церков; загальна кількість віруючих яких становить понад 87 тис. осіб. В даний час більшість християнського населення Ізраїля (близько 160 тис. осіб) — араби. Серед християнського населення переважають греко-католики (мельтіти) — 42%, греко-православна громада становить 32%, католики латинського обряду — 16%¹.

Після II Ватиканського собору Святий Престол в інтересах Католицької церкви, крім переукладення діючих конкордатів, що було зумовлено новою політичною та культурною ситуацією (наприклад, конкордати з Іспанією, Італією, Португалією), уклав більше 100 конкордатів та інших двосторонніх договорів з іншими країнами Європи, Латинської Америки та Африки, а в останні десятиліття — також конкордати з колишніми соціалістичними країнами (Угорщина, 1990 р.; Польща, 1993 р.; Хорватія, 1996 р.; Казахстан, 1998 р.; Естонія, 1999 р.; Литва, 2000 р.; Словаччина, 2000 р.; Латвія, 2001 р.)². Водночас, якщо раніше Святий Престол укладав конкордати та угоди виключно з католицькими державами, то останнім часом вони укладаються також і з некатолицькими країнами з метою розширення присутності Католицької церкви та забезпечення належних умов її функціонування. Святий Престол шляхом укладення конкордатів прагне забезпечити місцевим (партикулярним) католицьким церквам і католицьким

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 121–124.

² Етерович Микола, архієпископ. Святий Престол і Україна. Київ: ЧСВВ, 2004. С. 189.

місіям умови безперешкодної діяльності на території держав — сторін конкордату.

Що стосується України, то наша держава на сьогодні не має ні конкордату, ні будь-якої іншої формальної угоди з Святим Престолом, якою б регулювалася діяльність Католицької церкви чи її структур на території України, хоча Ватикан після встановлення дипломатичних відносин з нашою державою одразу почав порушувати питання щодо необхідності укладення конкордату¹. За настійливими намаганнями Святого Престолу чітко простежується його бажання розширити присутність Католицької церкви в Україні та за допомогою укладення конкордату забезпечити їй привілейоване становище серед інших конфесій, що існують у нашій державі. До такого логічного висновку ми обов'язково приходимо внаслідок неупередженого аналізу положень конкордатів як політико-юридичних документів, укладених Святим Престолом з іншими державами, в яких переважно міститься перелік прав, що надаються Римо-католицькій церкві з боку відповідної держави і нею гарантуються. Держава, що укладає конкордат, бере також на себе зобов'язання привести своє внутрішнє законодавство у відповідність з положеннями конкордату і таким чином ставить Католицьку церкву у привілейоване становище серед інших конфесій, порушуючи тим самим права останніх, які не мають відповідних договірних відносин з державою. На наше глибоке переконання, відсутність конкордату чи іншої формальної угоди з релігійної проблематики між Україною і Святим Престолом не створює перешкод для діяльності Католицької церкви в Україні, якій, подібно до інших конфесій в нашій країні, українським законодавством гарантується можливість вільного функціонування. При цьому слід також мати на увазі, що відповідно до частини 5 статті 5 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 р. «Усі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом. Встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо інших не допускається»².

Проаналізувавши міжнародно-правове регулювання умов діяльності Католицької церкви на території держав, що досягається насамперед шляхом укладання конкордатів Святого Престолу з відповідними державами, ми переходимо до дослідження внутрішньо-правового регулювання умов її діяльності на території відповідних держав. Аналіз конституцій і нормативно-правових актів з релігійної проблематики країн світу свідчить, що в абсолютній більшості країн право держави відокремлено від права релігійних конфесій, що гарантує нейтральність держави у питаннях релігії, незалежність, автономію і рівність культів, відсутність у цих культів привілеїв у порівнянні з іншими формами об'єднань і їх невтручання, або щонайменше відсутність прямого втручання, в суспільне життя країни. У таких

¹ Козлов В. А. Дипломатія Святого Престолу в постбіполярній системі міжнародних відносин за часів Понтифікату Іоанна Павла II. Вінниця: Книга-Вега, 2008. С. 124.

² Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 р. С. 7–24.

країнах усі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом.

Водночас, існує невелика група країн, законодавство яких містить обмеження щодо діяльності деяких релігій. Так, наприклад, у Саудівській Аравії будь яка публічна проповідь християнства та інших релігій, крім ісламу, заборонена законом. У Саудівській Аравії немає жодного християнського храму (є лише каплиці на території деяких іноземних посольств, акредитованих у цій країні). Католики, що проживають у Саудівській Аравії (виключно імігранти), відносяться до апостольського вікаріату Аравії з центром в Абу-Дабі (Об'єднані Арабські Емірати). 6 листопада 2007 р. король С.А. Абдалла ібн Абдель-Азіз ас-Сауд наніс візит у Ватикан, в ході якого зустрівся з папою Бенедиктом XVI. Це була перша в історії зустріч між королем Саудівської Аравії та папою Римським. На зустрічі обговорювалося питання про надання католикам, які проживають на території Саудівської Аравії, можливості більш вільно сповідувати свою віру. В даний час ведуться переговори про дозвіл на будівництво в Саудівській Аравії католицького храму¹.

Свої особливості у цьому аспекті має правова система Ірану. Згідно з конституцією Ірану 1979 р. державною релігією цієї країни є іслам шіїтської традиції; 12-та стаття конституції визнає зороастрійців, іудаїстів і християн «єдиними релігійними меншинами», які можуть легально здійснювати свої релігійні обряди «у сфері дії ісламських законів». В іранському парламенті релігійні меншини представлені 5 депутатами: по одному від зороастрійців, євреїв і християн ассіро-халдейської традиції і 2 — від вірмен. Водночас християни в іранському суспільстві розглядаються як громадяни «другого сорту»: для них існують обмеження у виборі професії та в зайнятті офіційних посад, вони не можуть займати високі посади в армії або поступати на дипломатичну службу. Юридичне становище Католицької церкви в Ірані, яка представлена структурами латинського, халдейського і вірменського обрядів, регулюється «Персональним статутом католицької громади» 1958 р. і стабілізувалося з відновленням дипломатичних відносин Ірану з Святим Престолом у 1991 р. Загальна кількість католиків названих трьох обрядів в Ірані становить, за даними католицької статистики, близько 14 тис. осіб².

Своєрідною є позиція Туреччини, яку вона займає по відношенню до релігійних вірувань і немусульманських релігійних меншин. Після краху Османської імперії (обумовленого її вступом у Першу світову війну 1914—1918 рр. на боці Німеччини, коли територія імперії розпалася на 26 держав і вони опинилися під протекторатом Англії, Франції, Італії та Греції) були укладені 24 липня 1923 р. Лозаннські угоди, які визначали національні кордони Туреччини, політичну та економічну незалежність держави, умови існування релігійних меншин у Туреччині тощо. «На державні справи і політику, — сказано у преамбулі до Конституції Туреччини,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 556.

² Там само. Т. 2. С. 463—464.

— жодним чином не повинні впливати священні релігійні почуття». У 1937 р. до конституції була включена стаття 2: «Республіка Туреччина — демократична, світська і соціальна держава». Ця стаття залишилася в незміненому вигляді в конституції 1961 р. і нині діючій конституції 1982 р. В той же час, згідно з турецьким законодавством, ніхто «не може офіційно називати себе агностиком або атеїстом». 80% населення Туреччини становлять турки, 17% — курди. У країні мусульмани становлять — 99%, а ті, що сповідують інші релігії — 1%. Нині в Туреччині зареєстрована 321 християнська громада. Найбільшою з них вважається Вірменська апостольська церква: близько 70 тис. осіб у 55 громадах. Її глава, архієпископ Константинопольський (називається патріархом), канонічно підпорядковується Ечміадзінському католикозу і управляє парафіями в Туреччині і громадами Вірменської апостольської церкви на острові Крит. Католиків латинського обряду в Туреччині — близько 21 тис. Більшість католицьких парафій зосереджено у великих містах: Стамбулі, центрі апостольського вікаріату, і Ізмірі, центрі архієпархії. Частина власності католицьких громад є дипломатичною (наприклад, католицький храм в Анкарі). Одна парафія в Стамбулі, що нараховує близько 40 парафіян, належить греко-католикам. Сирійська церква (так звана «яковітська»), яку очолює яковітський патріарх з резиденцією в Дамаску, нараховує близько 15 тис. віруючих і зосереджена в південних районах Туреччини, де компактно проживає близько 2 млн. арабомовного населення. У тих же місцях проживають послідовники Сирійської католицької церкви, яку очолює патріарх з резиденцією в Бейруті. Католики мелькитського і маронітського обрядів мешкають у прикордонному арабомовному вілаєті Хатай, переданому Туреччині французами у 1939 р. На південному сході Туреччини проживають близько 4200 віруючих Халдейської католицької церкви. До Вірменської католицької церкви, яку з 1928 р. очолює архієпископ Стамбула (резиденція патріарха знаходиться в Бейруті), належать близько 3640 осіб. Громада зберегла у Стамбулі 5 парафій і декілька шкіл. Грецька православна громада на чолі з патріархом Константинопольським має декілька парафій у Стамбулі, а також 1 парафію у вілаєті Хатай і 9 парафій на турецьких островах. Турецьке законодавство не визнає міжнародного статусу Головного раввінату Туреччини чи вірмено-католицького архієпископа Стамбула. У сучасній Туреччині усі вищеназвані християнські громади відносяться до немусульманських релігійних меншин. Відповідно до Лозаннських угод, тільки громадяни Туреччини можуть бути священнослужителями і духовними лідерами своїх громад. Згідно з конституцією Туреччини, громадам заборонено навчати священників за кордоном і запрошувати їх із закордону; держава також вимагає, щоб будь-яка вища релігійна школа знаходилася під державним контролем. Після того як у 1971 р. турецький уряд, вказуючи на недотримання статті 24 конституції країни («виховання і навчання релігії та етиці здійснюється під контролем і наглядом держави»), заклав єдину в Туреччині православну духовну семінарію на острові Халкі (заснована у

1844 р. для підготовки священнослужителів православних громад країни), православні в Туреччині не мають вищих духовних навчальних закладів. На початку 2000 р. питання про закриття духовної семінарії на острові Халкі і проблема конфіскації церковного майна стали серйозною перешкодою для прийняття Туреччини до Європейського Союзу¹.

Свою специфіку щодо правового статусу релігії в країні, зокрема католицької, має Китай. Після того як у 1949 р. увесь Китай був об'єднаний під владою комуністів і проголошено Китайську Народну Республіку (КНР), під урядовим контролем була розпочата активна атеїстична кампанія, що заторкнула насамперед сферу шкільної освіти. Розпочалися переслідування християн усіх конфесій: священників піддавали домашньому арешту, позбавляли права публічних виступів або саджали до в'язниці. Результатом такої політики стало різке зменшення католицької присутності: якщо у 1947 р. в Китаї було 5496 іноземних католицьких місіонерів, то в 1957 р. залишилося лише 23. У 1949 р. уряд КНР розгорнув програму «потрійної самостійності», що включала побудову за трьома основними параметрами незалежної від Риму національної Католицької церкви: самоуправління, самозабезпечення і саморозповсюдження. За допомогою органів поліції і державної безпеки були створені «комітети реформ», яким передавалася влада над церковним майном. Були сфабриковані звинувачення проти католицьких священників і ченців у злочинній діяльності, і комітети зажадали їх висилання за межі країни, посиливши цю вимогу висиланням представника Святого Престолу і всіх іноземних місіонерів. Незважаючи на всі вжиті урядом заходи, рух «потрійної самостійності» не знайшов підтримки серед китайських католиків, після чого уряд перейшов до тактики терору: у 1951–1955 рр. у Пекіні і Шанхаї відбулися масові арешти священників і мирян-католиків. У 1951 р. з ініціативи католицького священника Ван Лянцзо була обнародована Декларація незалежності і реформи Католицької церкви. Під урядовим тиском у липні 1957 р. у Пекіні був скликаний Патріотичний конгрес католиків, на якому, всупереч думці більшості, прийнята декларація, направлена проти папи Римського, і оголошено про створення Китайської католицької патріотичної асоціації (ККПА). Єпископи і священники Католицької церкви, вірні Святому Престолу, були вимушені працювати у підпіллі. Невдовзі після конгресу уряд вимусив ККПА обрати собі єпископів «демократичним шляхом». Папа Пій XII засудив рух «потрійної самостійності» в енцикліці “*Evangelii graecones*” (1951 р.) і в документі “*Ad Sinarum gentes*” (1954 р.). Пізніше він піддав осуду ККПА і оголосив незаконним висвячення в сан обраних нею єпископів (1958 р.). Папа Іоанн ХХІІІ (1958–1963) підтвердив ці засудження².

Події «культурної революції» 1966–1976 рр. завдали тяжкого удару по релігійному життю в країні: більшість храмів і монастирів були зруйновані, а діяльність релігійних організацій практично паралізована У лютому 1979 р.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1496–1498.

² Там само. Т. 2. С. 1044.

уряд КНР призначив 70 нових єпископів ККПА. Деякі з них звернулися до папи Римського з проханням узаконити їх статус, і їх прохання було задоволено. На третьому конгресі ККПА у 1980 р. були створені дві національні католицькі організації: Китайська католицька адміністративна комісія і Китайська колегія єпископів. Вищим органом управління ККПА є Національний конгрес китайських католиків. В перервах між з'їздами виконанням його рішень керує Китайська католицька адміністративна комісія. Китайська колегія єпископів складається з єпископів, які служать у визнаних державою католицьких єпархіях. У 1981 р. папа Іоанн Павло II під час відвідання Маніли звернувся до китайських католиків зі словами підтримки. У 1982 р. у Шанхаї була відкрита перша легальна католицька семінарія. Розпочата наприкінці 1980-х рр. «політика відкритих дверей» по відношенню до Заходу привела до перегляду ставлення китайської влади до Католицької церкви, і в лютому 1989 р. був прийнятий спеціальний документ, що дозволяв китайським католикам визнавати папу Римського як духовного лідера Католицької церкви. Протягом 1980—1990 рр. у Китаї кількість віруючих зросла в декілька разів, і на 1990 р. чисельність християн, за оцінками Бюро у справах релігій, становила близько 20 млн. осіб, включаючи православних і протестантів. З них від 4 до 5 млн. осіб об'єднувала Католицька церква Китаю і від 4 до 6 млн. осіб — ККПА. 6 січня 2004 р. в Китаї був легально висвячений єпископ, призначений безпосередньо Святим Престолом. Разом з тим, незважаючи на деяку лібералізацію в галузі церковної політики, китайська влада і в даний час піддає жорсткому контролю і репресіям усі релігійні громади, що не входять до 5 офіційно визнаних державою релігійних співтовариств — ККПА, Протестантський рух за потрійну самостійність, Китайське ісламське товариство, Китайське даоське товариство і Китайське буддійське товариство. Конституція КНР 1982 р. формально гарантує свободу віросповідання як основне право громадян. Релігійні організації та їх діяльність, згідно з китайською конституцією, не повинні бути підконтрольні зарубіжним центрам¹.

Окрім невеликої групи держав, в тому числі й вищеназваних, на території яких заборонена чи ускладнена діяльність Католицької церкви, існують країни, де католицизм, не будучи державною релігією, має привілейоване становище у порівнянні з іншими релігіями та конфесіями. Так, наприклад, в Іспанії Католицька церква має особливий статус у суспільному житті країни завдяки переважаючій більшості католиків і великому впливу церкви в іспанському суспільстві². Католицька церква в Португалії також має привілейоване становище у порівнянні з іншими конфесіями³. Католицька церква в Перу, згідно з конституцією цієї держави, є «важливим елементом в історичному, культурному і моральному розвитку нації»; у цій країні Католицька церква має режим найбільшого сприяння в галузі

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1045.

² Там само. Т. 2. С. 548.

³ Там само. Т. 3. С. 1665—1666.

освіти (викладання католицького віровчення є обов'язковим в державних середніх школах), оподаткування, в еміграційній політиці та інших галузях¹.

Католицька церква послуговується, таким чином, засобами міжнародно-правового і державно-правового характеру, які необхідні й корисні для здійснення її місії у світі та налагодження плідної співпраці з державами. «Безсумнівно, цілі церкви і держави знаходяться у різних площинах; вони обидві — повноправні суспільства, а отже наділені власними засобами й автономні у відповідних сферах діяльності. Водночас не викликає сумніву те, що обидві вони слугують благу одного і того ж суб'єкта — людини, покликаної Богом до вічного спасіння і розміщеної на землі, аби вона, за допомогою благодаті і через власну працю, яка дає їй добробут у мирному співіснуванні з іншими, досягла цього спасіння», говорить в апостольському посланні папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” (1969 р.). На благо людей і людських спільнот спрямовано структурований діалог між церквою і державною владою, що проявляється в укладанні взаємних угод. Мета цього діалогу — налагоджувати чи зміцнювати взаєморозуміння і співпрацю, запобігати можливим конфліктам чи розв'язувати їх, а також сприяти розвитку кожної людини й усього людства у справедливості та мирі².

Підсумовуючи виклад цього підрозділу, можна зробити такі висновки:

1. Католицька церква заінтересована у співпраці з державою як політико-правовим інститутом і, не зважаючи на автономність і незалежність церкви та держави у визначених сферах їхньої діяльності, виступає, як свідчить католицька доктрина (зокрема пастирська конституція про церкву у сучасному світі “*Gaudium et spes*”) проти цілковитого їх розділення.

2. У своїх взаємовідносинах з державами Католицька церква на чолі з Святим Престолом керується трьома головними принципами: 1) принципом свободи діяльності церкви відповідно до своїх власних норм; особливо важливою вважається свобода папи Римського призначати єпископів; 2) основоположною є гарантія того, що свобода релігії — це не лише свобода культу, але й справжня свобода населення певної країни, в тому числі в соціальній сфері, що дозволяє церкві мати свої школи, лікарні тощо; 3) ключовою є можливість брати участь у суспільному діалозі, спрямованому на досягнення загального добра всього народу, частинкою якого є кожна віруюча людина.

3. Інтереси держав в умовах такої співпраці полягають у тому, що церква формує свідомість громадян, зміцнює моральність суспільства, закликає кожного громадянина до поваги до легітимної влади, утверджує принципи солідарності, сприяє та допомагає діяльності державних шкіл, лікарень, виховує любов до Батьківщини. При цьому не йдеться про конкуренцію чи домінування церкви, яка визначає авторитет та автономність

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1417.

² Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада “Справедливість і мир”. Київ: КАЙ-РОС, 2008. С. 273–274.

суспільства і політики. Водночас церква очікує від держави гарантій умов, необхідних для здійснення нею своєї місії, за яких не просто б розширювалися межі людської свободи та соціальної солідарності, а забезпечувалося «місце Христові, його особливе право на громадянство в історії кожної людини та людства в цілому», як стверджується в п. 10 енцикліці Іоанна Павла II “Redemptor hominis”.

4. Католицька церква має належні умови свого незалежного функціонування у переважній більшості країн світу, що забезпечується міжнародно-правовими і державно-правовими механізмами у вигляді конкордатів та інших двосторонніх міжнародних договорів з релігійної проблематики, укладених Святим Престолом з відповідними державами, а також в рамках національного законодавства держав.

4.4 Забезпечення інтересів Католицької церкви у відносинах з іншими церквами та суб'єктами міжнародного права

Інтереси Римо-католицької церкви у відносинах з іншими церквами (окремими католицькими і некатолицькими) та суб'єктами міжнародного права (державами і міжнародними організаціями) забезпечуються папою Римським як особисто, так і за допомогою відповідних відомств Римської курії та папських легатів, а також конференціями католицьких єпископів у відповідних країнах в контексті церковно-державних відносин в межах певної країни.

Великий досвід переговорів між церквою і державною владою на самому високому рівні та беззаперечний особистий авторитет ставлять папу Римського в ряд головних дійових осіб на міжнародній арені. До виключної компетенції Верховного понтифіка входить міжнародне представництво Святого Престолу, укладення, ратифікація та денонсація міжнародних договорів і конкордатів, прийняття дипломатичних представників іноземних держав і призначення за кордон послів Апостольського Престолу тощо. Під час перебування за кордоном папа нарівні з іншими главами держав користується «іммунітетом суверена».

Зміцнення діалогу із зовнішнім світом започаткував папа Павло VI (1963—1978), який шляхом пастирських поїздок порушив існуючу на той час півторасторічну традицію, що утримувала понтифіків на землі Італії. Його перша поїзка була до Святої землі (1964 р.), потім до США (1965 р.), Індії та Португалії (1967 р.), Туреччини (1967 р.), Колумбії (1968 р.), Швейцарії (1969 р.), Уганди (1969 р.) та країн Далекого Сходу (1970). В роки понтифікату Павла VI значно зросла дипломатична активність Апостольського Престолу: за Павла VI майже подвоїлася кількість країн, з якими Святий Престол підтримує дипломатичні відносини (з 49 до 85)¹.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1184.

Міжнародні зв'язки Апостольського Престолу особливо розширилися за 25 років понтифікату Іоанна Павла II (1978–2005): якщо у 1978 р. Святий Престол підтримував дипломатичні відносини з 85 державами, то у 2003 р. — з 174. Іоанн Павло II за час свого понтифікату провів 950 аудієнцій та зустрічей з главами держав і урядів, під час яких порушувалася й релігійна тематика, зокрема питання щодо становища Католицької церкви в тій чи іншій країні¹. У цьому контексті, в плані відстоювання римськими папами інтересів Католицької церкви на території відповідних держав, можна навести обставини розгляду Державною думою Росії законопроекту «Про свободу совісті та релігійні об'єднання». Окремі дискримінаційні положення цього законопроекту при його обговоренні у другому читанні (червень-вересень 1997 р.) викликали серйозну стурбованість Святого Престолу, результатом чого стало особисте послання папи Іоанна Павла II до президента Росії Б.М. Єльцина від 24 червня 1997 р., в якому відмічалось, що окремі статті нового законопроекту, обмежуючи в Росії свободи деяких віросповідань, в тому числі Католицької церкви, розходяться з прийнятими Росією міжнародними зобов'язаннями. Враховуючи думку Римського понтифіка, президент Б.М. Єльцин наклав вето на прийнятий 18 червня депутатами Державної думи варіант закону, підкресливши, що його текст «суперечить основам конституційного ладу РФ та іншим положенням Конституції РФ, загальноприйнятим нормам міжнародного права». Цей крок президента РФ схвально був сприйнятий у коментарі офіційного представника Святого Престолу. Ця тема мала своє продовження і під час зустрічі Б.М. Єльцина та Іоанна Павла II у Ватикані 10 лютого 1998 р., де переважно обговорювалися політична ситуація і становище віруючих в РФ, а також питання зміцнення миру і подолання кризових ситуацій². У зв'язку з висилкою представників католицького духовенства з Росії папа Іоанн Павло II звертався 8 травня 2002 р. з особистим посланням і до президента РФ В.В. Путіна, висловивши прохання про втручання президента в конфлікт, викликаний висилкою єпископа Є. Мазура. 13 січня 2003 р. на щорічній зустрічі з дипломатами, акредитованими при Святому Престолі, Іоанн Павло II знову звернувся до керівництва Росії з проханням сприяти розв'язанню кризи, викликаній висилкою представників католицького духовенства у 2002 р.³

Папа Бенедикт XVI (2005–2013) за час свого понтифікату здійснив 21 пастирську поїздку по Італії і 26 закордонних апостольських візитів за межами Італії. Понтифікат Бенедикта XVI відмічений рядом суттєвих дипломатичних успіхів і розвитком міжцерковного діалогу. В роки його правління помітно покращилися відносини між Католицькою церквою і Російською православною церквою, між Святим Престолом і Російською Федерацією були встановлені повномаштабні дипломатичні відносини⁴. (Отже, з 2011 р.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 378.

² Там само. Т. 1. С. 1819.

³ Там само. Т. 2. С. 380–381.

⁴ Там само. Т. 5. С. 916–917.

Росія має дипломатичні відносини з Святим Престолом, а не з Ватиканом, як це було раніше, що не можна сказати про Україну, яка є на сьогодні чи не єдиною державою, що підтримує дипломатичні відносини з Ватиканом). Новообраний папа Франциск, понтифікат якого розпочався 13 березня 2013 р., активно продовжує політику своїх попередників щодо забезпечення інтересів Католицької церкви у відносинах з іншими церквами та суб'єктами міжнародного права, а також у плані проведення екуменічного діалогу; про це свідчать його пастирські візити та зустрічі з главами держав і урядів, а також з предстоятелями інших церков, про що йдеться у відповідних підрозділах цього монографічного дослідження.

Централізована організація зовнішньої політико-церковної служби Святого Престолу дозволяє використовувати відповідні структури Римської курії досить гнучко, в залежності від нахилів того чи іншого папи та особистих якостей їхніх найближчих співробітників. У сфері зовнішніх зносин папа делегує деякі свої повноваження іншим органам Римської курії, зокрема Державному секретаріату. Однак у визначенні зовнішньої політики йому, як і раніше, належить головна роль, оскільки він наділений не лише правом представництва Святого Престолу на міжнародній арені, але й має всю повноту виконавчої влади. Папа керує за допомогою відповідних відомств, що входять до складу Римської курії, яка об'єднує органи та структури церковно-державної влади і разом з понтифіком утворює Святий Престол. Римська курія складається з дикастеріїв (відомств) та інших органів, які юридично рівні між собою і допомагають папі Римському у виконанні його найвищого пастирського служіння в Католицькій церкві (ККП, ккан. 334, 360)¹. Римська курія ніколи не діє за власним правом і за власною ініціативою, а лише від імені папи Римського, від волі якого у всьому залежить її порядок роботи. За своєю природою Римська курія є знаряддям в руках папи, і вся її влада впливає з цієї обставини (докладно про це йшлося у підрозділі 4.1).

Кожна Римська конгрегація є колегією кардиналів на чолі з префектом, який доповідає папі про результати колегіальних нарад, після чого понтифік приймає остаточне рішення. На вершині Римської курії знаходиться Державний секретаріат, який підпорядковується безпосередньо папі Римському. Державний секретаріат або Папський секретаріат (*Secretaria Status seu Palatii*) є центральним виконавчо-розпорядчим органом, своєрідним урядом понтифіка, покликаним безпосередньо сприяти папі Римському у виконанні його служіння. Сфера компетенції Державного секретаріату надзвичайно широка — всі державні справи політичного та дипломатичного характеру, але папа може доручити йому також вирішення соціальних і релігійних питань.

Державний секретаріат на чолі з державним секретарем, який має достоїнство кардинала, здійснює оперативне керівництво зовнішніми зносинами. Державний секретар призначається понтифіком і є другою після

¹ Кодекс канонического права. С. 158, 169.

нього особою у Ватикані. Він фактично виконує функції прем'єр-міністра. Звичайно понтифік вибирає його з числа кар'єрних дипломатів. У зв'язку з особливим місцем і роллю, яку він покликаний відігравати у Римській курії, державний секретар, на відміну від усіх інших керівників відповідних підрозділів, не підлягає правилу п'ятирічної ротації. Державний секретар виконує свої функції *ad tempus indefinitum* (протягом невизначеного часу), діє на основі отриманих особисто від папи інструкцій і несе персональну відповідальність за діяльність папської дипломатії. Державний секретар представляє Святий Престол на переговорах і у відносинах з державами, приймає глав держав, які перебувають у Ватикані з офіційним візитом, і регулярно зустрічається з акредитованими при Святому Престолі іноземними послами. Державний секретар має право скликати наради кардиналів-префектів, які очолюють інші відомства Римської курії, для координації їхньої діяльності. Йому також підпорядковується уряд Держави Міста Ватикан. Коли Святий Престол вакантний, державний секретар відсторонюється від своєї посади, а керівництво Державним секретаріатом переходить до його заступника, який є відповідальним перед колегією кардиналів.

На сьогодні структура та завдання Державного секретаріату регламентуються положеннями апостольської конституції папи Іоанна Павла II "Pastor Bonus" від 28 червня 1988 р. Державний секретаріат складається з Відділу загальних питань та Відділу зносин з державами. При загальному головуванні в Державному секретаріаті державного секретаря роботу першого відділу безпосередньо скеровує його заступник, а роботу другого — секретар, який фактично є міністром закордонних справ¹. Загальне керівництво діяльності уряду папи Римського Франциска з 15 жовтня 2013 р. здійснює державний секретар-кардинал Паролін П'єтро, змінивши Бертоне Тарчісіо, який обіймав цю посаду з 15 вересня 2006 р. по 15 жовтня 2013 р.

Відділ загальних питань займається повсякденними справами служіння Римського папи, розглядає питання, що не входять до компетенції інших відомств Римської курії, а також координує їхню діяльність. Цей відділ регулює функції та діяльність представників Святого Престолу, особливо з питань, що стосуються окремих церков. До компетенції Відділу загальних питань відноситься все, що стосується присутності дипломатичного корпусу при Святому Престолі. За погодженням з іншими відомствами цей структурний підрозділ займається різними аспектами представництва та діяльності Святого Престолу в міжнародних організаціях, як католицьких, так і будь-яких інших. Окрім того, Відділ загальних питань редагує та розсилає апостольські конституції, послання, а також інші документи за дорученням папи; готує всі акти, пов'язані з призначеннями на посади в Римській курії та інших підпорядкованих Святому Престолу організаціях, які мають затверджуватися папою. Відділ загальних питань також займається публікацією офіційного видання Святого Престолу — "Acta Apostolicae Sedis",

¹ Bertagna B. La Segreteria di Stato / La Curia Romana nella Costituzione Apostolica "Pastor Bonus". Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990. P. 163–176.

оприлюднює окремі енцикліки та інші послання Римського папи та інформує про діяльність Святого Престолу через прес-службу “Sala Stampa”; разом з другим підрозділом Державного секретаріату — Відділом зносин з державами — він курує діяльність газети “L’Osservatore Romano”, Радіо Ватикану та Ватиканського телевізійного центру. За допомогою Статистичної служби Відділ загальних питань отримує та публікує матеріали, що стосуються життя Католицької церкви, в тому числі займається виданням папського щорічника — “Annuario Pontificio”.

Відділ зносин з державами координує відносини Святого Престолу з урядами різних країн. Завданнями цього відділу є: 1) сприяння дипломатичним відносинам з державами та іншими суб’єктами міжнародного права, укладення різних договорів і угод на благо церкви та громадянського суспільства, в тому числі конкордатів; 2) представництво Святого Престолу при міжнародних організаціях і на конгресах, присвячених питанням суспільного характеру, за погодженням з повноважними відомствами Римської курії; 3) розгляд в особливому контексті своєї діяльності питань, що стосуються папських представників. За особливих обставин за дорученням Римського папи і за погодженням з повноважними відомствами Римської курії Відділ зносин з державами здійснює все необхідне для призначення єпископів і для вирішення інших питань, що стосуються окремих церков. В інших випадках, особливо при укладенні конкордатів, цей відділ проводить переговори з урядами країн світу¹.

Структура Державного секретаріату, як і багатьох відомств закордонних справ світських країн, ґрунтується на територіально-функціональному принципі. Поточну роботу обох відділів Державного секретаріату забезпечують керівники офісів і дипломатичний персонал, які зазвичай займаються міжнародними питаннями та міждержавними зв’язками. Діловодство та комп’ютерний набір документів здійснюють технічні працівники. Всі названі посади займають священнослужителі та ченці і черниці, а також висококваліфіковані спеціалісти з числа мирян. У центральному апараті — Державному секретаріаті — працює не більше 150 співробітників. Загалом у структурних підрозділах Римської курії працюють майже 760 священнослужителів, більш як 340 ченців і черниць та близько 1560 мирян².

Поряд з Державним секретаріатом міжнародними (політико-церковними) відносинами займається Папська Рада справедливості та миру (Justitia et Pax), яка бере початок своєї діяльності з січня 1967 р. і має головним завданням поширення у світі цінностей, що випливають з Євангелія та Соціальної доктрини Католицької церкви. До її компетенції входять питання прав людини, боротьби за мир і роззброєння, різноманітні проблеми соціального розвитку та навколишнього середовища. Паралельно з Папською Радою справедливості та миру, з липня 1971 р. діє Папська Рада

¹ Юркович Иван, свящ. Святой Престол и международное сообщество // Theologia. 1994. № 3. С. 25–29.

² Хоружий Г. Ватикан: історія і сучасність. Львів: Місіонер, 2007. С. 43.

“Сог Уним” («Єдине серце»), до компетенції якої входять проблеми розвитку. Будь-які публікації, виступи та заходи по лінії названих Папських рад повинні бути попередньо схвалені Державним секретаріатом. У складі Римської курії можуть засновуватися *ad hoc* і тимчасові підрозділи.

Представництво інтересів Римського понтифіка як глави Католицької церкви нараховує багато століть. Вже починаючи з IV ст. Римські папи направляли своїх легатів (лат. *legatus* — посол) на собори з метою представлення на них позиції Апостольського Престолу або розв'язання конфліктних ситуацій в окремих церквах. Іншою категорією легатів у той період були апостольські вікарії (намісники) у сані архієпископа, які представляли папу Римського перед єпископатом певного регіону та місцевими правлячими колами певної країни чи регіону і, крім влади над власною єпархією, отримували від Римського понтифіка владу над іншими єпископами певної митрополії, включаючи право здійснювати візитації (інспектування) або вершити суд, а також управляти митрополією від імені папи. Першими ж постійними легатами папи були апокрисіарії. Інститут апокрисіаріїв — постійних представників папи при дворі візантійських імператорів існував у VI—VIII ст. Апокрисіарії, як правило, були дяконами, тому не мали жодної юрисдикції і виконували виключно представницькі функції, вирішуючи, в першу чергу, політичні та пов'язані з ними економічні проблеми, що виникали між імператором і папою¹.

У Середні віки, особливо починаючи з Григоріанської реформи (XI—XII ст.), легати відігравали важливу роль у здійсненні Апостольським Престолом керівництва Католицькою церквою. У наполегливій і виснажливій боротьбі з реалізації Григоріанської реформи Римські папи вийшли переможцями: був остаточно визнаний наднаціональний характер ієрархії Католицької церкви, а її глава — Римський папа — не потребував вже затвердження світською владою. З цього часу папа, а не імператор став загальновизнаним лідером християнського світу. В цей період з'явилося декілька категорій легатів. *Legati nati* (досл. «уроджені легати») були архієпископами найважливіших кафедр (напр., Кентербері, Йорк, Реймс, Кельн, Прага, Толедо) і діяли від імені папи Римського на певній території; функцію легатів вони отримували одночасно з архієпископською кафедрою. *Legati missi* (досл. «послані легати») направлялися з Риму до місцевих католицьких церков і до дворів монархів. Легати *a latere* (досл. «друге я») мали повну владу діяти від імені папи Римського в межах певної місії тимчасового характеру. Цими легатами ставали кардинали та інші високопоставлені духовні особи з Римської курії².

З кінця XV ст. почав формуватися інститут апостольських нунціїв — постійних представників папи Римського у певній країні; осіб, які направлялися зі спеціальною місією тимчасового характеру, продовжували

¹ Émerau A. Apocrisiaire et apocrisariat. P. 289–297.

² Zimmermann H. Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Paderborn, 1913. S. 138.

іменувати легатами (у вузькому значенні). Термін нунцій (лат. *nuntius* — вісник, посланник) вперше з'явився у другій половині XI ст. під час понтифікату папи Григорія VII (1073—1085), але організація апостольських нунціатур (від лат. *nuntiare* — повідомляти, оголошувати) — постійних дипломатичних представництв Святого Престолу на чолі з нунціями в державах, з якими встановлені дипломатичні відносини, — припадає на кінець XV — першої половини XVI ст. Перші чотири апостольські нунціатури були засновані в Іспанії (1492 р.), Австрії (1500 р.), Франції (1514 р.) і Португалії (1514 р.). У другій половині XVI ст. нунціатури створювалися в багатьох інших європейських державах: Польщі (1555 р.), Швейцарії (1557 р.), Флоренції (1560 р.), Бельгії (1577 р.) тощо. Відповідно при Святому Престолі отримували акредитацію послы європейських правителів. Отже, апостольські нунціатури з'явилися у XV ст. одночасно з появою постійних посольств держав. Наприкінці XVI ст., під час понтифікату папи Григорія XIII (1572—1585), відбулося остаточне розділення функцій легата, який направляється зі спеціальною місією папи, і нунція — його постійного представника у певній країні. Григорій XIII не тільки заснував нові нунціатури, але й уточнив функції нунціїв, створив справжній дипломатичний протокол і визначив різні ступені нунціїв¹. На час ліквідації Церковної держави у 1870 р. існувало 16 нунціатур Апостольського Престолу і їх кількість зросла до 36 у 1929 р.², коли внаслідок підписання Латеранських угод було утворено Державу Місто Ватикан.

По закінченні Другої світової війни Святий Престол значно розширив сферу своєї дипломатичної присутності і приступив до налагодження постійних дипломатичних відносин з нехристиянськими державами на основі прецеденту 1942 р., коли під тиском італійського уряду він встановив дипломатичні відносини з Японією і Китаєм. Постійними дипломатичними представниками Святий Престол обмінявся також з Єгиптом (1947 р.), Індією (1948 р.), Індонезією (1950 р.), Пакистаном (1951 р.), Сирією (1953 р.), Туреччиною (1960 р.), а згодом з багатьма іншими країнами Азії та Африки, що звільнилися від колоніальної залежності і стали самостійними державами. У 1984 р. були встановлені дипломатичні відносини між Святим Престолом і США на рівні апостольської нунціатури і посольства відповідно³. У 1990 р. Апостольський Престол встановив також дипломатичні відносини з СРСР, що стало можливим завдяки зустрічі керівника Радянської держави М.С. Горбачова і папи Римського Іоанна Павла II, що відбулася 1 грудня 1989 р. У ході лібералізації державної політики в СРСР представники різних віросповідань, в тому числі католики, перестали піддаватися переслідуванню; 1 грудня 1989 р. були легалізовані громади Української католицької церкви (Української греко-католицької церкви) в СРСР, а після

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 945.

² Echeverría L. de. Funciones de los legados del Romano Pontífice // Revista Española de Derecho Canónico. 1969. No. 25. P. 581—636.

³ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 953—954.

прийняття Верховною Радою СРСР у 1990 р. Закону «Про свободу віросповідання» папа Іоанн Павло II 16 січня 1991 р. визнав *de iure* висвячених у підпіллі греко-католицьких єпископів України і відновив латинську церковну провінцію у Львові, а також призначив латинських єпископів у Житомир і Кам'янець-Подільський. Після розпаду Радянського Союзу Святий Престол встановив дипломатичні відносини з усіма колишніми радянськими республіками, що отримали незалежність, в тому числі 8 лютого 1992 р. з Україною¹. 19 серпня 1992 р. апостольський нунцій вручив вірчі грамоти главі Української держави, а призначення українського посла до Ватикану відбулося лише 9 вересня 1998 р. З часу встановлення дипломатичних відносин між Ватиканом і Україною налагоджено плідну співпрацю з багатьох напрямків, насамперед з гуманітарного, чому сприяє відсутність проблемних питань у двосторонніх відносинах і забезпечення нашою державою на законодавчому і практичному рівнях нормального функціонування Католицької церкви та її структур на території України. Саме у такому ключі, на нашу думку, слід розглядати й офіційне представлення Технічного комітету акції «Папа для України», що відбулося в ході візиту державного секретаря Святого Престолу кардинала П'єтро Пароліна в Україну 15–20 червня 2016 р. Офіційне гто візиту державного секретаря Ватикану до нашої держави було пов'язане, таким чином, з ініціативою папи Франциска щодо збирання 24 квітня 2016 р. у масштабах католицької спільноти Європи гуманітарної допомоги для постраждалих від війни в Україні. До цієї акції долучився і сам папа Римський, внісши частину допомоги від себе особисто².

В даний час Святий Престол підтримує дипломатичні відносини з 177 державами і має у різних країнах 103 нунціатури та 15 представництв при міжнародних міжурядових організаціях. Деякі нунції акредитовані при урядах двох і більше країн. Так, наприклад, у Вільнюсі з лютого 1992 р. знаходиться резиденція апостольського нунція для трьох балтійських держав (Литви, Латвії та Естонії)³, а апостольський нунцій в Туркменістані (з 2005 р.) одночасно є нунцієм у Туреччині і постійно перебуває в Анкарі⁴. Іноді резиденція апостольського нунція знаходиться у Ватикані, а не за кордоном. Такий нунцій є співробітником Державного секретаріату і час від часу очолює особливі місії. Мережа дипломатичних представництв Святого Престолу є однією з найбільших у світі і здатна ефективно представляти і забезпечувати інтереси Римсько-католицької церкви у відносинах з іншими церквами та суб'єктами міжнародного права (державами та міжнародними організаціями). У свою чергу, при Святому Престолі сьогодні акредитовано більше 150 дипломатичних представництв іноземних держав.

¹ Табачник Д.В. Визнання України дипломатичне // Українська дипломатична енциклопедія : У 2 т. Т. 1. / [редкол.: Л.В. Губернський (голова) та ін.]. Київ: Знання України, 2004. С. 197.

² Католицький вісник. Київ: спеціальний випуск. 2016. № 1–2. С. 1.

³ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1685.

⁴ Там само. Т. 4. С. 1494–1495.

Обмін представниками між Святим Престолом і державами відбувається звичайно на двосторонній основі згідно з принципом взаємності; представники обох сторін мають однаковий клас.

Міжнародне право регулює діяльність апостольських нунціатур тими ж нормами, що і роботу посольств. Апостольська нунціатура засновується в результаті угоди між Святим Престолом і відповідною державою. Нунціатура складається з осіб (*personae*) — дипломатичних та інших співробітників; речей (*res*) — приміщень, архівів, службових автомашин тощо; знаків (*signa*) — прапору, герба і дипломатичної печатки Святого Престолу. Для забезпечення ефективного здійснення функцій дипломатичного представництва як органу, що представляє суб'єкт міжнародного права, апостольським нунціатурам надаються такі ж самі привілеї та імунітети, що і посольствам¹. В той же час, на відміну від посольств, офіційні завдання нунціатури не обмежуються підтриманням дипломатичних зв'язків між Святим Престолом і владою певної країни, а охоплюють також сферу відносин між Святим Престолом і окремими церквами, що знаходяться на території цієї держави. Враховуючи цей особливий характер місії папського представника, апостольська нунціатура вилучена з юрисдикції місцевого ординарія.

Правовою основою діяльності апостольського нунція є Віденська конвенція про дипломатичні зносини від 18 квітня 1961 р.², *motu proprio* Павла VI “*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*” від 24 червня 1969 р.³ і канони 362–367 Кодексу канонічного права 1983 р.⁴. Згідно з цими документами, апостольський нунцій, як і посол, є главою дипломатичного представництва найбільш високого в протокольному відношенні рівня (Віденська конвенція, ст. 14, 1, а)⁵. Ще донедавна існували 3 ступені апостольських нунцій: нунції, які є *ipso facto* деканами (дуаенами) дипломатичного корпусу (Віденська конвенція, ст. 16, 3)⁶, пронунції, які не є автоматично деканами (*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, ст. 1, 2)⁷, та інтернунції, які причисляються до класу посланників або міністрів, що акредитуються при главах держав (Віденська конвенція, ст. 14, 1, б)⁸. Нині титули пронунція та інтернунція не існують. Пронунції очолювали дипломатичні представництва Святого Престолу (апостольські нунціатури) і акредитувалися при главах держав. Пронунцій мав такий же статус і повноваження, як і нунцій, однак

¹ Chiappetta L. I Legati del Romano Pontefice // Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale. Roma: Dehoniane, 1996. Vol. 1. P. 483–491.

² Венская конвенция о дипломатических сношениях от 18 апреля 1961 г. // Сборник важнейших документов по международному праву. Ч. II: Особенная. Москва: Триада, 1997. С. 302–320.

³ Motu proprio папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1969. No. 61. P. 473–484.

⁴ Кодекс канонического права. С. 169–172.

⁵ Венская конвенция о дипломатических сношениях от 18 апреля 1961 г. С. 307.

⁶ Там само.

⁷ Motu proprio папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 року. P. 473–484.

⁸ Венская конвенция о дипломатических сношениях от 18 апреля 1961 г. С. 307.

представник у ранзі нунція направлявся до держав, які не визнавали ст. 16, п. 3 Віденської конвенції про дипломатичні зносини від 18 квітня 1961 р., відповідно до якої нунцій *ipso facto* є дуаеном дипломатичного корпусу в даній державі (*motu proprio* Павла VI “*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*” від 24.06.1969 р.)¹. Першими нунціями стали дипломатичні представники Святого Престолу в Кенії та Замбії, призначені 27 жовтня 1965 р.². У 1991 р. нунції були у 83 країнах. В даний час у дипломатичній термінології термін «нунцій» не вживається³. Не є нунціями апостольські делегати, які представляють Святий Престол тільки при окремих церквах (*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, ст. 1, 2)⁴, а також делегати чи спостерігачі, які в складі папської місії беруть участь у роботі міжнародних конференцій або організацій (*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, ст. 2, 1)⁵. Вони входять до більш широкого поняття папських легатів.

Місія нунція реалізується в двох напрямках: відносини з окремими церквами і з державою. У відносинах з окремими церквами головний обов'язок нунція (як постійного легата папи) полягає в тому, щоб узи єдності, що пов'язують Святий Престол і окремі церкви, постійно зміцнювалися і ставали все більш дієвими. Нунцій зобов'язаний повідомляти Святому Престолу про умови, в яких знаходяться окремі церкви, і про все, що торкається життя церкви; сприяти главам окремих церков; підтримувати тісні зв'язки з конференцією єпископів і надавати їй всіляку допомогу; пропонувати Святому Престолу (після необхідних консультацій) імена кандидатів в єпископи; сприяти миру і спілкуванню між народами; налагоджувати дружні зв'язки між Католицькою церквою та іншими церквами чи церковними громадами, а також віруючими нехристиянських релігій (ККП, кан. 364, п. 1–6)⁶.

На нунція покладаються особливі обов'язки встановлювати і підтримувати зв'язки між Святим Престолом і владою відповідної держави; обговорювати у відносинах з керівництвом держави все, що відноситься до місії Католицької церкви і Святого Престолу; займатися питаннями, що стосуються відносин між церквою і державою, і особливим чином сприяти укладенню конкордатів та інших угод і приведенню їх в дію (ККП, кан. 364, п. 7; кан. 365 § 1)⁷.

Нунцію належить право у всіх храмах на території своєї місії здійснювати богослужіння, в тому числі і понтифікальні (ККП, кан. 366, п. 2)⁸;

¹ *Motu proprio* папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 року. Р. 473–484.

² Walf K. *Der Apostolische Pronuntius* // *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. 1965. No. 134. S. 376–381.

³ *Del Re N. Mondo Vaticano*. Р. 882–883.

⁴ *Motu proprio* папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 року. Р. 473–484.

⁵ *Ibid.* Р. 484.

⁶ Кодекс канонического права. С. 170–171.

⁷ Там само. С. 171–172.

⁸ Там само. С. 172.

звичайно нунцій має сан архієпископа. Обов'язки нунція не припиняються у випадку, коли Святий Престол стає вакантним (ККП, кан. 367)¹. В межах своєї території нунцій у першості стоїть вище архієпископів і єпископів, але нижче кардиналів і патріархів східних католицьких церков. Крім того, нунцій володіє правами і привілеями, наданими йому Святим Престолом (*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, ст. 12, 4–5)². Апостольські нунції використовують папський герб; на червоному тлі два схрещені ключі як атрибут апостола Петра, золотий — справа (влада розв'язувати) і срібний — зліва (влада зв'язувати), перев'язані золотим шнуром в знак того, що обидва різновиди влади становлять єдине ціле; над ключами — біла тіара з золотими коронами³.

Очолювана папою Римським Католицька церква є єдиною релігійною структурою у світі, що має власну професійну дипломатичну службу. Папська дипломатія має багатовікову історію. Її розвиток отримав значні імпульси у часи Середньовіччя, коли долі держав вершила Католицька церква, а останнє слово належало папі Римському. З самого початку свого становлення характерною рисою папської дипломатії стала двоїстість, обумовлена двоїстістю влади самого папи як глави Католицької церкви і глави Церковної (Папської) держави. З одного боку, перед папськими дипломатами стояли завдання суто релігійного та церковного характеру: євангелізація, висвячення в сан, церковні реформи, будівництво монастирів і культових споруд, розв'язання догматичних спорів тощо. З іншого боку, — їхнє призначення цілком світського характеру: коронація правителів, розв'язання проблем зовнішньої політики, збір коштів, виконання наглядових і судових функцій. Починаючи з епохи Відродження, і особливо після Вестфальського миру 1648 р., коли була зароджена нова система міжнародних відносин, Святий Престол намагається будувати відносини з главами суверенних держав на рівноправній основі⁴. У ХХ ст. папство вже погодилося з існуванням двох незалежних суверенних влад — церкви і держави, кожна з яких є верховною у своїй власній сфері. Одночасне служіння і етичним цілям, тобто вічним духовним цінностям, і цілям політичним, тобто плинним і мінливим, робить папську дипломатію унікальним явищем. Основна увага дипломатії Святого Престолу звернута на захист свободи та незалежності Католицької церкви, збереження миру, злагоди та справедливості у відносинах між державами.

Головний і найбільший за чисельністю вид закордонних місій Святого Престолу — його дипломатичні представництва (апостольські нунціатури)⁵.

¹ Кодекс канонического права. С. 172.

² *Motu proprio* папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 року. Р. 480.

³ Strehl H.G. *Heraldik der katholischen Kirche // Kunst und Kunsthandwerke*. 1910. No. 13. S. 607–646.

⁴ Дипломатия иностранных государств : учеб. пособие / [под ред. Т.В. Зоновой]. Москва: Московский государственный институт международных отношений (Университет); «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С. 277.

⁵ Отрош М.І. Апостольська нунціатура // *Енциклопедія міжнародного права: У 3 т. Т. 1.* / редкол.: Ю.С. Шемшученко, В.Н. Денисов (співголови) та ін.; Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. Київ: Академперіодика, 2014. С. 139–142.

Через них Святий Престол підтримує зв'язки з іноземними державами та отримує інформацію про становище в країні перебування. Оскільки у Святого Престолу є й інші, більш чисельні, джерела інформації, його дипломатичні місії невеликі і складаються переважно з двох-трьох осіб: глава місії — апостольський нунцій, радник (першого чи другого класу) чи секретар (першого чи другого класу) і аташе, іноді аудитор. Водночас, в якості адміністративно-технічного персоналу широко залучаються черниці з високою професійною підготовкою.

Апостольські нунціатури відрізняються від дипломатичних представництв світських держав: корінні відмінності між апаратом папської дипломатії та дипломатичним апаратом будь-якої світської держави простежуються у двох основних пунктах — цілях і засобах, що знаходяться у розпорядженні папських представників. Папський представник зобов'язаний сприяти не лише дипломатичним і політичним інтересам Святого Престолу як такого, але також і духовним інтересам Католицької церкви в цілому як релігійного інституту, і тому його місія набуває двоякого характеру. Завдяки цьому папський представник має у своєму розпорядженні не лише звичайний дипломатичний апарат, який є у розпорядженні будь-якого дипломатичного представника світської держави, але також і великий релігійний апарат Католицької церкви як всередині країни, в якій він акредитований, так і за її межами. Іншими словами, папський дипломатичний представник буде мати у своєму повному розпорядженні все духовенство відповідної країни, починаючи від кардиналів, архієпископів і єпископів і закінчуючи священником певної парафії. Крім того, католицькі організації соціального, культурного чи політичного характеру, що очолюються політичними партіями, також будуть підпорядковуватися його інструкціям. В результаті цього нунцій має на уряд країни перебування такий потужний вплив релігійно-політичного характеру, який, як правило, не можуть мати і чинити послі світських держав.

Першочергова увага дипломатичних представництв Святого Престолу у різних країнах приділяється статусу Католицької церкви, тобто внутрішнім відносинам, соціальній діяльності, а також, що дуже важливо, становищу церкви у нормативно-правовому регулюванні відповідної держави, і передусім — з точки зору забезпечення релігійної свободи. У цьому зв'язку, головною метою, до досягнення якої прагнуть апостольські нунції, є укладення конкордату між Святим Престолом і державою їх перебування, на підставі якого держава надає особливі привілеї Католицькій церкві і визнає її положення та права всередині держави, в той час як церква зобов'язується звичайно надавати підтримку уряду і не втручатися в політичні справи. Якщо конкордат укласти неможливо, тоді нунцій повинен прагнути досягнути компромісу, який, не являючись формальним договором, перетворюється у *modus vivendi* (букв. «спосіб життя»; угода про умови мирного співіснування; сукупність умов, що визначають тимчасові стосунки обох сторін). Якщо і це неможливо, тоді Святий Престол час від часу направляє

до відповідної держави спеціального папського представника для врегулювання окремих питань¹.

Діяльність папської дипломатії є виявом політики не Держави Міста Ватикан, а Святого Престолу як верховної влади Католицької церкви. «Видимим» аспектом церковної природи дипломатії Святого Престолу є, зокрема, священницький чи єпископський характер папських представництв. Згідно з Кодексом канонічного права 1983 р., апостольські нунції, перш за все, зобов'язані постійно сприяти більш міцним та ефективним зв'язкам між Апостольським Престолом та місцевими церквами. Ця функція не є суто дипломатичною, однак вона тісно пов'язана з діяльністю папських представників, з виконанням ними представницької місії при державі акредитації, з розвитком взаємин церкви з державною владою, а також із вирішенням питань відносин між церквою та державою. Титул апостольського нунція (фактично всі апостольські нунції, як і керівник зовнішньополітичного відомства, є архієпископами) як представника Святого Престолу також підкреслює церковну функцію такого представництва.

Іншим видом закордонних місій Святого Престолу є апостольські делегатури. Апостольська делегатура являє собою постійне представництво Святого Престолу при католицькому єпископаті окремої церкви певної держави або регіону. Апостольська делегатура відрізняється від дипломатичних представництв (нунціатури чи інтернунціатури) тим, що керуючий нею апостольський делегат не виконує дипломатичних функцій, а його місія має тільки релігійний внутрішньоцерковний характер. Звичайно апостольська делегатура засновується в тих країнах, з якими Святий Престол не має встановлених дипломатичних відносин. В даний час існує 11 апостольських делегатур (Антильських островів, Брунею, Джибуті, Лаосу, Коморських островів, Малайзії, Мавританії, М'янми, Тихого океану, Аравійського півострову та Сомалі)². Після встановлення Святим Престолом дипломатичних відносин з певною країною, в якій він мав апостольську делегатуру, остання перетворюється Апостольським Престолом на дипломатичне представництво — нунціатуру чи інтернунціатуру (в даний час лише на нунціатуру). Так, наприклад, відкрита в 1969 р. в столиці Судану католицька апостольська делегатура для країн басейну Червоного моря, отримала у 1972 р. статус апостольської нунціатури³.

Сучасне значення апостольської делегатури визначено в *motu proprio* папи Павла VI “*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*” від 24 червня 1969 р.⁴ Головною функцією апостольських делегатів є зміцнення уз єдності між Святим Престолом та окремими церквами, інформування Апостольського

¹ История Ватикана. Власть и Римская курия / [составит.: С. Шумаков, А. Андреев]. Москва: Монолит-Евролинт-Традиция, 2002. С. 130.

² Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1585.

³ Там само. Т. 4. С. 1163.

⁴ *Motu proprio* папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 року. Р. 473–484.

Престолу про становище окремої церкви, про пропозиції та заяви духовенства і мирян, підтримка єпископів, а також зміцнення контактів з місцевим єпископатом¹. Апостольські делегати також подають Святому Престолу пропозиції щодо прізвищ кандидатів у єпископи та довідки на цих кандидатів. Окрім того, апостольські делегати повинні сприяти зусиллям Католицької церкви стосовно миру та взаємодії народів, захисту прав церкви, підтримка екуменізму та діалогу між релігіями, а також виконання інших функцій².

Як може відбуватися взаємодія між апостольською делегатурою і апостольською нунціатурою у їх співпраці з державною владою відповідної країни можна показати на прикладі Лаосу. З цією державою, де нараховується 37 тис. католиків, що дорівнює 0,7% від загальної кількості населення в країні — 5,4 млн. осіб, Святий Престол не має дипломатичних відносин. У 1975 р. у Лаосі було повалено монархію, що існувала в країні з 1953 р., і створено Лаоську Народну-Демократичну Республіку на чолі з комуністами, які почали переслідувати християн і висилати з країни іноземних місіонерів. Пом'якшення урядової політики розпочалося у 1991 р. і в даний час католицькі громади Лаосу можуть безперешкодно здійснювати свою діяльність у п'яти найбільших центрах країни і в південних провінціях. У північних провінціях (на кордоні з В'єтнамом) націоналізоване у 1975 р. церковне майно не повернуто віруючим, а апостольський вікарій Луангпхабанга (північ) не може здійснювати керівництво вікаріатом і знаходиться у В'єнтьяні (столиці Лаосу). Для вирішення проблемних питань з державною владою, що виникають у зв'язку з цією ситуацією і не можуть бути розв'язані апостольським делегатом в Лаосі, який не наділений виконанням дипломатичних функцій, а отже, і не може вступати в офіційні відносини з урядом країни, апостольський нунцій з Бангкока (Таїланд) відвідував лаоські католицькі громади і співпрацював з урядом Лаосу в галузі гуманітарних програм³. Іноді представник Святого Престолу може бути апостольським нунцієм в одній країні і апостольським делегатом — в іншій країні чи регіоні одночасно. Так, апостольський нунцій в Сенегалі одночасно був апостольським делегатом Західної Африки⁴.

Варто відзначити, що Святий Престол проводить лише формальні відмінності між нунціями та апостольськими делегатами, які можуть бути взаємозамінні. Переважна більшість папських нунціатур і апостольських делегатур, як і раніше, складається лише з двох осіб — глави місії і секретаря. Найбільші та найважливіші нунціатури нараховують разом з главою місії не більше чотирьох осіб. Однак, наявність папських нунціатур

¹ Pawluk T. Przedstawicielstwo papieskie w Kościele partykularnym i dyplomacja Stolicy Apostolskiej // Prawo Kanoniczne. 1990. No. 33. S. 3–25.

² Tourneau D. le. Les légats pontificaux dans le Code de 1983: Vingt ans après la constitution apostolique "Sollicitudo omnium Ecclesiarum" // L'année canonique. 1989. No. 32. P. 229–260.

³ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1502.

⁴ Там само. Т. 4. С. 677.

і апостольських делегацій практично у всіх країнах світу та їх взаємодія з місцевим кліром і мирянами дозволяє Святому Престолу отримувати, аналізувати та зберігати надзвичайно великий обсяг високоякісної інформації. Співробітники дипломатичних місій Святого Престолу, які є членами дипломатичного персоналу, мають громадянство Ватикану.

Нині Святий Престол практикує також направлення легатів з спеціальною місією для ведення переговорів з найбільш важливих питань. Як правило, такими легатами стають високопоставлені урядовці Римської курії. Іноді Святий Престол направляє для ведення переговорів з надзвичайно важливої проблеми відразу декілька легатів з спеціальною місією у різні країни. Це відбувається в періоди загострення міжнародного становища, коли Апостольський Престол надає перевагу діяти не через звичайні дипломатичні канали (апостольські нунціатури), а через легатів зі спеціальною місією.

Сучасне становище і функції легатів папи Римського визначаються *motu proprio* Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 р.¹, апостольською конституцією “*Pastor Bonus*” папи Іоанна Павла II від 29 червня 1988 р. та канонами 362–367 Кодексу канонічного права 1983 р.² Легати мають дві функції — церковну (зв’язок папи з католицькими окремими церквами і некатолицькими церквами) і дипломатичну (контакти папи з державами). Більш важливою є перша функція: вищевказані документи поміщають міждержавні відносини Святого Престолу в контекст церковних відносин. Інакше кажучи, головне завдання легатів полягає у підтриманні зв’язку між папою Римським та єпископатом місцевих католицьких церков в окремих державах і забезпеченні тим самим єдності всієї Католицької церкви на чолі з Римським понтифіком. Іншим завданням легатів є виконання дипломатичними засобами поставлених перед ними папою Римським завдань політичного характеру³. Така послідовність обов’язків легатів наводиться в каноні 363 ККП, де, зокрема, говориться: «Легатам Римського Понтифіка ввіряється право на постійній основі представляти Римського Понтифіка при конкретній Церкві або також при державі чи публічній установі, до яких вони направлені»⁴.

Отже, в даний час термін «папський легат» (*legatus pontificius*) вживається в широкому смислі; існує декілька категорій таких легатів. Постійне представництво Святого Престолу при церквах і державах, що має дипломатичні функції, здійснюється апостольськими нунціями (ККП, кан. 365)⁵. До держави, з якою не встановлені дипломатичні відносини, папа Римський направляє посланника, який представляє Римського понтифіка тільки при

¹ *Motu proprio* папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 року. Р. 473–484.

² Кодекс канонического права. С. 169–172.

³ Ghirlanda G. *I Legati del Romano Pontefice* // Ghirlanda G. *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*. Roma: Cinisello Balsamo, 1993. 717 p. P. 530–532.

⁴ Кодекс канонического права. С. 170.

⁵ Там само. С. 171.

церквах даної країни; цей посланник іменується апостольським делегатом (ККП, кан. 364)¹. Представники Святого Престолу при міжнародних організаціях, на конференціях і конгресах іменуються делегатами або спостерігачами (ККП, кан. 363 § 2)²: делегатами, якщо Святий Престол є членом цієї організації чи бере участь з правом голосу на даній конференції або конгресі; в протилежному випадку вони іменуються спостерігачами. Для окремих надзвичайних місій папа Римський направляє легатів а *latere* (досл. «легат від ребра [папи]») — спеціальних послів, які представляють папу і діють від його імені; вони зазвичай мають достоїнство кардинала і, користуючись особливою довірою понтифіка, виконують особливо важливі доручення Апостольського Престолу, а також кардиналів-легатів, спеціальних посланників (*missus specialis*) і апостольських аблегатів (*ablegatus apostolicus*)³. Усі категорії легатів, у тому числі керівники всіх названих вище закордонних місій Святого Престолу дипломатичного та недипломатичного характеру, відповідно до канону 364 Кодексу канонічного права 1983 р. зобов'язані: надсилати інформацію Апостольському Престолу щодо становища певних церков; надавати допомогу єпископам діями та порадою; прагнути до просування ініціатив, націлених на досягнення миру, прогресу та співробітництва між народами; захищати спільно з єпископами інтереси місії Католицької церкви та Святого Престолу у відносинах з главами держав тощо⁴.

Усіх папських легатів, незалежно від поставлених перед ними завдань і виконуваних ними обов'язків, можна поділити на дві категорії: постійні та тимчасові, які призначаються *ad hoc* для представництва Святого Престолу на відповідній конференції чи переговорах. Відповідно до канону 362 ККП 1983 р. «Римський Понтифік має невід'ємне і незалежне право призначати, направляти, переводити і відкликати своїх власних легатів, які представляють його при певних Церквах і в різних країнах і регіонах, при державах і державній владі; норми міжнародного права повинні дотримуватися при направленні і відкликанні легатів, призначених до тієї чи іншої держави»⁵. Таким чином, як свідчить згаданий канон, легати призначаються виключно папою і можуть бути в будь-який момент ним переміщені або відкликані. Повноваження легатів не припиняються у випадку, коли Святий Престол залишається вакантним, вони закінчуються лише після здійснення ними своєї місії (у випадку її тимчасового характеру) або у разі їх відкликання, переміщення або відмови від місії, прийнятої Апостольським Престолом. Направлення і відкликання легатів, призначених папою до іноземних держав у ранзі апостольських нунцій, які очолюють дипломатичні представництва Святого Престолу, відбувається у повній відповідності з вимогами

¹ Кодекс канонического права. С. 170.

² Там само.

³ Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. С. 92–93.

⁴ Кодекс канонического права. С. 170–171.

⁵ Там само. С. 169–170.

сучасного міжнародного права, зокрема, Віденської конвенції про дипломатичні зносини 1961 р.¹

Дуалізм у діяльності нунція, який одночасно є дипломатом і священнослужителем, останнім часом піддається з юридичної точки зору значній критиці. Справа у тому, що в силу свого дипломатичного статусу нунції повинні утримуватися від втручання у внутрішні справи країни перебування, однак у зв'язку зі своїм духовним саном вони не можуть не перейматися турботами місцевої релігійної громади і не передавати місцевим єпископам інструкції, що надходять з Риму. Іноді така діяльність нунція призводила до оголошення його *persona non grata*, як це мало місце свого часу у В'єтнамі та Камбоджі. Нині Святий Престол вважає, що інтереси католицької релігії, які покликані захищати та відстоювати нунції, не повинні вступати у протиріччя з політичними та соціальними інтересами країни перебування, тому публічні виступи на політичну тему передано до компетенції місцевих єпископів.

Отже, розглянемо компетенцію місцевих католицьких єпископів щодо забезпечення інтересів Католицької церкви на території певної держави. Католицькі єпископи на території відповідних держав об'єднуються в конференції. Конференція єпископів як окремий канонічний інститут являє собою постійний орган, що об'єднує католицьких єпископів певної країни чи регіону і координує їхню діяльність. Хоча Католицька церква є вільною від територіальних меж, проте, діючи у земному світі, вона рахується з національним поділом і, як правило, приймає в якості обмеженої області своєї діяльності територію окремих держав. Таким чином, в організації Католицької церкви є в наявності (і це беззаперечний факт, прийнятий II Ватиканським собором) існування церковних утворень, обмежених територіями окремих країн.

Практика проведення зустрічей єпископів окремих країн для обговорення і прийняття рішень з актуальних питань пастирської діяльності, а також політичних і соціальних проблем з'явилася у XVIII ст. (до цього, починаючи з III ст., функцію зібрань єпископів відповідного регіону виконували місцеві собори або синоди). У XIX ст. подібні зустрічі набули регулярного характеру. Першою конференцією єпископів вважається зібрання єпископів Бельгії у 1830 р. в Мехелені, перше засідання німецької конференції єпископів відбулося у 1848 р. у Вюрцбурзі, наступні з 1867 р. проходили (за винятком 1876—1879 рр.) у Фульді. Таку ж форму зібрань у 1854 р. прийняли єпископи Ірландії. В Італії конференції єпископів мали спочатку регіональний характер, а потім національний — в рамках об'єднаної Італії. У Франції перше засідання конференції єпископів відбулося у 1906 р. Потім конференції єпископів стали створюватися і в інших країнах².

¹ Correll C. // Nuovo dizionario di Diritto Canonico / A cura di C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Chirlanda. Milano: Cinisello Balsamo, 1996. P. 619—625.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1269.

Першим документом, що визначив статус конференції єпископів, стала конституція папи Пія Х “*Sapienti concilio*” від 29 червня 1908 р., в якій конференції єпископів були передані у відання римської Конгрегації собору. Папа Бенедикт XV (1914–1922) надав конференціям єпископів статус посередницьких органів між Святим Престолом і єпархіальними єпископами (ККП 1917 року, кан. 292), однак тоді повноваження конференції єпископів у порівнянні з сучасними були значно обмежені, оскільки Кодекс канонічного права 1917 р. не сформулював жодних загальних норм щодо їхньої організації та мети, хоча в канонах 254 § 4 і 292 § 1 і згадувалися єпископські зібрання. До II Ватиканського собору (1962–1965 рр.) існувало 45 національних конференцій єпископів, 20 з них мали статут, затверджений Святим Престолом¹.

II Ватиканський собор вніс до статусу конференцій єпископів принципові зміни, визначивши їх як постійно діючий інститут, що координує співробітництво між єпископами. Зокрема, у § 37 декрету про пастирське служіння єпископів у церкві (*Christus Dominus*) собор вирішив за доцільне, щоб всюди «єпископи з однієї і тієї ж країни чи регіону становили одну групу, збираючись разом в установлені строки, щоб через обмін думками, досвідом і порадами встановлювалася свята співпраця заради спільного блага церкви»². Невдовзі після закриття II Ватиканського собору скрізь починають утворюватися національні конференції єпископів (*conferentiae episcoporum*), завдання яких з часом будуть збільшуватися й ускладнюватися. Перші універсальні правові норми про конференції єпископів містяться в *motu proprio* Папи Павла VI “*Ecclesiae sanctae*” від 6 серпня 1966 р. Папа Іоанн Павло II підтвердив їх в ККП 1983 р. (ккан. 447–459)³, в яких відображена суть вчення Ватиканського собору про конференцію єпископів. У цих нормах Кодексу конференція єпископів виступає як інституційний вияв *communio Ecclesiarum*, точніше як синодальний вимір *sacra potestas* кожного єпископа. Членами конференції єпископів являються: єпископи даного регіону; глави окремих церков, прирівняні до єпархіальних єпископів (апостольські адміністратори, апостольські вікарії, територіальні абати і прелати, військові ординарії); єпископи-коад'ютори; єпископи-помічники та інші титулярні єпископи, що виконують певну місію в даному регіоні. Очолює конференцію єпископів голова.

До компетенції конференції єпископів входить визначення програми підготовки кандидатів для священства, встановлення більш високого, ніж за ККП 1983 р., вікового цензу для кандидатів в диякони або пресвітери, регулювання порядку допуску мирян до проповіді у храмі, визначення програм релігійного навчання мирян та багато інших питань. Можна сказати, що будь-яке питання в масштабі країни, що стосується життя і діяльності

¹ Giacobbi A. Conferenze episcopali // Il diritto nel mistero della chiesa. Roma: Pontificia Università Lateranese, 1990. Vol. 2. 701 p. P. 543–552.

² Декрет о пастирском служении Епископов в Церкви (*Christus Dominus*). С. 218.

³ Кодекс канонического права. С. 203–208.

Католицької церкви, за самою природою своєю входить до сфери діяльності конференції. В одному лише ККП 1983 р. перераховано близько сотні різноманітних питань, що підлягають розгляду конференцією єпископів¹. Проте конференція єпископів може видавати загальні декрети лише в тих випадках, які передбачені загальним правом чи визначені особливим розпорядженням, виданим Апостольським Престолом з власної волі чи на прохання конференції єпископів (кан. 455 § 1). Щоб набути законної сили, такі декрети повинні перевірятися Святим Престолом (кан. 455 § 2). В той же час, конференції єпископів не є проміжними інстанціями, бо між партикулярним і універсальним вимірами єдиної Христової церкви *non datur medium* (немає середини)².

Конференції єпископів можуть мати і міжнародний характер; в числі таких конференцій єпископів — Рада Конференцій єпископатів Європи (ССЄЕ), Рада єпископатів Латинської Америки (СЕЛАМ), Федерація Конференцій єпископів Азії (ФАЕС). Виключним правом на заснування конференції єпископів (а також на реформи в ній і на її ліквідування) володіє Святий Престол. Заснування конференції єпископів автоматично тягне за собою набуття нею прав канонічної юридичної особи (кан. 449). Кожна конференція єпископів повинна прийняти свій статут, що підлягає затвердженню з боку Святого Престолу (кан. 451)³.

Підсумовуючи вищевикладене, можна зробити такий висновок. Інтереси Католицької церкви у відносинах з іншими церквами (окремими католицькими і некатолицькими) та суб'єктами міжнародного права (державами і міжнародними організаціями) забезпечуються як Римським понтифіком особисто, так і системою підпорядкованих йому органів зовнішніх зносин Святого Престолу, що знаходяться на території Держави Міста Ватикан, а саме: Державним секретаріатом та іншими відомствами Римської курії (зокрема Папськими Радами справедливості і мир та *Cor Unum*, які діють на підставі делегованих ним Римським папою повноважень у сфері зовнішніх зносин), та закордонними представництвами Святого Престолу — апостольськими нунціатурами і представництвами при міжнародних організаціях (місії дипломатичного характеру) та апостольськими делегатурами (місії недипломатичного характеру), а також деякими категоріями інших папських легатів. Зазначені органи та особи представляють Святий Престол на чолі з Римським понтифіком в їх офіційних відносинах з державами та іншими суб'єктами міжнародного права, а також з місцевими церквами, і забезпечують виконання поставлених перед ними папою завдань церковного та політичного характеру з метою захисту прав і законних інтересів

¹ Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. С. 113.

² Corecco E. *Ius universale – Ius particulare // Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis iuris canonici, diebus 19–24 aprilis in Civitate Vaticana celebrati. Vatikanstadt, 1994. S. 571.*

³ Erdö P. *Le Conferenze Episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno // Revista española de derecho canónico. 1998. No. 55. P. 256–263.*

Католицької церкви у країні перебування чи відповідній міжнародній організації. Органи зовнішніх зносин Святого Престолу виступають як представники суверенної влади Римського папи, тому всі акти цих органів, вчинені в межах їхньої компетенції, зобов'язують Апостольський Престол, який вони представляють, і накладають на нього відповідальність за міжнародним правом. Діяльність цих органів пов'язана з встановленням і підтриманням, перш за все, за допомогою дипломатичних засобів, офіційних відносин з державами та іншими суб'єктами міжнародного права. Це обумовлює особливості у правовій організації цих органів і превалюючій ролі норм міжнародного права у регулюванні діяльності місій Святого Престолу дипломатичного характеру — нунціатур і представництв при міжнародних організаціях. У свою чергу, католицький єпископат окремої церкви в особі конференції єпископів певної держави за сприяння апостольської нунціатури чи апостольської делегатури в цій країні також презентує і відстоює інтереси Католицької церкви у відносинах з державною владою відповідної держави.

Висновки до Розділу 4

1. Католицька церква є спільнотою віруючих християн на чолі з папою Римським, який самостійно або спільно з Римською курією (якщо з самої суті справи або з контексту не впливає інше) становлять Святий Престол, а Ватикан виступає як «інструментальна держава», що гарантує папі суверенітет і незалежність при здійсненні ним вселенської місії. Католицька церква не є суб'єктом міжнародного права і представлена на міжнародній арені у двох «іпостасях»: Святим Престолом і Державою Містом Ватикан, які визнані міжнародною спільнотою суб'єктами міжнародного права. Святий Престол за допомогою юридичної фікції можна представити як еквівалент держави, яка відповідно до міжнародного права і звичаїв має право вільно здійснювати дипломатичну діяльність як на двосторонньому, так і на багатосторонньому рівнях. Водночас Держава Місто Ватикан, хоча й має ознаки державного утворення, однак, не може вступати у міжнародно-правові відносини самостійно, а здійснює це за допомогою або з дозволу та під керівництвом Святого Престолу і бере участь переважно у системі багатосторонньої дипломатії, являючись учасником семи міжнародних багатосторонніх договорів, що стосуються головно територіальної складової, а також підтримує дипломатичні відносини з деякими державами (наприклад, з Україною). Отже, у структурному відношенні всі три інституції — Католицька церква, Святий Престол і Держава Місто Ватикан — різняться між собою, але Католицька церква є вселенською інституцією, що включає Святий Престол і Ватикан. Водночас верховну владу над цими інституціями здійснює папа Римський, який поєднує верховне керівництво над Католицькою церквою, Святим Престолом і Державою Містом Ватикан.

2. Адміністративний апарат, який допомагає папі Римському здійснювати його служіння, носить назву Римська курія, до складу якої входять Державний секретаріат, римські конгрегації, інші установи та суди. Судова влада у Католицькій церкві має богословські підстави і здійснюється в церковних судах першої, другої і третьої інстанцій, компетенція яких визначається Кодексом канонічного права (Латинської церкви) 1983 р. і Кодексом канонів східних церков 1990 р. До складу вищих судів Католицької церкви входять Рота Романа, Верховний суд Апостольської Сигнатури та Апостольська пенітенціарія, які відносяться до категорії ординарних судів Апостольського престолу і покликані відповідно до своєї компетенції забезпечити належний рівень судочинства при розгляді відповідних категорій справ, що стосуються або впливають з церковного правопорядку. Заснування таких судів пов'язано з тим, що для усього католицького світу Римський понтифік є верховним суддею в усій Католицькій церкві, який здійснює правосуддя або особисто, або за допомогою судів Апостольського Престолу, або за допомогою делегованих ним суддів. Папа Римський як глава Католицької церкви і її верховний суддя може особисто розглянути будь-яку судову

справу, передану йому на розгляд яким завгодно католиком, навіть якщо ця справа вже розглядається чи розглянута іншими церковними судами. Сам же папа Римський не підлягає нічиєму суду.

3. Католицька церква, незважаючи на автономність і незалежність церкви та держави у визначених сферах їхньої діяльності, виступає проти цілковитого їх розділення і керується у своїх взаємовідносинах з державами трьома головними принципами: 1) принципом свободи діяльності церкви відповідно до своїх власних норм; особливо важливою вважається свобода папи Римського призначати єпископів; 2) основоположною є гарантія того, що свобода релігії — це не лише свобода культу, але й справжня свобода населення певної країни, в тому числі в соціальній сфері, що дозволяє церкві мати свої школи, лікарні тощо; 3) ключовою є можливість брати участь у суспільному діалозі, спрямованому на досягнення загального добра всього народу, частинкою якого є кожна віруюча людина. Інтереси держав в умовах такої співпраці полягають у тому, що церква формує свідомість громадян, зміцнює моральність суспільства, закликає кожного громадянина до поваги до легітимної влади, утверджує принципи солідарності, сприяє та допомагає діяльності державних шкіл, лікарень, виховує любов до Батьківщини. Водночас Католицька церква очікує від держав і в переважній більшості країн світу отримує гарантії належних умов свого незалежного функціонування, що забезпечується міжнародно-правовими і державно-правовими механізмами у вигляді конкордатів та інших двосторонніх міжнародних договорів з релігійної проблематики, укладених Святим Престолом з відповідними державами, а також в рамках національного законодавства держав.

4. Інтереси Католицької церкви у відносинах з іншими церквами (окремими католицькими і некатолицькими) та суб'єктами міжнародного права (державами і міжнародними організаціями) забезпечуються як Римським понтифіком особисто, так і системою підпорядкованих йому органів зовнішніх зносин Святого Престолу, що знаходяться на території Держави Міста Ватикан, та закордонними представництвами Святого Престолу — апостольськими нунціатурами і представництвами при міжнародних організаціях (місії дипломатичного характеру) та апостольськими делегатурами (місії недипломатичного характеру), а також деякими категоріями інших папських легатів. Зазначені органи та особи представляють Святий Престол на чолі з Римським понтифіком в їх офіційних відносинах з державами та іншими суб'єктами міжнародного права, а також з місцевими церквами, і забезпечують виконання поставлених перед ними папою завдань церковного та політичного характеру з метою захисту прав і законних інтересів Католицької церкви у країні перебування чи відповідній міжнародній організації. Католицький єпископат окремої церкви в особі конференції єпископів певної держави за сприяння апостольської нунціатури чи апостольської делегатури в цій країні також презентує і відстоює інтереси католицької церкви (місцевої) у відносинах з державною владою відповідної країни та іншими церквами, що знаходяться на території цієї держави.

Р о з д і л 5

КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА У СУЧАСНОМУ МІЖНАРОДНОМУ ПРАВОПОРЯДКУ

5.1 Католицька концепція природного міжнародного права

Міжнародне право — “*ius inter gentes*”, помітне місце в якому нині посідає католицька концепція природного права, виникло, як відомо, протягом XVII ст. на основі римського і канонічного права. Отже, для того, щоб вірно зрозуміти сучасну католицьку концепцію природного міжнародного права, ми повинні, перш за все, звернутися до витоків, тобто до аналізу цих галузей права. Оскільки канонічне право Католицької церкви ґрунтовно було досліджено у підрозділі 1.2, то у цьому підрозділі, в контексті розгляду католицької концепції природного міжнародного права, проаналізуємо римське право, а також зв'язок права з мораллю, які тісно пов'язані між собою і походять від одного джерела — природного закону.

Римське право являло собою правову систему Древнього Риму, що складалася з таких джерел: *ius civile* (цивільне право) як найбільш формалізованої її частини, *ius pretorium* (преторське право) як право, спрямоване на пом'якшення попереднього джерела, та *ius gentium* (право народів) як право, що регулювало відносини Римської держави з іншими народами. Під римським правом розуміється також правопорядок, що склався в античному Римі і регулював відносини між суб'єктами права в межах римської держави. Цей правопорядок включав у себе правила нормоутворення, релігійні порядки, ритуали, режим діяльності загальнонародних органів управління — сенату і магістратур, форми судового захисту правомірних претензій, принципи відносин з іноземцями, правила зміни статусу осіб, норми визначення римського громадянства та укладення шлюбу, стійкі форми майнових відносин між громадянами як за їхнього життя, так і після смерті. Традиційно римське право поділяється на приватне і публічне. За визначенням римського юриста Доміція Ульпіана, під публічним римським правом розуміється те, що відноситься до становища усієї римської держави, а під приватним — те, що відноситься до користі приватних осіб. Згідно з Ульпіаном, публічне право включало норми, що регламентували здійснення священнодійств, правове становище жерців і деталі статусу римських магістратів.

У посткласичний період історії римського права, після прийняття Римською імперією християнства у IV ст., місце права жерців і священнодійств зайняли правові норми, що регламентували статус церкви. Згодом саме ці норми стали однією з основних складових канонічного права. Приватне право, за словами Ульпіана, поділяється на природне право, право народів і цивільне право. Відповідно до систематики римського юриста Гая — автора «Інституцій», одного з перших підручників римського права, — цивільне право (*ius civile*) поділялося на право осіб, право речей і право позовів. Оскільки цивільне право застосовувалося лише до римських громадян, то з розвитком виробництва та обміну, з розширенням торгового обороту стало необхідним визнати основні приватні права і за неримлянами. На цьому ґрунті склалося так зване право народів (*ius gentium*). В ході історичного розвитку до цього поняття стали відносити стародавнє право, що регулювало договори римлян з іноземними громадами щодо встановлення взаємного права вступу в шлюб (*connubium*) і права торгівлі (*commercium*); звичаєве право, що застосовувалося в практиці торговельних відносин і мало загальний характер завдяки племінному спорідненню та тісним економічним зв'язкам членів латинського союзу (наприклад, вільні від формалізму угоди обміну)¹.

В даний час традиційно виділяють 5 основних періодів історії римського права від заснування Риму (753 р. до н.е.) до створення кодифікації візантійського імператора Юстиніана I (527—565): архаїчний, передкласичний, класичний, посткласичний і юстиніанівський.

Архаїчний період обчислюється від заснування Риму і продовжується до 367 р. до н.е., коли в Римі була створена посада міського претора. Основні характеристики римського права цього періоду: велика сім'я (*familia*) як основа колективу, сакралізація царської влади, зосередження вищої влади в Римі в руках царя і жерців колегії понтифіків тощо. До цього ж періоду відноситься формування уявлення про розподіл судової і законодавчої влади царів, а пізніше і республіканських магістратів. У 451—449 рр. до н.е. велика кількість накопичених правових звичаїв і значна частина законів були опрацьовані спеціально скликаною комісією з 10 осіб (*decemviri*) і зведені в єдиний текст, який прийнято вважати першою кодифікацією римського права — «Закони XII таблиць». Цей текст був побудований тематично: перші розділи стосувалися процесу, 4-та таблиця містила норми сімейного права, 8-ма — кримінального, 10-та обмежувала розкіш похоронних обрядів тощо. Поява цього зводу привела до складання так званого легісакційного судового процесу, в якому допускалися лише позови, складені на основі Законів XII таблиць.

Передкласичний період історії римського права обчислюється від запровадження в Римі посади міського претора у 367 р. до н.е. Поява цієї вищої магістратури, яка володіла правом виносити судові рішення, означало відокремлення судової влади і кардинальну зміну структури судового

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1045.

процесу. Претор розглядав справу і за результатами розгляду делегував приватному судді повноваження виносити рішення. Делегування цих повноважень виражалося у вигляді особливого преторського наказу — формули, який і дав назву новому виду судочинства — формулярному процесу, який замінив з часом легісакційний процес. Розквіт преторської законотворчості в Римі припадає на період з 250 р. до н.е. до I ст. н.е. У цей період почала активно розвиватися римська юриспруденція. Юристи ранньореспубліканського періоду віддавали перевагу творам, що роз'яснювали зміст Законів XII таблиць і були написані в жанрі, визначеному юристом II ст. н.е. Помпонієм як засади права. На початку I ст. до н.е., коли Марк Порцій Катон написав твір «Про цивільне право», а потім Публій Муцій Сцевола, Брут і Маній Манілій створили праці, присвячені розгляду цивільного права, виникло цивільне право як окрема дисципліна. Син Публія Сцеволи, Квінт Муцій Сцевола, консул 95 р. до н.е., написав працю «Про цивільне право» у 18 книгах, де вперше виклав право, розділивши його за родами і видами. Принципово новий жанр юридичної літератури вийшов з-під пера Сервія Сульпіція Руфа, консула 51 р. до н.е. Він створив велику кількість праць, серед яких особливо важливим є твір «Ad Brutum» у двох книгах — перший в історії римського права короткий коментар до преторського едикту.

Класичний період історії римського права розпочався після прийняття в 17 р. до н.е. закону Августа про судовий розгляд у справах приватних осіб («Lex Iulia iudiciorum privatorum»), що зробив формулярний процес єдиною можливою формою судочинства у приватних справах. Єдність форми цивільного процесу вимагала відповідної уніфікації правових інститутів. У I ст. н.е. багато угод права народів (договори позики, зберігання, застави) отримали визнання на рівні *ius civile*. Массурій Сабін написав дидактичний твір у трьох книгах «Про цивільне право», що став фактично першим підручником з римського цивільного права. У 130 р. н.е. юрист Сальвій Юліан за наказом імператора Адріана на основі всіх доступних йому преторських едиктів уклав «Edictum perpetuum» («Постійний едикт»). Ці дві пам'ятки юридичної думки багато в чому визначили наперед вигляд усієї подальшої римської правової науки: практично усі видатні юристи класичного періоду — Гай, Помпоній, Павел, Ульпіан та інші — залишили після себе багатотомні «Коментарі до едикту» і «Коментарі до Сабіна». Характерною рисою класичного періоду стала поява жанру інституцій, що також вказує на становлення єдиної системи правової термінології: якщо в теоретичних трактатах або у відповідях на питання клієнтів юрист міг собі дозволити вразити красою стилю, вживши нетехнічний вислів, що мав яскраве стилістичне забарвлення, то в навчальній літературі він був вимушений викладати матеріал максимально просто та однозначно. Класичним прикладом стали «Інституції» правознавця, який жив у III ст. і відомий під іменем Гай. Написані гранично простою мовою, вони висвітлювали право відповідно до сформульованої самим Гаєм схеми: спочатку право осіб, потім речове право, потім — позови. Ще однією рисою римського права в класичний період було

поступове розширення юрисдикції екстраординарних судів. В рамках екстраординарної процедури споконвічно розслідувалися кримінальні злочини (вбивство в усіх його формах, державна зрада). З плином часу юрисдикція кримінальних судів почала розширюватися, охоплюючи деякі правопорушення, що первісно розглядалися в рамках цивільно-правової процедури¹.

У посткласичний період діяльність юристів зазнала занепаду, що було пов'язано з загальним становищем у Римській імперії. Із видатних юристів, що творили після Ульпіана, можна назвати його учня Модестина, який вважається останнім класичним юристом. З часу Костянтина I (324–337) основною формою позитивного права стала імператорська конституція у формі едикту. Імператорське законодавство посткласичного періоду увінчалось виданим на початку 439 р. «Кодексом Феодосія» у 16-ти книгах, названих по імені імператора Феодосія II, який видав наказ про його укладання. «Кодекс Феодосія» об'єднав у собі більше 3000 імператорських конституцій, виданих з 312 р. н.е. (після воцаріння Костянтина I). Книга 1-ша присвячена джерелам права, книги 2–5 — приватному праву, книги 6–15 — публічному праву, книга 16 — церковному праву. Книги з 1-ої по 6-ту і 11-та дійшли до наших днів дуже фрагментарно². Конституції, видані після 438 р., а тому не увійшли до складу кодифікації (так звані новели), отримали розповсюдження у вигляді окремого збірника, що включив постанови самого Феодосія II (408–450), а також західних імператорів Валентиніана III (425–455) і Майоріана (457–461)³.

Поряд з цими збірниками у 506 р., в правління вестготського короля Аларіха II, була складена їх часткова компіляція — «Бреварій Аларіха», або «Римський закон вестготів», — офіційно обнародована у зібранні єпископів і представників іспано-римського населення провінцій в м. Адурис (сучасне Ер-сюр-Адур у Південній Франції). Окрім чисельних витягів з «Кодексу Феодосія», а також більш ранніх зібрань імператорських конституцій вона включила витяг з «Інституцій» Гая, а також фрагменти «Відповідей» римського юриста Папініана (бл. 150–212). Єдиною оригінальною частиною твору є коментар (*Interpretatio*) до більшості з наведених конституцій або фрагментів⁴.

Юстиніанівський період історії римського права обмежується датами правління імператора Візантії Юстиніана I (527–565) і в основному присвячений кодифікаторській і правотворчій діяльності цього монарха. Послідовно проводячи політику відновлення імперії, в галузі права Юстиніан здійснив великий кодифікаційний проект, що вивчався в подальшому в Західній Європі як «Звід цивільного права» — “*Corpus iuris civilis*”. Ця

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 212–213.

² Коптев А.В. Кодификация Феодосия и её предпосылки // *Ius antiquum*. 1998. № 2. Р. 247–262.

³ Сильвестрова Е.В. Источники права в постклассический период: Кодификации императорских конституций в IV–VI веках // *История Древнего Рима: Тексты и документы. Часть 2*. Москва: Высшая школа, 2005. С. 225–255.

⁴ Мартинес Ф. Когда Европа была единой: Общее право: Итальянский стиль, французский стиль и кастильский вариант / Пер. А.В. Марея // *Ius antiquum*. 2005. № 16. С. 143–163.

компіляція включала в себе чотири основні частини: «Інституції» — офіційний підручник римського права, укладений на основі аналогічних текстів Гая, Флорентіна, Ульпіана, Марциана та інших; «Кодекс Юстиніана», що об'єднав у 9-ти книгах імператорські конституції від Адріана до Юстиніана, зібрані в порядку преторського едикту; «Новели» — конституції, видані Юстиніаном після видання «Кодексу» у 534 р.; і «Дигести», що становлять собою антологію в 50-ти книгах, поділених на 432 титули, і містять фрагменти з 275-ти творів 38-ми юристів¹.

Після краху Західної Римської імперії систематичне вивчення римського права в Західній Європі було відновлено лише на початку XII ст. у стінах Болонського університету². До цього римське право вивчалось лише в межах церкви, де справило потужний вплив на становлення і розвиток канонічного права. Впритул до нашого часу римське право продовжує залишатися основою більшості європейських правових систем³, включаючи сучасне українське право.

З самого початку історії людства право як форма регулювання суспільних відносин і система загальнообов'язкових соціальних норм було тісно переплетене з релігією. В правових зводах стародавності, таких як «Закони Ману», грецькі закони Лікурга і Солона, римські «Закони Дванадцяти таблиць» і багатьох інших, норми права мали яскраво виражений сакральний характер і, як наслідок, не були чітко відмежовані від норм морального і релігійного характеру. Перша система приватного права, що мала підкреслено світський характер, була розроблена римськими юристами класичного періоду, про що говорилося вище. У християнській традиції релігія і право завжди тісно стикалися одне з одним. У перші століття християнства склалася система канонічного права (лат. *ius canonicum*). На самому початку вона регулювала внутрішнє життя церкви, однак уже з кінця IV — початку V ст. норми канонічного права, що закріплювалися в канонах соборів і декреталіях римських пап, почали розповсюджуватися на інші аспекти життя, в тому числі на сімейно-шлюбні відносини. У XII ст. канонічне право стало однією з основних складових нового правопорядку Європи — «спільного права» (лат. *ius commune*)⁴. Починаючи з епохи Реформації, а потім і Просвітництва в різних європейських державах формувалася нова концепція права, вільна від релігійної складової⁵. В рамках цієї концепції були складені нові зводи права, наприклад «Кодекс Наполеона» і «Німецьке цивільне уложення».

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 214.

² Kuttner S. *The Revival of Jurisprudence // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 299–323.

³ Wieacker F. *The Importance of Roman Law for Western Civilization and Western Legal Thought // Boston College International and Comparative Law Review*. 1981. No. 4. P. 257–281.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1709.

⁵ Отрош М.І. Вплив християнства на правову систему держав // Сучасні проблеми правової системи України: Матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції, 26 листопада 2015 р. Київ: Київський університет права НАН України, 2015. С. 49–50.

Існують різні концепції права, що відрізняються між собою, з яких можна виділити дві основні — юридичний позитивізм і юснатуралізм (теорія природного права). З точки зору юридичного позитивізму, правом є будь-яка система норм, що має примусовий характер і офіційно встановлена державною владою; обов'язковий — правовий — характер тих чи інших норм ґрунтується, зрештою, на свавільності законодавця. З точки ж зору юснатуралізму (від лат. *ius naturale* — «природне право»), система таких норм є правом тільки в тому випадку, якщо відповідає певним принципам, загальним, незмінним, раціонально збагненим, що містяться в самій природі людини (таким, як спільне благо, справедливість тощо). Ці принципи становлять так зване природне право чи природний закон (лат. *lex naturalis*) як універсальний моральний закон, даний Богом людині, що пізнається за допомогою людського розуму. Смісл і зміст природного закону звичайно розкривають у вигляді сукупності прав і обов'язків, що безпосередньо визначаються природою людини як істоти тілесно-духовної, покликаної до праці, наділеної розумом, совістю, даром мови, творчими силами і свободою волі. Ці права та обов'язки, по-перше, універсальні, тобто одні й ті самі для самих різних людей в силу однаковості їхньої природи, а, по-друге, вони зовсім не скасовуються тими нормами щодо поведінки та діяльності людини, які випливають з істин Одкровення. «Моральний природний закон виражає і закладає цілі, права та обов'язки, які базуються на тілесній і духовній природі людської особи. Тому не можна розуміти цей закон просто як сукупність норм на біологічному рівні. Його слід визначити як розумний порядок, яким Творець покликав людину спрямовувати і упорядковувати своє життя і вчинки та відповідно вживати своє тіло» (*Veritatis splendor* 50)¹. Приклади поєднання норм природного закону і заповідей Одкровення можна бачити в декалозі (десяти заповідях, даних Богом через пророка Мойсея на горі Синай) і в закличках Ісуса Христа любити Бога і ближнього, як самого себе. Декалог актуальний і для невірних, оскільки його заповіді, відображаючи загальнолюдські цінності, співпадають з принципами природного закону. Як говориться у цьому зв'язку в пунктах 2064 і 2065 Катехизму Католицької Церкви (ККЦ), затвердженого 25 квітня 1992 р. папою Іоанном Павлом II і представленого ним в апостольській конституції “*Fidei depositum*” від 11 листопада 1992 р., «традиція Церкви, вірна Святому Письму і йдучи за прикладом Ісуса, визнала першорядну важливість і значення Декалогу. З часів св. Августина «Десять Заповідей» займають чільне місце в катехизі тих, що мають бути охрещені, та вірних»². В цілому ж ККЦ, як офіційний документ учительства церкви, що складається з чотирьох частин і поділяється на 2865 пунктів, дає розгорнутий виклад католицького вчення стосовно віри і християнської моралі; вказує обов'язки християнина, відображені в 10 біблійських заповідях; нагадує

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Veritatis splendor*” від 6 серпня 1993 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. No. 85. P. 1191–1192.*

² Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 480.

про неминучі християнські засади моральності та оцінює в їх світлі деякі вчинки і ситуації, характерні для сучасного світу¹.

У дохристиянській думці природним законом найбільше займалися стоїки, які осмислювали людину як морально відповідальну істоту, керовану вищим законом світового Розуму. Природний закон, чи природне право (*ius naturale*), у розумінні стоїків — вища мудрість, закарбована в розумі людини, що передре юридичним законам і на якій засновано цивільне право (*ius civile*) і цивільні закони. Апостол Павло писав про те, що існує природний закон як свідчення совісті: люди, що не знають Одкровення Божого, нерідко поведуться гідно — «з природи виконують те, що законне», бо «вони виявляють діло закону, написане в їхніх серцях» (Рим 2, 14–15)². Августин писав, що природний закон дає Сам Бог, тобто наполягав на Божественному походженні духовно-моральних основ соціального життя і особистої моралі. Фома Аквінський трактував природний закон в руслі його загальних ідей про те, що людина є істота насамперед розумна і соціальна. Природний закон він розумів як відображення вічного Божественного закону (*lex aeterna*) у мисленні і діяльності розумної істоти, як присутність провіденціального задуму Божого в розумі людини, як «участь розумної істоти у віному законі» (*Summa theologiae* I–II, q. 91, a. 2). Природний закон — джерело моральних норм, він спонукає людину до пізнання Бога, до суспільного життя, до самозбереження, до продовження роду і виховання нових поколінь. Його «природність» пов'язана з переконанням, що волі людини властиво прагнути до блага і що свою споконвічну схильність до добра людина сама усвідомлює як діючу в глибинах своєї душі. Природний закон в жодному випадку не може бути нерозумним. На думку Фоми Аквінського, жити відповідно до своєї природи, якщо розуміти її в повноті духовного смислу, означає для людини не тільки прагнути до Бога як до вищої цілі, але і ясно розуміти своїм розумом, що саме в цьому — головне життєве завдання людини, якому підпорядковані всі його вчинки. Тому все, що суперечить справжньому здійсненню цієї природної схильності, є гріх, оскільки суперечить природному закону як частині вічного закону, що виражає вищу волю Творця³.

II Ватиканський собор пов'язує з природним законом моральну гідність людської особи: «Адже в серці людини — написаний Богом закон, в послуху якому полягає уся її гідність і за яким вона буде судима. Совість — найбільш потаємне ядро людини, її святая святих, де вона залишається наодинці з Богом, Чий голос лунає у глибині її душі. У совісті дивним чином відкривається той закон, який виконується в любові до Бога і до ближнього» (*Gaudium et spes* 16)⁴. Моральна гідність людської особи є невід'ємною

¹ Ratzinger J. *The Catechism of the Catholic Church and the Optimist of the Redeemed* // *Communio*. 1993. No. 20. P. 469–484.

² Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Рим: Місіонер. 2007. С. 187–188.

³ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1837–1838.

⁴ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 460.

властивістю людини, як наслідок того, що вона створена за образом і подобою Божою. Біблійська антропологія дає уявлення про людину як про істоту розумну, свободну, здатну входити в контакт з Богом та іншими людьми, оцінювати свою поведінку з точки зору моральності і робити вибір між добром і злом. Ці особливості визначають спосіб людського існування, і завдяки їм людина змогла стати учасником союзу з Богом. Людина як індивід є особистістю, і це відрізняє її від тваринного і робить подібним Богу, Який її створив, полюбив, закликав до даючого щастя єднання з Ним і дав можливість реалізувати це покликання завдяки спокутній місії Христа. Саме тому людина володіє величчю та гідністю і займає особливе місце у світі. «За майже одностайною думкою і віруючих, і невіруючих, все, що є на землі, призначено для людини, яка становить собою осереддя і вершину всього» (*Gaudium et spes* 12)¹. Пріоритет людської особи, що випливає з її унікальності та вродженого почуття гідності, вимагає, щоб людина була «початком, предметом і ціллю усіх суспільних установлень» (*Gaudium et spes* 25)². Ця обставина з особливим наголосом була підкреслена в енцикліці папи Іоанна Павла II “*Redemptor hominis*” (лат. «Визволитель людини») від 4 березня 1979 р., присвяченій Ісусу Христу і Його спокутувальній місії³.

Аргументація, що спирається на природний закон, посідає важливе місце у моральному богослов'ї та соціальному вченні Католицької церкви. Мораль Католицької церкви ґрунтується на загальному моральному законі, який є об'єктивним і не змінюється з часом, оскільки належить самій природі людини як розумної істоти, створеної Богом. Відповідно до католицької моралі, людина повинна не тільки здійснювати певні приписані їй вчинки, але й турбуватися про формування чеснот, тобто постійних, сталих рис характеру, пов'язаних зі здатністю до вчинення благих справ. Усі чесноти — результат впливу Бога (пор. Прем 8, 7)⁴, але їх формування вимагає зусиль і з боку самої людини. Для Католицької церкви є також традиційною позиція, згідно з якою існують дії, морально добрі чи погані незалежно від якого-небудь зовнішнього припису, в тому числі й Божественного. Моральна якість цих дій пов'язана з самою природою, тобто з істотними, внутрішніми відношеннями творінь до Бога і одне до одного. Таким чином, в царині моралі діє природний закон, який може бути достовірно пізнаний природним розумом і без Одкровення. Цей погляд має певну підставу в Біблії; наприклад, апостол Павло стверджує, що язичники осягають розумом Бога і моральні норми, тому можуть бути засуджені за їх недотримання (Рим 1, 18–32)⁵. В той же час пізнання істини за допомогою одного лише природного розуму ускладнено первородним гріхом, а віра в Одкровення полегшує людському

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 457.

² Там само. С. 470.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Redemptor hominis*” від 4 березня 1979 року. Р. 257–324.

⁴ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 682.

⁵ Там само. С. 1280.

розуму пізнання норм моралі і уберігає від помилок при такому пізнанні. Крім того, для моральної поведінки важливо не лише знання норм моралі, а й можливість їм слідувати, направленість волі на благо, якій також заважає первородний гріх (пор. Рим 7, 14–25)¹, тому для слідування моралі потрібна допомога благодаті, що дається християнину у Ісусі Христі.

Розуміння моралі як заснованої на природному законі відкриває широке поле для досягнення згоди християн і нехристиян у питаннях моралі, зокрема, щодо суспільної справедливості, прав людини. Водночас християнське бачення реальності виконує роль критичної інстанції по відношенню до розповсюджених моделей поведінки, демонструє відносність світських понять про добробут і успіх, прививає новий погляд на щастя (див. заповіді блаженства), змінює ставлення до мирських благ, показує можливість і навіть, за певних умов, необхідність відмовитися від них заради служіння ближньому. Християнське етичне вчення спричинило реальне перетворення в людському суспільстві: характерна для сучасної цивілізації повага до прав людини і загальнолюдських цінностей — багато в чому є наслідком розвитку принципів християнської моралі, які отримали зрештою визнання навіть серед нехристиян. Католицька церква завжди відстоювала найвищу гідність кожної людини незалежно від її економічного і соціального становища, національності, кольору шкіри, громадянства, освіти, релігії, статі: усі люди створені за образом і подобою Божою; за кожен з них Христос віддав Своє життя. Зникненню інституту рабства у середньовічній Європі багато в чому сприяли саме християнські ідеали. Починаючи з епохи Великих географічних відкриттів римські папи часто виступали проти поневолення мешканців колонізованих територій і наголошували, що навернення в християнство не повинно здійснюватися насильницькими методами. Велика роль у боротьбі з національною і расовою дискримінацією належала католицьким місіонерам, які, наприклад, добилися встановлення більш гуманних законів стосовно індіанців, які проживали в іспанських колоніях в Америці. Не меншу роль католицизм відіграло і в утвердженні прав жінок. Ставлення Ісуса Христа до жінок було більш поважним, ніж це приписувалося законовчителю іудейськими звичаями того часу; образ Діви Марії — першої серед святих — високо підняв гідність жінки в очах християн.

В усі часи Католицька церква прагнула не тільки вірно передавати вчення Христа, але й застосовувати його до живих питань сучасності. У XIX–XX ст. було розроблено соціальне вчення Католицької церкви — офіційне вчення церкви з питань, що стосуються соціального життя. Починаючи з 1940-х рр. минулого сторіччя документи соціального вчення Католицької церкви розглядали такі питання, як політична і юридична організація міжнародного співтовариства, дотримання справедливості в міжнародній економічній політиці, відвернення війни. Дещо пізніше, починаючи з 1970-х рр., у центрі уваги опинилися проблеми зростаючого розриву між багатими і бідними країнами, забруднення навколишнього середовища, нових форм політичного

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1286.

і економічного гноблення тощо. Соціальне вчення Католицької церкви у світлі християнської віри відповідає на питання, що стосуються суспільного порядку. Основні принципи цього вчення — повага до людської гідності і прагнення до спільного блага — пов'язуються з природним законом.

Починаючи з Нового часу оппонентами вчення про природний закон стали атеїстичні за духом матеріалізм, позитивізм, релятивізм та інші течії, багато представників яких заперечували уявлення про природу людини як таку, що має риси незмінності, сталості і моральної значимості, і відмовлялися визнавати, що з природним законом пов'язані об'єктивні моральні норми. Незважаючи на це, у ХХ ст. прибічники вчення про природний закон багато зробили для його розвитку, особливо акцентуючи увагу на захисті гідності та свободи людини.

Від природного права слід відрізнити позитивне право, що встановлюється державною владою і конкретизує норми природного права; на відміну від природного права, позитивне право відрізняється в різних країнах і змінюється в історії. Однак правову обов'язковість йому надає саме відповідність природному праву, а не одна лише свавільність державної влади. При цьому обов'язковість позитивного права впливає з природного права. Позитивні приписи, що порушують основні норми природного права, є недійсними. З точки зору юснатуралізму, право тісно пов'язане з мораллю: і право, і мораль походять від одного джерела — природного права. На відміну від права, мораль не має інституціонального характеру: багато моральних вимог не забезпечені примусовою силою з боку держави. Право забороняє лише ті дії, уникати яких може переважна більшість людей, — перш за все мова йде про ті злочини, без заборони яких людське суспільство не могло б існувати (*Summa theologiae* Ia IIae, q. 96, a. 2)¹. Крім того, позитивне право в цілому вимагає лише зовнішнього виконання приписів, тоді як мораль відноситься також до внутрішніх мотивів (втім, ця відмінність не має абсолютного характеру; наприклад, для кваліфікації певної дії як злочину право бере до уваги в тому числі намір того, хто цю дію вчинив).

Ідеї природного права, починаючи з давнини, розвивалися багатьма філософами і юристами. Вперше в давньогрецькій традиції проблему співвідношення штучного і природного в праві поставили софісти, потім вона була розвинута в філософії Аристотеля і в стоїцизмі. В римській культурі до проблеми природного права зверталися Цицерон і римські юристи, наприклад Ульпіан, згідно з яким природне право — це те, «чому природа навчила все живе»; воно стосується не тільки людського роду, але є спільним для всіх тварин, проявляючись, таким чином, не лише як розум, але і як інстинкт. В подальшому поняття природного права було сприйнято християнськими авторами, які трактували його як вираження Божественної волі і мудрості, що становить спільний для всіх єдиний закон. Фома Аквінський розрізняє вічний закон (*lex aeterna*), природний закон (*lex naturalis*) і людський закон

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1710.

(*lex humana*). Вічний закон (*lex aeterna*) Фома Аквінський визначає як принцип, за допомогою якого Бог творить, підтримує і направляє Всесвіт (*Summa theologiae* I–II, q. 91, a. 1, 4; q. 93, a. 1)¹; з вічного закону випливає порядок творінь, що відповідає природі кожного з них і направляє його дії до внутрішньої мети — досконалості, повної реалізації власної природи; таким чином, у вічному законі міститься основа усіх законів. Спосіб дії вічного закону для різних об'єктів, проте, відрізняється: у творінь, не наділених розумом, — це пасивне підпорядкування; люди ж, будучи свободними, можуть діяти як за законом, так і всупереч йому, тому закони, що стосуються них, — закони нормативні. Такими є закони логіки, яким повинно відповідати правильне судження, і закони окремих видів діяльності — приписи, що стосуються техніки, мистецтва тощо.

Особливе значення відіграють закони, що стосуються поведінки людини взагалі. Традиційна схема їх відношень, що бере початок у Фоми Аквінського, така. Насамперед вічний закон, тобто замисел Божий, по відношенню до людини виражається в природному законі (*lex naturalis*). На відміну від неписаного, загального і постійного природного закону, позитивний людський закон (*lex humana*) видається людською владою, яка має відповідні повноваження, може відрізнятись в різних суспільствах і змінюватись з часом; він зобов'язує юридично; влада може накладати певні покарання за порушення закону. Позитивний людський закон конкретизує вимоги природного закону у застосуванні до даного суспільства, черпаючи свою силу з відповідності природному закону. Мета справедливого закону — спільне благо даного суспільства, тому він зобов'язує не тільки юридично, але й морально. Вічний закон у застосуванні до людини діє не тільки як природний, але і як даний Самим Богом в Одкровенні Божественний закон (*lex divina*). Його зміст виходить за межі природного порядку і відкриває людині її надприродне призначення. Крім того, певні приписи, які людина могла б досягнути і природним шляхом (декалог), також включені в цей закон, щоб полегшити їх пізнання людським розумом².

Перша фаза позитивного Божественного закону — старий закон (*lex vetus*), що міститься у Старому завіті. Крім моральних правил, які можуть бути зведені до заповідей любові до Бога і ближнього (Мф 22, 37–40; Рим 13, 9; Гал 5, 14)³ або до так званого «золотого правила» етики (Мф 7, 12)⁴, він включає низку цивільних і ритуальних установлень народу Ізраїля. Старий закон був покликаний підготувати вибраний Богом народ до приходу Месії. Досконале вираження Божественного закону на землі — новий закон (*lex nova*), що знайшов відображення в словах Христа (перш за все у Нагорній проповіді, в тому числі в заповідях блаженства) і Його справах. Він не скасовує моральних приписів старого закону, а, навпаки,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1878.

² Там само.

³ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1109, 1292, 1325.

⁴ Там само. С. 1088.

«виконує» їх — тобто дає їм повноту. Однак, на відміну від старого, новий закон не піддається формулюванню у вигляді конкретних приписів, він лише опосередковано стосується дій, а в першу чергу перебудовує сам їх корінь, людське серце. Цей закон — благодать Святого Духа, що дарується через віру в Христа, — реально позбавляє людину від влади гріха і відкриває нове життя — в любові Бога (Ін 13, 34; 17, 26)¹.

Отже, з вищевикладеного випливає, що вічний закон є не що інше, як «розум Божественної премудрості», що править світом. У свою чергу, природний закон становить собою вічний (Божественний) закон у тій мірі, в якій він стосується людей і може бути пізнаний природним світлом людського розуму, а людський (позитивний) закон є творінням людей і повинен бути оснований на принципах природного закону, перероблених законодавцями; найвищою метою людського закону є спільне благо. Саме таке розуміння права в подальшому стало традиційним для вчення Католицької церкви.

Починаючи з епохи Відродження і Реформації в країнах Європи склався новий підхід до розуміння природного права. Найбільш виразно цей підхід проглядається у творі Гуго Гроція «Про право війни та миру». Гроцій трактував природне право як «диктат чистого розуму, що направляє дії кожної людини», і стверджував його незалежність від Бога, оскільки, згідно з Гроцієм, навіть Бог не може зробити так, щоб «те, що погане від природи, не було поганим»². У Новий час юснатуралістами були Т. Гоббс, Б. Спіноза, С. Пуфендорф, Дж. Локк, Ш.Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Г.В. Лейбніц, Х. Вольф, Д. Юм, Дж.Б. Віко, І. Кант та інші. При цьому конкретний зміст природного права розумівся по-різному, значною мірою через різні трактування мислителями людської природи.

У ХІХ ст. юснатуралізм зазнав певного занепаду під впливом, з одного боку, консервативного романтизму, а з другого — позитивізму. Представники консервативного романтизму нерідко трактували природне право як абстракцію, а право, втілене в конкретних державних інститутах, — як вираження «народного духу», щось священне і навіть божественне: так, згідно з Гегелем, держава — це «хода Бога у світі»; так звана історична школа права (Ф. фон Савіні та інші) розглядала державу як провіденційне знаряддя космічного порядку, встановленого Богом. З іншого боку, позитивісти (К. Бергбом, Г. Кельзен та інші) вбачали в понятті природного права метафізичний забобон і прагнули до ідеалу наукової раціональності, яка, з їхньої точки зору, несумісна з моральними оцінками існуючих правових установлень. В дійсності відмова від поняття природного права означала і відмову від якої-небудь можливості раціональної критики щодо існуючих законів. Юридичний позитивізм в різних формах був використаний ідеологами тоталітарних режимів ХХ ст. для виправдання законодавчого свавілля

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1208, 1213.

² Гроцій Гуго. О праве войны и мира: Репринт. с изд. 1956 г. — М.: Ладомир, 1994. С. 72.

цих режимів. (На зв'язок юридичного позитивізму з тоталітаризмом звернув увагу, зокрема, папа Пій XII у промові, адресованій суду Рота Романа 13 листопада 1949 р.)¹.

Після Другої світової війни у Європі спостерігається процес відродження інтересу до теорій природного права. Широко визнана концепція прав людини, невідчужуваних і властивих кожній людині за природою, відображена в тому числі в конституції України, також за своїм походженням є юснатуралістичною. Католицькі мислителі ХХ ст. прояснили зв'язки концепцій прав людини з традиційним для Католицької церкви вченням про природне право; починаючи з енцикліки "Pacem in terris" (1963 р.) папи Іоанна XXIII поняття прав людини неодноразово використовується в документах Католицької церкви.

Католицька концепція природного міжнародного права посідає помітне місце у міжнародному праві, зокрема природно-правовому напрямку його вивчення. Представники цього напрямку часто протиставляють раціоналістичній і антропоцентричній теорії природного права, вироблених в епоху Просвітництва, своє особливе розуміння природного права, що має теоцентричний характер. Вони пов'язують занепад духовного начала у природному праві з вченням Декарта, який проголосив примат людського розуму по відношенню до буття. Тим самим Декарт мимоволі поклав початок бездуховному матеріалізму, що заперечував трансцендентальну природу особистості людини. Метод Декарта привів до механічного пояснення природи і людини, а десакралізоване природне право стало трактуватися в детерміністському ключі як сукупність матеріальних законів природи. Пізніше французькі філософи епохи Просвітництва поклали в основу концепції природного права розум людини, що прагне до розкриття механічних законів природи з метою зміцнення свого панування над природою і суспільством. В результаті розвитку матеріалістичних і механістичних тенденцій у вченнях просвітителів на місце середньовічної ідеї боголюдства і божественного природного права була поставлена богоборча, сатанинська ідея людинобога, що підкоряє природу і встановлює шляхом насильства панування тоталітарного розуму. До подібних висновків щодо історичних наслідків Просвітництва прийшли далекі від католицизму філософи франкфуртської школи, зокрема Хоркхаймер і Адорно, які у своєму творі «Діалектика просвітництва» (1948 р.) приходять до висновку, що технологічна раціональність стала репресивним початком тоталітаризму ХХ ст.²

Католицька концепція природного міжнародного права заглиблюється своїм корінням у праці Франсиско де Віторія і Франсиско Суареса, а її прибічники часто оголошують себе послідовниками Фоми Аквінського. Іспанський чернець-домініканець і богослов Франсиско де Віторія (1492–1546), який в католицькій доктрині вважається основоположником теорії міжнародного права, у своїх творах "De Indis prius" (Про індіанців книга перша, 1539 р.),

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1712.

² Мережко А. А. История международно-правовых учений. Киев: Таксон, 2006. С. 218–219.

“De Indis posterior sive de iure belli” (Про індіанців книга друга, або Про право війни, 1539 р.), “De potestate civili” (Про цивільну владу, 1528 р.), “De potestate Ecclesiae” (Про церковну владу, 1532 р.) розробив теорію держави і міжнародних відносин, доповнив і розвинув томістське вчення в контексті нової політичної реальності (утворення колоній, посилення національних держав, втрата релігійної єдності Західної Європи). Як і в Фоми Аквінського, найважливіші поняття політичної теорії у Ф. де Віторія — природний закон і спільне благо. Ф. де Віторія у своїх працях спирається на аристотелівську концепцію людини як істоти, що за природою наділена розумом і досягає своєї повної реалізації лише у суспільстві, для існування якого, згідно з Ф. де Віторія, необхідна державна влада, форми якої залежать від вільного самовизначення народу. При цьому він допускав можливість управління більш відсталими народами з боку більш освічених, але вважав, що таке управління повинно служити інтересам перших, а не тільки вигоді останніх. Згідно з Ф. де Віторія, усе людство утворює співтовариство рівноправних народів і потребує міжнародного закону, основаного на природному праві. Ф. де Віторія висловлювався за створення органу влади міжнародного співтовариства, розпорядження якого були б обов’язкові для окремих держав та індивідів¹. Теорія Ф. де Віторія про рівноправне міжнародне співтовариство знайшла підтримку у папи Павла III (1534–1549)² і вплинула на подальший розвиток соціально-політичної думки як всередині Католицької церкви (Ф. Суарес), так і поза нею (Г. Гроцій).

Франсіско Субрес (1548–1617) — іспанський священик-езуїт, філософ і богослов — був у свою епоху головним провісником богословських поглядів езуїтів, а в філософії він розглядається як засновник аксіоматичної метафізики³. В галузі права Ф. Суарес відомий як прибічник «розумного волюнтаризму»: запозичивши ряд ідей з волюнтаризму Дунса Скота, він запровадив власний термін “*voluntas rationalis*” («розумна воля»). Кримінальне законодавство Ф. Суарес розглядав як таке, що накладає істинне зобов’язання згідно з розумною волею законодавця. В політології Ф. Суарес відомий засудженням тиранії і вченням про «досконале громадянське суспільство»⁴. Разом з Ф. де Віторією Ф. Суарес вважається одним із засновників міжнародного права (*ius gentium*).

Сучасні представники католицького напрямку природного міжнародного права, беручи за основу середньовічну концепцію природного права і вчення Фоми Аквінського (1225–1274), прагнуть повернути природному праву його пріоритет і колишнє значення в галузі політики і права. Ці правознавці часто виходять з томістського погляду на природне право як на «участь раціональної істоти у вічному праві», а також усіяко наголошують,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1021–1022.

² Encyclopaedia dei Papae. Vol. 3. P. 91–111.

³ Вдовина Г.В. Метафизические рассуждения Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 128–139.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1142–1143.

що природне право складається з норм, продиктованих самим Творцем і відображених у Святому письмі. Саме Фома Аквінський вперше розглянув богослов'я як науку в аристотелівському смислі (що знання раціонально доводиться на основі власних вихідних принципів даної науки). Вихідні ж принципи богослов'я не є безпосередньо очевидними для людського розуму — вони містяться в Божественному Одкровенні, тобто їх повідомив людям Бог. Мова йде про знання, недоступні на землі людському розуму, але вони є відкриті на небесах святим, які перебувають в блаженному баченні (пор. 1 Кор 13, 12); люди приймають такі істини по вірі, що формується в людині завдяки Божественній благодаті. Навпаки, вихідні принципи філософії людина осягає завдяки природному світлу розуму, незалежно від віри в Одкровення. Тому богослов'я і філософія є автономними по відношенню одне до одного, хоча філософія може служити богослов'ю як ієрархічно більш високій дисципліні. Згідно з Ф. Аквінським, тези, які приймаються на основі розуму, не можуть суперечити догматам віри, тому що розум, як і Одкровення, походять від Бога. В разі, коли філософське судження приходить до положення, яке суперечить християнській вірі, воно не є строгим доказом. Богословські і філософські погляди Фоми Аквінського наклали свій відбиток на його етико-політичне вчення; центральним поняттям для нього є поняття природного закону, який утворює основу особливої здатності (*synderesis*), за допомогою якої людина осягає розумом основні принципи моралі; у свою чергу, совість (*conscientia*) — це здатність застосовувати ці принципи до конкретної ситуації. Серед моральних чеснот Фома Аквінський (наслідуючи традицію, що бере початок у стоїцизмі) виділяє 4 кардинальні (розсудливість, справедливість, помірність, мужність); однак для досягнення вічного спасіння їх недостатньо, вони повинні доповнюватися і удосконалюватися 3 богословськими чеснотами (віра, надія і любов), що даються благодаттю¹.

Представники неотомізму, критикуючи просвітителів за те, що «божественним законам вони надали перевагу законам розуму», пропонують повернутися до середньовічної доктрини природного права. Так, французький юрист-міжнародник Луї Лефюр приходить до висновку, що теорія Фоми Аквінського про природне право є «незрівнянно більш точною і зрозумілою, ніж теорія, яка надихала п'ять століть пізніше авторів революційних конституцій, переконаних, що вони встановлюють закони на усі часи і для усіх країн, оскільки право єдине, як єдина сама істина»².

Типовим представником прибічників католицької концепції природного права є португальський юрист-міжнародник А. Труйоль, на думку якого у XVII і XVIII ст. ідея природного права була серйозно скомпрометована крайнощами так званої «класичної» школи з властивим їй одностороннім раціоналізмом, згідно з яким можливо сформулювати цілий кодекс природ-

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1798—1801.

² Le Fur L. La Theorie du droit naturel depuis le XVII siecle et la doctrine moderne // Recueil des cours. Hague, 1927. Vol. 18. P. 287.

ного права, придатного до застосування стосовно окремих осіб і держав на всі часи і в будь-якому місці, що робить майже зайвим позитивне право. Поглядам «класичної» школи природного права А. Труйоль протиставляє ідеї іншої школи цього напрямку, заснованої святим Августином, а пізніше розвинутої Фоною Аквінським. Вона «зводить область того, що може установити розум незмінним і абсолютним чином, до загальних принципів, які позитивне право повинно потім розвивати історично». Згідно з поглядами А. Труйоля, розум людини видобуває ці принципи «з самої суті речей, установленій наперед згідно з планом, який вона пов'язує з мудрістю Бога-творця». Природний закон, наголошує А. Труйоль, спирається на божественний порядок світу, який знаходить своє вираження в *lex aeterna* (вічному законі)¹.

Французький правознавець і філософ Ж. Делез (Deleuze), також будучи прибічником неотомізму, спирається на вчення Фоми Аквінського про «загальне благо» і «божественний світопорядок». В основу своєї теорії Ж. Делез поклав ідею цивілізації, що направляє розвиток усіх міжнародних інститутів і міжнародного права. Ідея цивілізації в інтерпретації Ж. Делеза постає перед нами як ієрархія цінностей, серед яких перше місце належить загальному благу людства, а на його сторожі стоїть «міжнародне спілкування», що становить собою «інститут міжнародних інститутів»².

Активним прихильником католицької концепції природного міжнародного права був також видатний американський юрист-міжнародник Дж. Б. Скотт, відомий, головним чином, завдяки таким своїм працям як «Католицька концепція міжнародного права» та «Іспанське походження міжнародного права», обидві побачили світ у 1934 р., в яких зроблено спробу обґрунтування тези про католицьке коріння науки міжнародного права. Проаналізувавши праці Ф. де Віторія і Ф. Суареса, Дж. Б. Скотт приходять до висновку, що положення головних творів цих авторів містять у собі «фундаментальні концепції сучасного права народів — права, основаного на латинському фундаменті та сформульованого в католицькій атмосфері іспанськими теологами і публіцистами»³.

У Німеччині католицька теорія міжнародного права отримала розвиток завдяки таким авторам як Маусбах («Природне право і міжнародне право», 1918 р.), Ребштейн («Витоки природного і міжнародного права», 1949 р.), Штатмюллер («Історія міжнародного права», 1951 р.) і Оттенвальдер («Про природноправове вчення Гуго Гроція», 1950 р.), де обґрунтовується теорія церковно-католицького походження міжнародного права і його науки⁴. Німецький католицький кардинал Й. Гьофнер (1906—1989) у своїй книзі «Християнське суспільне вчення» питання природного міжнародного права

¹ Truylol A. *Doctrines contemporaines du droit des gens*. Paris: Pedon, 1951. P. 202.

² Мережко А. А. *История международно-правовых учений*. С. 220.

³ Scott J.B. *The Catholic Conception of International Law*. Washington (D.C.): Georgetown University Press, 1934. P. 493.

⁴ Мережко А. А. *История международно-правовых учений*. С. 221.

розглядає в контексті ідеї про загальне благо і необхідності його правової організації. Спільне благо усього людства, зауважує автор, вимагає, щоб співтовариство народів створило такий лад, який відповідав би сьогоdnішнім завданням, перш за все, з урахуванням чисельних ділянок, все ще потерпаючих від нестерпної потреби. На думку цього автора, фундаментом співтовариства народів виступає єдність людського роду і духовно-моральна єдність людства. На основі вчення про обов'язкове для усіх людей природне право Й. Гьофнер, услід за Ф. де Віторія і Ф. Суаресом, приходять до висновку, що людство утворює правову спільноту. Що стосується змісту поняття природного права, то його Й. Гьофнер визначає так: «Природне право виникає не з конкретної, історичної природи тієї чи іншої людини, а з тої природи, яка є суттєвим конститутивом людини як такої (тобто з того, що у всі часи і в усіх культурах визначає людину метафізично як людину) і до якої належать тілесність та духовність, особовість і суспільність, а також сотворенність. Людина має природні права, тому що Бог створив її як особу, — наприклад, право на життя, на особисту недоторканність, на свободу совісті»¹.

Природне право, на думку Й. Гьофнера, як частина природного морального закону, зрештою обґрунтовано у «вічному законі» (“*lex aeterna*”). При цьому автор зауважує, що у сучасному світі навколо ідеї природного права точиться жорстока боротьба і на природне право ведеться наступ з декількох сторін. Цю боротьбу проти природного права, зокрема, ведуть атеїстичний екзистенціалізм, правовий позитивізм і правовий соціологізм. Згідно з Й. Гьофнером, хоча природне право є чинним понадісторично, воно вступає в дію лише в історії; отож з цієї точки зору воно в жодному разі не є «позаісторичним» чи «надісторичним» або трансцендентним. Воно притаманне тому чи іншому конкретному правопорядкові. Співвідношення між природним та позитивним правом, на думку Й. Гьофнера, можна визначити за допомогою п'ятих положень:

а). Обов'язковість позитивного правопорядку впливає з природного права й зобов'язує законодавця до видання законів, які сприяють спільному благові, і водночас зобов'язує громадян до послуху щодо цих законів.

б). Деяким позитивним законам настільки властиве природне право, що їх можна було б позначити як кодифіковане природне право, наприклад, заборона вбивства чи покарання за нього.

в). Інші позитивні закони являють собою конкретне вираження принципів природного права, застосування яких залежить від певних історичних умов (прикладне природне право).

г). Більшість позитивних законів за своїм змістом не визначені як природно-правові; вони підлягають лише загальній вимозі природного права служити спільному благові.

¹ Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. Львів: Свічадо, 2002. С. 65–66.

д). Позитивні закони, які однозначно порушують засадничі норми природного права, є неправосильними (недійсними)¹.

Природне право, — продовжує Й. Гьофнер, — будучи сутнісним правом, має такі три властивості: загальнообов'язковість, незмінність та пізнаваність. Оскільки природне право впливає з людської природи, яка є однаковою у всіх людей, то воно є обов'язковим для всіх. Без загальнообов'язковості природне право не було б природним правом. На відміну від позитивних законів, які підлягають змінам внаслідок залежності від певних відносин і за певних умов мусять бути повністю ліквідованими, засадничі норми природного права є незмінними, оскільки в основі їх лежить постійність людської природи. Їх не можна ні анулювати, ні змінити, ані послабити через привілеї або окремі дозволи. Незмінність природного права в жодному разі не суперечить історичності людини, оскільки в основі природного права лежить метафізична визначальна сутність людини, що існує поза часом. Історичним змінам підлягає окрема людина та людство, що живе у просторі й часі, але не метафізична людська природа. Що стосується пізнаваності і розуміння основних засад природного права, то «діло закону», який Бог вписав людям «у їхніх серцях» (Рим. 2, 15) і яке іноді розшифровується у дрібних деталях, на думку Й. Гьофнера, — часто складний і сповнений помилок процес. Незнання та хибне трактування природного права мають свої найглибші причини в обмеженості людського духу та в його затемненні через первородний гріх. Нерідко ці помилки посилюються та зміцнюються через фальшиві теорії й громадську думку. Тішить те, зауважує Й. Гьофнер, що Христос як навчає II Ватиканський собор, дав своїй церкві як «учительці правди» завдання авторитетно проголошувати та підтверджувати «засади морального порядку, що впливають із самої людської природи» (DH 14)².

Необхідно відзначити, що католицькі автори в контексті вчення про природне право велику увагу приділяють проблематиці прав людини. Так, відомий католицький мислитель і гуманіст Ж. Марітен бачить філософські засади прав людини у природному праві, а в самому природному праві він виділяє два елементи — онтологічний і гносеологічний. Про перший (онтологічний) елемент природного права він говорить, що «природне право становить собою дещо онтологічне і водночас ідеальне. Воно є дещо ідеальне, оскільки ґрунтується на людській сутності, на її незмінній структурі і на жорсткій необхідності, що міститься в ній. Природне право є дещо онтологічне, оскільки людська сутність становить собою онтологічну реальність, яка, крім усього іншого, не існує відокремлено, сама по собі, а лише у кожній людській істоті, так що природне право є однаково присутнім як ідеальний порядок у самому бутті усіх існуючих людей». Другий (гносеологічний) елемент природного права, на думку Ж. Марітена, полягає в тому, що «природне право не є писаним правом. Люди усвідомлюють його з більшим або меншим зусиллям, усвідомлюють різною мірою, ризикуючи

¹ Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення. С. 67–75.

² Там само. С. 75–77.

в будь-якому місці припуститися помилки. Єдине практичне знання, яким природно володіють усі люди як самоочевидним принципом, що досягається розумом за допомогою понять, — це знання про те, що ми повинні робити добро і уникати зла. Це — преамбула і принцип природного права, але це не саме право. Природне право становить собою сукупність речей, які слід і які не слід робити, що випливає з нього з необхідністю. Те, що у визначенні цих речей можливі будь-яка помилка і усіяке перекручення, означає лише, що наші очі сліпі, наша природа груба і безмежна кількість випадковостей може викривити наше судження. Монтель єхидно зауважив, що серед деяких народів інцест (лат. *incestum* — кровозміщення) і злочинство вважалися добродесними вчинками. Паскаля це шокувало. Все це не доводить нічого суперечливого природному праву, — не більше ніж помилка в складанні доводить що-небудь суперечливе арифметиці або помилкові погляди деяких примітивних народностей, яким зірки уявлялися дірочками у покриваючому світ шатрі, доводить що-небудь суперечливе астрономії. Природне право — це неписаний закон». Основні права людини, згідно з вченням Ж. Марітена, кореняться у покликанні людини як духовної і вільної істоти до порядку абсолютних цінностей і до долі, що виходить за межі земного часу¹. Ж. Марітен говорить також про труднощі, пов'язані з визначенням права народів (*ius gentium*), оскільки це право займає проміжне положення між природним і позитивним правом. Від природного права право народів, яке Ж. Марітен пропонує називати «спільним правом цивілізації», відрізняє те, що останнє пізнається шляхом раціонального знання і формально конститує юридичний порядок. Однак з точки зору свого внутрішнього змісту, право народів включає в себе елементи природного права (наприклад, основні права людини), що зближує його з цим правом².

Міжнародно-правові вчення католицьких мислителів спираються на енцикліки римських понтифіків, які, в свою чергу, неодноразово заторкали питання міжнародного та природного права. Так, папа Іоанн XXIII (1958—1963) в енцикліці “*Mater et magistra*” (лат. «Мати і наставниця») від 15 травня 1961 р. наголошував, що похідне від Бога природне право пов'язує не лише індивідів, але й народи, і що кожна окрема держава «включена в міжнародний правопорядок і тим самим в систему природного права, яке все обґрунтовує і увінчує», так що вона «не може бути «суверенною» в абсолютному сенсі». Спільне благо і сутнісна мета окремих держав, вважав він, «не можуть ні існувати, ні бути мислимими без внутрішнього зв'язку в єдності людського роду». В той же час поняття спільного блага, яке до цього звичайно обмежували сферою однієї держави, в енцикліці “*Mater et magistra*” особливо виразно розширюється до поняття спільного блага людства³.

¹ Maritain J. *Natural Law. Reflections on Theory and Practice*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2001. P. 78.

² *Ibid.* P. 63—64.

³ Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Mater et magistra*” від 15 травня 1961 року. P. 401—464.

Порушені в енцикліці “*Mater et magistra*” питання знайшли своє продовження і в наступних документах церковного учительства (особливо в енцикліці папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 р., присвяченій основам миру між народами, а також в проголошеній 7 грудня 1965 р. на II Ватиканському соборі пастирській конституції “*Gaudium et spes*”; ці документи аналізуються у підрозділах 5.2 і 2.4 відповідно), проте викладена в них проблематика потребувала систематичного та цілісного обговорення, що й було зроблено в енцикліці папи Павла VI (1963–1978) “*Populorum progressio*” про сприяння розвитку народів від 26 березня 1967 р. Енцикліка “*Populorum progressio*” (лат. «Розвиток народів») присвячена проблемам країн, що розвиваються, в тому числі їхнім взаємовідносинам з країнами з високорозвиненою економікою, і застосовує традиційне для соціального вчення Католицької церкви поняття спільного блага до розгляду світу в цілому і розповсюджує поняття соціальної справедливості на відносини між народами. В енцикліці аналізується існуюче соціальне становище людини в світлі права кожного на соціальні умови для цілісного розвитку особи. Це право є відправним принципом в оцінці всіх соціальних і політичних міжнародних інститутів, усіх методів і форм міжнародної взаємодії. У зв'язку з цим папа критично оцінює існуючу систему міжнародних відносин. На його думку, необхідно добиватися підпорядкування цієї системи (в тому числі економічних відносин) вимогам міжнародної соціальної справедливості — закону загального цілісного розвитку і особистого удосконалення кожної людини. Від цього, наголошується в “*Populorum progressio*”, залежить в сучасних умовах у тому числі й збереження миру між народами («розвиток — ось нове найменування миру»)¹.

Виходячи з ідеї спільного блага та принципів природного права, римські первосвященники закликали до міжнародної солідарності та моральної відповідальності. Так, в енцикліці папи Іоанна Павла II (1978–2005) “*Sollicitudo rei socialis*” (лат. «Турбота про соціальні речі»), опублікованій 30 грудня 1987 р. з нагоди 20-річчя з дня виходу енцикліки папи Павла VI “*Populorum progressio*” (де міститься детальний і реалістичний розгляд глобальних соціальних, економічних і соціальних проблем сучасного світу та дається їх оцінка з богословських позицій), зокрема, говориться: «В той час як більш сильні і багаті нації долають усілякий імперіалізм і всі наміри зберегти власну гегемонію, вони повинні почувати себе морально відповідальними за інших, поки не буде створена дійсно міжнародна система, що спирається на рівність усіх народів і необхідну повагу їх законних відмінностей. Економічно більш слабкі країни або ті, народи яких ще можуть вижити, повинні досягти за допомогою інших народів і міжнародного співтовариства такого стану, щоб і самим внести свій внесок у спільне благо тими цінностями людяності і культури, які інакше б пропали назавжди»².

¹ Енцикліка папи Павла VI “*Populorum progressio*” від 26 березня 1967 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1967. No. 59. P. 257–299.*

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988. No. 80. P. 513–586.*

Продовжує ряд так званих соціальних енциклік, що виражають ставлення церкви до найбільш важливих проблем суспільства, політики та економіки, енцикліка папи Бенедикта XVI (2005–2013) “*Caritas in veritate*” від 29 липня 2009 р., в якій велика увага приділяється поняттям справедливості та спільного блага. Основна думка енцикліки “*Caritas in veritate*” (лат. «Любов в істині») полягає в тому, що ніякий розвиток неможливий, якщо він не ґрунтується на справжніх цінностях і вилучає людину і Бога з картини світу¹. В енцикліці “*Lumen fidei*” (лат. «Світло віри») від 29 червня 2013 р. нинішній папа Франциск (з 13.03.2013 р.), переходячи до визначення ролі віри у суспільному житті, стверджує: «Віра, засвоєна і поглиблена в сім'ї, стає світлом, що освітлює усі соціальні зв'язки» (п. 54). Підводячи підсумок своїм роздумам, папа Франциск у цій енцикліці говорить: «В єдності з вірою і любов'ю надія спрямовує нас в надійне майбутнє, що розгортається в перспективі, відмінній від ілюзорних пропозицій мирських ідолів, в перспективі, що дарує новий порив і нові сили для повсякденного життя» (п. 57)².

Отже, католицька концепція природного міжнародного права приходить до висновку, що людство як правове співтовариство завжди передбачає окультурені і політично організовані в держави народи, а не просто скупчення людей. Зрозуміле таким чином спільне благо окремих держав повинно бути гарантовано, інакше не зможуть виникнути життєздатні міждержавні чи глобальні зв'язки. На думку представників католицької концепції природного міжнародного права, спільне благо окремих держав і універсальне загальне благо обумовлюють одне одного. Католицьку концепцію природного міжнародного права можна назвати виявом христоцентричного гуманізму, центральне місце в якому посідає Боголюдина Ісус Христос, а, отже, і бачення людини в цій концепції також є христоцентричним: «кожний, хто наслідує Христа, досконалу Людину, і сам більшою мірою стає людиною» (*Gaudium et spes* 41)³. На думку Католицької церкви, природний закон, гідність і права людини є головними компонентами суспільно-морального порядку, на якому базується міцний мир між народами. Принципи істини, справедливості, добра, любові і свободи лежать в основі суспільної згоди, прав народів і держав і їх мирних взаємовідносин.

5.2 Позиція Католицької церкви щодо зміцнення миру та безпеки і її внесок в утвердження миру та врегулювання міжнародних спорів

Сучасне вчення Католицької церкви про мир як протилежність війні та безконфліктне співіснування між народами і державами спирається на багатовікові філософсько-богословські та політико-правові напрацювання з цієї

¹ Енцикліка папи Бенедикта XVI “*Caritas in veritate*” від 29 червня 2009 року. Р. 641–709.

² Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 786–788.

³ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 486–488.

проблематики. Ще Цицерон визначив мир як *tranquilla libertas* («спокійна свобода»), а згідно з Августином, мир — це *tranquillitas ordinis* («спокій порядку»); обидва визначення стали класичними в історії західної філософії. У творах ранньохристиянських авторів помітна певна напруга між християнським ідеалом миру та усвідомленням необхідності військової служби для суспільства; ця проблема стала особливо актуальною починаючи з IV ст., коли в Римській імперії християнство отримало легальний статус і державну підтримку. Докладне обґрунтування тези, що підтримання миру вимагає готовності захищати його зі зброєю в руках, належить Августину, згідно з яким війна припустима для християнина лише у тому випадку, якщо ведеться з справедливої причини (оборона держави від зовнішнього ворога, покарання злочинців); при цьому війна повинна бути оголошена законною владою¹. Ця концепція так званої справедливої війни, що обмежує право на війну і, відповідно, служить миру, стала превалюючою в Католицькій церкві. Звід середньовічного вчення про війну і мир міститься в Декреті Граціана. Внесок в опрацювання концепції справедливої війни вніс Фома Аквінський, згідно з яким для початку війни потрібна не лише справедлива причина, але і праведний намір правителя (бажання сприяти добру або перешкодити злу)².

У Новий час колоніальна експансія і Реформація поставили проблему можливості мирного співіснування в умовах релігійного і культурного плюралізму. Ф. де Віторія, Ф. Суарес, а за межами католицького світу Г. Гроцій розробили принципи міжнародного права, що виходять із спільного для усіх людей природного закону. Ці автори прагнули точно визначити права та обов'язки держав, основувавшись на принципі мирного співіснування. Томас Мор і Еразм Роттердамський, а пізніше І. Кант запропонували проекти загального миру, що включали ідеї міждержавного союзу і незалежної влади, що виконує функції загального арбітра. Виходячи за рамки суто політичного контексту, А.Н. Уайтхед опрацював метафізичне поняття миру як «гармонії гармоній, що заспокоює руйнівні пристрасті й увінчує цивілізацію»³.

У XIX—XX ст. у деяких ідеологічних концепціях формувалося розуміння війни як блага: в ній вбачали не тільки засіб для розширення панування, але й самостійну цінність, вираження «морального духу» нації. У цей же час виникли радикальні революційні ідеології, що виправдовували насилля з метою зміни державного устрою. На противагу цьому розповсюджувалися засновані на релігійних ідеях концепції заперечення насильства (Л.М. Толстой, М.К. Ганді, Д. Дей, М.Л. Кінг, Т. Мертон), які лягли в основу ряду пацифістських рухів. Після Другої світової війни отримали розвиток міжрелігійні рухи за мир, які утворили Всесвітню конференцію

¹ Сарычев В.Д. Сущность примирения и её библейское обоснование // Богословские труды. 1971. № 6. С. 164–169.

² Филарет (Вахромеев), епископ. Богословская основа миротворческой деятельности Церкви // Богословские труды. 1971. № 7. С. 215–221.

³ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 423.

з питань релігії та миру (World Conference on Religion and Peace) і прагнули знайти ґрунт для спільної згоди з етичних питань, яка могла б стати основою миру в усьому світові. В цей час стали виникати й суто католицькі рухи, що виступають за мир. Наприклад, у березні 1945 р. у Франції був заснований міжнародний рух “Pax Christi” (лат. «Мир Христа»), який пізніше став співпрацювати з Папською радою “Iustitia et Pax” («Справедливість і мир»), Комісією ООН з прав людини, ЮНЕСКО, Радою Європи та іншими міжнародними організаціями і нині діє більш ніж у 60 країнах світу зі штаб-квартирою в Брюсселі¹.

Протягом історії Католицька церква показала багато прикладів служіння миру. В X–XI ст. для приборкання насильства під впливом церкви організувалися так звані союзи «Божого миру» (“*Treuga Dei*”, “*Pax Dei*”), а у визначені дні було заборонено ведення військових дій. Третій орден францисканців прагнув захистити васалів від необхідності супроводжувати їхніх сеньйорів у несправедливих війнах і був у цьому підтриманий римськими папами Гонорієм III (1216–1227) і Григорієм IX (1227–1241). Багатовікову історію має й участь Католицької церкви у міжнародній посередницькій діяльності. Римські понтифіки неодноразово виступали як арбітри при мирних переговорах між державами у Середні віки. Так, наприклад, папа Мартин V (1417–1431) сприяв переговорам щодо закінчення Столітньої війни між Францією та Англією. У середньовічній системі Святому Престолу належало останнє слово в усіх питаннях міжнародного життя. Однак вже наприкінці Середніх віків Апостольський Престол втрачає прерогативи верховного суверена, який вирішував долі правителів і контролював розвиток міжнародних відносин і союзів. Роль арбітра, в якій папа Римський виступав у Середні віки, поступово замінюється роллю посередника, що пов’язано зі зміною в часи Відродження становища Святого Престолу в європейській політичній спільноті, яка складалася з суверенних держав і формувала нові відносини правителів католицьких держав зі Святим Престолом.

Так, у Новий час, папа Лев XIII (1878–1903) виконував роль посередника між Німеччиною та Іспанією у врегулюванні становища Каролінгських островів (1885 р.); між Великою Британією та Португалією стосовно мореплавства у Східній Африці (1890 р.); між Португалією та Вільною Державою Конго (1891 р.); між Еквадором і Перу (1893 р.), між Аргентиною і Чилі (1900–1903 рр.). Папа Пій X (1903–1914) виступив посередником у врегулюванні спору між Великою Британією і Сполученими Штатами Америки через кордони Гайани (1894 р.) та між Колумбією і Еквадором (1906 р.), а папа Пій XI (1922–1939) сприяв переговорам щодо врегулювання територіального спору між Гаїті та Сан-Домінго (1926 р.). На Міжнародній конференції з роззброєння у Гаазі (1899 р.) у відповідь на пропозицію російського імператора Миколи II була визнана роль духовної

¹ Dortel-Claudot M.-M. Pax Christi: Werden, Wesen und Wirken // Sitz der Weisheit. 2008. No. 1. S. 35–41.

влади папи Римського для встановлення миру¹. У врегулюванні різноманітних міжнародних спорів між державами папа Римський та безпосередньо задіяні як посередники у переговорному процесі представники Римської курії завжди демонстрували нейтральну, об'єктивну та неупереджену позицію Святого Престолу, що не заважало їм, однак, думати й про інтереси усїєї Католицької церкви. Так, наприклад, внаслідок вдалого посередництва папи Льва XIII у конфлікті Німеччини та Іспанії з приводу Каролінгських островів було покладено кінець політиці «Культуркампу» у Німеччині, де були скасовані практично всі антицерковні закони, що обмежували вплив Католицької церкви у цій державі.

Під час двох світових війн римські папи Пій X (1903–1914), Бенедикт XV (1914–1922) і Пій XII (1939–1958) намагалися за допомогою звернень і дипломатичних зусиль сприяти переговорам про укладення миру, взаємне обмеження озброєнь, поверненні окупованих територій і військовополонених, а також надавали велику допомогу жертвам війни.

Розпочнемо з позиції Католицької церкви під час Першої світової війни, що тривала з 28 липня 1914 р. до 11 листопада 1918 р. і була однією з найбільш масштабних і кровопролитних війн в історії людства. У цій війні брали участь 38 з 59 існуючих на той час незалежних держав. Кількість мобілізованих у ході війни становила 73,5 млн. осіб, з них 9,5 млн. були вбиті та померли від ран і більше 20 млн. отримали поранення. Головною причиною Першої світової війни було загострення економічних і політичних суперечностей між європейськими державами та боротьби за сфери впливу і переділ світу. Основними факторами стали німецько-англійське суперництво на морі та на світових ринках, російсько-австрійські суперечності на Балканах, прагнення Франції до реваншу за поразку у франко-пруській війні 1870 р. Воюючі держави поділялися на два блоки — центральні держави (Австро-Угорщина та Німеччина, до яких приєдналися Османська імперія і Болгарія) і країни Антанти (Великобританія, Франція, Росія і Сербія, до яких пізніше приєдналися Італія, Португалія, США та інші держави). Формальним приводом до війни послужило вбивство членами сербської організації «Молода Боснія» 28 червня 1914 р. у Сараєво (Боснія) спадкоємця австро-угорського престолу ерцгерцога Франца Фердинанда з династії Габсбургів. 23 липня 1914 р. Австро-Угорщина пред'явила Сербії ультиматум, а після того як ультиматум був відхилений, 28 липня 1914 р. оголосила їй війну. 31 липня 1914 р. Росія, союзниця Сербії, оголосила загальну мобілізацію. 1 серпня 1914 р. Німеччина оголосила війну Росії, а 3 серпня 1914 р. — Франції. 4 серпня 1914 р. Великобританія оголосила війну Німеччині. 11 листопада 1914 р. на боці центральних держав у війну вступила Османська імперія, а 14 жовтня 1914 р. — Болгарія. 23 серпня 1914 р. на боці Антанти виступила Японія, 23 травня 1915 р. — Італія, 27 серпня 1916 р. — Румунія, 6 квітня 1917 р. — США².

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 424.

² Там само. С. 1387.

Папа Пій X (1903–1914) намагався запобігти ескалації Першої світової війни, надіславши апостольське послання католикам усього світу, в якому закликав до молитв про встановлення миру. Новообраний папа Бенедикт XV (1914–1922) відразу ж оголосив про строгий нейтралітет Святого Престолу. 8 вересня 1914 р. Бенедикт XV у своєму першому пастирському посланні “Ubi periculum”, адресованому католикам усього світу, наполегливо вимагав відновлення миру. Він заявив про суворе дотримання нейтралітету Святим Престолом в умовах протиборства воюючих сторін. Незважаючи на те, що і Римська курія розкололася на дві партії — партію, що симпатизувала Антанті, і прибічників центральних держав, — Бенедикт XV дотримувався незалежності та нейтралітету. І в його першій програмній енцикліці “Ad beatissimi apostolorum” від 1 листопада 1914 р. центральною думкою було засудження війни та настійлива вимога відновити мир. На думку папи Бенедикта XV, основною причиною війни були дехристиянізація світу, безвір’я. У перших параграфах енцикліки “Ad beatissimi apostolorum” (лат. «До [престолу] блаженного [князя] апостолів») міститься засудження братовбивчої війни як викликаної забуттям християнських принципів у суспільному житті найбагатших і наймогутніших держав Європи. У пункті 5 енцикліки формулюються основні причини війни, в тому числі охолодження братської любові між християнськими народами, надмірна прив’язаність до земних благ і забуття благ небесних. Далі Бенедикт XV докладно зупиняється на кожній причині. Говорячи про першу причину, папа вказує, що деклароване «братство» без християнської основи є лише фікція, бо насправді у світі панує ворожнеча не тільки між расами і народами, але і в середині кожної держави між громадянами, які належать до різних класів. Стосовно другої причини папа вважає, що лише християнство може виховати у громадянах повагу до можновладців, а застосування грубої сили проти незадоволених нездатно придушити дух спротиву, бо «силою лише тіла, а не душі придушені бувають». Говорячи про третю причину, Бенедикт XV використовує такі терміни, як «пролетарії» (proletarii) та «страйк» (cessationes ab opere), і викриває «помилки соціалістів». З приводу четвертої причини — надмірної прив’язаності до земних благ — папа цитує фрагмент з першого послання апостола Павла до Тимофія: «Жадібність... корінь усього лихого» (1 Тим 6, 10). Потім в енцикліці піддається критиці світська шкільна освіта, яка «формує у спотвореному дусі піддатливі дитячі душі». Заключні параграфи присвячені проблемам внутрішньоцерковної дисципліни та боротьбі з «жахаючими помилками модернізму», який, як нагадує Бенедикт XV, папа Пій X назвав «зібранням усіх ересей». У кінці енцикліки Бенедикт XV жалкує про втрату захисту, який понтифік тривалий час мав з боку мирської влади, закликає народи Європи повернутися до християнських принципів і припинити братовбивчу війну¹.

¹ Енцикліка папи Бенедикта XV “Ad beatissimi apostolorum” від 1 листопада 1914 року // Acta Apostolicae Sedis. Roma, 1914. No. 6. P. 565–581.

Незважаючи на цей заклик, енцикліка Бенедикта XV “Ad beatissimi apostolorum” від 1 листопада 1914 р. не досягла бажаного результату. Невдовзі після її опублікування Італія, яка до того залишалася нейтральною, вступила у війну на боці Антанти. Відсутність суспільного резонансу енцикліки говорить про послаблення впливу Святого Престолу на світову політику в роки Першої світової війни. Водночас енцикліка служить доказом далекоглядності папи Бенедикта XV, який вже на самому початку війни побачив її згубний характер. Створення єдиної Європи наприкінці ХХ ст. дозволило з більшою увагою подивитися на цей цінний історичний документ.

Наприкінці 1914 р. папа Бенедикт XV виступив з новою пропозицією укласти перемир'я на декілька годин на час святкування Різдва Христового. Ця пропозиція була негативно розцінена усіма воюючими державами, а особливо Росією, яка вказала на неспівпадіння дат католицького і православного святкування Різдва¹. Незважаючи на заяви Святого Престолу про нейтралітет представники воюючих блоків звинувачували Бенедикта XV в симпатіях до протиборчої сторони. Французи називали його Pape-Bosch («папа-бош», тобто «папа-німець»), а німці — Französischpapst («французький папа»). Недовіра італійського уряду до Святого Престолу була настільки великою, що при укладенні Лондонського пакту від 26 квітня 1915 р., який передбачав вступ Італії у війну на боці Антанти, прем'єр-міністр Саландра наполіг на внесенні до нього 15-ої статті, яка наперед виключала «будь-яку пропозицію, метою якої було б залучення представника Святого Престолу до мирних переговорів і обговорення питань, що виникли у зв'язку з цією війною»².

У діяльності Бенедикта XV в роки Першої світової війни простежується два напрямки: з одного боку, він чітко визначив принципову позицію церкви у питанні про війну і мир; з іншого — вживав дипломатичні кроки, звернені до урядів, з метою встановлення миру. В силу своєї позиції папа не робив та й не міг робити відмінностей між угрупованнями імперіалістичних держав, а коли Антанта звинуватила його в симпатіях до центральних держав, Бенедикт XV у своїй консисторській промові (22 січня 1915 р.) знову наголосив на своєму строгому нейтралітеті³. Вступ Італії у 1915 р. у світову війну на боці Антанти ще більше спонукав папу дотримуватися нейтралітету. В той час як Великобританія заснувала посольство у Ватикані, послы центральних держав (Австро-Угорщини, Баварії та Пруссії), акредитовані при Святому Престолі, змушені були залишити Рим і обрали місцем перебування Лугано (Швейцарія). При цьому папа сподівався, що в процесі повоєнного нового врегулювання стане можливим досягти компромісу

¹ Diplomatie d'Église et diplomaties d'état // Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée. 1997. No. 109. P. 812–813.

² Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1389.

³ Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale / A cura di G. Rossini. Roma, 1963. P. 51–60.

з італійською державою шляхом реставрації Папської держави у тому чи іншому вигляді¹.

12 грудня 1916 р. центральні держави закликали Бенедикта XV взяти участь у мирному посередництві. Папа не дав згоди на це і не підтримав компроміс, односторонньо сприятливий для центральних держав, тим більше, що пропозиція про мир раніше була відхилена й Антантою. Перемога буржуазно-демократичної революції в Росії, вступ США у війну і мирне посередництво соціал-демократів у Стокгольмі у травні 1917 р. змусили Бенедикта XV підключитися до цих мирних посередницьких дій, направлених на досягнення згоди між воюючими державами. Причиною раптово вирослої активності було також прагнення протидіяти посиленню революційних рухів, що охопили світ внаслідок кризи, викликані війною.

24 липня 1917 р. Бенедикт XV запропонував німецькому уряду проект мирного договору, який міг би послужити основою для переговорів. Не дочекавшись офіційної відповіді від німецького уряду, 1 серпня 1917 р. Бенедикт XV звернувся до воюючих держав з ногою, закликаючи їх припинити кровопролиття і розпочати переговори. В її вступній частині понтифік підкреслював свою незалежність і заперечував приналежність до жодної з сторін. Він виходив з того, що продовження війни може привести до краху європейської християнської цивілізації. У війні він вбачав кару світу за відхід від християнства. Папа вніс конкретні пропозиції щодо загального і взаємного роззброєння, міжнародного арбітражного суду. Ці пропозиції, на його думку, складуть основи безпечного і тривкого миру. Бенедикт XV вніс пропозицію про забезпечення свободи морів. Папа відхилив принцип репарацій і колективної воєнної відповідальності. Він запропонував, щоб воюючі сторони взаємно відмовилися від компенсацій за шкоду, завдану одна одній. Що стосується воєнних злочинів, то Бенедикт XV дотримувався принципу взаємної відповідальності, а розглядаючи територіальні питання, він запропонував повернути окуповані під час війни території: німці залишають Бельгію і Францію, а Антанта повертає Німеччині німецькі колонії. Стосовно Ельзас-Лотарингії, приналежності Триєсту і Трієнту, про Балкани і Польщу у папській ноті нічого не було сказано².

У Берліні ноту папи вітали, у Лондоні в принципі не відмовилися від переговорів, однак президент США Вудро Вільсон відхилив посередництво папи, бо він вже приписував заслугу досягнення миру собі. У Франції та Італії крок папи розцінювали як послугу, надану німцям, які на той час завдали шкоди нейтральній Бельгії й окупували Францію. Зрештою виявилось, що новий берлінський уряд серйозно не думає про досягнення миру, і, таким чином, мирна акція папи зазнала повної невдачі. 24 грудня 1917 р. Бенедикт XV у своїй різдвяній промові перед кардиналами з жалем згадував про свої безуспішні спроби і після цього папа вже не робив жодних пропозицій щодо миру. Хоча офіційно на ноту Бенедикта XV не відпові-

¹ Гергей Е. История папства. С. 353.

² Rumi G. Benedetto XV e la pace — 1918. Brescia: Morcelliana, 1990. P. 42–51.

жоден уряд, проте його заслуги в миротворчій діяльності принесли йому після війни славу «апостола миру»¹.

У своїй енцикліці “*Quod iam diu*” від 1 грудня 1918 р. папа Бенедикт XV закликав до публічної молитви за успіх мирної конференції, за тривкий мир, оснований на спільних принципах християнської справедливості. Однак папа був витіснений із заключного процесу імперіалістичної війни, що закінчився укладенням миру. Бенедикт XV із застереженнями сприйняв мирну систему, розроблену під Парижем, він також тримався на відстані від Ліги Націй, оскільки Франція та Італія стояли на заваді вступу Святого Престолу до цієї організації і поверненню папи на арену міжнародної політики. Критичний погляд папи на Паризький мир знайшов своє відображення в його енцикліці “*Pasem, Dei munus*” від 20 травня 1920 р., в якій він вказав на відсутність дійсного примирення, на нетривкість миру і не в останню чергу на образливе ігнорування прав Святого Престолу².

Е. Пачеллі, майбутній папа Римський Пій XII, ще будучи секретарем Конгрегації з надзвичайних церковних справ брав безпосередню участь у миротворчих ініціативах Святого Престолу в роки Першої світової війни, зокрема, склав текст ноти, яку папа Бенедикт XV розіслав 1 серпня 1917 р. воюючим державам. Після того як Е. Пачеллі був возведений 16 грудня 1929 р. в достоїнство кардинала і призначений 9 лютого 1930 р. державним секретарем Ватикану, він у цій якості взяв активну участь в опрацюванні енциклік папи Пія XI “*Mit brennender Sorge*” (нім. «З глибокою занепокоєністю») від 14 березня 1937 р.³ і “*Divini Redemptoris*” (лат. «Божественного Визволителя») від 19 березня 1937 р.⁴, направлених проти ідеології тоталітарних режимів у Німеччині та СРСР.

Після обрання папою Пій XII (1939–1958) розпочав свою дипломатичну діяльність зі спроб врегулювати відносини з нацистською Німеччиною. Проте основним його завданням стало відвернення чергового збройного конфлікту, наслідком якого могла стати загальноєвропейська війна. У квітні 1939 р. Пій XII звернувся до Англії, Франції, Німеччини, Італії та Польщі з пропозицією про скликання конференції 5 держав для вирішення «Данцігського питання», яке було причиною територіального спору між Німеччиною та Польщею, однак усі 5 держав відповіли на пропозицію Ватикана відмовою. Підписаний 23 серпня 1939 р. пакт про ненапад між Німеччиною і Радянським Союзом розв’язав руки Німеччині стосовно Польщі. У своєму виступі від 24 серпня 1939 р. Пій XII закликав уряди конфліктуючих сторін «вирішити існуючі суперечності єдино прийнятним для цього шляхом спільних і чесних договорів». «Справедливість досягається силою переконання, а не силою зброї, — наголосив Пій XII. — Ви не втрачаєте

¹ Morozzo della Rocca R. Benedetto XV e la sacralizzazione della prima guerra mondiale // Chiesa e Guerra / A cura di M. Franzinelli, R. Bottoni. Bologna: Mulino, 2005. P. 165–182.

² Encyclopediia dei Papi. Vol. 3. P. 615–617.

³ Енцикліка папи Пія XI “*Mit brennender Sorge*” від 14 березня 1937 року. P. 145–167.

⁴ Енцикліка папи Пія XI “*Divini Redemptoris*” від 19 березня 1937 року. P. 65–106.

нічого, зберігаючи мир. Ви можете втратити все, розпочавши війну». Своє ставлення до воюючих сторін Пій XII сформулював так: «Не нейтралітет, який може бути витлумачений як пасивна байдужість, а неупередженість, яка судить про речі, слідуючи істині й справедливості»¹.

Незважаючи на зусилля Пія XII щодо відвернення нового збройного конфлікту, розпочалася Друга світова війна — найбільш кровопролитна у світовій історії війна, що тривала з 1 вересня 1939 р. по 2 вересня 1945 р. між, з одного боку, Німеччиною, Італією та Японією, а також їхніми союзниками, і, з другого боку, державами антигітлерівської коаліції — СРСР, США, Великобританією, — а також Китаєм і деякими іншими країнами. Друга світова війна відбувалася на території Європи, Північної Африки, Азії та Океанії і забрала, за різними оцінками, від 50 до 64 млн. людських життів (у т. ч. до 30 млн. лише в СРСР). Позицію й діяльність Католицької церкви в роки Другої світової війни відображають офіційні документи Святого Престолу і засоби масової інформації Ватикану — газета “*Osservatore romano*” і Радіо Ватикану.

Коли розпочалася Друга світова війна, уряди Франції й Англії звернулися з проханням до папи Пія XII оголосити Німеччину агресором, однак він відмовився, сказавши, що Ватикан не може безпосередньо втручатися в міжнародну політику, оголосив про свій нейтралітет, тому ватиканська дипломатія офіційно до самого кінця війни не зробила жодної заяви на підтримку тієї чи іншої сторони². 27 жовтня 1939 р. була опублікована перша енцикліка папи Пія XII “*Summi pontificatus*”, що має підзаголовок «Про спільність людського суспільства», в якій піддається критиці два головні хибні погляди епохи: ідея культурної й расової переваги та ідея атеїстичної держави. Не називаючи прямо нацистську Німеччину і СРСР, енцикліка “*Summi pontificatus*” (лат. досл. «Найвищого папського служіння») піддає критиці існуючі у цих країнах тоталітарні режими. В ній також говориться, що війна є наслідок відмови від християнських цінностей, але висловлюється надія на те, що біди, які спіткали Європу, зможуть пробудити покаяння і повернення до Христа. В енцикліці також говориться, що виховання молоді в антирелігійному дусі буде мати негативні наслідки для всього світу. Протиставляючи війну між безбожними державами війнам у середньовічній Європі, папа підкреслює, що конфлікти між християнськими державами можна було залагодити завдяки наявності спільної системи християнських цінностей, тоді як конфлікти між безбожними державами принципово нерозв'язні. З енцикліки “*Summi pontificatus*” також випливає, що церква як і раніше не відмовилася від того, що католицизм повинен намічати ідейні та моральні засади держави. Ця вимога існує стосовно будь-якої світської влади, саме тому Католицька церква засуджує тоталітарні держави так само як і соціалістичні держави, адже вони з роллю церкви, по суті,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1124.

² Гергей Е. История папства. С. 377.

не рахувалися¹. Папа також наголосив, що страждання усіх воюючих народів визивають його смуток і біль, і закликав «безустанно молитися... щоб Господь у милосерді Своєму скоротив дні випробувань»².

Другим значним виступом Пія XII за зиму 1939–1940 рр. було різдвяне послання 1939 р. Знову відмітивши, що війна є «невимовним лихом», Пій XII висунув 5 основоположних принципів, на базі яких повинні були якомога швидше розпочатися переговори про мир: 1) забезпечення прав на існування і незалежність усім (великим і малим) націям; 2) роззброєння; 3) відтворення міжнародних структур, на які буде покладено функцію арбітражу; 4) увага до потреб і справедливих вимог усіх народів та етнічних меншин; 5) необхідність керуватися принципами справедливості, релігійної толерантності і гуманізму³. У квітні 1940 р. папа Пій XII надіслав телеграми з висловленням співчуття бельгійському королю, королеві Нідерландів і великій герцогині Люксембургу у зв'язку з захопленням цих країн німецькими військами⁴.

Протягом грудня 1939 р. — квітня 1940 р. одним з головних завдань Пія XII було прагнення утримати Італію від вступу у війну. Досягненню цієї мети слугував обмін візитами Пія XII і короля Італії Віктора Еммануїла III (21 і 28 грудня 1939 р.), під час яких мова йшла, в тому числі й про італійський нейтралітет, схвалення якого підкреслювалося двома сторонами. Друга спроба впливу на прем'єр-міністра Італійського королівства Б. Муссоліні була зроблена Пієм XII весною 1940 р. за активної участі США. З цією метою Ватикан неодноразово відвідував М. Тейлор — особистий представник президента США Т. Рузвельта. 24 квітня 1940 р. Пій XII надіслав листа до Б. Муссоліні з проханням про збереження Італією нейтралітету. Весною 1940 р. в Італії католицьким духовенством була широко розгорнута кампанія, названа «хрестовим походом молитв за мир»⁵. Коли утримати Італію від вступу у війну папській дипломатії не вдалося, Пій XII зайняв позицію строгого нейтралітету, звернувшись наприкінці червня 1940 р. до урядів Німеччини, Італії й Англії з пропозицією покласти кінець конфлікту, однак вона була відхилена⁶.

Незважаючи на політичний тиск з боку Німеччини та Італії, Пій XII не підтримав агресію проти Радянського Союзу і відмовився публічно засудити комунізм. Водночас понтифік (на відміну від свого попередника Пія XI) обходив мовчанням і режими Італії та Німеччини, пояснюючи це тим, що бажає уникнути наслідків для мільйонів католиків і для духовенства, проживаючого на територіях, підпорядкованих цим державам.

¹ Енцикліка папи Пія XII "Summi Pontificatus" від 20 жовтня 1939 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1939. No. 31. P. 413–453.

² Hummel K.J., Kösters Ch. Kirchen im Krieg: Europa 1939–1945. Paderborn: Schöningh, 2007. S. 195.

³ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1124.

⁴ Там само. Т. 3. С. 1520.

⁵ Там само. Т. 1. С. 1125.

⁶ Garzia I. Pio XII e l'Italia nella Seconda guerra mondiale. Brescia: Morcelliana, 1988. P. 51–60.

Папа стверджував, що не може і не повинен брати на себе таку відповідальність. В ноті від 18 січня 1942 р. Святий Престол відмовився визнати територіальні зміни, що відбулися внаслідок військових дій. 12 травня 1943 р. Пій XII надіслав листа королю Італії з метою переконати його укласти мир. 17 червня 1943 р. з тією ж метою з королем зустрівся апостольський нунцій Ф. Боргончіні-Дука¹.

На перших порах війни, що ознаменувалися успіхами фашистів, існувала повна мовчазна згода між Пієм XII і німцями, що знаходить своє підтвердження у негативному ставленні папи до Атлантичної хартії. Однак взимку 1942–1943 рр. відбувся несприятливий для фашистських держав поворот у ході війни, хоча це ще далеко не означало поразку Німеччини. Ці місяці були періодом мовчання у Ватикані². З урахуванням нової ситуації, у різдвяному зверненні папи по радіо 1942 р. вже помічається пошук шляху до миру та суспільного розвитку після його досягнення. У зверненні вже викладалися не лише основні принципи забезпечення миру, але й основні католицькі принципи перебудови у післяфашистський період. У цих принципах пропонувалися не контури корпоративного суспільства, а йшлося про необхідність відновлення буржуазних свобод. Після капітуляції 2 лютого 1943 р. німецьких армій під Сталінградом і розгортання у Європі сил антифашистської коаліції та охоплення війною італійської території, папа, обтяжений антисемітизмом фашистських держав, що перейшов у геноцид, вже не міг устояти на позиції нейтралітету. Пій XII, взявши за основу гуманістичні принципи християнської віри і керуючись узагальненими поняттями, засудив расову теорію і расові переслідування, в тому числі антисемітизм і переслідування євреїв. Тим самим папа і в Італії, і в інших країнах сприяв тому, що католицьке духовенство, церковні організації, а також віруючі надавали гуманітарну допомогу жертвам переслідувань. Водночас Пій XII 1 вересня 1943 р. знову звернувся до воюючих держав, пояснюючи, що в їх же власних інтересах вступити на шлях переговорів³.

Після звільнення союзниками 5 червня 1944 р. Риму, змінилося і становище Святого Престолу: Пій XII отримав повну свободу маневру, його промови тепер вже не були обумовлені позицією щодо фашистських окупантів. У різдвяному посланні 1944 р. Пій XII розвинув доктрину церкви про війну і мир, засудив сам принцип агресії та агресивної війни, посилаючись на прецедент Пакта Бріана-Келлога 1928 р. (інакше — Паризький договір про заборону війни як знаряддя національної політики, підписаний 27 серпня у Парижі 15 державами; до цього договору в різний час приєдналися 48 інших держав, у т.ч. СРСР 31 серпня 1928 р. — *М.О.*), що проголошував війну «поза законом»; в той же час папа визнав право боротися з агресором усіма можливими засобами, включаючи економічні санкції та збройну інтервенцію. Основний тон цього різдвяного радіозвернення — однозначне

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1125.

² Falconi C. Il silenzio di Pio XII. Milano, 1965. P. 42–114.

³ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1125.

й відкрите визнання зусиль союзних держав і прагнення до повоєнного відродження, затаврування тоталітарно-диктаторських систем і визнання антифашистської буржуазної демократії, доповненої християнськими ідеями¹. В той же час відсутність прямого політичного засудження лідерів Третього рейху з боку Святого Престолу було продиктовано, перш за все, тривогою за долі 40 млн. німецьких католиків, про що заявляв і сам папа Пій XII. Він неодноразово висловлював критичне ставлення до вимоги союзників про беззастережну капітуляцію Німеччини, висунутій на конференції в Касабланці у січні 1943 р. у відповідь на заклик Гітлера до «тотальної війни». При цьому Пій XII виходив насамперед з гуманітарних міркувань: він робив відмінність між німецьким народом, німецькими військами і нацистським режимом, відмічаючи, що після завершення війни німецький народ повинен стати поважним членом міжнародного співтовариства².

Пій XII постійно виступав на захист мирного населення, наголошуючи при цьому, що не слід завдавати страждань, що є наслідком воєнних дій, цивільному населенню; такими думками пронизані його виступи від 30 вересня 1939 р., окремі положення енцикліки "Summi pontificatus", різдвяні послання 1939 і 1942 рр., протести проти знищення мирного населення, що містяться в різних листах і виступах. Такі протести містилися і в статтях "Osservatore romano" за 1944 р., зокрема, в номері цієї газети від 2 квітня 1945 р. містився заклик до німецького командування припинити безглуздий спротив, що затягує війну і призводить до нових жертв³.

Практично кожний виступ Пія XII заторкав проблеми утримання військовополонених. У перші ж дні війни при Державному секретаріаті Ватикану було створено Інформаційне статистичне бюро біженців, осіб, які пропали безвісти, і військовополонених, що нараховувало близько 600 співробітників на чолі з єпископом А. Євреїновим. Центри інформації, через які це бюро отримувало відомості, створювалися при всіх нунціатурах; з питань військовополонених нунціями робилися запити і проводилися переговори з відповідними урядами. Завдяки діяльності Інформаційного статистичного бюро під час німецької окупації тільки у Римі (у Ватикані, у будівлях, що належали Святому Престолу і користувалися правом екстериторіальності, монастирях та інших церковних будівлях) переховувалося близько 5 тис. військовополонених, антифашистів, євреїв та італійських дезертирів. В Італії духовенству вдалося врятувати майже 90 відсотків євреїв з числа тих, хто був засуджений до депортації (35 тис.). Всього ж на території Європи Святому Престолу вдалося врятувати близько 800 тис. осіб⁴. У різдвяному радіовиступі 1942 р. Пій XII висловив засудження переслідувань на расовому ґрунті, але в цілому в його виступах протягом війни була присутня певна стриманість, викликана побоюваннями, що надто різкі заяви

¹ Гергей Е. История папства. С. 378.

² Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1521.

³ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1125.

⁴ Там само. С. 1126.

можуть потягти за собою важкі негативні наслідки як для самих євреїв, так і для католицького духовенства і віруючих в окупованих країнах¹. Тут варто буде також сказати, що у кожній країні позиції ієрархії Католицької церкви по відношенню до нацистської Німеччини були різними. Схильність до колабораціонізму виявив єпископат Австрії, Франції і Словаччини, в той час як Католицька церква Бельгії, Нідерландів і особливо Польщі встала в непримиренну опозицію до нацистів, ставши потужною перешкодою на шляху реалізації планів окупантів.

Після 1943 р. одним з головних завдань Пія XII стала охорона Риму, прагнення зберегти від бомбардувань населення міста та його культурні цінності. Пій XII виступив з пропозицією оголосити Рим відкритим містом. При наближенні до Риму лінії фронту Пій XII відхилив пропозицію німецьких окупаційних властей залишити місто. Він відвідував квартали, зруйновані бомбардуваннями, і надавав моральну та матеріальну підтримку населенню. Після вступу до Риму союзників віруючі, що зібралися на площі Святого Петра, висловили папі Пію XII вдячність і назвали його захисником цивілізації².

В останні роки Другої світової війни і після її закінчення Пій XII став однією з ключових політичних фігур. Основою концепції Пія XII, що стосувалася повоєнного устрою світу, стала його ідея створення «християнської цивілізації», тісно пов'язаної з відновленою і оздоровленою Європою. У різдвяному радіопосланні 1944 р. він визначив своє ставлення до демократії, вказавши при цьому на зв'язок між війною і тоталітарними формами правління. Головну загрозу християнській цивілізації Пій XII вбачав у комунізмі як в матеріалістичній цивілізації, що заперечувала Бога й релігію. Його стурбованість зростала по мірі посилення СРСР в роки війни і розповсюдження його впливу на країни Східної Європи, що супроводжувалося гоніннями на церкву, арештами священників у багатьох соціалістичних країнах і ліквідуванням Греко-католицької церкви в Україні та в Румунії. Переслідування католиків викликала також революція в Китаї, а у відповідь на засудження цих дій Пієм XII була створена Національна католицька церква Китаю (з 1957 р. — Китайська католицька патріотична асоціація), яка сформувала незалежну від Святого Престолу церковну ієрархію. Становищу Католицької церкви в Китаї була присвячена енцикліка Пія XII «Ad Sinarum gentem» (1954 р.). Водночас папа Пій XII живо відгукнувся на процеси деколонізації, що отримали розвиток після закінчення війни. В енцикліках «Evangelii praesones» від 2 червня 1951 р. і «Fidei donum» від 21 квітня 1957 р. Пій XII визнав право колоніальних народів на незалежність і став активним прибічником перетворення місійних церков в автохтонні³.

1 Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1521.

2 Там само. С. 1522.

3 Там само. С. 1523.

Історична роль Пія XII оцінювалася по-різному. Початок дискусіям був покладений публікацією у 1963 р. п'єси німецького єврея Р. Хоххута «Намісник», яка поставила під сумнів внесок Пія XII у миротворчість і гуманітарну допомогу під час війни та звинувачувала його в замовчуванні злочинів нацистів і фашистів. Ці звинувачення були пізніше підхоплені в деяких працях істориків і політологів, особливо різко вони прозвучали в радянській історіографії (праці М.М. Шейнмана та І.Р. Григулевича). Водночас багато праць, написаних на основі архівних документів (П. Бле, М. Маркіоне, А. Гаспарі, Д. Тардіні) відтворюють у повному обсязі роль, яку відіграв Пій XII у врятуванні євреїв і антифашистів, аргументовано пояснюють його стриманість в роки війни. Незважаючи на діаметрально протилежні оцінки щодо миротворчої діяльності Пія XII та його внеску в гуманітарну допомогу жертвам війни, не слід забувати, що очевидною метою політичної поведінки Пія XII і його заяв під час війни був захист інтересів Римо-католицької церкви та християнської цивілізації. Це природне завдання було сформульоване папою у період війни під час різдвяних радіовиступів, що звернули на себе серйозну увагу. Так, на різдво 1939 р. Пій XII піддав критиці минулу ліберальну епоху Європи, яка характеризувалася дехристиянізацією, а у різдвяному виступі 1940 р. він визначив основні принципи, на яких може ґрунтуватися новий порядок у Європі. Згідно з твердженням папи, дієвим, історичним та інтеграційним духом Європи є католицизм, охоронцем і гарантом якого виступає Рим. При цьому Пій XII заявив, що божественні закони однаковою мірою обов'язкові для особистостей та народів і є настільки спільними, що становлять широке поле діяльності та свободи різним політичним формам, якщо вони не суперечать законам¹.

Вагомий внесок в утвердження миру і розв'язання міжнародних спорів вніс папа Іоанн XXIII (1958–1963). Його енцикліка «*Pacem in terris*» від 11 квітня 1963 р. стала багато в чому результатом миротворчої діяльності папи. Незадовго до її виходу в світ Іоанн XXIII виступив як посередник і миротворець під час Карибської кризи, опублікувавши на прохання президента США Джона Кеннеді заклик до держав розв'язувати спірні питання мирним шляхом. Виникненню Карибської кризи передував такий розвиток подій. Ще в середині 1950-х років уряд США прийняв доктрину «масованої відплати», згідно з якою США залишали за собою право застосовувати ядерну зброю в ході міжнародних конфліктів. У травні 1962 р. уряд СРСР під приводом захисту революції на Кубі доставив на цей острів під виглядом господарських вантажів ракети класу «земля–земля» з ядерними зарядами. 22 жовтня 1962 р. президент США Джон Кеннеді у зверненні до нації заявив, що пуск з Куби ракети з ядерною боеголовкою в бік будь-якої держави західної півкулі буде розглядатися як удар СРСР по США. Після того як 27 жовтня 1962 р. над Кубою був збитий американський розвідувальний літак, військова влада США прийняла рішення 29 жовтня нанести

¹ Veneruso D. Pio XII e la Seconda guerra mondiale. Roma: Herder, 1969. P. 5–50.

удар у відповідь. З проханням не розпочинати війну до президента США Джона Кеннеді (католика за віросповіданням) звернувся папа Іоанн XXIII. На 1-й сесії II Ватиканського собору, що проходив в цей час, більшість кардиналів закликали Вашингтон утриматися від військових дій. Кеннеді скасував рішення про вторгнення на Кубу і розпочав переговори з СРСР по неофіційних каналах. 28 жовтня 1962 р. керівник радянської держави М.С. Хрущов оголосив про демонтаж ракет під наглядом ООН. Взамін адміністрація Кеннеді взяла на себе зобов'язання не нападати на Кубу і демонтувати ракети «Юпітер» в Туреччині, які могли досягнути СРСР за 10 хвилин¹. В результаті вдалося розв'язати найнебезпечніший конфлікт ХХ ст., що отримав назву «Карибська криза».

Що стосується власне енцикліки “*Pacem in terris*” (лат. «Мир на землі»), яка була написана після Карибської кризи 15–28 жовтня 1962 р. і в розв'язанні якої папа брав активну участь, то вона була опублікована у розпалі «холодної війни», гонки озброєнь і загрози ядерної війни, причиною яких, на думку Іоанна XXIII, став розрив між політикою і моральністю у міжнародних відносинах. У чотирьох частинах енцикліки папа розглядає 4 види суспільних відносин: між людьми; між громадянами і державною владою; між державами; між окремими державами і світовим співтовариством. У першій частині енцикліки Іоанн XXIII говорить про моральні обов'язки і права людини, перераховані у Загальній декларації прав людини; у другій частині папа рекомендує керуватися у міжнародній політиці не силовими методами, а моральним авторитетом. У третій частині енцикліки сказано, що держави, як і окремі особи, мають права і обов'язки, які повинні втілювати в життя люди, що керують цими державами, пам'ятаючи при цьому про моральний закон і будуючи відносини на взаємній повазі та довірі. У четвертій частині Іоанн XXIII наполягає на великому значенні незалежності у відносинах між державами. На думку папи, природний закон, гідність і права людини є головними компонентами суспільно-морального порядку, на якому базується тривкий мир між народами. Принципи істини, справедливості, добра, любові і свободи лежать в основі суспільної злагоди, прав народів і держав і їх мирних взаємовідносин. Не вдаючись до богословських доводів, Іоанн XXIII передав євангельські істини в термінах прав та обов'язків людини, спільного блага, людської свідомості й загальної солідарності. У п'ятій заключній частині енцикліки “*Pacem in terris*” містяться пастирські заклики до католиків брати активну участь у суспільному житті заради спільного блага і співпрацювати з християнами інших конфесій і нехристиянами для досягнення благих соціальних і політичних цілей².

Енцикліка “*Pacem in terris*” була новою у тому відношенні, що зверталася в дусі екуменізму вже не лише до духовенства, але й взагалі до католиків, навіть до усіх віруючих. Екуменізм отримав нове осмислення —

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 974.

² Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963. No. 55. P. 291–303.*

як зближення і співробітництво між різними християнськими конфесіями¹. Водночас Іоанн ХХІІІ сфокусував на міжнародну площину пропозицію про розв'язання внутрішніх суперечностей, вказавши, що єдино правильний шлях по відношенню до капіталізму і соціалізму, це слідування державі Бога, завдяки чому можливе співіснування і збереження миру. Папа Іоанн ХХІІІ декларував у цій енцикліці, що хоча атеїзм і є ідеологічно неприйнятним для християн, однак взаємодія з будь-яким рухом, що виступає за мир, зокрема і з комуністами, не лише можлива, але й необхідна. Тим самим Іоанн ХХІІІ переступив ту межу, яку його попередники встановили навколо церкви з часу появи ідей соціалізму. Енцикліка "Pacem in terris" зробила також можливим для Святого Престолу пошук контактів і зв'язків з соціалістичними країнами. Відмова від закоснілого антикомунізму означала не співіснування з марксистсько-ленінською ідеологією, а лише терпимість по відношенню до суспільно-політичного ладу, оснований на цій ідеології. Під знаком пом'якшення міжнародного становища і мирного співіснування "Pacem in terris" проголосила взаємодію зі світом, включаючи в це поняття вже й соціалістичний світ². Отже, в енцикліці "Pacem in terris" Іоанн ХХІІІ відмовився від «зв'язування» майбутнього церкви виключно із Заходом і відкрив шлях для конструктивних переговорів з соціалістичними країнами.

Римські папи Павло VI та Іоанн Павло II також неодноразово пропонували миротворчі ініціативи і брали активну участь у переговорах про мир. Однією з найбільш істотних характеристик понтифікату Павла VI (1963–1978) є послідовне проведення курсу на мирне врегулювання конфліктів, розрядку напруженості, захист прав людини. Цим питанням присвячена його енцикліка "Christi matri" від 15 вересня 1966 р.³ Папа Павло VI привітав підписання Договору про заборону ядерних випробувань (1963 р.), а під час візиту до Нью-Йорка у 1965 р. він виступив на сесії ГА ООН із закликом до збереження миру, скорочення озброєнь, надання допомоги країнам, що розвиваються. Павло VI також рішуче засуджував війну у В'єтнамі і виступав за вивід американських військ з цієї країни, а після її виводу Ватикан став однією з перших держав, яка визнала Соціалістичну Республіку В'єтнам. У 1967 р. Павло VI шляхом *motu proprio* "Catholicam Christi Ecclesiam" від 6 січня 1967 р. заснував Дослідницьку комісію "Iustitia et pax" («Справедливість і мир») у складі Папської ради у справах мирян. Завдання діяльності комісії — «сприяти, з одного боку, прогресу бідних країн і заохочувати соціальну справедливість між народами, а з іншого боку, допомагати слаборозвиненим країнам працювати самим заради власного розвитку». 14 грудня 1976 р. шляхом *motu proprio* "Iustitiam et pacem" папа Павло VI перетворив комісію "Iustitia et pax" в автономну Папську комісію у структурі Римської курії, на основі якої 28 червня 1988 р. конституцією

¹ Majka J. Koncepcja pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki "Pacem in terris". S. 77–88.

² Mazurek F.J. Znaczenie i aktualność encykliki Jana XXIII "Pacem in terris" // Roczniki nauk społecznych. 1988–1989. No. 16–17. zeszyt 1. S. 103–116.

³ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1184.

“Pastor Bonus” було створено Папську раду “Iustitia et pax” («Справедливість і мир»). Завданнями діяльності ради є розвиток соціального вчення Католицької церкви, збір інформації та результатів досліджень щодо проблем справедливості й миру, прогресу народів і прав людини, турбота про те, щоб серед народів формувалась відповідальність у справі зміцнення миру, насамперед за допомогою Всесвітніх днів миру¹.

Отже, у питаннях міжнародної політики Павло VI зарекомендував себе послідовним прибічником мирного співіснування, розрядки та миру, стимулювавши всю церкву до свідомої ангажованості в ім'я цих цілей. Починаючи з 1968 р. Павло VI щороку присвячував велику промову справі миру. Понтифік приділяв велику увагу і конфлікту на Близькому Сході, адже у цьому регіоні, маючи на увазі забезпечення безпеки святих місць, була заінтересована й церква. За весь час понтифікату Павла VI його симпатії були на боці справи палестинців і арабів. Відносини між Святим Престолом та Ізраїлем були прохолодними не лише через претензії останнього на Єрусалим, на святе місто, але й у зв'язку з тим, що Апостольський Престол не визнав державу Ізраїль. Павло VI активно співпрацював і в питаннях політики пом'якшення міжнародної напруженості. У 1971 р. Святий Престол приєднався до Договору про нерозповсюдження ядерної зброї. У 1975 р. делегація Святого Престолу як повноправний учасник брала участь у Хельсінській нараді з питань безпеки і співробітництва в Європі і державний секретар А. Казаролі від імені Святого Престолу підписав Заключний акт цієї наради. Це був перший випадок повноправної участі Святого Престолу у багатосторонніх міжнародних переговорах після Віденського конгресу 1814–1815 рр. Своім підписом під Гельсінським документом Святий Престол оголосив себе послідовним прибічником міжнародної розрядки і політики миру.

Активною миротворчою діяльністю займався і папа Іоанн Павло II (1978–2005), понтифікат якого був одним з найтриваліших в історії Католицької церкви. Коли в ході загострення політичної ситуації у Польщі стало відомо про можливість вторгнення до країни військ країн-учасниць Варшавського договору, Іоанн Павло II надіслав 16 грудня 1980 р. Генеральному секретарю ЦК КПРС Л.І. Брежневу листа, в якому нагадав про гарантії польської незалежності, зафіксовані у Гельсінському акті 1975 р., і заявив про свою готовність засудити можливе вторгнення². Тут варто нагадати, що саме перше паломництво Іоанна Павла II до Польщі 2–10 червня 1979 р. і підтримка Римо-католицькою церквою соціально-політичних вимог створеної у серпні 1980 р. профспілкової організації «Солідарність» на чолі з Л. Валенсою багато в чому сприяли загостренню політичної ситуації в Польщі.

12 грудня 1981 р. папа Іоанн Павло II направив до глав СРСР, США, Великобританії та Франції, а також до генерального секретаря ООН делегації Папської Академії наук, які представили наукову доповідь про можливі

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1281.

² Там само. Т. 2. С. 373.

наслідки використання ядерної зброї в Європі та світі. 17 листопада 1985 р. Іоанн Павло II надіслав особисті послання Р. Рейгану і М.С. Горбачову у зв'язку з Женевською зустріччю у верхах¹.

Вплив папи Іоанна Павла II на крах комуністичної влади в країнах соціалістичної співдружності не обмежувався тільки ситуацією в Польщі. В СРСР цей вплив відчувався насамперед в переважно католицьких Литві та Західній Україні, де соціальний спротив Католицької церкви значно сприяв руху за відновлення національної незалежності. Після розпаду комуністичного блоку Католицька церква в країнах Центральної та Східної Європи повинна була заново осмислити свою роль в політичних і соціальних процесах. Цьому багато в чому сприяла енцикліка Іоанна Павла II "Centesimus annus" від 1 травня 1991 р.²

Папа Іоанн Павло II неодноразово сприяв мирному врегулюванню конфліктів, в тому числі і в деяких африканських країнах, зокрема в Мозамбіку, де католики становлять 22% від загальної кількості населення, що нараховує близько 20 млн. осіб. Ця країна проголосила у червні 1975 р. незалежність від Португалії і до влади прийшла партія Фрелімо (Фронт звільнення Мозамбіку). Створений у 1976 р. за підтримки Південної Родезії (Зімбабве) опозиційний рух Ренамо вчинив збройний спротив режиму Фрелімо. Громадянська війна в Мозамбіку, що загострилася у 1980-х рр., поставила країну на межу економічної й гуманітарної катастрофи. У 1992 р. за активної участі Католицької церкви у Римі був укладений мир між протиборчими партіями Мозамбіку, після чого в країні утвердилася багатопартійна система правління³.

Під час понтифікату Іоанна Павла II найбільш яскравим прикладом долучення Католицької церкви до розв'язання міжнародних конфліктів може також слугувати спір між Аргентиною та Чилі з приводу територіальної приналежності трьох островів (Піктон, Леннокс і Нуева) у протоці Бігл. Цей спір існував з 1840 р. і в 1978 р. ледве не призвів до початку військових дій. У 1979 р. уряди цих католицьких країн звернулися до папи Римського як глави Католицької церкви з проханням про посередництво у врегулюванні цього спору. Завдяки оперативному втручання понтифіка та папської дипломатії, а також активізації папою католицького населення Аргентини та Чилі, конфлікт вдалося відвернути і 23 листопада 1984 р. був підписаний Договір про мир і дружбу між двома державами, згідно з яким всі три острови перейшли під суверенітет Чилі. Договір містив положення про моральний захист його з боку Святого Престолу⁴. 2 травня 1985 р. у Ватикані відбувся обмін ратифікаційними грамотами, що яскраво

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 380.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II "Centesimus annus" від 1 травня 1991 року. Р. 793–867.

³ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 507.

⁴ Apollis G. La médiation internationale du Pape Jean-Paul II dans l'affaire du canal du Beagle // Le Saint-Siège dans les relations internationales / Sous la direc. de J.-B. d'Onorio. Paris: Cerf/Cujas, 1989. P. 323–362.

свідчило про успіх папи Римського у його міжнародній посередницькій діяльності¹.

27 жовтня 1986 р. папа Іоанн Павло II вперше організував в ассізькій базиліці (одній з великих патріарших базилік, що знаходиться в італійському місті Ассізі, батьківщині Франциска Ассізького, з якого бере початок францисканська духовність щодо примирення між людьми) Всесвітній день молитв за мир, запросивши для участі в ньому представників різних релігій. Згодом Міжнародні дні молитв за мир стали традиційними і проходили у 1994, 2002 і в наступних роках. Під час проповідей і аудієнцій Іоанн Павло II завжди закликав міжнародну громадськість і усіх людей доброї волі до припинення конфліктів, в тому числі на Близькому Сході, у Персидській затоці, на Балканах і на Кавказі. Іоанн Павло II започаткував практику щорічних послань Римських пап з нагоди Міжнародного дня миру (1 січня), в яких розвивається соціальне вчення Католицької церкви про мир і даються відповіді на актуальні проблеми сучасності.

Папа Бенедикт XVI (2005—2013) під час свого понтифікату також приділяв достатню увагу питанням зміцнення миру. Так, темою свого першого звернення до членів дипломатичного корпусу, акредитованого при Святому Престолі, Бенедикт XVI обрав роль істини у розв'язанні проблем сучасності, головною серед яких є збереження миру. Понтифік наголосив на своїй особистій готовності до діалогу між людьми з тим, щоб запобігати усім формам конфліктів та напруженості². За час свого понтифікату Бенедикт XVI опублікував хоча й небагато, але важливих документів учительства церкви, зокрема 3 енцикліки, 4 постсинодальні апостольські звернення та низку інших документів, що стосуються віровчення, канонічної дисципліни, церковного устрою та актуальних проблем, в тому числі питань збереження миру та врегулювання міжнародних конфліктів.

Новообраний понтифік Франциск також приділяє достатню увагу питанням зміцнення миру та врегулюванню міжнародних проблем. У зв'язку з загостренням збройного протистояння у Сирії з кінця серпня 2013 р. папа Франциск неодноразово виступав за вирішення довготривалого внутрішньополітичного конфлікту у цій країні шляхом переговорів, в тому числі за участі міжнародного співтовариства, і закликав усіх віруючих молитися за примирення ворогуючих сторін. Напередодні саміту лідерів країн «великої двадцятки» (G 20) у Санкт-Петербурзі 5 вересня 2013 р. Франциск надіслав листа президенту РФ В.В. Путіну із закликом до вирішення на цій зустрічі фінансово-економічних проблем з урахуванням інтересів усіх країн і найбідніших верств населення, а також до пошуку мирного вирішення сирійського конфлікту, без військового втручання ззовні³.

¹ Montalvo G. Le Saint-Siege, mediateur de paix entre l'Argentine et le Chili // La diplomatie de Jean-Paul II / Sous la direc. de J.-B. d'Onorio. Paris: Cerf, 2000. P. 203—220.

² Хоружий Г. Ватикан: історія і сучасність. С. 168.

³ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 932.

Події та політичні тенденції ХХ ст. (дві світові війни; «холодна війна»; створення нових видів озброєння, зокрема зброї масового знищення; миротворчий рух тощо) вплинули на уточнення церковної концепції справедливої війни. Ставлення Католицької церкви до війни, як збройної боротьби між державами чи народами, протягом історії змінювалося багато в чому у зв'язку з досвідом реальних війн. В історії Католицької церкви існують три різних напрямки у ставленні до війни: концепція священної війни, концепція справедливої війни, пацифізм.

Концепція священної війни пов'язана з старозавітними уявленнями про те, що війна, яка дбає про цілі обраного народу, — це справа Самого Бога, воюючого з Своїми ворогами. У християнську епоху священними війнами вважалися, наприклад Хрестові походи і війни з Османською імперією (XIV—XVII ст.). В концепції священної війни релігійна мета (захист, розповсюдження чи зміцнення істинної віри) розуміється як виправдання збройної боротьби.

Проте більш впливовими й розповсюдженими протягом історії постають дві інші традиції: пацифізм і справедлива війна. Для ранніх християн (I—III ст.) характерним є радикальний пацифізм (від лат. *pacificus* — мирний, примирливий, який примиряє), що являє собою світоглядну позицію чи доктрину, яка відхиляє насильство чи війну як спосіб розв'язання міжособистісних, соціальних і міжнародних конфліктів. Це пов'язано не тільки з їх прагненням до євангельського миру та відразу до насильства, але й з тим, що їм були чужими політичні інтереси Римської імперії: в ті часи християнські громади склалися в основному з представників підкорених народів і нижчих верств суспільства. І хоча в подальшому це становище змінилося, традиція християнського пацифізму ніколи не згасала повністю. Відмова від участі у війнах стала для деяких християн складовою частиною відповідної життєвої позиції чи життєвого покликання (наприклад, чернецого). II Ватиканський собор визнав правомірність позиції тих, хто за переконанням сумління відмовляються від застосування зброї й обирають для себе іншу форму служіння суспільству (пор. GS 79). Це уточнення виглядає природним в світлі вчення Собору про те, що мир — не просто відсутність війни, а плід справедливості та любові (див. GS 78)¹ і, відповідно, пацифізм не повинен бути байдужістю до спільного блага та прав інших, а повинен включати служіння їм. Післясоборний час характеризується розвитком католицьких пацифістських організацій.

У християнській свідомості пацифістські погляди знаходять обґрунтування у Новому завіті, насамперед в основоположному посланні усім людям доброї волі (Лк 2, 14)², благословенні миротворців, запереченні старозавітного закону «око за око» (*lex talionis*) тощо. В той же час Сам Ісус не може бути односторонньо представлений пацифістом — Своїм учням Він

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 538—540.

² Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1149.

говорить: «...не мир прийшов Я принести, а меч» (Мф 10, 34)¹. Він силою виганяє торгівців з храму і не вважає військову професію перепоною для Своїх послідовників (Лк 3, 14)². Попереджаючи учнів, що їм потрібні будуть мечі (Лк 22, 36)³. Він, в той же час, протриває використанню сили, щоб звільнити Його при арешті, і говорить Петру, який відсік вухо рабу первосвященника: «... бо всі, хто візьме меч, від меча і загинуть...» (Мф 26, 52)⁴.

Історія ранньої церкви перших трьох століть, характеризуючи неучасть християн у різних формах суспільного життя, дає чисельні приклади усвідомленої відмови християн від військової служби. Разом з тим, ці відмови пов'язані більше з небажанням брати участь в обов'язкових культових ритуалах в честь язичницьких богів, ніж з принциповим запереченням війни як такої. Засудження добровільної військової служби Іполитом Римським і позиція Тертуліана, в цілому засуджувавшого військову справу, не знайшли підтримки та подальшого розвитку в патристичній літературі. Розвиток християнського вчення про війну і мир практично не заторкав проблематики пацифізму. Заперечення права на ведення війни стало обмеженим за своїм впливом елементом релігійного світогляду різних гетеродоксальних сект: вальденсів, анабаптистів, менонітів. Найбільш детально і послідовно пацифістські погляди розвинуті в релігійній доктрині квакерів. У Російській імперії у ХІХ ст. виникли різні релігійні течії (духобори, п'ятидесятники, толстовці), які виступали проти офіційного ставлення Православної церкви до війни і навіть заперечували необхідність вимушеного захисту вітчизни. Разом з тим, у більшості подібних випадків пацифізм був не стільки основоположним принципом, скільки наслідком релігійних поглядів, сформованих у позацерковних течіях. Ідеї пацифізму в контексті релігійної толерантності були вперше сформульовані християнськими гуманістами Еразмом Роттердамським, Себастьяном Франком, Себастьяном Кастелліо та іншими. Сучасний пацифізм, сформований після Першої світової війни, отримав розвиток в тому числі в працях та громадській діяльності таких видатних католиків, як священник-домініканець Ф. Штратман, священники Макс Саксонський, Д. Дей, священник-трапїст Т. Мертон. З 1950-х рр. виник і став стрімко розвиватися рух «ядерних пацифістів», до якого приєдналося багато католиків. Сучасний пацифізм не так тісно пов'язаний з релігійними поглядами. Його прихильники можуть належати до тих чи інших релігій або християнських конфесій, а можуть і зовсім не сповідувати жодної релігії⁵.

Абсолютний пацифізм, що заперечує концепцію справедливої війни, несумісний з традиційним вченням Католицької церкви. Пастирська конституція ІІ Ватиканського собору "Gaudium et spes" заявляє: «...ми не можемо не хвалити тих, хто, відмовляючись від насильства для відстоювання

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1093.

² Там само. С. 1251.

³ Там само. С. 1182.

⁴ Там само. С. 1116.

⁵ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1362.

своїх прав, удається до тих засобів захисту, що доступні й найслабшим, якщо виявляється можливим здійснити це, не завдаючи шкоди правам та обов'язкам інших людей чи суспільства» (GS 78)¹. Отці II Ватиканського собору підтвердили право людини на відмову брати участь у війні з причин, продиктованих сумлінням, як в релігійному, так і світському вимірах. В той же час Собор підтвердив право на використання збройної сили при національній самообороні. Таким чином, схвалення пацифізму виходить більше з достоїнства людської особистості, ніж з яких-небудь переваг пацифізму перед концепцією справедливої війни.

Пацифізм у вченні Католицької церкви розуміється в контексті вимог про захист справедливості та прав людини. Пацифіст не може бути байдужим до «прав та обов'язків інших людей або суспільства»². Отже, пацифізм не може бути ототожнений з непротивленням. Усі віруючі зобов'язані захищати справу справедливості, права людини та протистояти злу. Християни можуть розходитися у поглядах на те, як цього можна досягнути, і пацифіст має право шукати інших методів для опору злу, ніж війна. Конституція “*Gaudium et spes*” також стверджує: «...уявляється справедливим, щоб закони виявляли гуманну передбачливість стосовно тих людей, які з мотивів сумління відмовляються застосовувати зброю: нехай вони оберуть яку-небудь іншу форму служіння людському суспільству» (GS 79)³. Цей соборний текст адресований владі та громадським діячам. Собор пропонує прийняття законів, що б передбачали відмову від військової служби з мотивів сумління, але стверджує, що невід'ємний обов'язок людини служити спільному благу у цьому випадку повинен здійснюватися іншим шляхом. Це означає, що в соціальному вченні Католицької церкви пацифізм є лише правом кожної людини, пов'язаним з конкретним виявленням особистої віри. Пацифізм і справедлива війна мають однакову ціль — збереження справедливого соціального порядку, який є основою справжнього миру. Пацифізм, як і справедлива війна, повинен брати участь в опорі агресії, однак пацифісти відмовляються при цьому визнавати війну як дієвий засіб опору.

В цілому ж соціальне вчення Католицької церкви щодо пацифізму може бути зведено до наступних пунктів: пацифізм є вибором, який може здійснити сама людина; пацифізм вимагає чіткої відданості справі захисту справедливості й прагнення сприяти правам людини та спільного блага; пацифізм, який схвалює Католицька церква, оснований на свободі особи. Сучасні католики-пацифісти, в тому числі і «ядерні пацифісти», допускають, що війна як національна самооборона проти несправедливої агресії може бути випровдана, якщо виконуються традиційні критерії справедливої війни, однак заперечують, що ці критерії в дійсності нині здійснимі, оскільки

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 538–539.

² Нибур Р. Почему Церковь не стоит на позициях пацифизма // Нибур Р. Христос и культура. Москва: Юрист, 1996. С 514–532.

³ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 540.

сучасні війни набули настільки жорстокого характеру, що їх шкідливі наслідки (як моральні, так і фізичні) неминуче переважають переслідуване справедливою війною благо.

Однак превалюючою в історії Католицької церкви традицією по відношенню до війни стала концепція справедливої війни. Її основні положення, що уточнювалися й доповнювалися з плином часу, такі: війна може бути розпочата, якщо вона має справедливу причину і справедливу мету; якщо її веде законна влада; якщо перед цим було зроблено усе можливе для розв'язання проблеми мирним шляхом; якщо існує реальна вірогідність успіху; якщо можлива шкода противнику пропорційна вчиненій їм несправедливості; якщо війна не ведеться проти мирного населення. Вже Августин у книзі «Про град Божий», зіткнувшись з темою відповідальності за збереження суспільного порядку та захисту імперії від варварської навали і проводячи аналогію із заходами проти злочинців, вважав, що хоча війна в принципі трагічна, у деяких ситуаціях вона може бути справедливим покаранням за зло, а також запобіганням цьому злу. Така війна — виконання вимоги любові до ближнього, благополуччя якого треба захищати від агресії. Цю позицію поділяв і Фома Аквінський, вказуючи на відповідальність держав у випадках, коли нехтується спільне благо. Іспанський богослов Ф. де Віторія висловлював серйозні сумніви у справедливості колоніальних загарбань Іспанії в Південній Америці¹.

Промислова революція та запровадження загального військового обов'язку зробили війни, починаючи з другої половини XIX ст., значно більш руйнівними, ніж коли-небудь раніше. Уроки Другої світової війни та створення атомної зброї спонукали папу Пія XII поставитися з особливим побоюванням до війни як засобу розв'язання конфліктів. Ще у Різдвяному зверненні 1944 р. Пій XII засудив усі агресивні війни як аморальні, а в посланні, адресованому Всесвітній асоціації лікарів (30.09.1954 р.) понтифік засудив застосування ядерної, хімічної чи біологічної зброї навіть в оборонній війні. У своїх виступах Пій XII обмежував поняття справедливої війни лише оборонною війною, причому неодноразово наголошував, що наслідки навіть такої війни можуть бути гірші, ніж перенесення вчиненої несправедливості. Пій XII і його наступник Іоанн XXIII говорили про бажаність створення всесвітньої організації, влада якої змогла б стати основою міцного миру та плідної співпраці між народами. У цьому ж дусі висловлювалися й отці II Ватиканського собору (див. GS 82)², вказавши, що до того як така міжнародна організація буде створена, оборонна війна є законною (див. GS 79)³. Собор засудив застосування зброї масового враження, і взагалі так звану тотальну війну, тобто воєнні дії, направлені

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1066.

² Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (Gaudium et spes). С. 543–545.

³ Там само. С. 539–540.

на знищення цілих міст і областей з їх населенням (див. GS 80)¹; така війна за жодних обставин не може вважатися справедливою.

В енцикліці “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 р. папа Іоанн XXIII заявив, що «мир на землі, до якого гаряче прагнули люди усіх часів, може бути встановлений і зміцнений за повної поваги порядку, встановленого Богом». У тому ж документі Іоанн XXIII визначає основні умови миру, пов’язує їх з потребами людської душі в істині, справедливості, любові та свободі. Істина стане основою миру, якщо кожна людина чесно усвідомлює не тільки свої права, але й свої обов’язки по відношенню до інших; справедливість стане фундаментом миру, якщо кожна людина буде поважати права інших людей і намагатиметься повністю виконувати свої обов’язки стосовно інших; любов буде закваскою миру, якщо люди сприймуть потреби інших як свої власні й поділяться з іншими тим, що мають, починаючи з духовних цінностей; свобода буде плекати мир в усьому світові і допоможе йому приносити плоди, якщо при виборі засобів її досягнення люди послухають голосу розуму й сміливо будуть відповідати за свої дії².

Темі миру присвячена глава 5 («Про підтримання миру і про сприяння міжнародному співтовариству») пастирської конституції “*Gaudium et spes*”, проголошеної 7 грудня 1965 р. на II Ватиканському соборі, де в пунктах 77–90 головно підводиться підсумок попередніх церковних документів про мир. Церква засуджує жорстокість війни та закликає усіх християн молитися й діяти для встановлення миру. При цьому мир не є тільки відсутністю війни, він не повинен ґрунтуватися лише на рівновазі сил супротивників і не випливає з деспотичного панування: для здійснення миру потрібно, щоб були усунуті причини військових конфліктів, в першу чергу несправедливість, яка часто походить з надто великої економічної нерівності, а також з духу властолюбства та презирства до людей. Для досягнення миру необхідно постійне угамування своїх пристрастей, тверда воля поважати гідність інших людей і народів. Церква схвалює діяльність тих, хто відмовляється від застосування сили, якщо це не шкодить правам та обов’язкам інших людей і суспільств. Через гріховність людей, йдеться далі в “*Gaudium et spes*”, їм завжди загрожує небезпека війни; якщо вичерпані можливості мирних домовленостей, уряди мають право законної оборони, оскільки на них лежить обов’язок захищати безпеку своїх народів; при цьому не можна прагнути до поневолення інших народів. Слід дотримуватися міжнародних угод щодо участі поранених воїнів, військовополонених та інших, підписаних багатьма країнами з метою зробити військові дії менш нелюдними. Винищення народу, нації чи етнічної меншості, як і будь-яка військова дія, направлена на знищення міст і областей з їх населенням, є злочином, як і накази про такі дії; сліпий послух не виправдовує тих, хто виконує ці накази. Якщо військовослужбовці правильно виконують свої обов’язки, вони служать безпеці та свободі народів і сприяють утвердженню миру.

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 541–542.

² Majka J. Концепція pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki “*Pacem in terris*”. S. 77–88.

В той же час державні закони повинні враховувати права тих, хто за переконанням совісті відмовляється застосовувати зброю і при цьому служить людському суспільству в іншій формі¹.

Накопичення зброї з метою залякування можливих противників є спірним засобом підтримання миру (виступаючи у 1982 р. в ООН, папа Іоанн Павло II визнав такого роду стримування морально допустимим лише за умови, якщо воно є кроком до подальшого роззброєння). Гонка озброєнь не забезпечує мир, оскільки не усуває можливих причин війни, а примножує причини конфліктів і підвищує ризик їх розповсюдження; витрати на озброєння завдають шкоди бідним, заважають надавати допомогу потребуючим народам. Необхідно роззброєння не одностороннє, а взаємне, за договором, забезпечене справжніми гарантіями. Католицька церква виступає за встановлення універсальної суспільної влади, що усіма визнавалась би і могла б мати реальну силу, щоб забезпечити усім народам безпеку, справедливість і повагу прав. Поки така влада не встановлена, велика роль у сприянні загальній безпеці належить міжнародним організаціям. Церква вказує на важливість проведення досліджень та організації конгресів з питань миру. Оскільки ворожість, недовіра, расова ненависть і фанатичні ідеології розділяють людей, потрібно виховання умів, особливо молоді, в дусі миру та глибокої поваги до усіх людей, що переборює національний егоїзм. Католицька церква заохочує міжнародні об'єднання, що сприяють побудові співдружності народів в мирі та любові, а також співробітництво католиків з іншими християнами і з усіма людьми, які бажають справжнього миру².

Темі зміцнення миру та внеску церкви в утвердження миру присвячений розділ одинадцятий (пп. 488–520) Компендіуму соціальної доктрини Католицької церкви 2004 р.³, де участь церкви в утвердженні миру та врегулюванні міжнародних спорів розглядається у загальному контексті її миротворчої діяльності, оскільки миротворчість є одним з найголовніших напрямів її служіння. Послання і захист миру становлять основоположні біблійні зобов'язання для католиків і всіх християн. Адже сам Ісус Христос у своїх настановах забороняв вбивство (пор.: Мф. 5, 21)⁴, називав миротворців блаженними і синами Божими (пор.: Мф. 5, 9)⁵ і навіть закликав любити ворогів, благословляти тих, хто проклинає, робити добро тим, хто ненавидить, і молитися за тих, хто ображає і переслідує (пор.: Мф. 5, 44)⁶.

Сучасна миротворча діяльність Католицької церкви складається з трьох базових елементів: 1) проголошення послання миру; 2) молитви за мир;

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (Gaudium et spes). С. 537–552.

² Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 426.

³ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада “Справедливість і мир”. С. 299–317.

⁴ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1085.

⁵ Там само.

⁶ Там само. С. 1086.

3) навчання миру¹. Проголошення послання миру означає те саме, що проповідання Євангелія, прийняття якого, згідно з християнським вченням, робить усіх людей дітьми Божими та братами і сестрами у Христі. Відповідно до цього, прийняття християнства автоматично вимагає дотримання миролюбних принципів Ісуса Христа. За словами Папи Павла VI (1963–1978): «мир є частиною християнської релігії, оскільки для християнина проголошувати мир — це те саме, що проповідувати Ісуса Христа: «Він є мир наш» (Еф. 2, 14) і Його добра новина є «Євангелією миру» (Еф. 6, 15)»². Молитви за мир, на думку Католицької церкви, є також важливим елементом миротворчості. Це обумовлюється тим фактом, що церква розглядає стан справжнього миру як дар Божий (п. 2)³, якого треба просити у Бога. Під час богослужінь у католицьких церквах лунають молитви за мир на Землі, а також молитви за мир у гарячих точках світу. Що стосується третього елементу миротворчої діяльності Католицької церкви — навчання миру, то він полягає у проголошенні католицьких принципів побудови та захисту миру. Католицька концепція досягнення миру на Землі передбачає дотримання Божого порядку, який заснований, як зазначав папа Іоанн XXIII (1958–1963), на чотирьох стовпах миру: істині, справедливості, любові та свободі (пп. 1; 35). Істина, зауважує Іоанн XXIII, передбачає визнання кожним універсальних прав та обов'язків людини. Справедливість вимагає дієвої поваги до цих прав і лояльного виконання власних обов'язків. У свою чергу, любов означає стан душі, за якого людина сприймає потреби інших як свої, поділяє свої блага з іншими та спонукає до більш інтенсивного обміну у сфері духовних цінностей. І, нарешті, свобода передбачає забезпечення відповідальності за дії людини (п. 35)⁴.

З викладеною вище католицькою концепцією досягнення миру на Землі тісно пов'язана стратегія миру, яка складається з чотирьох елементів: 1) відмова від війни як засобу вирішення суперечок між державами; 2) дійсне роззброєння; 3) створення світового порядку на основі міжнародного права, яке б забезпечувало дієвий захист не лише прав людини, але й народів; 4) чітке дотримання норм міжнародного права⁵.

¹ John Paul II. Address to the United Nations General Assembly, New York, 2 October 1979 // B.J. O'Connor. Papal diplomacy: John Paul II and the culture of peace. South Bend: St. Augustine's Press, 2005. 344 p. P. 273.

² Paul VI. Message of His Holiness for the observance of a Day of peace 1 January 1968, 8 December 1967 [Електронний ресурс]. — С. 1 — Режим доступу : <http://www.vatican.va/holyfather/paulvi/messages/peace/documents/hf-pv-mes-19671208-i-world-day-for-peace-en.html> (Verified 25.06.17).

³ Іоанн Павел II. Послание Его Святейшества Иоанна Павла II по случаю Международного дня мира от 1 января 2000 г. / Иоанн Павел II. — Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. С. 4.

⁴ Jean XXIII. Lettre Encyclique "Pacem in terris", 11 avril 1963 [Електронний ресурс]. С. 1. — Режим доступу : http://www.vatican.va/holyfather/johnxxiii/encyclicals/documents/hfj-xxiii-enc-11041963-pacem_fr.html (Verified 25.06.17).

⁵ Ватикан. Третье тысячелетие — тысячелетие солидарности : интервью с секретарем Святого Престола по отношениям с государствами Архиепископом Ж.-Л. Тораном / Проводил Б.Д. Пядышев // Международная жизнь. 2000. № 5. С. 17–18.

Перший елемент цієї концепції не стосується самооборони у випадку збройної агресії. Однак, навіть у випадку самооборони потерпіла сторона та її ймовірні союзники повинні дотримуватися моральних критеріїв так званої «справедливої війни». Так, для того, щоб розпочати «справедливу війну», потрібно, щоб «шкода, завдана агресором нації чи спільноті націй, була тривалою, важкою і безперечною»; «усі інші засоби для покладення цьому краю виявилися неможливими або безуспішними»; «були обґрунтовані можливості успіху»; «використання зброї не спричинило лиха і безладдя, важчих, ніж лихо, яке слід усунути». Крім того, оцінюючи ці моральні критерії, «слід враховувати потужність сучасних засобів руйнування». Оцінка моральності зазначених критеріїв «справедливої війни» лежить на тих, хто є відповідальним за спільне благо (п. 2309 ККЦ)¹, тобто на органах державної влади. При цьому католицька доктрина не відкидає також можливості застосування військової сили у тих країнах, регіонах, де грубо порушуються основні права людини. На практиці це означає підтримку концепції гуманітарної інтервенції, коли під загрозу ставиться виживання цілих народів та етнічних груп². Водночас гуманітарна інтервенція, на думку Католицької церкви, має бути обмеженою у часі, мати чіткі цілі, проводитися з повним дотриманням норм міжнародного права, має бути гарантована владою, що визнана міжнародною спільнотою, та в жодному разі її не потрібно проводити лише на основі військової сили (п. 11)³.

Друга складова зазначеної стратегії миру заснована на впровадженні дійсного загального роззброєння. Церква переконана, що люди, які дотримуються думки про те, що накопичення зброї здатне забезпечити мир між народами, помиляються. Гонка озброєнь, як вважають ієрархи Католицької церкви, навпаки, призводить до збільшення ймовірності виникнення війни та перешкоджає розвитку народів. Гроші, які витрачаються на виготовлення нового озброєння, могли б витратитися на допомогу нужденним верствам населення (п. 2315 ККЦ)⁴. Для того, щоб сприяти роззброєнню і тим самим реалізувати другу складову цієї стратегії миру, Святий Престол як виразник інтересів Католицької церкви морально підтримав і підписав Договір про нерозповсюдження ядерної зброї (1971 р.), Конвенцію про заборону хімічної зброї (1992 р.), Договір про всеосяжну заборону ядерних випробувань (1996 р.), Конвенцію про заборону протипіхотних мін (1997 р.) та багато інших міжнародно-правових документів.

Що стосується третьої складової цієї концепції досягнення миру, то Католицька церква в особі Святого Престолу виступає за оновлення міжнародного права та міжнародних структур, які б гарантували дієвий захист

¹ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 529.

² Jean-Paul II. Les peuples de la faim ont droit à répartition équitable des biens de la création: Discours à la Conférence internationale sur la nutrition, Rome, 5 décembre 1992 // La documentation catholique. 1993. 7 février. 2065. P. 107.

³ Иоанн Павел II. Послание Его Святейшества Иоанна Павла II по случаю Международного дня мира от 1 января 2000 г. С. 12.

⁴ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 530–531.

прав кожної людини та народів у цілому. У практичному плані впровадження такої стратегії передбачає примат блага людства та людської особистості над усіма іншими благами і визнання цих категорій критерієм й основою міжнародного права та міжнародних структур. Під четвертою складовою стратегії миру розуміється дотримання правового принципу *pauci sunt servanda* (договори повинні виконуватися), закріпленого Віденською конвенцією про право міжнародних договорів 1969 р., та уникнення селективного застосування норм міжнародного права¹.

Підсумовуючи виклад цього підрозділу можна ствердно сказати, що знаменита промова папи Бенедикта XV щодо засудження Першої світової війни стала свого роду точкою відліку у миротворчій політиці Католицької церкви. З цього часу всі наступні понтифіки як пріоритет у зовнішній політиці розглядають особистий внесок у підтримання та відновлення миру. Так, у часи понтифікату Павла VI було започатковано (1 січня 1967 р.) щорічне відзначення Всесвітнього дня миру, а починаючи з понтифікату Іоанна Павла II римські папи видають з цієї нагоди й щорічні послання миру, які адресуються католикам, керівникам держав й усім людям доброї волі та містять детальний виклад позиції Католицької церкви з найбільш актуальних аспектів досягнення миру. Великий досвід переговорів між церковною і державною владою на найвищому рівні та безперечний особистий моральний і духовний авторитет ставить папу Римського як главу Католицької церкви в ряд головних дійових осіб на світовій арені і дозволяє йому виступати в ролі посередника у спорі конфліктуючих сторін. Використовуючи дипломатичні засоби і свій духовний авторитет Апостольський Престол як виразник інтересів Католицької церкви послідовно виступає проти застосування військової сили у міжнародних відносинах, розглядаючи концепцію діалогу та визнання невід'ємної гідності людської особистості основою миротворчого процесу.

5.3 Специфіка концепції Католицької церкви у сфері захисту прав людини

Права людини являють собою універсальні моральні права, вчення про які нормативним чином втілено в національних, регіональних і міжнародних правових системах під егідою Організації Об'єднаних Націй (ООН). Вчення про права людини, згідно з католицькою концепцією, оснований на положеннях природного закону, тобто права людини виникають з самої природи людини (тому вони також називаються природними правами). Людина володіє природними правами з народження і незалежно від того, чи визнаються

¹ Отрош М.І. Участь Католицької церкви у мирному вирішенні міжнародних спорів // Міжнародний правопорядок: сучасні проблеми та їх вирішення: Матеріали конференції до 125-річчя від Дня народження Володимира Михайловича Корецького, 19 лютого 2015 р. Львів: СПОЛОМ, 2015. С. 121–125.

вони його безпосереднім оточенням і чи охороняються державою. Права людини не залежать від конкретних обставин і притаманні кожній людині у будь-якій ситуації як необхідні та мінімальні компоненти людської гідності.

З прийняттям Генеральною Асамблеєю ООН (ГА ООН) 10 грудня 1948 р. Загальної декларації прав людини розпочався процес правової інтернаціоналізації проблеми прав людини. Стало загальновизнаним, що права та свободи людини, незалежно від місця проживання, знаходяться під захистом не тільки законів його країни, але й усього світового співтовариства. У Декларації визнання гідності людини та повага її основних прав вперше розглядалося як основа свободи, справедливості та загального миру. Таким чином, у сучасному світі права людини визнаються в якості «метаправа», або «права для права» — загальних правил для встановлення правових систем. Права людини є системою норм, що відображають сучасні уявлення про оптимальний суспільний устрій.

За функціональними особливостями у служінні людській гідності права людини можуть бути поділені на такі категорії (як вони зафіксовані у Загальній декларації прав людини)¹:

1) особисті права та свободи — право на життя; принцип рівності усіх людей без будь-яких відмінностей щодо раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних та інших переконань, національного чи соціального походження, майнового, станового чи іншого становища; право на свободу та особисту недоторканість; заборона рабства, тортур, нелюдського й принижуючого достоїнства поведінки чи покарання; право на повагу особистого і сімейного життя, недоторканість честі, репутації, помешкання, таємниці листування; право на свободу совісті і релігії, свободу думки;

2) кримінально-процесуальні гарантії свободи особи — рівність перед законом, право на справедливий і неупереджений судовий розгляд, презумпція невинності й право на захист;

3) політичні права та свободи — право громадянства й притулку; право на свободу переконань та їх вільне вираження, свобода мирних зібрань і асоціацій; право брати участь в управлінні своєю країною і рівний доступ до державної служби, загальне рівне виборче право при таємному голосуванні; право на створення профспілок;

4) економічні, соціальні та культурні права — права на володіння майном, на укладення шлюбу; право сім'ї на захист з боку суспільства та держави; права на працю, на вільний вибір професії, на рівну оплату за однакову працю, на відпочинок і соціальне забезпечення, на освіту та участь у культурному житті суспільства; право материнства й дитинства на особливе піклування та допомогу.

Обмеження прав і свобод людини можуть встановлюватися виключно законом заради поваги прав і свобод інших, а також задоволення спра-

¹ Загальна Декларація прав людини. Київ: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1963. 11 с.

ведливих вимог моралі, громадського порядку та загального добробуту у демократичному суспільстві.

У європейській культурі процес визнання індивідуальної свободи та обмеження влади правителів відбувався протягом багатьох століть. За середньовічного феодального суспільного ладу, в якому була відсутньою ідея законних індивідуальних і основоположних прав людини, головним принципом у політиці та законотворчості були договори, за допомогою яких центральна влада монарха обмежувалася на користь корпоративних прав; найбільш показовим прикладом подібних законодавчих систем може слугувати англійська Велика хартія вольностей 1215 р. Метою цих правових структур було забезпечення вільного простору дій, що передавалося у спадок і протистояло абсолютистським тенденціям з боку монарха, а також встановлення права на опір у разі будь-якого потенційного зловживання владою. Зі створенням в ході Нового часу сучасної держави абсолютистські тенденції зрештою взяли гору над корпоративним устроєм. Корпоративне право висловлюватися з правових питань у внутрішньому житті держави було поборено, внаслідок чого володарі цих прав були позбавлені політичної влади. Згодом відповідальність за основні життєві потреби підданих була взята на себе абсолютними монархами і, по суті, стала одним з виправдань влади «просвічених монархів», а потім і сучасної держави.

Поява в нових суспільних умовах концепції, де безпосередньо згадуються права людини в практичній політичній філософії, пов'язана з розвитком соціально-політичної та етичної думки Нового часу. У революційній Англії XVII ст. права людини вже використовувалися для обґрунтування вимог рівності виборчих прав для усіх громадян і свободи (хоча й обмеженої) релігії. Процеси утворення нації в США були багато в чому пов'язані з суспільним розвитком у Великобританії (наприклад, Білль про права і Декларація прав 1689 р.). У США з прийняттям Декларації незалежності 1776 р. різні білли про права (наприклад, Вірджинський білль про права 1776 р.) слугували фундаментом для встановлення вільного демократичного конституційного ладу, оснований на поділі влади. В США ідея індивідуальних прав стала виправданням незалежності і згодом стала початком американської державності. У Франції ідея прав людини і громадянина стала основою легітимації Французької революції. Декларація прав людини і громадянина 1789 р. Французької революції стала у XIX ст. взірцевою моделлю для національних конституцій європейських держав.

У XX ст. відбулася універсалізація прав людини в тій мірі, в якій ці права вийшли за межі осібного правового устрою окремих держав і розвинулися в цілісну систему основоположного нормативного консенсусу в галузі наднаціонального законодавства. Друга світова війна та її наслідки по-новому представили перед міжнародним співтовариством проблеми прав людини. Особливо важливим стало положення про те, що політична влада, незалежно від форми режиму, не має необмеженої свободи стосовно власних громадян чи підкорених народів. Нюрнберзький процес встановив принцип,

згідно з яким політичні лідери несуть відповідальність за порушення прав людини перед більш високим судом міжнародного трибуналу. У 1948 р. Загальна декларація прав людини закріпила громадянські, політичні та соціальні права як всесвітні універсальні поведінкові стандарти. Декларація багато в чому сприяла становленню в різних країнах правозахисних рухів, які виступали на підтримку реальних особистих прав і свобод людини та проти тоталітарного суспільного устрою. Велике значення мали положення Декларації щодо міжнародно-правового забезпечення свободи віри та релігійної діяльності. Так, наприклад, стаття 18 Загальної декларації прав людини проголошує: «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів»¹. Прийняті в Декларації стандарти в галузі прав людини були пізніше закріплені в т.ч. у таких міжнародно-правових документах, як Європейська конвенція про захист прав людини й основних свобод 1950 р., Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права та Міжнародний пакт про громадянські і політичні права 1966 р.

Хоча на початковому етапі в діяльності ООН і міжнародній правотворчості повоєнного періоду релігійні питання мали порівняно невелике значення, з кінця 1970-х рр. почалося визнання міжнародного значення релігії та відповідних прав людини в цій галузі у справі зміцнення світового порядку. Нині стандарти прав людини в релігійній сфері викладені в таких документах міжнародного співтовариства: Загальна декларація прав людини (прийнята в 1948 р.), Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (прийнятий у 1966 р., набрав чинності у 1976 р.), Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права (прийнятий у 1966 р., набрав чинності у 1976 р.), Декларація про ліквідацію усіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії чи переконань (прийнята у 1981 р.), а також Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин 1992 р., Декларація Осло про свободу релігії чи переконань 1998 р., Декларація Всесвітньої конференції по боротьбі проти расизму, расової дискримінації, ксенофобії та пов'язаної з ними нетерпимості 2001 р.

Водночас у сучасному світі присутня значна напруженість між різними світоглядами щодо прав людини та їх реального втілення. У цьому зв'язку можна назвати чотири типи конфліктів: 1) між окремими культурами, а надто релігійними системами і поняттям універсальних прав людини — наприклад, право на свободу слова може ображати релігійні почуття, може виникати напруженість між демократичною політичною системою і релігійно мотивованою системою правління тощо; 2) між різними релігійними

¹ Загальна Декларація прав людини. Київ: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1963. С. 7–8.

традиціями і усталеними типами світоглядів у різних культурах; релігійні, етнічні та культурні традиції є на сучасному етапі основним джерелом конфліктів у світі; 3) між різними правами людини — наприклад, між свободою релігії й вірувань та свободою слова; 4) між декларованою універсальністю прав людини та фактичною нерівністю в їх розповсюдженні; в концепції ООН права людини передбачають універсальність, однак дуже часто людські цінності оспорується за своєю природою.

Перейдемо тепер від загального до конкретного, а саме до висвітлення специфіки концепції Католицької церкви у сфері захисту прав людини. Відразу зауважимо, що позиція церкви з цього питання протягом історії ніколи не була однозначною. Так, у XVIII і XIX ст. Католицька церква переважно засуджувала нову політичну концепцію прав людини. Історично це було пов'язано також і з тим, що найбільш радикальні адепти цієї концепції були, як правило, антиклерикально налаштовані, а також захищали індивідуалістичну концепцію свободи, що не враховувала належним чином вимоги соціальної відповідальності або іншого роду визнання спільного блага. 8 грудня 1864 р. папа Пій IX (1846—1878), якого турбувало проникнення ліберальних поглядів у середовище духовенства, опублікував енцикліку “*Quanta cura*” (лат. досл. «Така турбота»)¹, де поновлювалося засудження принципу свободи совісті, свого часу виголошене папою Григорієм XVI (1831—1846) в енцикліці “*Mirari vos*” від 15 серпня 1832 р. Найбільший резонанс отримав додаток до цієї енцикліки — “*Syllabus errorum*” (лат. «перелік помилок»), де було перераховано 80 «головних хибних думок» того часу; серед них — раціоналізм, індиферентизм, лібералізм і соціалізм, що загрожували, на думку понтифіка, свободі церкви. В “*Quanta cura*” також стверджується, що помилково відстоювати необхідність таких прав, як свобода слова та релігійна свобода. Енцикліка і додаток до неї викликали серйозну критику та дискусії у суспільстві.

Сто років по тому, на II Ватиканському соборі (1962—1965 рр.), Католицька церква дистанціювалася від деяких положень енцикліки “*Quanta cura*”, а папа Іоанн Павло II неодноразово підкреслював, що основою гідності людини та її свободи (у т.ч. свободи совісті) є Бог, Який створив людину вільною і моральною істотою, а атеїзм приводить не тільки до заперечення Бога, але й зрештою до заперечення самої людини. Ця думка є лейтмотивом енцикліки “*Quanta cura*”, тому, незважаючи на неспівзвучну нашій епосі мову документу, є певна наступність між вченням, сформульованим в цій енцикліці, і сучасним католицьким богослов'ям. Слід також врахувати, що, проголошуючи принцип свободи совісті у XX ст., Католицька церква, перш за все, переслідувала мету захистити права віруючих, які зазнавали гонінь за віру в атеїстичних державах. Тому не можна говорити про те, що вчення Католицької церкви у цьому питанні зазнало радикальних змін: мова йде, скоріше, про те, що змінилася епоха, і церква, враховуючи

¹ Енцикліка папи Пія IX “*Quanta cura*” від 8 грудня 1864 року. Р. 160—167.

«знамення часу», по-новому підходить до проблеми людської свободи за нових історичних обставин.

На відміну від негативної позиції Католицької церкви щодо права на свободу слова та релігійну свободу, викладеної в енцикліці “*Quanta cura*” 1864 р. і в додатку до неї “*Syllabus errorum*”, наприкінці XIX ст. папа Лев XIII (1878–1903) в енцикліці “*Regum novarum*” від 15 травня 1891 р., присвяченій соціальним питанням і становищу трудящих, вільно оперував загальним поняттям прав людини, обговорюючи проблеми сім’ї, шлюбу, праці, приватної власності, рівної участі у громадському житті незалежно від класової приналежності чи достатку. У цьому документові Лев XIII визначив межі влади держави по відношенню до громадян: і приватна особа, і сім’я позначені як соціальні одиниці, що передували виникненню держави, яка не має права втручатися в їхні особисті зусилля щодо забезпечення гідних умов життя та набуття приватної власності. «Потрібно свято поважати права, чії б вони не були. Державна влада зобов’язана попереджати й карати за їх порушення, так само як і охороняти їх у кожного» (п. 29)¹.

Енцикліка “*Regum novarum*” (лат. досл. «Нових речей», тут «[революційних] перемін») мала епохальне значення в історії соціального вчення Католицької церкви, будучи першим папським документом, де докладно розглядалися гострі соціальні проблеми. Енцикліка містить не тільки загальні принципи і положення, але й аналіз конкретної ситуації, в ній формулюються завдання і намічаються шляхи їх практичного вирішення. Енцикліка вказує на тяжке становище робітників. У новій політичній і соціально-економічній ситуації — після того, як були ліквідовані давні цехові об’єднання, а держави стали безрелігійними, — робітники були принесені в жертву «безсердечності хазяїв і жорстокості нічим не стримуваної конкуренції»: «незначна кількість найбагатших людей отримала можливість накласти на масу бідняків ярмо, ненабагато краще самого рабства»; наслідком такої ситуації є й класова боротьба. При цьому енцикліка “*Regum novarum*” відхиляє соціалістичне вирішення проблеми — скасування приватної власності: це завдало б шкоди самим робітникам, мета яких — набуття власності; крім того, ліквідація приватної власності суперечить вимогам справедливості. Папа Лев XIII бачить основу приватної власності у природі людини як розумної істоти, здатної будувати плани на майбутнє, а не обмежуватися, як тварини, поточною ситуацією; обробляючи землю, людина накладає на матеріальну природу відбиток своєї особи; досягнуте працею по справедливості належить працюючому (усуспільнювати власність, значить віднімати у людини плоди її праці). Крім того, на користь приватної власності говорять інтереси сім’ї, турбота про дітей, а сім’я давніша й співприродніша людині, ніж держава. Держава має право втручатися в життя сім’ї лише у тому випадку, якщо сім’я сама не може справитися зі своїми проблемами, і лише в тій мірі, в якій вона не може справитися сама. У справжньому вирішенні робітничого питання, згідно з енциклікою, повинні брати участь церква,

¹ Енцикліка папи Льва XIII “*Regum novarum*” від 15 травня 1891 року. Р. 651.

держава та профспілки. Проголошуючи євангельське вчення, церква виступає як наставниця і бідних, і багатих, прагнучи встановити злагоду між суспільними класами, а також безпосередньо засновує й підтримує багато організацій, що полегшують долю бідних. Один з основних обов'язків держави — піклуватися про добробут усіх громадян, не тільки матеріальний, але й духовний, особливо це стосується захисту слабких і немічних. Зокрема, повинні бути гарантовані недільний відпочинок, що має релігійне значення, обмежений робочий день, не надмірно важкі умови праці, справедлива оплата праці (яка повинна бути достатньою «для пристойного і скромного життя робітника та його сім'ї»). Нарешті, папа висловлюється за вжиття заходів, що сприяють більш рівномірному розподілу власності, — зокрема, наділенню працюючих земельною власністю. Робітники мають право об'єднуватися в професійні спілки, що сприяють підвищенню рівня фізичного, духовного й економічного добробуту своїх членів, і держава повинна визнавати ці об'єднання, але не втручатися в їхні внутрішні справи¹.

Енцикліка “*Regum novarum*” отримала широкий суспільний відгук, справила вплив на прийняття в різних країнах нового законодавства в інтересах трудящих і дала серйозний імпульс розвитку католицького соціального руху, в тому числі католицьких профспілок у Франції, Німеччині, Бельгії та Італії. Історичне значення енцикліки підтверджується низкою папських документів, опублікованих з нагоди річниць виходу “*Regum novarum*” і присвячених соціальним питанням сучасності. Ці документи розвивають у застосуванні до нових умов принципів положення “*Regum novarum*”. Такими є енцикліка Пія XI “*Quadragesimo anno*” (1931 р.), радіопослання Пія XII з нагоди 50-літньої річницї “*Regum novarum*” (1941 р.), енцикліка Іоанна XXIII “*Mater et magistra*” (1961 р.), апостольське послання Павла VI “*Octogesima adveniens*” (1971 р.), енцикліки Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” (1981 р.) і “*Centesimus annus*” (1991 р.).

Таким чином, формулювання в енцикліці “*Regum novarum*” офіційного вчення церкви з соціальних питань стало найбільш важливим підсумком понтифікату Льва XIII, який ще раніше, у 1885 р., в енцикліці “*Immortale Dei*” висловив також ідею активної участі католиків у політичному, соціальному та суспільному житті. В “*Regum novarum*” папа Лев XIII визнав існування суспільної несправедливості, притаманної капіталістичному ладу, необхідність захисту церквою інтересів трудящих та їх право на створення союзів робочих, але разом з тим відкинув соціалістичний шлях вирішення соціальних питань. В основі вчення Льва XIII лежала християнська концепція гідності людської особи, засудження експлуатації, антиліберальна концепція держави, яка, згідно з папою Львом XIII, повинна сприяти розв'язанню соціальних проблем. В “*Regum novarum*” Льва XIII була присутня ідея захисту приватної власності як невід'ємної частини природних прав людини і співробітництва класів.

¹ Енцикліка папи Льва XIII “*Regum novarum*” від 15 травня 1891 року. Р. 641–670.

Соціальна доктрина Католицької церкви була також розвинута папою Пієм XII (1939—1958) в серії його радіопослать, починаючи з послання від 1 червня 1941 р. з нагоди 50-ліття енцикліки “*Regim novarum*”. У різдвяному радіовиступі 1942 р. Пій XII закликав католиків до «соціального хрестового походу» з метою утвердження в суспільстві гідності й прав людської особи, забезпечення належного рівня життя трудящих, встановлення соціальної справедливості тощо. Пій XII вважав, що новий соціальний лад повинен бути оснований на християнському віровченні, тобто на природному праві та справедливості, гарантувати які може тільки церква і сам папа Римський. Новим по відношенню до вчення його попередників стало переконання, що природно властиве людині право приватної власності повинно бути обмежено законами, які б гарантували володіння цією власністю усім громадянам без винятку. Незважаючи на рішуче засудження крайніх форм одержавлення, Пій XII вважав за необхідне більш активну участь держави в пом'якшенні соціальної нерівності та в усуненні зловживань, пов'язаних з володінням власністю¹.

Позиція Католицької церкви щодо прав людини зазнала радикальних змін з виходом енцикліки папи Іоанна XXIII (1958—1963) “*Pacem in terris*” (лат. «Мир на землі») від 11 квітня 1963 р.² У цьому документі Іоанн XXIII обрав права людини як вихідний пункт для побудови своєї соціальної й етичної аргументації, основаної як на філософії природного закону, так і на богослов'ї. У цьому плані справжнє джерело прав людини — не просто воля людей, державний порядок, цивільна влада, але сама людина й Бог, її Творець. Папа Іоанн XXIII визначає параметри прав людини найбільш вичерпно, виразно узгоджуючись з індивідуальними критеріями прав людини, сформульованими у Загальній декларації прав людини, та витлумачуючи ці права в цілому як покладені на християн обов'язки. Реалізація прав людини як в індивідуальному, так і в суспільному вимірі стає вирішальним критерієм в етичній оцінці соціального устрою. Концепція прав людини, виражена в енцикліці, безпосередньо пов'язана з вченням про природний закон: «В основу будь-якого упорядкованого й зрілого суспільства повинен бути покладений принцип, який проголошує, що кожна людина — це особистість, тобто істота, наділена розумом і свободною волею. Тому вона володіє правами та обов'язками, які прямо й безпосередньо впливають з самої її природи: таким чином, права та обов'язки загальні, недоторкані, невідчужувані» (п. 5)³.

Серед індивідуальних критеріїв прав людини Іоанн XXIII виділяє право на життя, на особисту недоторканність і на засоби, необхідні та достатні для гідного способу життя (харчування, одяг, житло, відпочинок, медичне обслуговування, необхідне соціальне забезпечення, початкова освіта та професійна підготовка). Серед економічних прав папа називає право на вільну

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1522.

² Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 року. Р. 291—303.

³ Там само. Р. 291.

економічну діяльність і право на працю, право на справедливу винагороду праці. Далі він наголошує на праві на свободу думок та інформації, свободу релігії та сумління, свободу у виборі професії, свободу пересування та праві на справедливий захист цих прав з боку закону. Серед прав на участь у політичному житті Іоанн XXIII виділяє право зібрань та об'єднань, а також право брати дієву участь у суспільному житті та вносити особистий внесок у справу досягнення спільного блага. Папа розглядає також право на приватну власність як таке, що випливає «із законів природи», акцентуючи водночас увагу на соціальних обов'язках, пов'язаних з володінням будь-якою власністю. В цілому папа розглядає індивідуальні права та вимоги у взаємозв'язку з відповідними соціальними обов'язками конкретної особи і в злагоді з цілями суспільного устрою, що служить спільному благу¹.

II Ватиканський собор, в прийнятих на 4-й сесії декларації про релігійну свободу “*Dignitatis humanae*” від 7 грудня 1965 р.², що дає обґрунтування свободи совісті як найважливішій з прав людини, і в пастирській конституції про церкву в сучасному світі “*Gaudium et spes*” від 7 грудня 1965 р.³, позитивно оцінивши права людини в цілому, став свідченням того, що зміна підходу Католицької церкви до прав людини, започаткована в енцикліці “*Pacem in terris*”, досягла консенсусу на соборному рівні⁴. В документах собору відмічено зв'язок між індивідуальними правами та «справедливими вимогами суспільного устрою» (ДН 2)⁵. Водночас декларація про релігійну свободу “*Dignitatis humanae*” (лат. «Гідність людини») викликала найбільше розбіжностей на соборі. У порівнянні з церковними документами XIX ст., що засуджували принцип свободи совісті як наслідок релігійного індиферентизму (енцикліка “*Mirari vos*” папи Григорія XVI; “*Syllabus*” папи Пія IX), захист релігійної свободи в “*Dignitatis humanae*” постає як результат істотного розвитку й поглиблення католицького віровчення з цього питання.

У підготовці тексту “*Dignitatis humanae*” велику роль відіграв американський богослов, священник-езуїт Дж. К. Мюррей (1904–1967), який вважав оптимальною для Католицької церкви плюралістичну модель відносин між церквою і державою на взірць тієї, що склалася в США (опоненти назвали це «ерессю американізму»)⁶. Піддавши сталі католицьке ставлення до релігійної свободи критичному розгляду з різних сторін (канонічне право, екклезіологія, проблеми міжконфесійного діалогу) Мюррей знаходив у документах римських пап Льва XIII (1878–1903) і Пія XI (1922–1939) підстави для

¹ Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 року. Р. 291–303.

² Декларація о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*). С. 336–351.

³ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 447–556.

⁴ Отрош М.І. Позиція Католицької Церкви щодо прав людини // Права людини в Україні і світі: охорона, реалізація, захист: Матеріали III Всеукраїнської науково-практичної конференції, 3 грудня 2015 р. Київ: Науково-дослідний інститут інтелектуальної власності, Інтерсервіс, 2015. С. 24–29.

⁵ Декларація о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*). С. 337–338.

⁶ Aubert R. L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIXe siècle sur le libéralisme // Tolérance et communauté. Tournai, 1952. P. 75–82.

ідеї міжрелігійного співробітництва. Документи римських пап Григорія XVI (1831–1846) і Пія IX (1846–1878), що засуджували релігійну свободу, Мюррей інтерпретував як такі, що відповідали певній історичній ситуації і не актуальні для сучасного демократичного суспільства. Мюррей також опорував традиційний католицький підхід, згідно з яким під свободою церкви розумілося наділення католицизму статусом державної релігії. У 1954 р. генеральний настоятель ордену єзуїтів заборонив Мюррею говорити і писати на теми релігійної свободи і відносин між церквою і державою. В той же час Мюррей був запрошений як експерт з екуменічних питань на II Ватиканський собор і за рекомендацією кардинала А. Беа йому було доручено перероблення первісної версії тексту декларації про релігійну свободу, остаточною редакцією якої багато в чому основана на його богословських працях (поряд з працями А. де Любака і Е. Де Смедта)¹.

Сповідуючи віру в те, що «єдина істинна релігія перебуває в католицькій і апостольській Церкві», і стверджуючи, що «усі люди зобов'язані шукати істину, особливо в тому, що стосується Бога і Його Церкви, і, пізнавши її, прийняти її та зберігати», “*Dignitatis humanae*” при цьому заявляє, що «цей обов'язок заторкає і зобов'язує людську совість і що істина насаджується силою самої ж істини, що проникає в уми завдяки своїй солодкості й разом з тим — своїй волі... Релігійна свобода, якої люди вимагають, щоб виконувати обов'язок поклонитися Богу, має на увазі відсутність примусу в громадянському суспільстві» (п. 1)².

“*Dignitatis humanae*” складається з вступу (п. 1) і двох глав. У першій главі («Загальне обґрунтування релігійної свободи», п. 2–8) дається визначення права на релігійну свободу: «Ця свобода полягає в тому, що всі люди повинні бути вільні від примусу з боку як окремих осіб, так і соціальних груп, а також якої б то не було людської влади, щоб завдяки цьому в релігійних питаннях нікого не примушували діяти проти своєї совісті і не перешкоджали діяти в належних межах згідно зі своєю совістю: як у приватному, так і в громадському житті, як наодинці, так і в товаристві з іншими людьми». Релігійна свобода ґрунтується на гідності людської особи, наділеної розумом і свобідною волею, а відтак, особистою відповідальністю (п. 2)³. В силу соціальної природи людини право на релігійну свободу належить не тільки окремим особам, але і релігійним громадам (п. 4)⁴. Особлива увага приділяється праву сім'ї «вільно влаштовувати своє домашнє релігійне життя під керівництвом батьків», яким «належить право визначати порядок релігійного виховання своїх дітей відповідно до своїх релігійних переконань» (п. 5)⁵. Відповідальність за реалізацію права на релігійну свободу покладається «на громадян, на соціальні групи...

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 688.

² Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*). С. 337.

³ Там само. С. 337–338.

⁴ Там само. С. 340–341.

⁵ Там само. С. 341.

на Церкву та інші релігійні громади», а в першу чергу — на цивільну владу (п. 6)¹. Право на релігійну свободу, однак, має межі: «... в реалізації своїх прав окремі люди і соціальні групи за моральним законом зобов'язані рахуватися і з правами інших осіб, і зі своїми обов'язками стосовно інших осіб, і з загальним благом... Крім того, громадянське суспільство має право захищати себе від зловживань, що можуть виникнути під приводом релігійної свободи, і тому забезпечення такого захисту є справою насамперед цивільної влади. Однак це має відбуватися не за свавільством чи при несправедливій підтримці якої-небудь однієї сторони, а згідно з юридичними нормами, що узгоджуються з об'єктивним моральним порядком» (п. 7)². В умовах сучасного світу, коли через зовнішній тиск люди «ризикують позбутися здатності виносити вільне особисте судження», а з другого боку, «багато хто схиляється до того, щоб під виглядом свободи відхилити будь-яке підпорядкування», потрібно правильне моральне виховання у користуванні своєю релігійною свободою (п. 8)³.

Друга глава («Релігійна свобода в світлі Одкровення», п. 9–15) показує, що релігійна свобода укорінена у Святому письмі: «Одно з головних положень католицького віровчення, що міститься у Слові Божому і постійно проповідується Отцями, полягає в тому, що людина повинна відповідати Богу вірою добровільно; тому нікого не можна примушувати до прийняття віри... оскільки людина, викуплена Христом Спасителем і покликана до усиновлення через Ісуса Христа, може прийти до Бога, Який відкривається людині лише у тому випадку, якщо вона сама, приваблювана Отцем, виявить Богу розумний і вільний послух віри» (п. 10)⁴. “*Dignitatis humanae*” наводить численні приклади поваги до людської гідності та відсутності примусу людської совісті у поведінці Ісуса Христа та апостолів (п. 11)⁵. Цим шляхом іде й церква, проголошуючи релігійну свободу і сприяючи їй; і хоча в історії християнства іноді проявлявся “спосіб дій, не відповідний євангельському духові і навіть противний йому, проте завжди залишалося в силі вчення Церкви про те, що нікого не можна примушувати до віри” (п. 12)⁶. Християни зобов'язані «все повніше пізнавати» істину, прийняту від Христа, «вірно провіщати і відважно захищати її, не удаватися до засобів, противних духу Євангелія», і при цьому «з любов'ю, розважливістю і терпінням ставитися до людей, які помиляються у питаннях віри чи не знають про неї» (п. 14)⁷.

Прикінцева частина “*Dignitatis humanae*” містить деякі твердження щодо практичної реалізації права на релігійну свободу в наш час. Собор вітає той факт, що «релігійна свобода вже проголошена в більшості кон-

¹ Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*). С. 341–342.

² Там само. С. 343.

³ Там само. С. 343–344.

⁴ Там само. С. 343–345.

⁵ Там само. С. 345–347.

⁶ Там само. С. 347–348.

⁷ Там само. С. 349–350.

ституцій і урочисто визнається міжнародними документами», однак з жалем вказує, що «існують і такі режими, за яких — навіть якщо свобода релігійного культу визнається в їх конституції — самі цивільні власті все-таки намагаються відвернути громадян від сповідання релігії і зробити життя релігійних громад надто утрудненим і небезпечним». Відмічається, що в наш час «усі народи все дужче згуртовуються воедино...відносини між людьми, різними за своєю культурою і релігією, стають все тіснішими»: виходячи з цього, «щоб у роді людському встановились і зміцнилися мирні відносини і злагода, потрібно, щоб релігійна свобода була скрізь забезпечена дієвим юридичним захистом і щоб дотримувалися щонайвищі обов'язки і права людей, що дозволяють їм вільно вести релігійне життя у суспільстві (п. 15)¹.

Таким чином, II Ватиканський собор (1962—1965 рр.), хоча експліцитно і не піддав ревізії позицію Католицької церкви щодо релігійної свободи, викладену в енцикліці папи Григорія XVI “*Mirari vos*” від 15 серпня 1832 р. і “*Syllabus egrórum*” від 8 грудня 1864 р. папи Пія IX, однак у своїх документах — пастирській конституції про церкву в сучасному світі “*Gaudium et spes*” та декларації про релігійну свободу “*Dignitatis humanae*” пом'якшив ряд позицій, сформулювавши по суті інші принципи.

Папа Павло VI (1963—1978), під головуванням якого проходив II Ватиканський собор, приділяв виключну увагу проблемі прав людини і заявляв, що хоче поставити Загальну декларацію прав людини в основу основ усієї своєї діяльності. Його енцикліка “*Populorum progressio*” від 26 березня 1967 р.² розглядає етичні завдання допомоги у розвитку народів і висовує тему права на розвиток, що міститься в документі Синоду єпископів 1971 р. “*De iustitia in mundo*” (лат. «Про справедливість у світі») і стала основою для проголошення церквою «переважного вибору на користь бідних». Енцикліка “*Populorum progressio*” (лат. «Розвиток народів») позначила зміщення уваги у католицькій дискусії щодо прав людини в бік прав народів країн, що розвиваються, і поваги їх прав у контексті проблем, викликаних структурними змінами у світовій економіці. Вивчення економічних, політичних, технологічних та екологічних особливостей сучасної ситуації, здійснене на синоді 1971 р., знайшло відображення у заклику до нового способу захисту «прав кожної людини на участь» в інститутах, які можуть сприяти зміцненню її особистої гідності або загрожувати їй. У післясоборний період право на розвиток і право на участь стали інтегруючими поняттями у католицькому підході до прав людини. У сучасному вченні церкви все більше уваги приділяється правам людини в соціальному значенні. Результатом переважної зверненості до історичних умов, тобто до аналізу динамічної природи вимог, що пред'являються людською гідністю, став принциповий акцент на взаємозалежних відношеннях між різними правами людини. Водночас соціальне вчення все більше відходить від посилення на категорії природного закону, підкреслюючи можливість власне богословського під-

¹ Декларація о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*). С. 350—351.

² Енцикліка папи Павла VI “*Populorum progressio*” від 26 березня 1967 року. Р. 257—299.

ходу, що ґрунтується на християнській вірі, яка є визначаючою для розуміння природи людини.

29 грудня 1975 р. зі схвалення папи Павла VI Конгрегацією віровчення була опублікована декларація “*Persona humana*”, що стосується деяких питань сексуальної етики. Декларація “*Persona humana*” (лат. «Людська особа») розглядає сексуальність як центральний елемент людської особи, що дає життю людини головні характерні риси. «Культ сексу» у сучасному світі спонукав Конгрегацію віровчення приділити особливу увагу сексуальній етиці. В декларації стверджується, що Бог створив людину для того, щоб вона виконувала Божественний закон, а тому дав людині можливість «під керівництвом Божественного Провидіння» все глибше розуміти незмінні істини Божественного закону. Оскільки Божественний закон доступний людському розуму, ми «не можемо формулювати цінносні судження у питаннях моральності за нашою сваволею». В декларації засуджуються гомосексуальні статеві акти, позашлюбне статеве життя і мастурбація. Особливий заклик звернений до християнських «художників, письменників і всіх тих, хто використовує засоби соціальної комунікації», щоб вони не ставили естетичні принципи, комерційну вигоду чи успіх вище етичних цінностей і виконували своє покликання у відповідності з християнською вірою і з ясним усвідомленням величезного впливу, який вони можуть справляти на суспільну мораль. Батьків і вчителів декларація “*Persona humana*” закликає виховувати дітей в дусі цнотливості¹. Також у 1975 р. у понтифікат папи Павла VI Папською комісією *Iustitia et Pax* («Справедливість і мир») був обнародований документ «Церква і права людини», який не лише представив огляд філософських і богословських підходів до прав людини в церковній сфері, але і вказав конкретні напрямки діяльності.

У першій програмній енцикліці папи Іоанна Павла II (1978–2005) “*Redemptor hominis*” (лат. «Визволитель людини») від 4 березня 1979 р.² розглядаються, поряд з іншими важливими проблемами, питання христології, як вихідної точки для подальшого розвитку вчення про права людини, що впливають з гідності, якою Бог наділив людину. Місію церкви, як свідчить енцикліка, папа вбачає в боротьбі за людську гідність і свободу³.

Наступна енцикліка Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” (лат. «Здійснюючи працю») від 14 вересня 1981 р.⁴ була опублікована з нагоди 90-річчя виходу енцикліки папи Льва XIII “*Regum novarum*” (1891 р.)⁵ і стала першою в історії Католицької церкви енциклікою, присвяченою проблемі смислу та гідності людської праці. Згідно з Іоанном Павлом II, саме праця становить собою «ключ — і, мабуть, головний — до всього «соціального питання» (п. 3). Хоча в “*Laborem exercens*” про це в явній формі

¹ *Enchiridion Vaticanum*. Bologna: Erminio Lora, 1982. Т. 5. Р. 1126–1157.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Redemptor hominis*” від 4 березня 1979 року. Р. 257–324.

³ Boniecki A. *Zrozumieć papieża: Rozmowy o encyklikach*. Kraków: Znak, 2003. S. 9–25.

⁴ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” від 14 вересня 1981 року. Р. 577–647.

⁵ Енцикліка папи Льва XIII “*Regum novarum*” від 15 травня 1891 року. Р. 641–670.

не говориться, однак мотиви, що спонукали папу висловитися на тему сенсу та гідності праці, почасти пов'язані з боротьбою за права робітників, яку вів у його рідній Польщі (в той час соціалістичній) незалежний профспілковий рух «Солідарність»¹.

Розгляд праці в енцикліці “*Laborem exergens*” розпочинається зі з'ясування біблійської позиції з цього питання. Відповідно до Старого завіту (Бут 1, 27), праця є однією з основних сторін людського буття: «Людина є образ Божий в силу отриманого від свого Творця повеління владарювати, володіти землею» за допомогою праці (п. 4). Етична цінність праці «безпосередньо й прямо впливає з тієї істини, що той, хто виконує роботу, є людина, суб'єкт свідомий і вільний, тобто суб'єкт, який вирішує сам». Уявлення про достоїнство будь-якої праці, — в тому числі й тієї, до якої ставилися з презирством (напр., фізичної праці, яка вважалася в античному світі уділом рабів), — було принесено у світ християнством, яке виходило «з тієї істини, що Той, Хто, будучи Богом, став у всьому подібний нам і присвятив більшу частину Свого життя праці за столярним верстатом, тобто фізичній праці» (п. 6). Головною метою будь-якої праці, таким чином, є не створення зовнішніх благ, а, зрештою, сама людина, яка за допомогою праці «реалізує себе саму як людину і навіть, у певному сенсі, стає більш людиною» (п. 9). Ідеї достоїнства праці суперечить спокуса розглядати працю як товар або безлику силу, необхідну для виробництва. Якщо до людини ставляться лише як до знаряддя виробництва, то таке викривлення об'єктивної ієрархії цінностей — «незалежно від програм і назв, якими прикривали прояви цього викривлення, — можна було б назвати «капіталізмом», безвідносно до того, про яку соціально-економічну систему йде мова (п. 7). Навіть якщо людина працює на усупільненому підприємстві, вона все-таки може не відчувати, що працює «задля самої себе»: «В надзвичайно централізованій бюрократичній системі це усвідомлення в людині подавлено. Працюючий відчувається швидше гвинтиком у величезному механізмі, що скеровується згори, і, з багатьох причин, простим знаряддям виробництва, ніж справжнім джерелом праці, наділеним творчою ініціативою» (п. 15). Розглядаючи права трудящих у контексті прав людини, енцикліка “*Laborem exergens*” говорить про необхідність забезпечення роботою усіх здатних працювати; для цього потрібне загальне планування, координація зусиль різних центрів, а також міжнародне співробітництво (п. 18). Справедлива плата за працю повинна бути достатньою для забезпечення гідного існування не лише самого працівника, але і його родини; так, жінка не повинна бути вимушена працювати на шкоду своїм материнським обов'язкам (п. 19). Трудящі мають право на створення об'єднань (профспілок) для боротьби за свої права, хоча ця боротьба не повинна становитися проявом групового чи класового «егоїзму». Профспілкам не слід мати надто тісні зв'язки з політичними партіями. Трудящі мають право на страйк, хоча він повинен

¹ Boniecki A. Zrozumieć papieża: Rozmowy o encyklikach. Kraków: Znak, 2003. S. 35–50.

залишатися крайнім заходом (п. 20). Енцикліка приділяє увагу особливостям сільсько-господарської праці (п. 20), а також необхідності забезпечити право на працю інвалідам та імігрантам, без будь-якої дискримінації (п. 21–22). Останній розділ енцикліки “*Laborem exercens*” присвячений духовності праці, яка, навіть в самих повсякденних справах, є участю у справі Творця і її продовженням (п. 25). В той же час, внаслідок первородного гріха «усяка праця — фізична і розумова — неминуче пов’язана зі скорботою», яка є передвіщенням смерті. Проте саме завдяки цій скорботі будь-яка людина, покликана йти за Христом, може через працю стати причетною Його спокутній справі. «Через людську працю християнин хоча б почасти з’єднується з Хрестом Христовим, починає нести цей Хрест, прилучаючись до покутування Христа, Який поніс Свій Хрест заради нас» (п. 26)¹.

Таким чином, енцикліка папи Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” являє собою християнський апофеоз праці як свідомої цілеспрямованої діяльності людини, направленої на перетворення оточуючого світу та створення матеріальних і духовних благ; в ній виявляються нові моменти соціального католицького вчення, а саме: гуманізація праці, рішучий захист прав працюючої людини. Папа різко засуджує капіталістичний спосіб виробництва, заснований виключно на приватній власності, але, водночас, такої же нищівній критиці він піддає й соціалістичну економіку та підпорядковану роль в ній робітничого класу. Хоча Іоанн Павло II і не виступає з претензією створення особливої християнської суспільної та виробничої моделі, однак, по суті, пропонує третій шлях, який перевершував би перші два; рухаючись цим шляхом на основі законів християнської моралі здійснились би гармонізація і звільнення праці.

Питання прав людини були розглянуті папою Іоанном Павлом II і в енцикліці “*Centesimus annus*” (1991 р.)², де він висловлюється за демократію і правову державу, основу на законі, а не на свавіллі; на взаємному обмеженні компетенцій законодавчої, виконавчої і судової влади, важливого для захисту прав і свобод усіх людей. Відмічаючи 50-ту річницю прийняття Загальної декларації прав людини, в посланні з нагоди Всесвітнього дня миру (01.01.1998 р.) папа Іоанн Павло II представив подальший розвиток підходу Католицької церкви до концепції прав людини, відкидаючи найбільш обережні та консервативні трактування цього поняття, згідно з якими права людини становлять собою дворівневу структуру, де соціально-економічні права є вторинними і побічно необов’язковими. В даний час існує тенденція до обмеження двох істотно важливих характеристик самої ідеї прав людини — універсальності та неподільності. У зв’язку з цим Іоанн Павло II закликав «рішуче підтвердити дві ці відмітні риси, з тим щоб відхилити критику тих, хто хотів би використати аргумент культурної своєрідності для маскуванню порушення прав людини, а також критику тих, хто послаблює

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” від 14 вересня 1981 року. Р. 577–647.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 року. Р. 793–867.

поняття людської гідності, заперечуючи юридичну значимість за соціальними, економічними і культурними правами”¹.

Проблематика прав людини знаходиться в центрі уваги й наступників Іоанна Павла II на кафедрі святого Петра — римських пап Бенедикта XVI (2005—2013) і Франциска (з 13.03.2013). Так, енцикліка папи Бенедикта XVI “*Caritas in veritate*”², обнародована 29 червня 2009 р., продовжує ряд так званих соціальних енциклік, що виражають ставлення Католицької церкви до найбільш важливих проблем суспільства, політики та економіки. В цьому документі папа вказує на найбільш значні проблеми сучасного світу, в тому числі й міграцію, і виступає проти обмеження права на працю для мігрантів, вказавши на необхідність збереження належного рівня охорони прав працюючих.

В контексті аналізу концепції Католицької церкви у сфері захисту прав людини розглянемо католицьке бачення щодо забезпечення права людини на освіту та участі церкви в освітньому процесі. Загальновідомо, що християнство справило великий вплив на освіту. Відповідно до настанов Ісуса Христа, церква вбачає одним із своїх завдань у тому, щоб «навчити всі народи» Його спасенній вісті й дотриманню Його заповідей (пор. Мф 28, 18—20)³. Апостол Павло навчає батьків-християн виховувати дітей «у вченні та наставлянні Господньому»⁴. Окрім сім’ї християни перших століть нашої ери отримували релігійну освіту у церковних громадах при підготовуванні до хрещення (завдяки системі катехуменату), а також під час богослужінь. Оскільки світська греко-римська освіта здійснювалася на основі текстів, що містили несумісні з християнством релігійні ідеї та моральні зразки, деякі ранньохристиянські автори (наприклад, Тертуліан) висловлювали ідею про непотрібність християнству цього типу освіти. Однак християнська література епохи патристики значною мірою була створена авторами, які отримали освіту в язичницьких школах. Превалюючою по відношенню до античної освіти стала ідея про те, що вона може слугувати християнським цілям: язичницькі тексти тлумачилися як алегорії, грецька філософія розглядалася як така, що походить з старозавітних джерел або як передбачення християнства. Василь Великий радив християнину уподібнитися бджолі, що збирає мед з усяких квітів. Августин вважав, що сімена істини, розкидані у творах язичників, слід повернути їх справжній господарці — церкві. Ідея синтезу античної освіти і християнства отримала втілення в діяльності Олександрійської богословської школи (одним з керівників якої був Климент Олександрійський), де вивчення грецької філософії слугувало підготовкою до богословських

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада “Справедливість і мир”. С. 104—105.

² Енцикліка папи Бенедикта XVI “*Caritas in veritate*” від 29 червня 2009 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. No. 101. P. 641—709.

³ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1120.

⁴ Там само. С. 1331.

занять. Вторгнення варварів і крах Західної Римської імперії привело до майже повного зникнення античної освіти на її території¹.

У Середні віки основною організацією, що турбувалася про освіту, стала церква. В монастирських і кафедральних школах, де готували кандидатів у ченці та єпархіальне духовенство відповідно, вивчення успадкованих від античності так званих 7 вільних мистецтв, що включали 3 словесні дисципліни (тривій) — граматику, діалектику (логіку) і риторику, а також 4 математичні (квадривій) — арифметику, геометрію, астрономію (фактично, стереометрію) і музику (вчення про пропорції), передувало власне релігійним дисциплінам. Хоча ці школи були призначені перш за все для підготовки кліриків і ченців, нерідко в них навчалися і миряни — діти королів і великих феодалів. З XI ст., поряд з монастирськими і кафедральними школами, активно розвивалися професійні — медичні в Салерно і Монпельє, юридична в Болонї. З XII ст. викладачі та студенти кафедральних і професійних шкіл організовувалися в корпорації, що дали початок першим університетам. Римські папи дарували університетам матеріальні засоби та привілеї. З XIII ст. при європейських університетських центрах створювалися чернечі та світські колегії, а в житті університетів велику роль відігравали працюючі в них ченці жebraуших орденів (домініканці і францисканці). Середньовічна університетська наука (так звана схоластика) розвивала логічні методи, використовуючи їх при вирішенні в тому числі богословських питань. У XIV ст. в Італії виникла культурна течія — гуманізм, — представники якого вибудували нову програму освіти, орієнтовану на античний ідеал всебічного розвитку людини. Основою освіти повинна була стати не схоластична логіка університетів, а стародавня латинська література, в тому числі ранньохристиянські автори, що давали, як припускалося, знайомство зі світом людини. На півночі Європи у XIV ст. виник інший рух, також опозиційний до схоластики, — *devotio moderna* (лат. «нове благочестя»), що становив собою напрям в європейському духовному житті XIV—XV ст., отримавший особливе розповсюдження в Нідерландах і Німеччині. *Devotio moderna* було реакцією на формалізм життя пізнього Середньовіччя, засилля схоластичного богослов'я, а також на грубі форми народного благочестя, які представники руху називали *devotio antiqua* (лат. «старе благочестя»). *Devotio moderna* орієнтувалося на ранньохристиянські ідеали, приділяючи, насамперед, увагу духовному саморозвитку особи, розповсюдженню релігійної літератури на народних мовах і відкриттю чисельних шкіл. Авіньйонський полон пап (1305—1377 рр.) і Велика схизма в Католицькій церкві (1378—1417 рр.) привели до певного зниження освіченості духовенства; невдоволення цим фактом стало одним із спонукальних мотивів Реформації — релігійного руху в Західній Європі у XVI ст., що поклав початок протестантизму. Контрреформація приділила значну увагу розвитку релігійної освіти. Тридентський собор (1545—1563 рр.) приписав,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 980.

що в кожній єпархії повинна бути семінарія для підготовки священників. Деякі чернечі ордени і конгрегації, що виникли у XVI ст. (перш за все єзуїти), зробили важливий внесок в європейську освіту. До навчальної програми єзуїтів органічно увійшли ідеали гуманізму, а у створених ними колегіях (у 1580 році їх було 140) була запроваджена система освіти, основана на серйозному вивченні латинської мови та літератури.

Новий час відмічений появою ряду концепцій освіти, загальною рисою яких було прагнення зробити шкільну освіту доступною народу і застосувати її до практичних життєвих потреб. Значну роль у розвитку початкової освіти та в створенні шкіл для дітей з бідних сімей і сиріт відіграли ченці з Конгрегації шкільних братів. Важливий внесок у розвиток освіти в Новий час зробили також ораторіанці, піаристи, лазаристи, ряд жіночих чернечих конгрегацій. Розвиток освіти у XIX ст. характеризується встановленням у різних європейських країнах державних систем середньої та вищої, а потім також початкової освіти; зростаюча потреба у загальній освіті була пов'язана з промисловою революцією і необхідністю професійного навчання. Втілення ідей лібералізму та антиклерикалізму в політиці різних держав виражалось, зокрема, у спробах обмежити право церкви давати освіту¹.

Участь церкви в освіті опинилася під загрозою в тоталітарних державах, які прагнули повністю контролювати сферу освіти. Папа Пій XI в енцикліці "Divini illius magistri" (лат. «Божественного одного Учителя») від 31 грудня 1929 р. про права та обов'язки сім'ї, церкви і держави у вихованні та навчанні дітей і молоді, що є одним з найважливіших документів Апостольського Престолу, присвячених християнському вихованню і освіті, посиляючись на право Бога, створившого людину, підкреслює, що батьки мають непорушне (хоча і не абсолютне) право виховувати своїх дітей². Згідно з цією енциклікою, право церкви на виховання ґрунтується на владі Ісуса Христа «на небі і на землі» і на Його повелінні апостолам навчати «всі народи» (Мф 28, 18–20), так само, як і на Його Божественному батьківстві, а держава має право виховувати і навчати виходячи з принципу загального блага. Таким чином, при правильному розмежуванні й координації прав сторін можливо їх гармонійне співробітництво у вихованні та навчанні дітей і молоді. Об'єктом виховання є людина, яка согрішила, але була викуплена і повернута в надприродний стан сина Божого, тому в процесі виховання слід пам'ятати про наслідки первородного гріха. Енцикліка засуджує педагогічний натуралізм, який заперечує наслідки первородного гріха і стверджує, що для освіти достатньо природних сил людини. В енцикліці висловлені критичні зауваження з приводу різних виховних течій, в тому числі індивідуалізму, і водночас підкреслюється, що дана сім'єю, церквою і школою християнська освіта здатна сформуванати істинного християнина і гідного громадянина суспільства. В енцикліці "Non abbiamo bisogno"

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 982–983.

² Piotrowski K. Refleksje nad problemami wychowania z okazji dziesięciolecia encykliki papieża Piusa XI. S. 9–26.

(італ. «Не потребуємо») про долю католицьких (в тому числі освітніх) організацій в Італії, опублікованій 29 червня 1931 р. і написаній, на відміну від більшості папських документів, не латиною, а італійською мовою, папа Пій XI викриває, крім іншого, зазіхання італійського фашизму на монополію в сфері освіти, що порушує права сім'ї і церкви¹. Криза у відносинах між церквою і режимом Муссоліні була врегульована в спеціальних угодах про організацію католиків-мирян «Католицька дія» від 2 вересня 1931 р.² Наступні документи церкви, такі як радіозвернення папи Пія XII на Різдво 1942 р., енцикліки папи Іоанна XXIII “*Mater et magistra*” (1961 р.)³ і “*Pacem in terris*” (1963 р.)⁴, декларація про християнське виховання “*Gravissimum educationis*” (1965 р.)⁵ і пастирська конституція про церкву у сучасному світі “*Gaudium et spes*” (1965 р.)⁶ II Ватиканського собору, утверджують право кожної людини на освіту, пов'язуючи це право з невід'ємною гідністю людини, з загальним благом суспільства та з вимогами соціальної справедливості.

Згідно з католицьким вченням, батьки мають обов'язок, а отже, і право забезпечити освіту своїх дітей (СІС 793 § 1; 226 § 2; 1136)⁷; при цьому громадянське суспільство повинно надавати їм необхідну допомогу (СІС 793 § 2)⁸. Зокрема, батьки повинні мати можливість давати дітям освіту, обираючи школу у відповідності до переконань своєї совісті (пор. СІС 793 § 1)⁹. На думку Католицької церкви, метою освіти є всебічний розвиток особи, в тому числі фізичний та інтелектуальний, але, перш за все, моральний, що полягає у формуванні здатності відчувати відповідальність, правильно використовувати свободу, активно брати участь у суспільному житті (СІС 795)¹⁰. Виходячи з цього, цілісна освіта особи повинна включати релігійне виховання. Церква отримала від Бога місію допомогати людям в досягненні повноти християнського життя (СІС 794 § 1)¹¹.

Католицька церква вважає за необхідне підтримувати і розвивати власну систему освіти, що включає не тільки підготовку священників у семінаріях, але і навчання (в тому числі мирян) в католицьких школах і університетах. Позиція церкви щодо католицької освіти детально викладена у декларації “*Gravissimum educationis*” (п. 8–10) і в низці документів Конгрегації

¹ Енцикліка папи Пія XI “*Non abbiamo bisogno*” від 29 червня 1931 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1931. No. 23. P. 285–312.*

² *Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries / Ed. S. Zdenek et al. New York: Biblo and Tannen, 1967. P. 457–459.*

³ Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Mater et magistra*” від 15 травня 1961 року. Р. 401–464.

⁴ Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 року. Р. 291–303.

⁵ Декларація о християнском воспитании (*Gravissimum educationis*). С. 261–276.

⁶ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 447–556.

⁷ Кодекс канонического права. С. 116, 325, 430.

⁸ Там само. С. 325.

⁹ Там само.

¹⁰ Там само.

¹¹ Там само.

католицької освіти, в тому числі «Католицька школа» (1977 р.), «Католицька школа на порозі третього тисячоліття» (1997 р.), а також у спільному документі цієї Конгрегації, Папської Ради у справах мирян і Папської Ради з питань культури — «Присутність церкви в університетах і університетській культурі» (1994 р.). Донині Католицька церква займається не лише релігійною і богословською освітою, але і зберігає за собою важливу роль у царині світської освіти (як середньої, так і вищої). У багатьох країнах світу (причому не лише традиційно католицьких) діють католицькі школи, в яких викладання ведеться на високому професійному рівні і не має конфесійного характеру, тому часто в них проходять навчання також діти з некатолицьких сімей. У галузі католицької освіти працюють представники сотень чернечих конгрегацій. У віданні Конгрегації католицької освіти знаходяться десятки католицьких університетів та інших вищих навчальних закладів, де крім факультетів богослов'я та інших церковних дисциплін діють й інші факультети найрізноманітнішого профілю, включаючи юридичні¹.

Виступаючи на захист усіх категорій прав людини, закріплених у міжнародно-правових документах, Католицька церква водночас засуджує будь-яку дискримінацію (лат. *discriminatio* — відокремлення, розділення, розрізнення), тобто обмеження прав людей у зв'язку з їх національністю, приналежністю до іншої раси, класу, культури, релігії, статі тощо, оскільки такі обмеження порушують права людини та її гідність, а також принцип справедливого розподілу суспільних благ. З боку Католицької церкви дискримінацію засудив папа Іоанн XXIII в енцикліці “*Mater et magistra*” (1961 р.) і “*Pasem in terris*” (1963 р.), а також папа Павло VI в енцикліці “*Populorum progressio*” (1967 р.) і в апостольському посланні “*Octogesima adveniens*” (1971 р.), стверджуючи, що «жертвами несправедливості слід вважати також усіх, хто зазнає юридичної чи фактичної дискримінації»². II Ватиканський собор засудив будь-яку дискримінацію (GS 66, 75)³, заявивши, що «будь-яку дискримінацію в основних соціальних або культурних правах особи, що проводиться за ознакою статі, національної приналежності, кольору шкіри, соціального походження, мови чи релігії, слід подолати й усунути як противну Божому Замислу» (GS 29)⁴. Крім того, собор вимагає від державної влади, щоб «юридична рівність громадян... ніколи не порушувалася на релігійних підставах... і щоб ніхто з громадян не піддався дискримінації» (*Dignitatis humanae* 6)⁵.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 984.

² Апостольське послання папи Павла VI “*Octogesima adveniens*” від 14 травня 1971 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1971. No. 63. P. 401–441.

³ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 533–535.

⁴ Там само. С. 474–475.

⁵ Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*). С. 342.

5.4 Учителство Католицької церкви щодо охорони довкілля

На початку ХХІ ст. людство зіткнулося зі специфічними загрозами природному середовищу його проживання. Через забруднення повітря, води та ґрунту, зменшення біологічної різноманітності видів, зміну клімату і т.ін. все більшого значення набуває охорона довкілля. Вказана тенденція відображає зростаюче прагнення людства до усвідомлення відповідальності за довкілля та загрожуючих йому викликів. Не залишається осторонь проблематики охорони довкілля і Католицька церква, адже ці питання завжди були предметом її *magisterium ecclesiasticum* (лат. «церковного учительства»), що означає служіння з витлумачення Божественного Одкровення, здійснюваного церквою, яка формулює нормативні керівні принципи в царині віри та моральності, щоб допомогти народу Божому вести християнське життя і формувати християнський напрям думок.

Згідно з християнським вченням, природа як плід Божої творчої дії не є супротивником, небезпечним для людини. Саме Бог, Творець усього, дивлячись на своє створіння, бачив, що воно добре (пор. Бут 1, 4.10.12.18.21.25)¹. Вершиною творіння, яке «було дуже добре» (Бут 1, 31)², Бог створив людину. Лише чоловіка і жінку з усього створіння Господь створив «за образом Своїм» (Бут 1, 27)³. Їм Бог доручив усе творіння, зобов'язуючи піклуватися про його гармонію і розвиток (пор. Бут 1, 26–30)⁴. Цей особливий зв'язок з Богом пояснює привілейоване становище першої людської пари в порядку всього створіння. Відносини людини зі світом — важлива складова її ідентичності. Вони, у свою чергу, — плід інших, більш глибоких відносин людини з Богом. Господь створив людину, щоб вона стала Його співрозмовником. Лише у діалозі з Богом людина пізнає істину про себе та черпає з неї натхнення і норми, щоб планувати майбутнє світу, саду, який Бог доручив людині обробляти і доглядати (пор. Бут 2, 15)⁵. Навіть гріх не може зняти з людини цей обов'язок, хоча він і накладає на цю благородну працю тягар болю та страждання (пор. Бут 3, 17–19)⁶.

Біблійне бачення надихає християн у питаннях використання землі та розвитку науки і техніки. II Ватиканський собор у пастирській конституції про церкву у сучасному світі “*Gaudium et spes*” стверджує: «людина, наділена світлом Божої думки, правильно вважає, що своїм розумом вона перевершує весь світ» (*Gaudium et spes* 15)⁷. Отці Собору визнають прогрес, якого досягнуто впродовж віків завдяки невтомному використанню

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 5–6.

² Там само. С. 6.

³ Там само.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

⁶ Там само. С. 7.

⁷ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 459.

людського генія в емпіричних, технічних чи гуманітарних науках. Сьогодні, «передовсім за допомогою науки і техніки, людина поширила і продовжує поширювати свою владу майже на всю природу» (*Gaudium et spes* 33)¹. Адже людині, «створеній на образ Божий, було сказано порядкувати світом у праведності й святості, підкоряючи собі землю з усім, що на ній, та, визнаючи Бога Творцем усього, співвідносити себе саму і сукупність речей з Ним, щоб коли людині підкориться все, величним стало ім'я Боже на всій землі». Собор також вчить, що «з плином століть люди намагаються поліпшити умови свого життя, докладаючи неабияких особистих і колективних зусиль. Таку людську діяльність віруючі сприймають як суголосну Божій волі» (*Gaudium et spes* 34)².

Досягнення науки та техніки, на думку Католицької церкви, самі по собі позитивні. «Християни не вважають, що справи, які люди здійснюють завдяки своєму хисту та силі, суперечать Богу, а розумне створіння змагається з Творцем. Навпаки, вони переконані, що здобутки людства — це знак Божої благодаті і плід Його незбагненого плану» (*Gaudium et spes* 34)³. Отці Собору також наголошують: «чим більшої могутності набуває людська влада, тим більшою стає особиста і колективна відповідальність людей» (*Gaudium et spes* 34)⁴, а кожна людська діяльність мусить відповідати Божому задуму і волі, істинному благові людства (*Gaudium et spes* 35)⁵. Католицькою церквою в особі її найвищого ієрарха неодноразово підкреслювалося, що церква в жодному разі не опирається прогресу і вважає «науку і техніку чудовим плодом людської творчої діяльності, здатністю до якої людину наділив Бог, бо вони дали всьому людству дивовижні можливості, якими всі ми з вдячністю користуємось». Тому «як віруючі люди, що вбачають «добро» в природі, створеній Богом, ми радіємо технічному й економічному прогресові, який здійснюється завдяки людському розуму»⁶.

Судження учительства церкви щодо науки та техніки загалом можна використати у сфері навколишнього середовища та сільського господарства. Церква високо цінує «переваги, які маємо — і які ще можемо отримати в майбутньому — завдяки дослідженням і використанню молекулярної біології, яку доповнюють інші дисципліни — такі, як генетика та її технічне застосування в сільському господарстві та промисловості». Дійсно, техніка, «якщо її належно застосовувати, може бути безцінним засобом для вирішення багатьох серйозних проблем — у першу чергу проблем, пов'язаних із голодом та хворобами — завдяки розведенню різних видів рослин, досконаліших і витриваліших, а також завдяки виробництву цінних ліків».

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 478.

² Там само. С. 479.

³ Там само.

⁴ Там само.

⁵ Там само. С. 480.

⁶ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 282.

Однак, як зауважив папа Іоанн Павло II, необхідно вкотре підкреслити значення «правильного застосування», адже «ми знаємо, що цей потенціал не нейтральний: його використання може спричиняти як прогрес, так і деградацію людини». Тому «необхідно бути розсудливим і уважно аналізувати природу, мету та засоби різних прикладних технологій». Задля цього науковці повинні «використовувати свої дослідницькі і технічні вміння на користь людству», проявляти здатність підпорядковувати їх «моральним принципам і цінностям, які поважають і утверджують людську гідність»¹.

Згідно з вченням Католицької церкви, основний орієнтир для будь-якого застосування науки та техніки — повага до людей, яка повинна супроводжуватися належною повагою до інших живих створінь. Намірюючись якимось змінити їх, «слід зважати на природу кожної істоти, а також на її взаємозв'язок з упорядкованою системою» (*Sollicitudo rei socialis* 34)². Таким чином, величезні можливості біологічних досліджень викликають неабияке занепокоєння, адже «ми ще не можемо оцінити розміри шкоди, завданої природі внаслідок безсистемних генетичних маніпуляцій і необачного вирощування нових форм рослинного і тваринного життя, не кажучи вже про неприпустимі експерименти з прямим втручанням у процес зародження людського життя». Справді, «тепер уже зрозуміло, що застосування деяких винаходів у промисловості та сільському господарстві спричинило шкідливі довготривалі наслідки. Мусимо усвідомити, що не можна втручатися в одну зі сфер екосистеми, без урахування наслідків такого втручання для інших сфер і добробуту майбутніх поколінь»³.

Отже, наголошується в учителстві Католицької церкви, людина повинна пам'ятати, що її здатність «перетворювати і, в якомусь сенсі, творити світ власною працею... ґрунтується на тому, що Бог перший передав нам у дар усі сотворені Ним речі». Їй не слід «на власний розсуд розпоряджатися землею, без жодних обмежень підпорядковуючи її своїй волі, начебто земля не отримала властиву форму та наперед визначену Богом долю, що їх людина може розвинути, однак не повинна спотворити». Чинячи так, «замість того, щоб співпрацювати з Богом у справі сотворіння, людина підміняє собою Бога, що, врешті-решт, призводить до бунту природи, адже людина з її управителя перетворюється на тирана» (*Centesimus annus* 37)⁴. Якщо людське втручання в природу не містить зловживань і не завдає їй шкоди, то можна сказати, що людина «втручається не для того, щоб змінити природу, а задля розвитку, згідно з її сутністю сотворіння, яке вгодне Богові. Працюючи у цій, очевидно, делікатній сфері, дослідник здійснює задум Божий, адже Господь побажав, щоб людина була царем створіння»⁵.

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 283.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 559.

³ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 284.

⁴ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 року. Р. 840.

⁵ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 284.

Згідно з католицьким баченням, біблійне послання і учительство церкви — це визначальні орієнтири для оцінки проблем у відносинах між людиною і довкіллям. Основна причина цих проблем полягає в тому, що людина зазіхає на безумовну владу над створеними речами, нехтуючи моральними нормами, які повинні керувати будь-якою людською діяльністю. Схильність до «нерозсудливої» експлуатації ресурсів — це наслідок тривалого історичного і культурного процесу (*Octogesima adveniens* 21)¹. «Сучасна ера — свідок того, як збільшуються можливості людини змінювати світ. Завоювання та експлуатація ресурсів стають домінуючими й агресивнішими, сягаючи точки, де під загрозою опиняється гостинність довкілля: ставлячись до довкілля як до «ресурсу», ми ризикуємо знищити довкілля як «оселю». Іноді здається, що потужність засобів перетворення, якими володіє технологічна цивілізація, порушує рівновагу між людиною і довкіллям, сягаючи критичної межі»². Природа здається зняряддям у руках людини, реальність, якою вона постійно повинна маніпулювати, особливо за допомогою технологій. Спираючись на припущення, — яке виявилось хибним, — що кількість енергії та ресурсів невичерпна, що їх можна швидко відновити, а отже, легко усунути негативні наслідки експлуатації природного порядку, поширилася редукціоністська концепція, яка розглядає світ крізь призму механістичних термінів, а розвиток — крізь призму споживацьких. Перевага надається тому, щоб «робити» і «мати», а не «бути», і це призводить до глибоких форм відчуження людини (*Sollicitudo rei socialis* 28)³. Такі погляди походять не з науково-технічних досліджень, а зі сцієнтизму і технократичної ідеології, які прагнуть підпорядкувати ці дослідження. Наукові й технічні здобутки, з погляду церкви, не усувають потребу у трансцендентному і як такі не спричиняють радикальної секуляризації, що веде до нігілізму. З розвитком наукового і технічного прогресу вони набувають все більшого значення і загострюється вимога поважати трансцендентний вимір людини і самого творіння.

Правильне бачення довкілля запобігає утилітаристському зведенню природи до звичайного об'єкта маніпуляцій та експлуатації. Водночас, не слід абсолютизувати природу і вивищувати її гідність над гідністю людської особи. У такому разі можна дійти до обоження природи чи землі, що характерно для деяких екологічних рухів, які прагнуть, щоб їхнім поглядам надавали інституційного статусу з міжнародними гарантіями. Поштовхом для заперечення учительством Католицької церкви концепції довкілля, яка базується на екоцентризмі та біоцентризмі, став той факт, що «ця теорія пропонує знищити онтологічну й аксіологічну різницю між людьми та іншими живими істотами, розглядаючи біосферу як біотичну єдність, недиференційовану за цінністю. Таким чином, вища відповідальність людини

¹ Апостольське послання папи Павла VI “*Octogesima adveniens*” від 14 травня 1971 року. Р. 416–417.

² Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 285.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 548–550.

може бути скасована на користь егалітарного уявлення про «гідність» усіх живих істот»¹.

Бачення людини та речей, позбавлене будь-якого зв'язку з трансцендентністю, призвело до відмови від концепції сотворіння і до визнання за людиною і природою абсолютної автономності. Отож зв'язки, які поєднували світ з Богом, обірвалися. Цей розрив спричинив також відокремлення людини від світу, більше того, збіднив її ідентичність. Людина почала мислити себе чужою стосовно середовища, в якому живе. Наслідки цього очевидні: «саме зв'язок людини з Богом визначає її взаємини зі своїми ближніми і з власним довкіллям. Властиво тому християнська культура завжди бачила в творіннях, що оточують людину, дари Божі, які необхідно обробляти й охороняти, складаючи подяку Творцеві. Зокрема, бенедиктинська і францисканська духовність свідчить про таку спорідненість людини зі створеним середовищем, виховуючи в неї повагу до кожної реалії навколишнього світу»². Слід наполегливо підкреслювати внутрішній зв'язок між екологією довкілля і «екологією людини» (*Centesimus annus* 38)³. Учителство Католицької церкви робить акцент на відповідальності людини за збереження цілісного і здорового середовища для всіх (*Sollicitudo rei socialis* 34)⁴. «Якщо людству вдасться поєднати наукові можливості і тверді етичні засади, воно зможе розвивати довкілля як власну оселю і як ресурс для людини і всіх людей, зможе усунути причини забруднення і гарантувати належні гігієнічні та здорові умови як малим групам, так і великим людським поселенням. Технологія, що забруднює, може також очищати, виробництво, що нагромаджує, може також справедливо розподіляти, якщо запанує етика поваги до життя і людської гідності, до прав теперішніх і майбутніх поколінь»⁵.

Довкілля є колективним благом, тому турбота про нього становить виклик для всього людства. Це спільний і універсальний обов'язок поважати спільне благо, призначене для всіх, обов'язок, який не дозволяє, щоб хтось «безкарно використовував різні категорії істот, живих чи неживих, — тварин, рослини та природні елементи — на свій розсуд, керуючись власними економічними потребами». Слід збільшувати цю відповідальність, виходячи з глобального характеру сучасної екологічної кризи та неминучої потреби глобально протидіяти їй, оскільки всі створіння взаємозалежні у всесвітньому порядку, який встановив Творець. «Необхідно зважати на природу кожної істоти і на її взаємозв'язок у впорядкованій системі, яка зветься космос» (*Sollicitudo rei socialis* 34)⁶. Ця перспектива набуває особливого значення, якщо ми розглядаємо, у контексті тісних взаємозв'язків між різними системами екосистеми, цінність біологічної різноманітності для довкілля. Необхідно відповідально ставитися до цієї різноманітності

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 286.

² Там само. С. 287.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II «*Centesimus annus*» від 1 травня 1991 року. Р. 841.

⁴ Енцикліка папи Іоанна Павла II «*Sollicitudo rei socialis*» від 30 грудня 1987 року. Р. 559–560.

⁵ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 287.

⁶ Енцикліка папи Іоанна Павла II «*Sollicitudo rei socialis*» від 30 грудня 1987 року. Р. 559.

й захищати її, адже це надзвичайне багатство для всього людства. Годі кожен легко зрозуміє, наприклад, важливість Амазонського регіону, одного з найбільш цінних у світі, завдяки його біологічній різноманітності, яка робить цей регіон життєво важливим для підтримки рівноваги у навколишньому середовищі всієї планети. Ліси допомагають зберегти природну рівновагу, необхідну для життя. Їхнє знищення, зокрема навмисними підпалами, прискорює процес опустелення, що загрожує водним запасам, і становить небезпеку для життя багатьох корінних народів і для добробуту майбутніх поколінь. Усі люди та інституції мають відчувати відповідальність за захист лісових скарбів і, якщо є необхідність, реалізовувати відповідні програми з відновлення лісових масивів (*Ecclesia in America* 25)¹.

Відповідальність за довкілля, спільну спадщину людства, поширюється не лише на вимоги нинішньої, а й майбутньої доби. «Ми отримали спадщину від минулих поколінь і користалися з праці наших сучасників. Тому ми відповідальні перед усіма і не можемо не піклуватися про тих, хто прийде після нас, щоб збільшити людський рід» (*Populorum progressio* 17)². Йдеться про відповідальність теперішніх поколінь перед майбутніми³, яку покладено як на окремі держави, так і на міжнародне співтовариство. Відповідальність за довкілля повинна також мати належне відображення у правовому полі. Необхідно, щоб міжнародне співтовариство створило єдині правила, які дозволять державам здійснювати ефективний контроль за різними видами діяльності, що негативно впливають на довкілля, і захищати екосистему, запобігаючи можливим катастрофам. «Держава в межах власної території повинна докладати великих зусиль, аби запобігти погіршенню стану атмосфери і біосфери, ретельно відслідковуючи, зокрема, наслідки нових технологічних і наукових розробок, ...гарантуючи своїм громадянам, що ті не постраждають від шкідливих забруднень і токсичних відходів». Юридичний зміст «права на безпечне і здорове природне середовище» поступово увиразнюється під тиском громадської думки, яка турбується про те, щоб дисциплінувати використання створених благ відповідно до вимог спільного блага, та під тиском спільного прагнення покарати тих, хто забруднює навколишнє середовище. Однак лише юридичних заходів недостатньо. Вони повинні супроводжуватися зростанням почуття відповідальності, а також змінами у менталітеті та способі життя⁴.

Плануючи економічний розвиток, особливо необхідно враховувати «потребу поважати цілісність природи та її цикли» (*Sollicitudo rei socialis* 26)⁵, адже природні ресурси обмежені, а деякі невідновні. Сучасні темпи їхнього використання суттєво впливають на наявність деяких ресурсів як сьогодні, так

¹ Апостольське повчання папи Іоанна Павла II «*Ecclesia in America*» (1999 р.) // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. No. 91. P. 760.

² Енцикліка папи Павла VI «*Populorum progressio*» від 26 березня 1967 року. P. 266.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II «*Evangelium vitae*» від 25 березня 1995 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. No. 87. P. 840

⁴ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 289.

⁵ Енцикліка папи Іоанна Павла II «*Sollicitudo rei socialis*» від 30 грудня 1987 року. P. 546.

і в майбутньому. Вирішення екологічних проблем вимагає, щоб суб'єкти економічної діяльності з більшою повагою ставилися до навколишнього середовища, узгоджуючи необхідність економічного розвитку з необхідністю захисту довкілля. У будь-якій економічній діяльності, де використовуються природні ресурси, потрібно приділяти належну увагу захисту довкілля і передбачати на це витрати, які становлять «важливу частку вартості економічної діяльності». У цьому контексті необхідно зважати на зв'язок між людською діяльністю і кліматичними змінами, які, враховуючи їхню складність, слід постійно і своєчасно відстежувати на науковому, політичному і правовому, національному і міжнародному рівнях. Клімат — це благо, яке потрібно захищати і яке нагадує споживачам та суб'єктам промислової діяльності про високий рівень відповідальності за їхню поведінку¹.

Економіка, яка з повагою ставиться до довкілля, орієнтується не тільки на максимізацію прибутків, оскільки не можна забезпечити охорону довкілля лише на основі фінансових підрахунків витрат і прибутків. Довкілля — це одне з тих благ, які неможливо захистити і підтримати ринковими механізмами (*Centesimus annus* 40)². Усі країни, зокрема розвинуті, повинні усвідомити, наскільки невідкладний їхній обов'язок переглянути використання природних ресурсів. Треба ефективно заохочувати пошук інновацій, які зменшать вплив виробництва і споживання товарів на довкілля. Особливу увагу потрібно приділяти складному питанню енергетичних ресурсів. Невідновні ресурси, які використовують високорозвинуті промислові країни і країни, котрі нещодавно пройшли індустріалізацію, слід поставити на службу всьому людству. В моральній перспективі, що опирається на засади рівності та солідарності між поколіннями, потрібно також продовжувати, послуговуючись внеском наукової спільноти, пошук нових джерел енергії, розвивати альтернативні джерела і підвищувати рівень безпеки ядерної енергії. Використання енергії, пов'язане з проблемами розвитку і довкілля, вимагає політичної відповідальності держав, міжнародного співтовариства та економічних суб'єктів. Висвітлювати цю відповідальність і керувати нею повинно постійне прагнення до універсального спільного блага³.

Останнім часом, говориться в учителстві Католицької церкви, виникло питання, як використати нові біотехнології у сільському господарстві, тваринництві, медицині та охороні довкілля. Нові можливості, які пропонують сучасні біологічні та біогенетичні технології, з одного боку, становлять джерело надії та ентузіазму, а з іншого, викликають занепокоєння та ворожість. Використання різних біотехнологій, їхня моральна прийнятність, їхні наслідки для людського здоров'я, вплив на довкілля та економіку — предмет ретельного вивчення і запеклих дискусій. Ці спірні питання належать до компетенції науковців і дослідників, політиків і юристів, економістів і фахівців з довкілля, а також виробників і споживачів. Католицька церква

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 290.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II «*Centesimus annus*» від 1 травня 1991 року. Р. 843.

³ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 291.

не байдужа до цих проблем, оскільки усвідомлює важливість цінностей, що перебувають під загрозою. Християнська концепція створіння передбачає позитивне ставлення до втручання людини в природу, яка включає в себе й інші живі істоти, але водночас рішуче вимагає відповідальності. Адже природа — не священна чи божественна дійсність, на яку людина не може впливати. Природа — це дар Творця спільноті людей, який Він довірив їхній відповідальності і розумному використанню. Тому людина не чинить протизаконно, коли з повагою до порядку, краси та корисності окремих живих істот і їхньої ролі в екосистемі змінює деякі їхні характеристики та якості. Втручання людини стає ганебним, якщо воно завдає шкоди живим істотам чи природному середовищу, і гідне похвали, коли спрямоване на покращення ситуації. Етична проблема полягає не лише у припустимості використання біологічних та біогенетичних технологій: як і в будь-якій сфері людської діяльності, тут потрібно точно оцінити їхню реальну користь і можливі наслідки та ризики. Не слід діяти легковажно і безвідповідально там, де науково-технологічні втручання спричиняють сильний та поширений вплив на живі організми, який може мати суттєві наслідки в довготривалій перспективі¹.

Сучасні біотехнології впливають на соціальне, економічне та політичне життя на місцевому, національному і міжнародному рівнях. Їх необхідно оцінювати відповідно до етичних критеріїв, які повинні завжди спрямовувати людську діяльність і відносини в соціальній, економічній і політичній сферах, а також, насамперед, відповідно до критеріїв справедливості та солідарності. Особливо цими критеріями мають керуватись окремі особи і групи, що займаються дослідженнями і торгівлею в галузі біотехнологій. У кожному разі, слід уникати помилкового переконання, що лише поширення досягнень у сфері біотехнологій може вирішити невідкладні проблеми бідності і недостатнього розвитку, з якими ще стикаються багато країн на планеті. У дусі міжнародної солідарності можна застосовувати різноманітні заходи щодо використання біотехнологій. Перш за все, потрібно полегшити справедливий торговельний обмін, звільнивши його від нечесних угод. Але сприяння розвитку найбільш знедолених народів не буде справжнє та ефективне, якщо обмежиться обміном товарів. Потрібно сприяти розвитку необхідної наукової і технологічної незалежності цих народів, заохочуючи обмін науковими і технічними знаннями та запроваджуючи технології в країни, що розвиваються. Проявляти солідарність — це також закликати до відповідальності країни, що розвиваються, зокрема їхніх політичних лідерів. Вони мусять здійснювати торговельну політику, яка буде сприятливою для їхніх народів, і обмін технологіями, що здатні покращити постачання продовольства та охорону здоров'я. Ці країни повинні збільшити капіталовкладення в наукові дослідження, звертаючи увагу на особливі характеристики і потреби, притаманні даній території та населенню, і пам'ятати, що деякі корисні дослідження в сфері біотехнологій потребують відносно малих ка-

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 292–293.

піталовкладень. Задля цього слід створити національні організації, які б захищали спільне благо, відповідально керуючи ризиками, говорить в Компендіумі соціальної доктрини Католицької церкви (п. 475–476)¹.

Науковці та фахівці, що працюють в галузі біотехнологій, покликани розумно й наполегливо шукати найкращі розв'язання серйозних і невідкладних проблем, пов'язаних із постачанням продовольства та охороною здоров'я. Вони мусять пам'ятати, що у своїй діяльності використовують живий і неживий матеріал, що належить людській спадщині і майбутнім поколінням. Для віруючих це дар Бога, ввірений людському розуму та свободі, які також є дарами з небес. Науковці повинні використовувати свої сили та знання у дослідженнях, керуючись чистим і чесним сумлінням. Підприємці та керівники громадських організацій, які займаються дослідженнями, виробництвом і продажем товарів, створеним завдяки новим біотехнологіям, повинні дбати не лише про законний прибуток, а й про спільне благо. Цей принцип набуває для будь-якої економічної діяльності особливої ваги, коли йдеться про забезпечення їжею, лікування, охорону здоров'я та довкілля. Своїми рішеннями підприємці та керівники громадських організацій можуть спрямовувати розвиток біотехнологій таким чином, аби досягти чималих успіхів у боротьбі з голодом, зокрема у найбідніших країнах, боротьбі з хворобами, а також в охороні екосистеми, нашої загальної спадщини. Політики, законодавці і члени державної адміністрації відповідальні за визначення потенційної користі та можливих ризиків, пов'язаних з використанням біотехнологій. Вони не повинні приймати рішення, на національному чи міжнародному рівнях, під тиском чіїхось інтересів. Органи державної влади мають сприяти поширенню правдивої інформації серед громадськості і приймати рішення, які відповідають спільному благу. На тих, хто керує інформаційним простором, також покладається важливе завдання, реалізація якого вимагає розсудливості й об'єктивності. Суспільство потребує повної й об'єктивної інформації, яка допоможе громадянам сформуувати правильну думку про продукти біотехнологій, які в майбутньому вони, можливо, споживатимуть. Необхідно уникати спокуси поширювати з великим ентузіазмом чи невинуватим панікерством неповну інформацію, говорить в параграфах 479–480 Компендіуму соціальної доктрини церкви².

Учителство Католицької церкви також зауважує, що кожен з нас мусить мудро використовувати блага землі, створені Богом; їх необхідно чесно розподіляти у дусі справедливості та милосердя. Слід також запобігати несправедливому і надмірному нагромадженню ресурсів: жадібність, індивідуальна чи колективна, суперечить порядку творіння (*Gaudium et spes* 69)³. Сучасні екологічні проблеми набули глобального характеру, і тому їхнє ефективне вирішення залежить виключно від міжнародного співробітництва, яке здатне забезпечити більш координоване використання земних ресурсів.

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 293–294.

² Там само. С. 294–295.

³ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 525–527.

Екологічна криза та бідність становлять заплутаний і трагічний вузол, який можна розв'язати завдяки принципу універсального призначення благ, що слугує фундаментальним моральним і культурним орієнтиром для цього. Сучасна екологічна криза найбільше вражає бідні країни — і тому, що живуть на землях, схильних до ерозії та опустелення чи втягнуті у збройні конфлікти або примусової імміграції, і тому, що вони не мають економічних і технологічних засобів, аби захистити себе від різного лиха. Бідні країни страждають і від несправедливих правил міжнародної торгівлі та від нестачі капіталовкладень, а також часто додатково потерпають від зобов'язань щодо зовнішнього боргу. Тож голод і бідність неминуче сприяють інтенсивній і надмірній експлуатації довкілля.

Тісний зв'язок між розвитком найбідніших країн, демографічними змінами і належним використанням довкілля не може слугувати причиною для політичних і економічних рішень, що суперечать гідності людської особи. У розвинутих країнах, говориться в енцикліці папи Іоанна Павла II “*Evangelium vitae*” від 25 березня 1995 р., відбувається «зниження рівня народжуваності, що призводить до старіння населення і нездатності до біологічного відновлення»¹. Натомість у країнах, що розвиваються, ситуація інша — спостерігається очевидний демографічний ріст. Якщо правда, що нерівномірний розподіл населення і ресурсів перешкоджає розвитку і належному використанню довкілля, то слід ствердити, що демографічний ріст цілком сумісний із цілісним і солідарним розвитком (*Sollicitudo rei socialis* 25)². У посланні від 18 березня 1994 р. до Нафіз Садик, Генерального секретаря Міжнародної конференції з народонаселення і розвитку, папа Іван Павло II наголошував: «Усі погоджуються з тим, що демографічна політика — це лише частина стратегії всесвітнього розвитку. А отже, у будь-яких обговореннях демографічної політики необхідно зважати на теперішній і майбутній розвиток народів і регіонів. Водночас, неможливо залишити поза увагою значення терміну «розвиток». Будь-який розвиток, що заслуговує на цю назву, повинен бути цілісним, тобто спрямованим на істинне благо кожної особи і цілої особи»³.

Принцип загального призначення благ стосується, звісно, і води, яка у Святому письмі символізує очищення (пор. Ін 13, 8)⁴ і життя (пор. Ін 3, 5; Гал 3, 27)⁵. До води, уже через саму її природу, не можна ставитися як до звичайного товару; її слід використовувати раціонально і солідарно. Традиційно розподіл води входить до кола повноважень державних закладів, оскільки воду завжди вважали суспільним благом. Якщо ж цим займається приватний сектор, вода все одно має бути суспільним благом. Право на воду, як і всі права людей, ґрунтується на людській гідності,

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Evangelium vitae*” від 25 березня 1995 року. Р. 418.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 543–544.

³ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 296.

⁴ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1208.

⁵ Там само. С. 1191, 1324.

а не лише на кількісних розрахунках; воду не можна розглядати тільки як економічне благо. Без води немає життя. Тому право на воду — загальне і невід’ємне. «Вода як дар Божий — життєво важливий елемент, тому кожний має право на неї. Використання води та послуги, із цим пов’язані, мають задовольняти потреби всіх, зокрема тих, хто живе в бідності. Обмежений доступ до питної води завдає шкоди добробуту великої кількості людей і часто спричиняє захворювання, страждання, конфлікти, бідність і навіть смерть. Для належного вирішення цієї проблеми її необхідно розглядати з позиції морального критерію цінності життя і поваги прав і гідності кожної людини»¹.

Серйозні екологічні проблеми, наголошується в енцикліці “Centesimus annus” (01.05.1991 р.), закликають змінити менталітет і творити новий спосіб життя, щоб «пошук істини, краси, добра і спілкування з іншими заради спільного блага став визначальним у питаннях споживання, заощадження чи інвестицій»². Такий спосіб життя, згідно з баченням церкви, повинен відповідати духові тверезості, поміркованості та самодисципліни як на особистому, так і на суспільному рівнях. Необхідно відмовитися від логіки споживацтва і підтримувати такі форми сільськогосподарського і промислового виробництва, які поважають порядок створіння і задовольняють першочергові потреби всіх людей. Цей підхід, підкріплений усвідомленням взаємозалежності усіх жителів землі, призведе до усунення багатьох причин екологічних катастроф і гарантуватиме швидке реагування, якщо якесь лихо вразить народи та землі. Не можна розглядати екологічне питання тільки в жахливій перспективі нищення довкілля. Перш за все, воно має стати переконливою мотивацією для розвитку справжньої солідарності у світовому масштабі³.

Таким чином, учителство Католицької церкви щодо охорони довкілля навчає, що земля, як і всяке творіння Боже, є благом, споживацьке ставлення до неї неприпустимо, а людина повинна оберігати і зберігати землю. Однак, на відміну від держав, міжнародних міжурядових організацій і нерелігійних екологічних організацій, Католицька церква вказує, що вирішення чисельних екологічних проблем вимагає зміщення акценту з відносин між людиною і природою на відносини між Богом і створеним всесвітом в цілому. Коли людина, орієнтована тільки на саму себе, на свої власні бажання і примхи, безоглядно експлуатує природу для задоволення своїх зростаючих потреб, вона порушує встановлений Богом порядок. Навпаки, в світлі теоцентричної позиції людина постає як унікальне творіння; згідно з мудрим замислом благого Бога, вона повинна зберігати і удосконалювати інші творіння і через це — співпрацювати з Творцем. Якщо ж відкинути взаємини з Богом, то природа втратить свій глибинний сенс і збідніє.

¹ Промова делегації Святого Престолу на III Всесвітньому форумі з питань води. Кіото, 16–23 березня 2003 р. Acta Apostolicae Sedis. 2003. № 95. Р. 343.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “Centesimus annus” від 1 травня 1991 року. Р. 838–840.

³ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 298.

З іншого боку, якщо відкриємо природу в її сотвореному значенні, зможемо налагодити контакт із нею, зможемо зрозуміти її багате і символічне значення і таким чином збагнути тайну, яка відкриває шлях до Бога, Творця неба і землі. Світ постає перед людським зором як свідчення про Бога, як місце, де проявляється Його творча, провіденційна і визвольна сила.

Висновки до Розділу 5

1. Католицька концепція природного міжнародного права є виявом христоцентричного гуманізму, центральне місце в якому посідає Боголюдина Ісус Христос, а, отже, і бачення людини в цій концепції також є христоцентричним. На думку Католицької церкви, природний закон, гідність і права людини є головними компонентами суспільно-морального порядку, на якому ґрунтується міцний мир між народами.

2. Засудження Святим Престолом Першої світової війни стало свого роду точкою відліку у миротворчій політиці Католицької церкви. З того часу всі наступні понтифіки як пріоритет у зовнішній політиці розглядають особистий внесок у підтримання та відновлення миру. Папські щорічні послання миру, які, починаючи з другої половини ХХ ст., адресуються католикам, керівникам держав і усім людям доброї волі, містять детальний виклад позиції Католицької церкви з найбільш актуальних аспектів досягнення миру. Використовуючи дипломатичні засоби і свій духовний авторитет Святий Престол як виразник інтересів Католицької церкви послідовно виступає проти застосування військової сили у міжнародних відносинах, розглядаючи концепцію діалогу та визнання невід'ємної гідності людської особи основою миротворчого процесу.

3. З прийняттям ГА ООН 10 грудня 1948 р. Загальної декларації прав людини, що закріпила громадянські, політичні та соціальні права як всесвітні універсальні поведінкові стандарти, розпочався процес правової інтернаціоналізації проблеми прав людини. Проблематика захисту прав людини, в т.ч. у релігійній сфері, покладена також після II Ватиканського собору (1962–1965 рр.) в основу діяльності Католицької церкви та її ієрархів.

4. Учителство Католицької церкви щодо охорони довкілля навчає, що земля, як і всяке творіння Боже, є благом, споживацьке ставлення до неї неприпустимо, а людина повинна оберігати і зберігати землю та її ресурси. При цьому бачення Католицької церкви, на відміну від позицій держав і міжнародних міжурядових і неурядових організацій, полягає в тому, що вирішення чисельних екологічних проблем у національному і міжнародному масштабі вимагає зміщення акценту з відносин між людиною і природою на відносини між Богом і створеним всесвітом в цілому.

Р о з д і л 6

ДОКТРИНА КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ЩОДО ДІАЛОГУ МІЖ ЦИВІЛІЗАЦІЯМИ ТА РЕЛІГІЯМИ В СВІТЛІ ПОШУКУ НОВОЇ ПАРАДИГМИ СВІТОВОГО ПОРЯДКУ

6.1 Криза сучасної цивілізації та міжнародного правопорядку і католицький підхід до розв'язання глобальних проблем у людському суспільстві

Перш ніж розпочати аналіз католицького бачення кризи сучасної цивілізації, не зайвим буде для цілей цього підрозділу звернутися до етимології поняття «цивілізація», яке не є таким однозначним, як може видаватися на перший погляд, а також проаналізувати співвідношення понять «цивілізація» і «культура». Поняття «цивілізація» (від лат. *civilis* — цивільний, державний, політичний) було породжено духом епохи Просвітництва кінця XVII—XVIII ст., пов'язано з ідеєю прогресу і з часом стало означати найвищу стадію розвитку людського суспільства. Одним з перших, хто вжив термін «цивілізація» в цьому смислі, був шотландський філософ і історик А. Фергюсон (1723—1816). Ознаками, що відрізняють стадію цивілізації від передуючих їй стадій («дикості» і «варварства»), найчастіше вважаються: наявність писемності, держави, міст, права, соціальної стратифікації. В марксистській літературі, відповідно до розуміння Ф. Енгельса, такими ознаками вважаються поділ праці, наявність приватної власності та грошей, класове суспільство, контроль панівного класу над засобами виробництва, витіснення прямого обміну продуктів і послуг торгівлею, наявність держави, що опирається на примус і зберігає систему соціально-класових відносин і єдність території. В основі лінійно-стадіального розуміння цивілізації лежать ідеї євроцентризму, що проголошують культурну перевагу європейських народів над іншими народами та їх особливу роль у світовій історії. При цьому історичний шлях західних країн проголошується єдино правильним або, щонайменше, зразковим¹.

Починаючи з XVIII ст. термін «цивілізація» став зазнавати переосмислення. Цивілізацією стали називати соціальний феномен, що протистоїть культурі. Традиція протиставлення культури і цивілізації походить від німецького філософа І. Канта (1724—1804), який вважав, що цивілізація

¹ Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 168.

повинна зцілити конфлікти, породжені культурою¹. Німецькі мислителі XIX ст., розвинувши і переосмисливши це протиставлення, провели чітку межу між поняттями «цивілізація», яке включало в себе техніку, технологію і матеріальні фактори, і «культура», яке мало на увазі цінності, ідеали і найвищі інтелектуальні, художні і моральні якості суспільства. Згідно з німецьким філософом О. Шпенглером (1880–1936) цивілізація є останнім етапом розвитку культури і становить собою епоху занепаду, деградацію вищій духовних цінностей, її кризовий вихід і завершення. Цивілізації властиві атеїзм і матеріалізм, агресивна експансія назовні, радикальний революціонізм, сцієнтизм, техніцизм і урбанізація².

Подібні погляди висловлював у праці «Смисл історії» і М.О. Бердяєв (1874–1948), який вважав, що в основі культури лежить релігійне начало, і вона завжди прагне до воскресіння, в той час як цивілізація пов'язана з утилітарним началом людської діяльності, з боротьбою людини з природою. Головною силою цивілізації стає техніка. Людина попадає в залежність від тих сил, які сама ж і створює, перетворюючись в придаток машини. В жертву технічному прогресу приносяться гуманітарні цінності. Традиційна культура витісняється масовою, і саме її М.О. Бердяєв називає варварською культурою. Однак, на відміну від О. Шпенглера, М.О. Бердяєв не вважає цивілізацію завершальною стадією культури. Він говорить про їх синхронне співіснування³.

Німецький економіст і соціолог А. Вебер (1868–1958), молодший брат соціолога М. Вебера (1864–1920), визначав культуру як найвищий, «сутнісний» смисл людського існування, незалежний від природних потреб людини, що базується на «метафізичному почутті», а в якості її першоелементів виділяв художню діяльність, філософію і релігію. Цивілізація ж, в його розумінні, ґрунтується на «технічному розумі» і становить собою процес інтелектуалізації і раціоналізації життя. Виникнення цивілізації пов'язано з необхідністю боротьби людського роду за виживання, а загальна обов'язковість досягнень цивілізації для всього людства пов'язана зі схожістю умов існування людей в усіх частинах земної кулі⁴.

Інший плюралістичний підхід до поняття «цивілізація» характеризується ідеєю існування дискретних одиниць (цивілізацій), кожна з яких проходить свій унікальний шлях і має власну систему цінностей, навколо якої складається все її життя. Поява плюралістичного розуміння терміну «цивілізація» була пов'язана з епохою романтизму, а також з тим, що накопичення свідчень про історію неєвропейських народів змусило переглянути уявлення про них як про народи варварські, що перебувають на периферії

¹ Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 2. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. Москва: Советская энциклопедия, 1962. С. 424–425.

² Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. Москва: Политиздат, 1991. С. 379–381.

³ Бердяев Н.А. Смысл истории. Москва: Мысль, 1990. С. 162–174.

⁴ Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 1. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. Москва: Советская энциклопедия, 1960. С. 231.

історичного процесу. Вже французький історик Ф. Гізо (1787–1874) у своїй праці «Історія цивілізації в Європі» розвивав уявлення про те, що прогрес кожного народу може йти своїм, унікальним шляхом, і використовував слово «цивілізація» у множині¹.

Французький соціолог Ж. Гобіно (1816–1882) вважав, що людство поділяється на декілька автономних суспільств, кожне з яких має цілком самостійну історію. Кожне з цих історичних суспільств становить собою свого роду соціокультурний «організм», який проходить стадії народження, розвитку й загибелі. На зміну загиблим суспільствам приходять нові, що відтворюють той самий життєвий цикл. Таким чином, єдиний історичний процес виявляється поділений на безліч локальних, не пов'язаних між собою процесів. Саме ці соціокультурні «організми» Ж. Гобіно й назвав цивілізаціями. На думку Ж. Гобіно, в історії було 10 цивілізацій. Поняття цивілізація в Ж. Гобіно стало не оціночною категорією, як в лінійно-стадіальному підході, а описовою, що може застосовуватися до будь-яких суспільств. Європоцентризм лінійно-стадіального підходу змінився в Гобіно культурним релятивізмом. Те, що Ж. Гобіно називав цивілізацією, німецький історик Г. Рюккерт (1823–1875) позначав термінами «культурно-історичний організм» і «культурний тип». Рюккерт виділив 5 таких типів, що існували в його час. Водночас Г. Рюккерт вважав, що один з цих типів, а саме, германо-християнський (західноєвропейський) переважає над іншими і втілює в себе загальнолюдські цінності². Протилежної, неєвропоцентричної, точки зору дотримувався українсько-російський письменник, філософ і природодослідник М.Я. Данилевський (1822–1885) у своїй праці «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому», опублікованій у 1871 р. На думку М.Я. Данилевського, жоден культурно-історичний тип, в тому числі й європейський (германо-романський), не може претендувати на те, щоб вважатися більш розвиненим³.

Найбільш істотний внесок в становлення плюралістичного підходу і вивчення локальних цивілізацій вніс англійський історик А. Тойнбі (1889–1975). У своїй багатотомній праці «Збагнення історії» (1934–1961 рр.) А. Тойнбі не просто прагнув побудувати ще одну схему світової історії, а шукав прихований смисл історії, намагався побачити діючого в ній Бога, Який на думку автора, веде діалог не з старозавітним чи новозавітним «обраним народом», а з кожною цивілізацією і з усім людством в цілому. Сприятливим сценарієм для людства А. Тойнбі вважає рух через вищі релігії (християнство, іслам, індуїзм і буддизм) до єдиної релігії майбутнього і засвоєнні всіма цивілізаціями загальнолюдських цінностей. Крім того,

¹ Гізо Ф. История цивилизации в Европе. Минск: Изд-во «Беларуская Энцыклапедыя», 2005. С. 14–413.

² Малов В.Н. Людовик XIV: Опыт психологической характеристики. С. 169.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. Москва: Эксмо, 2003. С. 15–516.

теорія А. Тойнбі позбавлена есхатологічного детермінізму. Тойнбі стояв на антиєвропоцентристських позиціях і передрікав загибель західної цивілізації¹.

Російсько-американський соціолог і культуролог П.А. Сорокін (1889—1968) висунув телеологічну концепцію цивілізації. Подібно А. Тойнбі, Ж. Гобіно і російському соціологу К.М. Леонтьєву (1831—1891), П.А. Сорокін стверджував, що «культурним суперсистемам» (цивілізаціям) притаманна внутрішня динаміка життя, що охоплює тривалі історичні фази: генезису — росту — дозрівання — в'янення — занепаду і розпаду. Водночас він був переконаний в тому, що так звана смерть культури не має тотального і необоротного характеру. Більше того, ця уявна смертельна агонія не що інше, як гострий біль народження нової форми культури. На зміну старій культурній суперсистемі приходить інша, що спирається на нову систему цінностей і створює свій, особливий світ людського існування. Послідовність унікальних цивілізацій і становить собою історичний прогрес. Єдність історії носить телеологічний характер і визначається її метою. Історична місія людства полягає в безмежному творенні, накопиченні та удосконаленні істини, краси і добра, що наближає людину до Творця, робить її сином Божим².

Певний внесок у розвиток плюрально-циклічного підходу і в становлення поняття «цивілізація» зробив американський соціолог і політолог С. Хантінгтон (1927—2008), який описав динаміку сучасних міжнародних відносин скрізь призму конфліктів між цивілізаціями. Хантінгтон називав цивілізацією великий конгломерат країн, що мають які-небудь спільні визначальні ознаки (мова, історія, релігія, звичаї, соціальні інститути). Згідно з С. Хантінгтоном, цивілізація — найвищий рівень культурної спільності та ідентифікації; цивілізаційна ідентичність буде відігравати все більш важливу роль в майбутньому і прийдешній світ буде формуватися значною мірою під впливом взаємодії декількох головних цивілізацій і, водночас, поглиблюючи відмінності між ними. Основну роль у цивілізаційній ідентифікації С. Хантінгтон відводить релігії; керуючись цим, він провів головну «лінію розлому» в Європі через Україну і Білорусь, розділяючи таким чином православних і католиків³.

Отже, на підставі вищевикладеного можна зробити висновок, що в основі цивілізації лежать такі системоутворювальні зв'язки: просторові (спираються на особливості природного середовища), часові (формують спільність історичного буття, культури й мови), соціально-психологічні (об'єднують етнічну спільноту за рахунок формування відповідних ціннісно-нормативних механізмів та самоідентифікації людей), інтелектуально-інформаційні (визна-

¹ Вороб'єва О.В. А. Тойнби: Опыт постижения истории // Новая и новейшая история. 2006. № 5. С. 86—98.

² Сорокин Питирим. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ., комментарии и статья В.В. Сапова. Санкт-Петербург: РХГИ, 2000. С. 19—813.

³ Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. Москва: АСТ, 2003. С. 13—532.

чають інтелектуальний потенціал суспільства і рівень його інформаційного забезпечення) тощо. Усі ці зв'язки зумовлюють сутність цивілізаційних процесів, у т.ч. державно-правового характеру. Цивілізація, таким чином, може розумітися як людський світоустрій, його форми соціальної організації; стадіальний ранжир тут можливий і доречний.

Термін «цивілізація» часто виступає як синонім культури, іноді протиставляється їй (що характерно для німецької філософської і суспільно-політичної думки кінця XIX — початку XX ст.): у цьому випадку, як правило, цивілізація відноситься до матеріальної, утилітарної сторони суспільства, а культура — до ідеальної, духовної її сторони. З огляду на це, культура (лат. *cultura* — початково «оброблення») може розглядатися як сукупність зразків і норм людської діяльності, поведінки та комунікації, характерна для певного співтовариства людей, що історично розвивається і передається з покоління в покоління. Культура не тільки служить людині як засіб вирішення проблем, задоволення потреб, пристосування до навколишнього середовища, але й стає невід'ємним елементом особи, багато в чому визначаючим її ставлення до світу та інших людей. Ядро культури становлять ідеали та цінності, на які орієнтується співтовариство. Культура включає звичаї, знання, вірування, вміння і навички, що обумовлюють відтворення та зміну форм суспільного життя, відображаючи історично набутий економічний, соціальний, політичний досвід людського суспільства. Її зміст закріплено в складно організованих знакових системах (мова, література, релігія, мистецтво, техніка, наука, право і т.д.). Вже у Древньому Римі слово *cultura* означало, зокрема, вищий тип освіти, який робив людину людиною у справжньому смислі цього слова, на відміну від тварин. Культура пов'язувалася насамперед з вихованням здатностей до філософської рефлексії та до політичного життя. В подальшому уявлення про те, що саме входить в поняття культура, змінювалося; так, у Новий час в нього були включені технологічні вміння і природничо-наукові знання¹.

Релігія, будучи елементом культури, безпосередньо пов'язана з ідеалами та цінностями людей і тому нерідко справляє певний вплив на становлення і розвиток культури як цілого. Християнство — релігія абсолютно трансцендентного Бога, Який став людиною і жив серед людей в конкретній історичній обстановці, — знаходиться в двоїстих відносинах з культурою. З одного боку, християнство втілюється в формах, властивих тій чи іншій культурі; з іншого боку, воно звернено по той бік меж існуючих культур, що дозволяє йому відігравати активну роль в критиці культури та її перетворенні, направленому на реалізацію в ній християнських ідеалів. Саме така двоїстість вирізняє відносини Ісуса Христа з іудейською культурою Його часу: підкреслюючи нерозривність Свого вчення з ядром цієї культури — законом, отриманим від Бога, — Ісус, з точки зору християнства, виявляє її справжній смисл (див. Мф 5, 17.21–48; Мк 12, 28–34)², в той час як

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1425.

² Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1085–1086, 1138.

фарисеї, що спорили з Ним, претендуючи на збереження іудейської культури в її чистоті, на ділі лише абсолютизували її окремі зовнішні елементи, позбавляючи їх животворного зв'язку з цінностями, що лежали в її основі. Це видно з протиставлення «передання людського» і «заповіді Божій» в Мк 7, 1–13¹, а також з розбіжностей у поглядах з приводу можливості зцілювати в суботу в Мк 3, 1–6 і Ін 9, 14–16².

Божественне Одкровення, що передається церквою, завжди існує в формах, обумовлених тією чи іншою культурою. Так, для розуміння Біблії необхідно враховувати вихідне значення її образів і символів у тих культурах, з яких вони були взяті (іудейської, месопотамської, єгипетської елліністичної і т.д.). Церковні догматичні визначення, форми богослужіння та ієрархічного устрою також несуть на собі слід свого походження в рамках певних культур. Однак церква не ототожнює себе з однією чи декількома культурами, а піклується про несення євангельської віри усім народам (пор. Мф 28, 19)³. Завдання церкви — не знищення тієї чи іншої культури в ім'я Євангелія, а «переклад» християнської віри на її мову, використання в церковному житті форм, характерних для даної культури. При цьому мова не йде про синкретичне, поверхове засвоєння окремих елементів християнського вчення, значення яких опинилося б у конфлікті з внутрішньою логікою культури і, відповідно, було б викривлено. Інкультурація — це втілення християнства в культуру, що внутрішньо очищає і перетворює її, це справжня євангелізація культури, коли християнська віра ставиться в центр даної культури⁴.

Історія церкви містить чисельні приклади такої інкультурації Євангелія. Вже апостоли, проповідуючи серед іудеїв і греків, використовували категорії відповідних культур (див. Діян. 13, 16–41; 17, 22–31)⁵, визнаючи, що греки, стаючи християнами, не зобов'язані при цьому слідувати іудейським звичаям (пор. Діян. 15, 1–34)⁶. В період патристики відбулася плідна взаємодія християнства з основними культурами середземноморського регіону, насамперед з греко-римською культурою; ця взаємодія знайшла відображення в різних сторонах церковного життя, включаючи богослов'я, аскетичну практику, літургію, канонічне право. В подальшому зусилля місіонерів принесли християнську віру германським, слов'янським, балтійським, угро-фінським народам, результатом чого стало створення європейської культури Середньовіччя, що активно надихалася християнськими ідеалами. Особливу роль в ній відіграло чернецтво, яке стало важливим джерелом інновацій в інтелектуальній діяльності, соціально-політичній сфері, мистецтві, економіці та технології.

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1129–1130.

² Там само. С. 1124, 1201–1202.

³ Там само. С. 1120.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1427.

⁵ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1237, 1243–1244.

⁶ Там само. С. 1239–1240.

З початком епохи Великих географічних відкриттів на нововідкритих територіях стали розвиватися християнські місії¹. Деякі місіонери Нового часу прагнули знайти форми християнської проповіді, що відповідали б культурі неєвропейських народів, але в цілому в цей період значення місцевих культур нерідко недооцінювалося. Хоча вже у 1622 р. Конгрегація з розповсюдження віри заявила, що місіонери не повинні примушувати людей змінювати їхні звичаї, якщо вони не суперечать християнській вірі, однак на практиці навернення в християнство для неєвропейців часто означало відхід від власної культури. Перелом у ставленні до туземної культури розпочався лише наприкінці XIX — першій половині XX ст., коли стала послідовно здійснюватися місіонерська стратегія, направлена на становлення в країнах Африки та Азії національних церков, очолюваних ієрархами місцевого походження. У 1936 р. папа Пій XI сказав: «Мета церкви — евангелізувати, а не цивілізувати. Якщо вона цивілізує, то заради евангелізації»².

У XX ст. розвиток національно-визвольних рухів у країнах «третього світу» і боротьба за свої права національних меншин у країнах Заходу з усією виразністю показали західним народам необхідність рахуватися з неєвропейськими культурами. Хоча на боці західної культури стоїть технічна й економічна могутність, всередині цієї культури широко розповсюджується розчарування в таких її елементах, як наукова раціональність, ідея прогресу, капіталістична і марксистська ідеологія. В цілому сучасний світ характеризується більшою мірою усвідомлення розмаїття людської культури і більш тісними контактами між ними, ніж коли-небудь у минулому; можна говорити про елементи глобалізації культури.

У Новий час, особливо в XIX—XX ст., в процесі секуляризації християнство поступово опинилося відтісненим на периферію західної культури: ідеали і цінності християнської культури стали розумітися як консервативні, що гальмують соціальний і науковий прогрес. II Ватиканський собор (1962—1965 рр.) висловився за відновлення плідного діалогу між церквою і культурою. Зокрема, у главі II другої частини папської конституції про церкву в сучасному світі “*Gaudium et spes*”, що має назву «Про необхідне сприяння прогресу культури» (*Gaudium et spes* 53—62), говориться, що людина досягає справжньої і повної людяності тільки через культуру. Документ перераховує реальні досягнення сучасної культури: розвиток наук; більш широка доступність різних форм культури, що сприяє формуванню загальносвітової культури; збільшення почуття автономії й одночасно відповідальності, що важливо для людської зрілості. Водночас сучасна культура породжує і питання: як поєднати її розвиток зі збереженням традицій, спеціалізацію наук — з необхідністю синтезу їх знань, зростаючу складність

¹ Отрош М.І. Розповсюдження місії Католицької Церкви на інші континенти внаслідок великих географічних відкриттів і розвитку мореплавства // Міжнародно-правові проблеми сучасного торговельного мореплавства: Матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції, 12 грудня 2013 р. Київ: Київський університет права НАН України, 2014. С. 27—30.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1428.

культури — з її широкою доступністю. Відповідно до конституції “*Gaudium et spes*”, віруючі зобов'язані піклуватися про розвиток культури разом з іншими людьми. Сучасна культура може сприяти певним негативним явищам, таким, як втрата інтересу до пошуку вищих цінностей, однак ці явища не впливають з неї з необхідністю і не дають права відкидати позитивні цінності сучасної культури — вірність істині, співробітництво, прагнення покращити умови життя людства. Церква протягом століть користувалася досягненнями різних культур; вона не пов'язана виключними узами з якою-небудь однією культурою і може увійти у спілкування з різними культурами. Завдяки такому спілкуванню збагачується і церква, і ці культури, оскільки, борючись проти помилок і зла, церква очищає і підносить норози народів, запліднює духовні дарування і виховує внутрішню свободу людини¹. Позитивна оцінка розмаїття культур також проявилася в документах II Ватиканського собору, який підтримав адаптацію богослужіння до характеру і традицій різних народів (*Sacrosanctum Concilium* 37–40)², позитивно оцінив різноманітність форм богослужіння, устрою, духовності та богослов'я східних церков, що впливає з відмінності культур, і визнав, що ця різноманітність не суперечить єдності церкви і збільшує її красу (*Unitatis redintegratio* 14–18)³.

Період після II Ватиканського собору характеризується розвитком сучасного поняття інкультурації Євангелія і практичними кроками в цьому напрямку (створення нових літургійних обрядів тощо). Тема євангелізації культури отримала свій подальший розвиток в апостольському зверненні папи Павла VI “*Evangelii nuntiandi*” (1975 р.), в якому розрив між культурою і Євангелієм названий «драмою нашої епохи»⁴. У 1980 р. папа Іоанн Павло II, виступаючи в ЮНЕСКО, підтвердив значимість культури для людського розвитку: «Культура — це те, завдяки чому людина — оскільки вона людина — більшою мірою стає людиною, більшою мірою існує, більшою мірою входить в буття»⁵. У 1982 р. Іоанн Павло II заснував Папську Раду з питань культури, з якою у 1993 р. була об'єднана Папська Рада по діалогу з невірними. Папська Рада з питань культури співпрацює з всесвітніми організаціями та інститутами, пов'язаними з культурою, організовує міжнародні конференції, тісно взаємодіє з католицькими культурними центрами у багатьох країнах, сприяючи зв'язкам між ними. Апостольські звернення папи Іоанна Павла II “*Ecclesia in America*” (22.01.1999 р.) і “*Ecclesia in Asia*” (06.11.1999 р.) відмічають як позитивні, так і негативні сторони сучасних процесів глобалізації культури. До негативних явищ відносяться втрата цінностей локальних культур на користь невірно витлумаченої гомогенізації. Католицька церква дотримується принципу «глобалізації без

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 506–517.

² Конституция о священной Литургии (*Sacrosanctum Concilium*). С. 31–32.

³ Декрет об экуменизме (*Unitatis redintegratio*). С. 183–187.

⁴ Апостольське звернення папи Павла VI “*Evangelii nuntiandi*” від 8 грудня 1975 року. Р. 15.

⁵ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1429.

маргіналізації» насамперед по відношенню до тих народів і культур, які знаходяться в уразливому становищі через їх відставання в загальних процесах модернізації. У зв'язку з цим Іоанн Павло II запропонував створювати «глобалізовану культуру солідарності» як альтернативу неоліберальній глобалізації¹.

Першим документом в історії Католицької церкви, в якому найбільш всебічно і повно розкривається католицьке вчення про відносини церкви з політичним співтовариством і викладається богословське бачення розв'язання глобальних проблем у людському суспільстві, є “*Gaudium et spes*” — пастирська конституція про церкву в сучасному світі (названа за першими словами — лат. «Радість і надія»), що була прийнята на четвертій сесії II Ватиканського собору 7 грудня 1965 р. Конституція “*Gaudium et spes*” складається з вступу (п. 1–3), вступної частини (п. 4–10), першої (п. 11–45) і другої (п. 46–90) частини, а також закінчення (п. 91–93). Перша частина «Про церкву і про покликання людини» розглядає основні принципи відносин церкви і сучасного світу з точки зору богословської антропології, христології і сотеріології. Друга частина конституції “*Gaudium et spes*” називається «Про деякі найбільш нагальні проблеми» і містить розгляд окремих актуальних проблем в світлі вищеназваних загальних принципів. Сюди входить п'ять глав, однак для нас найбільший інтерес в контексті нашого дослідження становить глава 4 «Про життя політичної спільноти» (п. 73–76), яку ми нижче проаналізуємо.

В заголовку конституції, очевидно з наміром, обрано вислів «про церкву в сучасному світі», що має підкреслювати не протиставлення церкви і сучасного світу, а їх істотний взаємозв'язок. Церква не існує поза світом, їх єдність висловлена вже на самому початку документа: «Радість і надія, скорбота і тривога наших сучасників, особливо бідних і усіх страждених, — це також радість і надія, скорбота і тривога учнів Христа, і немає нічого по-справжньому людського, що не знаходило б відгуку в їх серцях» (п. 1); «Другий Ватиканський Собор... звертається вже не тільки до чад Церкви і до всіх, хто призиває ім'я Христове, але й до всіх людей в цілому» (п. 2). Існуючи у світі, церква не панує над ним, а служить йому за взірцем свого Засновника: «Церкві є чужими які б то не були земні інтереси і вона прагне лише до одного: під верховодством Духа-Утішителя продовжувати справу Самого Христа, Який прийшов у світ, щоб свідчити про істину, щоб спасти, а не судити, і не для того, щоб Йому служили, але щоб послужити» (п. 3). Конституція підкреслює увагу церкви саме до сучасного світу: «Церкві належить завжди відрізняти знамення часу і витлумачувати їх у світлі Євангелія» (п. 4)². Під «знамення часу» тут розуміються зміни, що відбуваються в людському суспільстві, і пов'язані з політичним, соціальним, науково-технічним і культурним розвитком, шляхом яких Бог що-небудь повідомляє Своїй церкві, закликаючи її усвідомити нові виклики

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1430.

² Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Рим: Місіонер. 2007. С. 447–450.

і відповіді на них, для чого необхідно глибинне навертання умів і сердець віруючих.

Згідно з “*Gaudium et spes*”, хоча церква може повністю виконати своє спасительне призначення лише в майбутньому віці, вона, будучи в один і той же час «зримим зібранням і духовною громадою», «йде вперед разом з усім людством і, поділяючи зі світом одну й ту саму земну участь, є закваскою і душею людського суспільства, яке повинно оновитися у Христі й перетворитися в сім'ю Божу». Наповнюючи повсякденну діяльність людей більш глибоким смислом і значенням, церква вірить, що тим самим «і через окремих своїх членів, і через усю свою громаду в цілому» вона істотно сприяє «гуманізації людської родини та її історії» (п. 40)¹. Хоча «особлива місія, яку Христос доручив Своїй церкві, не носить характеру політичного, економічного чи соціального» і церква «не пов'язана з жодною окремою формою культури, з жодною політичною, економічною чи соціальною системою» (п. 42), “*Gaudium et spes*” визнає певне відношення між релігійною вірою і мирською діяльністю: «... розрив між сповідуваною вірою і повсякденним життям багатьох людей слід вважати однією з найтяжчих помилок нашого часу... не слід перекручено протиставляти одне одному, з одного боку, професійну і соціальну діяльність, а з іншого — релігійне життя». Нехтуючи мирськими обов'язками, «християнин легковажить своїми обов'язками по відношенню до ближнього і навіть до Бога, наражаючи на небезпеку своє вічне спасіння» (п. 43)².

Говорячи про відносини церкви і політичної спільноти, “*Gaudium et spes*” наголошує, що «церква, яка в силу свого служіння і своїх повноважень жодним чином не змішується з політичною спільнотою і не пов'язує себе з ніякою політичною системою, є в той же час знаменням і захистом трансцендентності людської особи. В царині своєї діяльності політична спільнота і церква автономні і незалежні одна від одної. Однак і церква, і спільнота служать, хоча і на різних підставах, особистому і суспільному покликанню одних і тих самих людей. Своє служіння заради спільного блага вони будуть нести тим успішніше, чим краще вони будуть розвивати здорове співробітництво між собою, беручи до уваги умови місця і часу. Адже людина не обмежується одним лише земним порядком: живучи в людській історії, вона повністю зберігає своє вічне покликання. Церква ж, заснована на любові Спасителя, сприяє тому, щоб в межах кожної країни і між різними країнами ще більше процвітали справедливість і любов. Проповідуючи євангельську істину і просвічуючи всі галузі людської діяльності своїм ученням і свідченням, вона поважає і розвиває також політичну свободу громадян і їх відповідальність». Однак, розвиваючи співробітництво з політичною спільнотою, церква «не покладає своїх надій на привілеї, що надаються цивільною владою; більше того: вона відмовиться від здійснення деяких законно отриманих прав, якщо буде очевидно, що користування ними може

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 485—486.

² Там само. С. 488—493.

поставити під сумнів щирість її свідчення і якщо нові умови життя вимагатимуть іншого. Проте скрізь і всюди нехай їй буде дозволено зі справжньою свободою проповідувати віру, викладати своє соціальне вчення, безперешкодно здійснювати своє служіння серед людей і виносити моральне судження, в тому числі і про речі, що стосуються політичного порядку, коли того вимагатимуть основні права людини чи спасіння душ, застосовуючи при цьому всі — і лише ті — засоби, які відповідають Євангелію і спільному благу в залежності від часу або наявних умов». «Вірно дотримуючись Євангелія і виконуючи свою місію в світі, церква, завдання якої — берегти і підносити все те, що є істинне, добре і прекрасне в людському співтоваристві, зміцнюючи мир між людьми на славу Богу» (п. 76)¹. Проповідуючи Євангеліє всьому світові і збираючи людей усіх народів і культур під верховодством єдиного Духа, говориться на закінчення в “*Gaudium et spes*”, «церква стає знаменням такого братства, яке робить можливим і зміцнює широкий діалог» між усіма людьми. Але для цього потрібно, щоб і в самій церкві запанував принцип «в необхідному — єдність, у спірних питаннях — свобода, у всьому — любов» (п. 92)².

Здійснюючи своє пастирське служіння, ієрархи Католицької церкви в післясоборний період стали постійно і систематично висловлювати моральне судження з актуальних проблем сучасності, в тому числі тих, що стосуються політичного порядку. Так, в енцикліці “*Populorum progressio*” від 26 березня 1967 р.³, що налічує 87 пунктів, папа Павло VI говорить про проблеми країн, що розвиваються, в тому числі про їх взаємовідносини з країнами з високорозвиненою економікою. В “*Populorum progressio*” (лат. «Розвиток народів») аналізується існуюче соціальне становище людини в світлі права кожного на соціальні умови для цілісного розвитку особи. Це право є відправним принципом в оцінці всіх соціальних і політичних міжнародних інститутів, усіх методів і форм міжнародної взаємодії. У зв’язку з цим папа критично оцінює існуючу систему міжнародних відносин. На його думку, необхідно добиватися підпорядкування цієї системи (у т.ч. економічних відносин) вимогам міжнародної соціальної справедливості — закону загального цілісного розвитку й особистого удосконалення кожної людини. Хоча важливе місце в енцикліці займають економічні питання, під розвитком у ній розуміється не лише економічний прогрес: навпаки, економічна сфера повинна займати підпорядковане становище по відношенню до особистого, морального розвитку. Необхідно, на думку папи, турбуватися про те, щоб зустріч країн, що розвиваються, з сучасною цивілізацією не принесла їм більше шкоди, ніж користі, не привела до руйнування культурних і моральних цінностей цих народів, до їх культурного поневолення. Всі люди мають право користуватися природними благами і багатствами, але це право передбачає і певні обов’язки, особливо це стосується багатих

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 435–437.

² Там само. С. 553–554.

³ Енцикліка папи Павла VI “*Populorum progressio*” від 26 березня 1967 року. Р. 257–299.

країн, а також міжнародних інститутів і організацій, таких як ООН. Заснованому на справедливості економічному і культурному співробітництву між народами, боротьбі з голодом, неграмотністю, економічною відсталістю заважає расизм, націоналізм, капіталістична система господарювання, ідеологічні перегородки, недовіра між народами.

Програма сприяння цілісному розвитку людини може бути здійснена лише в результаті зусиль всіх людей в ім'я блага людини, в ім'я любові, здатної подолати усі бар'єри, що розділяють людей. Церква готова підтримати ці зусилля. Енцикліка містить конкретну програму співробітництва в цілях розвитку та миру. У першу чергу необхідна термінова і безплатна допомога голодуючим країнам, а також відповідні заходи, що сприятимуть їх розвитку. Першим кроком повинні стати дослідження, покликані визначити економічні ресурси і провести аналіз економічного становища країни, якій треба надати допомогу. На основі результатів цих досліджень слід скласти комплексний перспективний план розвитку країни чи регіону, який включав би перетворення соціальних структур, підвищення культурного рівня, створення інфраструктур тощо. Енцикліка приділяє увагу умовам міжнародної торгівлі: нинішня ринкова ситуація в ній не вигідна і нерідко принизлива для країн, що розвиваються; Папа закликає до створення регіональних економічних механізмів, здатних регулювати ринкову ситуацію так, щоб ці країни могли вирватися із злиднів. Як зазначено в енцикліці, цілісний розвиток має також релігійне і пастирське значення. Енцикліка "Populorum progressio" намічає модель інтегрального пастирства, яке пододало б культурні бар'єри і відповідало б потребам і можливостям соціального середовища, сприяючи прогресу.

Наступна енцикліка Павла VI "Humanae vitae" від 25 червня 1968 р.¹ присвячується питанням відповідального батьківства і контролю народжуваності, а також висвітленню моральних принципів, якими повинні керуватися католики у шлюбних відносинах. Написанню енцикліки "Humanae vitae" передувало прагнення ООН і Всесвітньої організації охорони здоров'я обґрунтувати необхідність запровадження контролю народжуваності, викликану, на думку фахівців цих організацій, нездатністю світової економіки забезпечити прожитковий мінімум людства². Енцикліка "Humanae vitae [tradendae munus gravissimum]" (лат. «[Найважливіший дар передання] людського життя») складається з трьох частин. У першій частині (п. 2–6) обговорюються нові аспекти зазначеної проблеми і компетенція учительства церкви у тлумаченні природного закону (lex naturalis) як такого, що дається людині Богом і пізнається за допомогою людського розуму. Друга частина (п. 7–18) присвячена богословському аспекту таїнства шлюбу (matrimonium). Освячуючи шлюб і проголошуючи його таїнством, церква визнає виняткову

¹ Енцикліка папи Павла VI "Humanae vitae" від 25 липня 1968 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1968. No. 60. P. 425–494.

² Martelet G. Pour mieux comprendre l'encyclique "Humanæ vitæ" // Nouvelle revue théologique. 1968. No. 100. P. 897–917.

важливість здорових шлюбних відносин для духовного життя людини. У цій частині енцикліки Павло VI розвинув вчення II Ватиканського собору про подружню любов, нерозривність шлюбу і відповідальне батьківство. У третій частині (п. 19–30) містяться пастирські рекомендації щодо вірного розуміння вчення церкви про таїнство шлюбу. Папа нагадує про вчення церкви щодо шлюбу як про нерозривний союз чоловіка і жінки, які приносять себе в дар один одному заради любові, що походить від Бога, вірної, що триває до кінця їхніх днів і відкритої для прийняття свого природного плоду — дитини. Павло VI говорить, що подружнє життя має бути відкритим для передання життя. “*Humanae vitae*” визначає два аспекти справжнього подружнього акту — об’єднуючий і породжуючий. Використання будь-яких контрацептивних засобів і методів суперечить породжуючому аспекту, а тому є недопустимим. Енцикліка дозволяє природне регулювання народжуваності (з використанням біологічних ритмів), підкреслюючи, що правильне з етичної точки зору планування народжуваності потягне за собою якісне зростання подружньої любові. “*Humanae vitae*” обстоює створення у суспільстві клімату, сприятливого для моральної чистоти, і протидіє певному негативному впливові засобів масової комунікації. Таким чином, папа не лише відхилив, але й морально заборонив християнам-католикам регулювання народжуваності (штучне попередження і переривання вагітності), оскільки це апіорі призводить до знищення зароджуючогося життя.

В апостольському посланні папи Павла VI “*Octogesima adveniens*” від 14 травня 1971 р., адресованому президентові Ради у справах мирян і Папської комісії “*Iustitia et Pax*” кардиналу Морісу Руа (1905–1985) з нагоди 80-ї річниці опублікування енцикліки “*Regnum novarum*” папи Льва XIII, наголошується, що церква може давати відповіді на питання сучасності тільки з урахуванням суспільно-економічних змін, що відбуваються у світі. Павло VI порушує в посланні такі нові суспільні та соціальні проблеми як наслідки руйнуючого природу й особистість людини впливу індустріалізації та урбанізації, юридичну дискримінацію, захист прав людини, в тому числі право емігрувати до інших країн, інвестиційну та освітню політику, проблему абортів, ставлення церкви до тероризму, геноциду, мафії та інші. В “*Octogesima adveniens*” (лат. дослівно «Восьмидесята [річниця] наближається») папа намітив як головний напрямок соціальної політики прагнення до суспільної рівності і демократії, для якого необхідні подальше удосконалення прав людини і захищаючого їх законодавства, укладення міжнародних угод, що гарантують ці права. Папа докладно зупинився на тлумаченні прав людини та їх захисті, визнавши загальним прагнення людини до рівності. На думку Павла VI, держава і політичні партії не повинні нав’язувати суспільству яку-небудь ідеологію, а християни зобов’язані протистояти сторонній християнському віровченню ідеології лібералізму і марксизму. Папа вбачає загрозу нової форми позитивізму у спробі вважати розвиток техніки фактором, що визначає спосіб життя людини. Павло VI також попереджає про небезпеку тоталітаризму, підкреслює важливу роль плюралізму думок

(в тому числі у церкві, де можуть бути присутніми декілька богословських традицій і можливість критичного взаємозв'язку між ними), визнає право мирян брати активну участь у політичній діяльності; на думку папи, католицькі громади спільно з єпископами і в співпраці з іншими християнами і усіми людьми доброї волі повинні брати активну участь у необхідних суспільних, політичних і економічних перетвореннях суспільства¹.

Ще більш різноманітною була тематика документів і виступів папи Іоанна Павла II, в яких викладено позицію Католицької церкви щодо розв'язання глобальних проблем у людському суспільстві. Так, в його енцикліці "Sollicitudo rei socialis", опублікованій 30 грудня 1987 р. з нагоди 20-річчя з дня виходу енцикліки "Populorum progressio" папи Павла VI, міститься детальний і реалістичний розгляд глобальних соціальних, економічних і політичних проблем сучасного світу в їх комплексі, у взаємозалежності процесів, що відбуваються в ньому. Завдання енцикліки — дати моральну і богословську оцінку ситуації, в якій опинився сучасний світ, з метою усвідомлення соціальних завдань церкви, що стосуються поточного моменту. Значною мірою в енцикліці "Sollicitudo rei socialis" (лат. «Турбота про соціальні речі») йдеться про взаємовідносини країн, що розвиваються, і розвинених країн, чому була присвячена енцикліка "Populorum progressio", однак в цілому охоплення проблем сучасного світу в "Sollicitudo rei socialis" значно ширше.

Підводячи підсумок 20-літтю з часу виходу енцикліки "Populorum progressio", Іоанн Павло II говорить, що надії на вирішення проблем країн, що розвиваються, за минулий час стали уявлятися ще більш далекими від реалізації, незважаючи на низку вжитих заходів. Величезна кількість людей продовжує страждати від нестерпних злиднів (папа навіть вживає вислів «четвертий світ», яким характеризуються найбільш бідні країни). Зберігся, і навіть поглибився, розрив між багатою Північчю і бідним Півднем. Економічне відставання супроводжується соціальними і культурними бідами — неграмотністю, різними формами експлуатації, гноблення, дискримінації, безробіттям тощо. Інша важлива риса сучасного світу — існування двох протистоящих соціально-політичних систем Заходу і Сходу: перша надихається принципами ліберального капіталізму, друга — принципами марксистського колективізму. Ідеологічне протистояння двох блоків розвивається у напрямку військового протистояння, загрожуючи світу тотальною війною. У суперництво нерідко втягуються країни третього світу, що збільшує їх проблеми. Водночас відмічені і деякі позитивні аспекти сучасного світу: усвідомлення цінності людського життя; занепокоєність дотриманням прав людини; переконання у глибинному взаємозв'язку різних регіонів світу; усвідомлюється необхідність солідарності, має місце прагнення до миру і зростання екологічної свідомості.

¹ Апостольське послання папи Павла VI "Octogesima adveniens" від 14 травня 1971 року. Р. 401–441.

Продовжуючи важливу для енцикліки “*Populorum progressio*” тему справжнього, цілісного розвитку, що не зводиться до економічних аспектів, енцикліка “*Sollicitudo rei socialis*” говорить, що поняття про розвиток, яке йде ще з епохи Просвітництва, як лінійний, необмежений і майже автоматичний прогрес нині викликає серйозні сумніви; зазнає кризи і «економізм» — ідея про те, що накопичення благ з необхідністю веде до людського щастя. Церкві, говориться далі в “*Sollicitudo rei socialis*”, слід стимулювати роздуми над тим, що повинен означати справжній розвиток людини, для сприяння якому необхідна співпраця усіх людей і народів, усіх церков і церковних громад, Сходу і Заходу, Півночі і Півдня; не може бути справжнього розвитку без поваги до прав людини — індивідуальних і суспільних, до прав націй і народів.

Розцінюючи ситуацію у світі з богословських позицій, енцикліка “*Sollicitudo rei socialis*” відмічає, що світ, розділений на блоки, в якому панують різні форми імперіалізму, — це світ, підпорядкований «гріховним структурам», за якими завжди стоять конкретні людські вчинки; в основі цих вчинків лежить, у першу чергу, жадоба прибутку і влади будь-якою ціною. Подолання існуючого у світі зла можливо лише в результаті навернення, тобто зміни поведінки, напряму думок і стилю життя. Важливою моральною чеснотою, пов’язаною з визнанням глибинного взаємозв’язку між різними людьми і народами, є солідарність, що передбачає прийняття відповідальності за інших. Розмірковуючи про роль церкви у вирішенні проблем, що стоять перед сучасним світом, “*Sollicitudo rei socialis*” вказує, що церква не може дати вирішення в технічному сенсі, але їй, тим не менше, є що сказати про застосування євангельської істини до конкретної ситуації. Цьому і служить соціальне вчення Католицької церкви, яке не повинно розглядатися ні як «третій шлях» між ліберальним капіталізмом і марксистським колективізмом, ні як ідеологія, а лише як рефлексія стосовно соціальних аспектів людського життя з позицій морального богослов’я. Нагадуючи про деякі положення церковного вчення з соціальних питань, Іоанн Павло II докладно розкриває одне з основних — «вибір на користь бідних», або «переважну любов до бідних», яка повинна бути адресована масам голодуючих, злиденних, безпритульних, позбавлених медичної допомоги і тих, які не сподіваються на краще майбутнє; особливою формою бідності є позбавленість основних прав людини, зокрема, прав на релігійну свободу і на економічну ініціативу. Турбота про бідних повинна знайти своє відображення в необхідних реформах, в тому числі на міжнародному рівні (стосовно системи міжнародної торгівлі, всесвітньої банківської системи, структури міжнародних організацій тощо). Говорячи про розповсюдження латиноамериканської теології звільнення, енцикліка “*Sollicitudo rei socialis*” схвалює прагнення до звільнення від будь-якої форми рабства, але відмічає, що один лише економічний розвиток не в змозі звільнити людину, а навпаки, врешті-решт поневолює його ще сильніше, і що розвиток, який не включає культурні, трансцендентні та

релігійні аспекти людини і суспільства, тим більше не робить внеску у справжнє звільнення¹.

На цей період припадає і обнародування енцикліки Іоанна Павла II “*Dominum et vivificantem*” від 18 травня 1986 р., присвяченій Святому Духу в житті церкви і світу. В “*Dominum et vivificantem*” (лат. «Господа і Животворящого»), зокрема, говориться, що внутрішнє протистояння, спротив людини дії Святого Духа отримало найбільш повне вираження у матеріалізмі, який принципово заперечує присутність Бога, а ознаками матеріалістичної цивілізації стали «знамення смерті»: гонка озброєнь, знищення зачатих дітей, евтаназія; тому в наші дні підноситься «новий, більш чи менш усвідомлений, заклик, звернений до Духа Животворящого» (п. 57). У цьому — шлях спасіння, адже «внутрішній зв'язок з Богом у Святому Дусі допомагає людині по-новому зрозуміти і саму себе» (п. 59). Християни, покірні дії Святого Духа, повинні сприяти «оновленню лику землі», в тому числі за допомогою ширих молитв. На закінчення енцикліки Іоанн Павло II говорить, що «Дух Божий «наповнює весь світ» і все створене пізнає в Ньому джерело своєї справжньої сутності, знаходить у Ньому своє найвище вираження, звертається до Нього і очікує на Нього» (п. 67)².

Після розпаду комуністичного блоку Католицька церква у країнах Центральної і Східної Європи повинна була заново осмислити свою роль у політичних і соціальних процесах. Цьому багато в чому сприяла енцикліка Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 р.³, написана в епоху краху соціалістичної системи й опублікована з нагоди сторіччя виходу енцикліки “*Regnum bovarum*” Льва XIII. Енцикліка “*Centesimus annus*” (лат. «Сотий рік») підводить підсумок століттю, започаткованого енциклікою “*Regnum bovarum*” нового етапу у розвитку соціального вчення Католицької церкви, намагаючись показати, якими плідними є принципи, викладені Львом XIII, а також «запропонувати аналіз деяких подій нещодавньої історії» (п. 3) — маючи на увазі серйозні політичні зміни, що відбулися у Східній Європі наприкінці 1980-х — початку 1990-х рр.: крах соціалізму як світової системи (3-я глава енцикліки “*Centesimus annus*” носить заголовок «1989 рік»).

Принципова помилка соціалізму, згідно з енциклікою, полягає у тому, що окрема людина для нього — лише частинка суспільного організму, «блага індивідуума повністю підпорядковано роботі соціально-економічної машини... зникає саме поняття особистості, яка самостійно робить моральний вибір». Причиною цієї помилки є атеїзм (п. 13), з яким пов'язаний і вибір засобів, що використовується соціалізмом — класова боротьба, яка не допускає розумних компромісів і не стримується моральними та юридичними міркуваннями (п. 14). “*Centesimus annus*” підкреслює, що крах комуністичного блоку був майже повсюдно наслідком світової боротьби. До падіння

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 513–586.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Dominum et vivificantem*” від 18 травня 1986 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986. No. 78. P. 809–900.*

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 року. Р. 793–867.

режимів, що утискували людей, привели такі фактори, як порушення прав щодо праці (папа спеціально згадує роль польського руху «в ім'я солідарності»), неефективність економічної системи (як наслідок порушення прав людини на власність і свободу економічної ініціативи), породжений атеїзмом духовний вакуум (п. 23–24). В результаті цього, і в СРСР, і у більшості інших країн «соціалістичного табору» наприкінці 1980-х — початку 1990-х рр. відбувся відхід від комуністичної ідеології і повернення до капіталізму. Нині комунізм офіційно є основою політичного і економічного життя лише в Китаї, В'єтнамі, Північній Кореї та на Кубі. Крах комуністичної системи у 1990-х рр. значною мірою підвів ризик під спором про можливість створення ідеального суспільства, ґрунтованого на усупільненні власності. Проте, як зазначив папа Іоанн Павло II в “*Centesimus annus*”, з невдачі комунізму зовсім не випливає остаточне торжество і безальтернативність ліберальної капіталістичної системи. Церква завжди засуджувала лібералізм, особливо на початкових стадіях його розвитку, вважаючи, що економічна система не повинна поглиблювати існуючу нерівність, що принципи максимального прибутку і свободи конкуренції не можуть бути абсолютними законами для економіки, але повинні бути підпорядковані вимогам соціальної справедливості і що право приватної власності обмежено вимогами морального закону, зокрема, обов'язком використовувати її на спільне благо.

У зв'язку з цим, в енцикліці “*Centesimus annus*” Іоанн Павло II зосереджує увагу також на критиці сучасного капіталізму як суспільства споживання. Ідеологічний захист капіталізму небезпечний тим, продовжує папа, що вселяє віру у вирішення усіх людських проблем шляхом вільного розвитку ринку і тим самим зводить цілі існування людини до сфери економіки і задоволення матеріальних потреб. При цьому папа ставить запитання: чи вірно, що після краху соціалізму єдиною можливою суспільною системою стає капіталізм і що в напрямку до нього варто спрямовувати зусилля країн, які намагатимуться реконструювати свою економіку і суспільство? Відповідь неоднозначна. «Якщо під «капіталізмом» розуміється така економічна система, яка визнає головну і позитивну роль підприємництва, ринку, приватної власності і впливаючої звідси відповідальності за засоби виробництва, вільну творчу діяльність людини в галузі економіки, відповідь, безсумнівно, буде позитивною, навіть якщо, можливо, було б більш доречно говорити про «економіку підприємства», або про «ринкову економіку», або просто про «вільну економіку». Проте якщо під «капіталізмом» розуміється система, за якої свобода в економічній галузі не включена в надійний юридичний контекст, який ставив би її на службу цілісній людській свободі і розглядав як особливий вимір цієї свободи з етичним і релігійним коренем, у такому випадку відповідь буде рішуче негативною» (п. 42). При цьому папа зауважує, що самі по собі ринкові механізми не гарантують задоволення найважливіших духовних потреб. Таким чином, у своїй оцінці капіталізму папа розрізняє соціально орієнтовану ринкову економіку, що діє всередині юридичних норм у відповідності з етичними

цінностями, від економічної системи, що надихається виключно прибутком і байдужа до потреб справедливості та людської солідарності.

В енцикліці також говориться, що марксизм ставив за провину капіталізму перетворення усього в товар і відчуження людини від праці і продуктів праці (при цьому історичний досвід соціалістичних країн показав, що і колективізм не скасовує такого відчуження, а швидше посилює його економічною недієздатністю). Досвід Заходу свідчить, що, хоча марксистський аналіз відчуження односторонній, все-таки відчуження, нерозривно пов'язане з втратою справжнього смислу існування, у західному суспільстві — факт реальний. Людина опиняється утягнутою в тенета задоволення хибних і поверхових потреб, і ніхто не допомагає їй набути справжній і конкретний досвід, притаманний його особистості (п. 41).

Крах соціалізму був одночасно і крахом комуністичного тоталітаризму та пробудженням інтересу до ідеалів демократії. У зв'язку з цим Іоанн Павло II в "Centesimus annus" звернувся до теми принципів державного устрою. Папа критикує тоталітаризм, який виходить з того, що «деякі люди в силу більш глибокого пізнання законів суспільного розвитку, або завдяки особливому становищу соціального класу, або завдяки контакту з більш глибокими джерелами колективної свідомості вільні від помилок, отже, можуть привласнювати собі повноваження абсолютної влади». Тоталітаризм виникає із заперечення об'єктивної істини: якщо не існує об'єктивної істини, то класові, групові, національні інтереси різних людей неминуче протиставляються один одному і «бере гору сила влади» (п. 44). Оскільки держава або партія, що підносять себе над усіма цінностями, «не можуть допустити, щоб укріплювався об'єктивний критерій добра і зла всупереч волі правлячої влади», тоталітаризм прагне знищити церкву «або, принаймні, підпорядкувати її, перетворивши її в знаряддя свого власного ідеологічного апарату» (п. 45).

Іоанн Павло II висловлюється за демократію і правову державу, яка ґрунтується на законі, а не на сваволі; на взаємному обмеженні компетенцій законодавчої, виконавчої і судової влади, важливого для захисту свободи усіх людей. Церква «не може ставитися позитивно до формування груп керівників, які заради власних інтересів або в ім'я ідеологічних цілей узурпують державну владу». При цьому справжня демократія можлива лише на основі істинної концепції людської особистості. «Демократія, що не визнає цінностей, легко перетворюється у відкритий або прихований тоталітаризм» (п. 46). Потрібно надати демократії міцну основу шляхом недвозначного визнання прав людини, таких, як «право на життя, невід'ємною частиною якого є право розвиватися в утробі матері після зачаття; право жити у дружній родині і в моральній обстановці, що сприяє розвитку особистості; право розвивати свій розум і свою свободу у пошуках і пізнанні істини; право брати участь у трудових процесах, щоб користуватися повною мірою благами землі і мати з них все необхідне для утримання себе і своїх близьких; право вільно створювати свою родину,

не перешкоджати народженню і вихованню дітей». Ці права не завжди поважаються, в тому числі у країнах з демократичним устроєм, причиною чого є «зростаюча нездатність підпорядковувати приватні інтереси послідовному баченню спільного блага» (п. 47).

Втручання держави, йдеться далі в енцикліці, повинно відповідати принципу субсидіарності (допомоги): «...суспільство вищого порядку не повинно втручатися у внутрішнє життя суспільства нижчого порядку, позбавляючи останнє властивих йому компетенцій, але, скоріше, повинно підтримувати його у випадку необхідності і допомогати координувати його дії з діями інших суспільних компонентів, маючи на увазі спільне благо». Недотримання цього принципу з боку сучасної «держави загального добробуту» «призводить до втрати людських сил і надмірного розширення державного апарату, де панує бюрократична логіка, а не бажання служити клієнтам, і до надмірного росту видатків» (п. 48). «Індивідуум сьогодні часто опиняється затиснутим між двома полюсами — державою і ринком. Створюється часом враження, що він існує всього лише як виробник і споживач товарів або ж як об'єкт для державного адміністрування, і при цьому забувається, що спільне життя людей не ставить своєю кінцевою метою ні ринок, ні державу, оскільки людське життя несе в собі унікальну цінність, якій повинні служити і держава, і ринок». У цьому зв'язку папа говорить про важливість сім'ї та інших «проміжних суспільств» (між державою та індивідуумом), що розвивають узи солідарності та зміцнюють соціальну тканину на противагу розповсюдженню у сучасному суспільстві анонімності та безособовості (п. 49)¹.

6 серпня 1993 р. була опублікована енцикліка Іоанна Павла II “*Veritatis splendor*”, присвячена основам морального богослов'я і значенню учительства церкви в питаннях етики. Енцикліка “*Veritatis splendor*” (лат. «Сяяння істини») стала відповіддю на низку виниклих у 2-й половині ХХ ст. тез морального богослов'я щодо здатності людини розпізнавати добро, існування зла, значення свободи особи і совісті, смертного гріха та учительної ролі церкви. На противагу філософії морального релятивізму, енцикліка “*Veritatis splendor*” стверджує, що моральний закон є універсальним для всіх людей, незалежно від того, до якої культури вони належать, і укорінений у самій природі людини. Іоанн Павло II говорить, що наскільки б людина не була віддалена від Бога, у глибині її серця завжди залишається прагнення до абсолютної істини². Заперечуючи проти того, що учительство церкви носить в основному умовляльний характер, папа нагадує, що Католицька церква має владу виносити остаточне судження з питань моралі, а сама церква є відповіддю Христа на питання кожної людини про те, що є істиною, а що неправдою³.

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 року. Р. 793–867.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Veritatis splendor*” від 6 серпня 1993 року. Р. 1133–1228.

³ Ratzinger J. Glaube als Weg // Internationale katholische Zeitschrift “*Communio*”. 1993. No. 22. S. 564–570.

Іоанн Павло II в енцикліці навчає, що немає жодної суперечності між людською свободою і законом Бога, оскільки істинною метою свободи є духовне зростання людини. Закон Бога, керуючи поведінкою людини, не лише не суперечить людській свободі, але «забезпечує і захищає свободу». Енцикліка “*Veritatis splendor*” підтверджує, що повага людської свободи є «досягненням сучасної культури», однак попереджає, що сама по собі людська свобода не абсолютна. Лише Бог є справжнім Творцем благ, а людина, приймаючи рішення, що для неї добре чи погане, може помилятися, тому настільки важливо для неї керуватися Божественним законом, викладеним в учительстві церкви¹. Папа схвалює роль людського розуму у пізнанні та застосуванні природного закону, однак нагадує, що автором морального закону є Бог, і говорить, що людський розум не здатний належним чином замінити елементи морального закону, які мають Божественне походження. На думку папи, така заміна означала б «смерть істинної свободи»².

Іоанн Павло II повторює вчення церкви про те, що люди зобов'язані слухатися своєї совісті, яку папа представляє як внутрішній діалог, але не діалог людини з самою собою, а діалог людини з Богом, уподібнюючи совість посланнику Бога, який проголошує Божественний закон. Однак, на думку папи, совість — це не заміна Божественного закону, а процес, в якому людина застосовує Божественний закон, що йому відкривається, до своєї конкретної ситуації. Згідно з енциклікою “*Veritatis splendor*”, совість здатна помилятися, і тим важливіше для людини розуміти Божественний закон і знати, як його трактує церква. Навіть якщо людина не відчула докорів сумління, скоївши морально невірну дію, остання може завдати їй шкоди якимось іншим чином або, увійшовши у звичку, викривити істину. Ставший звичкою гріх поневолює людину і таким чином помилка совісті може зменшити ступінь свободи людини³.

Енцикліка також розглядає вчення про так званий основоположний вибір, відповідно до якого спасіння залежить не від конкретних дій людини, а від її основоположної направленості до Бога чи проти Бога. Іоанн Павло II заперечує цю точку зору, твердо заявляючи, що Писання і традиція католицького віровчення інакше розуміють гріх і спасіння, а «відокремлення основоположного вибору від конкретного виду поведінки означає заперечення субстанціональної цілісності й особистісної єдності моральної складової тіла людини та її душі»⁴. Енцикліка “*Veritatis splendor*” також стверджує, що деякі дії є злом по самій своїй суті і можуть бути настільки руйнівними

¹ Weber H. Zur Enzyklika “*Veritatis splendor*” // *Trierer Theologische Zeitschrift*. 1994. No. 103. S. 161–187.

² Gallagher R. The Reception of “*Veritatis splendor*” within the Theological Community // *Studia moralia*. 1995. No. 33. P. 415–435.

³ Tremblay R. Premier regard sur la “réception” de “*Veritatis splendor*” à propos du rapport du Christ et de la morale // *Studia moralia*. 1996. No. 34. P. 97–120.

⁴ Hütter R. Christliche Freiheit und die Wahrheit des Gesetzes: Das Anliegen der römisch-katholische Moralenzyklika “*Veritatis Splendor*” in der Perspektive reformatorischer Theologie // *Kerigma und Dogma*. 1996. No. 42. S. 246–270.

для людської особи, що жодні обставини не стануть виправданням умисного і свідомого скоєння таких дій. Таким чином, папа повторює одну з істин морального богослов'я про те, що ніяка мета не може виправдати негідні засоби.

В енцикліці “Fides et ratio” від 16 вересня 1998 р.¹, присвяченій темі віри і розуму, папа Іоанн Павло II напередодні III тисячоліття підводить деякі підсумки історичного розвитку філософської і богословської думки та визначає її перспективи. Він стверджує, що раціональне пізнання і пізнання за допомогою віри — це дві форми пошуку істини, які не можуть суперничати, а, навпаки, повинні взаємно збагачувати одна одну. Віра надає сенс людському існуванню, вказує його джерела і кінцеву мету, а розум допомагає вірі зростати, ставати більш зрілою і міцною. Віра без розуму може привести до фідейзму (вченню, згідно з яким людина може пізнавати релігійну істину лише за допомогою Божої благодаті, яка дає надприродну віру в Божественне Одкровення; фідейзм є протилежністю релігійного раціоналізму, який визнає в релігії лише те, що може бути відкрите розумом, таким чином, з католицької точки зору, раціоналізм перебільшує, а фідейзм применшує природні можливості людського розуму — *М.О.*) і марновірству, а розум без віри — до релятивізму (такої позиції, відповідно до якої не існує абсолютних істин, тобто тверджень чи принципів, вірних для всіх людей і у всі часи — *М.О.*) і нігілізму (заперечує сенс буття як такого або сенс тієї реальності, яка з загальноприйнятої точки зору або з точки зору тих, хто використовує даний термін, розглядається як основоположна, наприклад, моральних і культурних цінностей, норм та ідеалів, а також політичних, суспільних і релігійних інститутів — *М.О.*)².

Говорячи про необхідність плідної взаємодії філософії та богослов'я, Іоанн Павло II ставить у приклад не лише досвід отців церкви і видатних середньовічних вчених, але і творчість мислителів XIX—XX ст. — як західних (Дж. Ньюмен, А. Розміні-Сербаті, Ж. Марітен, Е. Жильсон, Едіта Штайн), так і східних (П.Я. Чаадаєв, В.С. Соловйов, П.А. Флоренський, В.Н. Лосський), — філософські роздуми яких «збагатилися завдяки взаємодії з істинами віри» (п. 74)³. Папа ставить перед філософією завдання осягнення розумом метафізичного виміру дійсності, а також застерігає від таких філософських течій, як еkleктизм, сцієнтизм, прагматизм та інших, які ведуть філософську думку по хибному шляху. Як завдання сучасного богослов'я Іоанн Павло II відмічає необхідність використання досягнень філософської думки, в тому числі у практичній ділянці евангелізації та інкультурації⁴.

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “Fides et ratio” від 16 вересня 1998 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. No. 91. P. 5–88.

² Godzieba A.J. The Meanings of “Fides et ratio” // Philosophy and Theology. 2000. No 12/1. P. 43–52.

³ Życzyński J.M. Catholicism in the Dialogue with Contemporary Culture according to “Fides et Ratio” // Logos. 1999. No. 2/4. P. 49–67.

⁴ Rossi P. After “Fides et Ratio” // Philosophy and Theology. 2000. No. 12/1. P. 419–429.

Наступник папи Іоанна Павла II Йозеф Ратцінгер, який обрав собі ім'я Бенедикт XVI, під час свого понтифікату неодноразово висловлювався з проблем сучасного розвитку Європи, рішуче відстоюючи традиційні цінності християнського суспільства, розкриті в культурному багатоматті, і засуджував наслідки секуляризації, що знайшли своє вираження в різних видах ціннісного релятивізму. Особливого значення в цьому плані набула його промова в італійському сенаті «Європа: Її духовні основи вчора, сьогодні і завтра (13.05.2004 р.)»¹. Ще раніше, будучи главою Конгрегації віровчення (з 25.11.1981 р. до обрання папою Римським 19.04.2005 р.), Й. Ратцінгер послідовно виступав з різними документами, що розвивали і захищали католицьке віровчення в контексті ряду кризових явищ, що послідували за II Ватиканським собором. Зокрема, у 1984–1986 рр. Конгрегація віровчення піддавала осуду латиноамериканську теологію звільнення за використання марксистських методів аналізу і за заклик до насильницьких методів боротьби².

Папа Бенедикт XVI у своїй першій енцикліці “Deus Caritas est” від 25 грудня 2005 р., що складається з двох частин і присвячена богословсько-філософському розкриттю християнського розуміння любові, акцентує увагу на практичній реалізації християнської любові — добродійності, що є виявом любові людини до Бога в особі ближнього. В “Deus Caritas est” (лат. «Бог є любов») добродійність проголошується таким же важливим елементом життя церкви і кожного її окремого члена, як розповсюдження віри та богослужіння, що підкріплюється історичними та богословськими свідченнями. Говорячи, що добротинність є форма любові, Бенедикт XVI критикує марксистське ставлення до неї як до засобу «заспокоєння мас», стверджуючи, що цінність особистої допомоги та участі конкретної людини «зараз» набагато вище гіпотетичного безособового достатку «потім». Побудова справедливого суспільства є обов'язком держави, в тому числі рядових віруючих як її частини, обов'язком же церкви проголошується конкретна допомога людям як акт любові³.

У своїй другій енцикліці “Spe salvi” від 30 листопада 2007 р. Бенедикт XVI дає тлумачення християнської надії і віри, а також розглядає сучасні проблеми їх сприйняття і втілення у християнському житті. «Світ потребує Бога, інакше залишається без надії», — так стисло сформулював основний зміст “Spe salvi” (лат. «Врятовані в надії») папа Бенедикта XVI⁴. Особливу увагу привертає третя енцикліка Бенедикта XVI “Caritas in veritate” від 29 червня 2009 р., присвячена питанням глобального соціального та економічного розвитку. З точки зору папи, для цілісного розвитку як особистості, так і суспільства необхідні любов і істина. Любов, що стоїть у центрі соціального вчення церкви, є силою, яка веде людей до досягнення

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 72–72.

² Libertatis conscientia. P. 554–559.

³ Енцикліка папи Бенедикта XVI “Deus Caritas est” від 25 грудня 2005 року. P. 217–252.

⁴ Енцикліка папи Бенедикта XVI “Spe salvi” від 30 листопада 2007 року. P. 985–1027.

блага, але коли вона пов'язана з істиною. Центральне місце в енцикліці займає ідея покликання, яким Бог наділяє кожну людину, і розвитку, який включає розвиток і кожної окремої людини, і всього людства, і повинен бути основною ціллю як секулярної, так і церковної соціальної політики. Основна думка енцикліки полягає в тому, що ніякий розвиток неможливий, якщо він не ґрунтується на справжніх цінностях і вилучає людину і Бога з картини світу. Ні техніка, ні соціальні інститути, ні грошові ресурси самі по собі не здатні добитися справжнього розвитку людства без участі добродішних людей, які повинні бути совістю і розумом будь-якого гуманного починання. Енцикліка “*Caritas in veritate*” (лат. «Любов в істині») поділяється на 6 глав. Перша присвячена огляду енцикліки папи Павла VI “*Populorum progressio*”, з якої запозичується багато ідей і понять, у т.ч. ідея розвитку. Друга глава містить вказівки на найбільш значущі проблеми сучасного світу: зростаючу економічну нерівність, голод, міграцію, кризу політичної влади в умовах глобалізації, державний атеїзм та інші, а також пропонує шляхи їх вирішення. Третя глава говорить у першу чергу про проблеми економіки у контексті світової кризи. У ній стверджується, що світовий ринок може і повинен — як з економічної, так і з моральної точки зору — будуватися навколо поняття дару, а також прагнення до людського блага, а не лише прибутку як самоцілі та короткотермінової вигоди. Четверта глава розглядає необхідність поєднання людських прав з обов'язками і, зокрема, заторкує проблему екології. П'ята глава присвячена різним проблемам взаємодії та діалогу між людьми як в економічній, так і в культурній галузі; вона закликає до усунення відмінностей і плекання взаємної поваги. Заклучна глава містить критику технічного підходу до світу та людського розвитку і робить застереження, що сама по собі техніка, як і будь-який інструмент, не має жодної моральної складової¹.

Під час свого понтифікату Бенедикт XVI неодноразово відмічав тривожні симптоми в сучасній західній культурі, що являються наслідками секуляризації. Поняття «секуляризація» (від лат. *saeculari(u)s* — «світський, мирський», від *saeculum* — «вік», «світ»), що використовується в юриспруденції, філософії, соціології та політології, так чи інакше пов'язане з ідеєю «змирщення» і в цілому описує процес вивільнення сучасної західної культури з-під впливу релігії. В богослов'ї термін «секулярність» (світськість) використовується для позначення того світогляду, який сформувався в процесі секуляризації і є сумісним з релігійним досвідом сучасної людини. У своєму впливові на релігію і богослов'я секуляризація є історичним процесом, результатом якого стає відносно незалежна мирська реальність від будь-якого роду зв'язків зі структурами релігії. В секуляризованому світі природа, ідеї, звичаї, соціальні форми і т.д. сприймаються в їх іманентності, а не як знаки трансцендентного призначення людини. Католицьке розуміння секулярності оснований на уявленні про те, що виникнення такого суспільства — природний факт історичного розвитку і що спасительна присутність

¹ Енцикліка папи Бенедикта XVI “*Caritas in veritate*” від 29 червня 2009 року. Р. 641–709.

Бога у світі нині потребує більш радикальної і справжньої відповіді від людини в її свободі, коли суспільство не сакралізовано, оскільки мотиви віри в цьому випадку носять власне релігійний, а не соціальний чи політичний характер¹.

В католицькому богослов'ї секулярність чітко відокремлена від секуляризму як ідеології, що є наслідком секуляризації в якості доказу абсолютної автономії світу. Секуляризм, таким чином, являє собою антропологічну і політичну концепцію, яка ґрунтується на переконанні в тому, що дії і рішення людини, особливо в політичній сфері, повинні базуватися на емпіричних фактах і не зазнавати впливу релігії. Секуляризм може також розглядатися і як ідеологічна доктрина, що відкидає будь-які форми впливу релігії на державне і суспільне життя, та утверджує право людини на свободу від релігійних вчень і норм та від офіційних приписів щодо релігійного життя в державі, яка повинна бути релігійно нейтральною. Особливо гостро проблема політичного секуляризму постала у Франції наприкінці XIX — початку XX ст. в процесі формування принципів «світської культури» і «світської держави», про що ми говорили в першому розділі нашого дослідження.

При всьому розмаїтті секуляристських поглядів, всі вони в своїй основі зводять реальність і людські знання до спостережного всесвіту. Християнство не може розглядатися як релігія, що розцінює священне як особливу сферу, відокремлену від мирського порядку. Зцілювальна і відновлювальна благодать Христа дарована людині для освячення її досвіду навернення з минущими речами без їх сакралізації, тобто без вилучення їх з мирського порядку. II Ватиканський собор в основному підтвердив світогляд християнської секулярності, стверджуючи, що потреба у відносній автономії земних справ «виявляється цілковито справедливою: вона узгоджується не тільки з вимогами наших сучасників, але й з волею Творця» (*Gaudium et spes* 36)². Водночас II Ватиканський собор, визнаючи, що «град земний, по праву віддається мирським турботам і управляється за своїми власними принципами», закликає «відкинути те злополучне вчення, яке прагне побудувати суспільство, не приділяючи жодної уваги релігії» (*Lumen Gentium* 36)³. Таким чином, сучасний католицький підхід, визнаючи законну автономію секулярного «земного граду» і об'єктивний історичний характер секуляризації, не сприймає ідеологічну спрямованість секуляризму.

На думку папи Бенедикта XVI, секуляризація внесла викривлення як у загальні уявлення про людину, зведену лише до свого горизонтального виміру, так і в сам процес пошуку істини. В нинішній фазі секуляризації, яка називається постмодерністською і відмічена спірними формами толерантності, не тільки зростає відкидання християнської традиції, але й проявляється недовіра до здатності розуму розпізнавати істину⁴. В цих умовах

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 658.

² Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 481.

³ Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). С. 120.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 659–660.

Католицька церква прагне виробити сучасну пастирську стратегію, направлену на нову евангелізацію чи «другу» евангелізацію, що являє собою оновлений в душі II Ватиканського собору підхід до благовісту Ісуса Христа секуляризованої свідомості сучасної людини і сучасним культурам в цілому. Метою «першої» евангелізації було розкриття викупної місії Ісуса Христа людям, які раніше не знали Його, щоб повернути їх до Христа, хрестити і укорінити в їхній свідомості реальність церкви. Протягом багатьох віків різні народи і традиційні культури в результаті поступової евангелізації пережили істотну трансформацію усіх аспектів індивідуального і соціального життя. В даний час церква віддає собі звіт у тому, що евангелізація далека від завершення, місія церкви «як і раніше тільки починається... Кількість людей, які не знають Христа і не належать до Церкви, постійно зростає і з часу закінчення II Ватиканського собору майже подвоїлась. З іншого боку, сучасна епоха надає церкві нові можливості для місіонерства у зв'язку з падінням тоталітарних ідеологій і режимів та розвитком засобів комунікації» (*Redemptoris missio* 1, 3)¹.

На відміну від «першої» евангелізації, нова евангелізація звернена до народів, які були християнізовані в минулому, але в даний час живуть в умовах секулярної культури, яку характеризує девальвація християнських цінностей, розповсюдження релігійного індивідуалізму, зведення релігії до приватного життя людини, а також маргіналізація (впритул до дискримінації і гоніння) віруючих і релігійних громад в соціальній і культурній сфері. В той же час секуляристські та нігілістичні тенденції глибоко проникають у свідомість сучасних християн, тому їх послаблена і розмита віра потребує оновленого благовісту і нового відкриття Ісуса Христа. Однією з найбільш серйозних перешкод для нової евангелізації є зростання у суспільстві морального релятивізму, внаслідок чого людина обмежує свої судження категоріями суто суб'єктивної моралі, заперечуючи об'єктивні норми, авторитети, вчення і будь-який рід надприродних зобов'язань. Нова евангелізація потребує повного усвідомлення богословського смислу викликів нашого часу. Ці виклики повинні зазнати уважного розгляду і розпізнавання в тому, що стосується оновлення місії церкви. Центральною проблемою для нової евангелізації стає зростаючий вплив усіх типів сучасних культур на моральне і релігійне життя людини. Процес модернізації, охопивший багато країн світу, привів до усунення так званої підтримуючої культури, що існувала в традиційних суспільствах. Християнські традиції і суспільні інститути більше не знаходяться у тісному взаємозв'язку і не підтримують одне одного. У нових умовах церква прагне виробити сучасну пастирську стратегію, направлену на евангелізацію власне культур. Цей оновлений пастирський підхід, що становить найважливіший аспект нової евангелізації, включає здатність сприймати культурний вимір евангелізації і готовність

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II "Redemptoris missio" від 7 грудня 1990 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. No. 83. P. 249–253.*

всіх евангелізаторів (від єпископа до мирян) об'єднати зусилля в реалізації цього складного завдання.

В той же час у сучасному плюралістичному світі евангелізація культури, на думку Католицької церкви, не може відбуватися за моделлю побудови якоїсь християнської соціальної системи чи реставрації середньовічного європейського «християнського світу» (*Christianitas*). Вільно проповідуючи Євангеліє, церква вступає у відкритий діалог з усіма людьми доброї волі, які поділяють евангельські цінності любові, миру, справедливості, співчуття до бідних, гідності людської особи та сім'ї тощо. Нова евангелізація прагне не до географічного розширення християнства, а до більш глибокого проникнення Євангелія в свідомість сучасних людей. Подібний підхід, що називається інкультурацією, є «глибокою трансформацією справжніх культурних цінностей шляхом їх інтеграції в християнство і привнесення християнства в різні людські культури» (*Redemptoris missio* 52). У цьому випадку інкультурація необхідно тягне за собою серйозний і відкритий міжрелігійний діалог, який «не суперечить місії *ad gentes* і не звільняє від евангелізації» (*Redemptoris missio* 55)¹.

Проповідуючи вічні цінності та акцентуючи увагу на необхідності духовного зростання людини і суспільства в цілому, Католицька церква в той же час критично ставить до тих речей, які перешкоджають справжньому особистісному зростанню людини. Мова йде, зокрема, про консумеризм (від лат. *consumere* — споживати) — «споживацтво», що являє собою ідеологію або практичну настанову індивіда чи суспільства, згідно з якою людське щастя полягає в задоволенні потреб у ринкових товарах і послугах, тобто споживання є метою людського життя, а не засіб для внутрішнього зростання особи, для розкриття її творчого і комунікативного потенціалу. Консумеризм, елементи якого так чи інакше були присутніми у будь-якому економічно розвиненому суспільстві, особливо в його вищих верствах, стає все більш масовим явищем в епоху сучасного індустріального капіталізму в умовах швидкого розвитку високотехнологічного виробництва і росту рівня доходів населення. Виробники, зацікавлені в розширенні ринку і збільшенні доходів, постійно пропонують суспільству нові споживчі товари і за допомогою реклами активно впливають на масову свідомість, формуючи бажання набути їх. Найбільш очевидними зовнішніми рисами сучасного «суспільства споживання» є швидка технологічна застарілість предметів споживання, тенденція до заміни їх новими задовго до матеріального зносу, «всюдисущність» реклами, певна тенденція до марнотратства, що є присутньою вже не лише у вищих верствах суспільства, але і в широких народних масах².

Критичний погляд на «суспільство споживання» оснований на уявленні про те, що це нова, більш досконала форма економічного гноблення, що здійснюється за допомогою реклами і засобів масової інформації, які розповсюджують ідеологію консумеризму, зведення особи до ролі гвинтика

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II "Redemptoris missio" від 7 грудня 1990 року. Р. 249–340.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1257.

в структурі нав'язаного їй виробництва і споживання, систематичне при-
спання людей за допомогою ілюзорного благополуччя (досягнутого, як ба-
гато хто вважає, за рахунок країн, що розвиваються). З католицької точки
зору, помилковість консумеризму полягає в ігноруванні духовної природи
людини і цінностей, що не належать сфері ринку. Консумеризм втягує лю-
дину в пастку поверхового і хибного задоволення і перешкоджає справж-
ньому особистісному зростанню. Критика консумеризму розвинута в енци-
кліці папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 р., згідно
з якою, консумеризм — один з найбільш небезпечних наслідків радикальної
ідеології капіталізму¹.

Оскільки консумеризм як мета і спосіб людського життя став масовим
явищем в епоху сучасного індустріального капіталізму, то не буде зайвим
розглянути ставлення соціального вчення Католицької церкви до промис-
лового прогресу, в тому числі і в контексті констатації II Ватиканського
собору, що «поступово розповсюджується тип індустріального суспільства...
абсолютно змінюючого поняття і умови соціального життя, що склалися
споконвічно» (*Gaudium et spes* 6)². Розкриваючи позитивні і негативні сто-
рони промислового прогресу, Католицька церква підкреслює, що належний
розвиток індустріального суспільства повинен ґрунтуватися на принципах
пріоритету людських цінностей перед матеріальними, етики — перед тех-
нікою, людської праці — перед капіталом як сукупністю засобів вироб-
ництва, що гарантувало б справедливість при розподілі благ (*Laborem
exercens* 13)³. Католицьке соціальне вчення дає в цілому позитивну оцінку
індустріалізації, якщо вона сприяє соціально-економічному і культурному
розвитку, а також поглибленню релігійного життя і звільненню його від
різних забобонів. В той же час Католицька церква застерігає проти мож-
ливих небезпек, які несе з собою індустріалізація: руйнування існуючих
суспільних структур (сім'я, християнська громада), загроза для природного
середовища, зубожіння певних верств населення тощо. Церква закликає
до створення такого суспільства, в якому кожна людина не тільки була
б забезпечена роботою і відповідною професійно-технічною освітою, але,
перш за все — гідними умовами життя (*Gaudium et spes* 66)⁴.

Католицька церква завжди закликала і закликає суб'єктів міжнародних
відносин, перш за все провідних держав світу, дотримуватися принципів
і норм міжнародного права. Такі заклики містяться в щорічних посланнях
римських первосвящеників з нагоди Всесвітнього дня миру, під час виступів
понтифіка в ООН та інших міжнародних організаціях, під час пастирських
візитів папи до інших країн, а також в різного роду документах Святого
Престолу тощо. Особливо почастишали такі заклики останнім часом, після
того як крах біполярної системи запустив процес політичної глобалізації,

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 року. Р. 793–867.

² Пастирская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 451.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” від 14 вересня 1981 року. Р. 577–647.

⁴ Пастирская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 521–522.

процес створення однополярного світоустрою з безмежним пануванням західної цивілізації на чолі з Сполученими Штатами. Як свідчить неупереджений аналіз міжнародних відносин останніх десятиліть, криза сучасного міжнародного правопорядку викликана, насамперед, внаслідок дій США, які, будучи державою-гегемоном і не зазнаючи в даний час ефективної протидії з боку інших держав, у своїй зовнішній політиці керуються переважно правом сили, а не силою права, ігноруючи, таким чином, міркування міжнародно-правового порядку та загальнолюдських інтересів і ставлячи на перше місце в реалізації національних інтересів (досить часто надуманих) не право, а політичні міркування. Вищевикладений нігілістичний підхід американців до міжнародного права, що знаходить вираження у практичній площині, ґрунтується на досить впливових в США доктринах, особливо доктрині «реалістичного» підходу до міжнародного права. Останнім часом подібну доктрину активно втілює в життя і Росія, в т.ч. у відносинах з Україною, чим підриває основи міжнародної безпеки та міжнародного права і поглиблює існуючу кризу сучасного міжнародного правопорядку, викликаючи тим самим серйозну стурбованість як міжнародного співтовариства в цілому, так і Католицької церкви зокрема.

Завершуючи виклад цього підрозділу слід зауважити, що Католицька церква, висловлюючись з питань суспільно-політичного життя та пропонуючи своє бачення розв'язання глобальних проблем у людському суспільстві, не порушує вимоги правильного розуміння автономії між політичною і релігійною сферами. Як зазначив у цьому зв'язку II Ватиканський собор, місія церкви в сучасному світі полягає у тому, щоб допомогти людині віднайти в Богові остаточний сенс свого існування (*Gaudium et spes* 41)¹. Життя в суспільстві, на думку Католицької церкви, слід будувати на Божому задумі, адже «богословський підхід потрібен як для розуміння, так і для розв'язання сучасних проблем людського співтовариства»². З огляду на це, своє безпосереднє завдання Католицька церква вбачає в тому, щоб запропонувати принципи і цінності, опираючись на які можна побудувати суспільство, гідне людини. Один із цих принципів, принцип солідарності, в певному сенсі, включає в себе всі інші: це «один із основних християнських принципів соціальної і політичної організації суспільства»³, що прояснює верховенство любові, яка повинна бути в усіх суспільних відносинах і наповнювати їх собою. Любов, на думку церкви, є найвищою і найбагатішою формою взаємин між людьми, яка повинна надихати політичну, економічну і культурну сферу людського життя, включаючи і міжнародний порядок. Католицька церква, таким чином, активно закликає до солідарності, яка здатна забезпечити спільне благо і сприяти цілісному розвитку людської особи та розв'язанню глобальних проблем у людському суспільстві.

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 487.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II «*Centesimus annus*» від 1 травня 1991 року. Р. 860–861.

³ Там само. Р. 805–806.

6.2 Участь Католицької церкви у міжрелігійному та екуменічному діалозі

Католицька церква бере активну участь у діалозі (міжрелігійному та екуменічному), під яким згідно з католицьким вченням розуміється «будь-яка форма зустрічі та пошуку взаєморозуміння між людьми, групами або громадами, що відбувається у дусі щирості, поваги та довіри до іншої людини як до особистості і має за мету поглиблене пізнання якої-небудь істини або прагнення зробити відносини між людьми більш відповідними гідності людини»¹. Появу загальної концепції діалогу, невід'ємної від програми оновлення церкви та її відкритості світу, ознаменувала енцикліка папи Павла VI “*Ecclesiam Suam*” (лат. досл. «Церкву Свою») від 6 серпня 1964 р. Вона стала першим офіційним документом Католицької церкви, в якому вживається термін діалог. Цей документ безпосередньо стосується проблеми діалогу між церквою і сучасним світом: «Церква повинна вступати в діалог зі світом, в якому вона живе. Церква стає словом, Церква стає посланням, Церква стає діалогом» (п. 62). У вченні Павла VI діалог розуміється як «засіб здійснення апостольської місії, приклад мистецтва духовної комунікації» (п. 77). Розглядаючи відносини між людством і Католицькою церквою, енцикліка пропонує схематичну побудову цих відносин «у вигляді низки кіл, що розходяться від центральної точки, в яку Бог розмістив нас (тобто Церкву)» (п. 91). Папа Павло VI розрізняє 4 кола, починаючи з найбільш віддаленого, що «охоплює все людство, увесь світ», потім він переходить до другого кола, яке «складають, перш за все, ті люди, які поклоняються Єдиному Всевишньому Богу, Якому поклоняємося й ми»; далі понтифік зупиняється на третьому, ближчому християнському колі, в якому здійснюється екуменічний діалог, і закінчує четвертим колом, «пропонуючи діалог дітям Дому Господнього, єдиної, святої, Вселенської й Апостольської Церкви, матір'ю і главою якої є Церква Риму» (п. 92–108)².

Розвиваючи доктринальні положення енцикліки “*Ecclesiam Suam*”, II Ватиканський собор стверджує, що церква завжди існувала як явище діалогу (*Dignitatis humanae* 3³; *Christus Dominus* 13, 28⁴; *Apostolicam actuositatem* 25⁵). Стосовно діалогу Католицької церкви з зовнішнім світом II Ватиканський собор заявив: «бажаючи такого діалогу, який направлявся б лише любов'ю до істини, — звичайно, з дотриманням відповідної розсудливості, ми, з нашого боку, готові вести його з кожним: і з тими, хто плекає прекрасні блага людського духу, хоча все ще не визнає їх Творця, і з тими, хто противиться Церкві та всіляко її переслідує» (*Gaudium et*

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1626.

² Енцикліка папи Павла VI “*Ecclesiam suam*” від 6 серпня 1964 року. Р. 609–659.

³ Декларація о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*). С. 338–340.

⁴ Декрет о пастырском служении Епископов в Церкви (*Christus Dominus*). С. 199, 210–211.

⁵ Декрет об апостольстве мирян (*Apostolicam actuositatem*). С. 327.

spes 92)¹. У післясоборний період Католицька церква розвиває концепцію діалогу, в тому числі між релігіями, як найважливішого аспекту внутрішнього життя церкви та справжнього вираження її євангелізаторської місії у світі. Хоча термін «діалог між релігіями» з'явився нещодавно, його окремі елементи зустрічалися у практиці Католицької церкви і до II Ватиканського собору, особливо в тих регіонах, де християнство існувало у безпосередньому контакті з іншими релігіями. Однак необхідно визнати, що саме II Ватиканський собор надав концепції діалогу між релігіями особливого імпульсу, позначивши його як один з пунктів програми оновлення церкви. У цьому собор слідував напрямку, наміченому папою Павлом VI в енцикліці "Ecclesiam Suam". Разом з тим 19 травня 1964 р., за три місяці до виходу цієї енцикліки, був створений Секретаріат по контактах з нехристиянами (з 1988 р. — Папська Рада з діалогу між релігіями).

Говорячи в енцикліці "Ecclesiam suam", що «обов'язок вірності зобов'язує нас відкрито оголосити про наше переконання в тому, що є лише одна істинна релігія і що це — християнська релігія, і надіятися, що всі, хто шукає Бога і поклоняється Йому, визнають її в такій якості» (п. 101), Павло VI в той же час підкреслює, що «ми не хочемо відмовлятися від визнання і поваги духовних і моральних цінностей різних нехристиянських релігій і готові вступити в діалог щодо ідеалів, які є спільними у справі захисту релігійної свободи, людського братерства, культури, соціального благополуччя і громадянського порядку» (п. 102)².

II Ватиканський собор вперше в історії Католицької церкви з повною визначеністю висловився позитивно про інші релігії людства і закликав усіх членів церкви розпочати такого роду діалог, щоб вони, засвідчуючи про віру і християнське життя, в той же час визнавали, зберігали і підтримували виявлені у представників інших релігій духовні і моральні блага, а також соціально-культурні цінності. Позиція собору з цього приводу була викладена в декларації про ставлення церкви до нехристиянських релігій "Nostra aetate". Враховуючи важливість положень цього документу у справі підтримання Католицькою Церквою міжрелігійного та екуменічного діалогу, зупинимося на ньому більш докладно.

Декларація "Nostra aetate" (лат. «У наш вік») була прийнята 28 жовтня 1965 р. під час 4-ї сесії II Ватиканського собору і є найкоротшим документом собору. На самому початку планувалося, що цей документ буде стосуватися перш за все ставлення до іудеїв, але остаточний текст "Nostra aetate" присвячений істотно більш широкому спектру проблем. Спочатку в "Nostra aetate" вказано мотиви звернення собору до даної проблематики: «У наш вік, коли рід людський з кожним днем все тісніше об'єднується, коли примножуються зв'язки між різними народами, Церква більш поглиблено роздумує над тим, яким має бути її ставлення до нехристиянських релігій». Тут же стверджується істотна єдність людського роду: «...Усі

¹ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (Gaudium et spes). С. 553–554.

² Енцикліка папи Павла VI "Ecclesiam suam" від 6 серпня 1964 року. Р. 609–659.

народи складають одне співтовариство; вони одного походження, так як Бог розселив увесь людський рід по всьому лику землі, у них також одна кінцева мета — Бог». Від усіх релігій люди очікують відповіді на сокровенні загадки людського буття: що таке людина, в чому сенс життя, що таке добро і зло тощо (п. 1) Далі в декларації “Nostra aetate” наголошується на повазі церкви до духовних і моральних цінностей нехристиянських релігій і до того шляху пізнання Бога, який їм властивий. Принципова позиція Католицької церкви по відношенню до різних релігій полягає в тому, що церква «не відкидає нічого з того, що істинно і свято у цих релігіях»; при цьому вона «зобов’язана невпинно сповіщати Христа, Який є «шлях, істина і життя», в Якому люди знаходять повноту релігійного життя» (п. 2).

Окремий пункт в деларації “Nostra aetate” присвячено ісламу. «Церква з повагою ставиться до мусульман, які поклоняються Єдиному Богу, Живому і Сущому, милосердному і всемогутньому, Творцю неба і землі, який говорив до людей»; Його волі мусульмани «усією душею прагнуть коритися, як корився Богу Авраам, на якого охоче посилається ісламська віра». Мусульмани, хоча і не визнають Ісуса Богом, шанують Його як пророка і шанують Його матір — Діву Марію, «очікують Судного дня, коли Бог віддасть належне усім воскреслим людям... цінують моральне життя і високо шанують Бога молитвою, милостинею і постом». Собор закликає християн і мусульман забути ворожнечу, що виникала між ними, і прагнути до взаєморозуміння та співробітництва (п. 3).

Істотну увагу декларація “Nostra aetate” приділяє іудеям — «потомству Авраама», народу, з яким християни пов’язані особливими узами. «Церква не може забути, що вона прийняла одкровення Старого завіту через народ, з яким Бог за своїм невимовним милосердям зволив укласти стародавній союз». Церква не може також забути, що з іудейського народу по плоті походив Ісус, що в цьому народі народилися апостоли. Заради великої духовної спадщини, спільної для іудеїв і християн, собор закликає заохочувати взаєморозуміння між ними, що досягається шляхом біблійських і богословських досліджень і братнього діалогу. В “Nostra aetate” спеціально наголошується: те, що було здійснене під час Страстей Христових, «не може бути огульно поставлено в провину ні усім жившим тоді іудеям, ні іудеям сучасним... яких не слід представляти ні відкинутими Богом, ні проклятими, стверджуючи, немов би це впливає з Священного Писання». Церква «висловлює глибокий жаль з приводу всієї тієї ненависті, переслідувань і чисельних проявів антисемітизму, які коли б то не були і з боку кого б то не були направлені проти євреїв» (п. 4). У цьому церква керується не політичним розрахунком, а релігійною, евангельською любов’ю, оскільки вона засуджує будь-яке переслідування, проти кого б воно не було направлене. Посилаючись на апостола Павла, декларація відкидає відмінності між людьми, оскільки вселенське братство християнства виключає будь-яку дискримінацію. «Таким чином, жодної моральної підстави не може мати під собою така теорія чи політика, — читаємо ми в “Nostra

aetate”, — які проводять відмінності між людьми і расами щодо їх людської гідності і прав, що випливають з неї. Виходячи з цього, «Церква засуджує як протилежні до духу Христового і суворо засуджує будь-яку дискримінацію та утиски людей, що скоюються через їх національну приналежність, колір шкіри, суспільне становище чи віросповідання» (п. 5)¹.

Програма діалогу, висунута II Ватиканським собором, міститься в пастырській конституції “*Gaudium et spes*”. По відношенню до віруючих інших релігій “*Gaudium et spes*” висловлює побажання, «щоб відкритий діалог привів нас усіх до вірного прийняття і ревного виконання спонукання Духа» (*Gaudium et spes* 92)². В післясоборний період різні документи Католицької церкви підкреслювали, що діалог між релігіями є невід’ємною частиною і справжнім вираженням евангелізаторської місії церкви, але водночас вони вказували, що справжній діалог між релігіями не суперечать місії *ad gentes* і не звільняє від евангелізації. Про це йдеться, наприклад, в енцикліці папи Іоанна Павла II “*Redemptoris missio*” від 7 грудня 1990 р.³ і спільному документі Папської Ради з діалогу між релігіями і Конгрегації евангелізації народів — “*Dialogo e annuncio, 1991*” (Діалог і благовіст, 1991 р.)⁴

Однак не може бути діалогу між релігіями взагалі, у кожному випадку це зустріч двох конкретних релігій. Виходячи із загальної типології релігій, християнське богослов’я розрізняє такі великі пантеїстичні релігії, як індуїзм і буддизм, з одного боку, і великі монотейстичні релігії — іудаїзм та іслам — з іншого. Діалог між релігіями націлений на взаємне збагачення і спілкування різних духовних культур. В той же час він повинен підготовлювати шляхи для прийняття евангельської звістки. Справжній діалог між релігіями не допускає ні еклектизму, ні синкретизму (тобто штучного характеру поєднання несумісних елементів, що від самого початку належать різним традиціям). І нарешті, справжній діалог передбачає певну рівність сторін. Саме в цьому найчастіше приховується головна проблема діалогу між релігіями, оскільки нелегко примирити абсолютну відданість своїм поглядам, яку передбачає будь-яке релігійне переконання, і відкритість до істини іншого⁵.

Істотні уточнення в розумінні діалогу між релігіями з боку Католицької церкви внесла декларація “*Dominus Iesus*”, опублікована Конгрегацією віровчення 6 серпня 2000 р. і присвячена єдності і вселенській місії Ісуса Христа і Його церкви; підписана кардиналом Й. Ратцінгером і схвалена папою Іоанном Павлом II. Декларація “*Dominus Iesus*” (лат. «Господь Ісус») відмічає, що «проповідь Церквою Ісуса Христа — Шляху, Істини і Життя — в наш час здійснюється за допомогою діалогу між релігіями» (п. 2).

¹ Декларація об отношении Церкви к нехристианским религиям (*Nostra aetate*). С. 277–283.

² Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*). С. 554.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Redemptoris missio*” від 7 грудня 1990 року. Р. 249–340.

⁴ Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e Congregazione per l’Evangelizzazione del Popoli. Istruzione Dialogo e annuncio // *Acta Apostolicae Sedis*. 1992. No. 84. Р. 414–446.

⁵ Dupuis J. Dialogo interreligioso // *Dizionario di teologia fondamentale* / Diretto da R. Latourelle, R. Fisichella. Assisi, 1990. 1502 p. Р. 310–317.

Такий діалог «не замінює, а, швидше, доповнює місію *ad gentes*, направлену до таїни єдності, з якої випливає, що усі спасенні поділяють, хоча і по-різному, одну й ту ж саму таїну спасіння в Ісусі Христі за допомогою Його Духа» (п. 2). В той же час, на противагу різним сучасним релятивістським течіям (які займають позицію, згідно з якою не існує абсолютних істин, тобто тверджень або принципів, істинних для всіх людей і у всі часи), декларація однозначно стверджує остаточний і повний характер Одкровення Ісуса Христа: «Вірі Церкви суперечать теорії про обмежений, неповний і недосконалий характер Одкровення Ісуса Христа, які начебто є лише доповненням до інших релігій» (п. 6). Торкаючись питання про те, як «спасительна благодать Божа, що завжди дарується через Христа в Дусі Святому і містично пов'язана з Церквою, сходиться на окремих нехристиян», декларація наводить твердження II Ватиканського собору про те, що Бог дарує її «відомими Йому шляхами» (AG 7). Вважаючи, що ця проблема ще не з'ясована до кінця, декларація передбачає, що богослови повинні її ретельно опрацювати. Разом з тим декларація “*Dominus Iesus*” відмічає: «Справедливо, що послідовники інших релігій можуть здобувати Божественну благодать, але не менш справедливо і те, що вони об'єктивно перебувають в незмірно більш неповноцінному становищі у порівнянні з тими, хто володіє повнотою засобів спасіння у Церкві» (п. 22). У зв'язку з цим документ підкреслює, що «паритет, як умова діалогу, відноситься до рівної свободи сторін, які ведуть діалог, а не до доктринального контексту і тим більше не до їхнього ставлення до Ісуса Христа — Бога, який став людиною, — при порівнянні Його з засновниками інших релігій» (п. 22)¹.

Користуючись запропонованою папою Павлом VI в енцикліці “*Ecclesiam suam*” від 6 серпня 1964 р.² схемою побудови відносин Католицької церкви з іншими релігіями, що розрізняє декілька кіл, починаючи з найбільш віддаленого, проаналізуємо спочатку відносини Католицької церкви з пантеїстичними релігіями — індуїзмом і буддизмом, потім перейдемо до аналізу відносини Католицької церкви з великими монотеїстичними релігіями — іудаїзмом та ісламом, і наприкінці розглянемо екуменічний діалог між католиками та іншими християнськими конфесіями (за винятком католицько-православного діалогу; про нього йтиметься в підрозділі 6.3). Крім того, на початку аналізу відносин Католицької церкви з цими релігіями, не зайвим буде, на нашу думку, дати коротке визначення щодо кожної з них, що дасть можливість побачити особливості міжрелігійного діалогу у кожному конкретному випадку. Розпочнемо з діалогу Католицької церкви з індуїзмом, який є релігією переважно Індії та інших країн Південної Азії, однією з найдавніших релігій світу.

Під індуїзмом звичайно розуміють сукупність релігійних, філософських, правових, етичних уявлень, формально так чи інакше пов'язаних з культурами

¹ Декларація Конгрегації віровчення “*Dominus Iesus*” від 6 серпня 2000 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. No. 92. P. 742–765.*

² Енцикліка папи Павла VI “*Ecclesiam suam*” від 6 серпня 1964 року. P. 609–659.

головних богів — Шиви та Вішну. Тому індуїстів поділяють на вішнуїтів (які утворюють близько 70% від загальної кількості віруючих) і шиваїтів (близько 28%). Близько 2% індуїстів дотримуються реформованого індуїзму і неоіндуїзму. Однією з течій у вішнуїзмі є кришнаїзм як модернізоване продовження традиції бенгальського бхакті¹. За кількістю прихильників індуїзм є третьою релігією у світі, яку сповідують близько 800 млн осіб. В індуїзмі немає засновника (тому він називається релігією «нествореною людиною») і встановленого єдиного символу віри, немає пророків, духовної ієрархії, єдиної загальновизнаної організації у державному чи навіть місцевому масштабі, індуїстські храми і громади самостійні. В той же час індуїзм регламентує всі сторони повсякденного життя людини: вибір професії, влаштування сім'ї та побуту, харчування тощо. У 1966 р. Верховний суд Індії сформулював правове визначення індуїзму, до якого він же у 1995 р. вніс деякі уточнення. З того часу за індуїзмом закріплено 7 таких характеристик: 1) визнання ведичних текстів як вищого авторитету в релігійних і філософських питаннях; 2) наявність духу терпимості в релігійних питаннях; 3) визнання безконечності космічного циклу буття (створення, збереження, руйнування і нове створення всесвіту); 4) віра в переселення душ; 5) визнання того, що духовне звільнення (мокша) може досягатися різними шляхами; 6) визнання як можливості поклонятися лику божества, так і заперечувати його зримий образ; 7) незалежність від будь-якого певного набору філософських положень і догм².

Основи діалогу Католицької церкви з індуїзмом були закладені на II Ватиканському соборі. Декларація собору про ставлення церкви до нехристиянських релігій "Nostra aetate" (1965 р.) підкреслює, що в індуїзмі «люди досліджують божественну таємницю і виражають її у невичерпно плідних міфах і в проникливих спробах філософських роздумів» (п. 2)³. У 1964 р. у Бомбеї відбувся Міжнародний євхаристичний конгрес, на якому були присутні папа Павло VI, віце-президент Індії, представники різних релігій і державні діячі. Цей конгрес показав, що індуїсти перестали вважати католицтво «агресивною релігією». У 1981 р. у Кочині відбулася міжнародна релігійна конференція на тему «Релігії і людина», в якій брали участь представники індуїзму, буддизму і християнства. У 1982 р. у Мадрасі відбулася організована Конференцією єпископів Індії зустріч, присвячена питанням діалогу індуїзма та християнства в Азії; під час нарад було відмічено, що атмосфера діалогу християнства та індуїзму змінюється в залежності від того, чи є індуїзм домінуючою релігією, як, наприклад, в Індії і Непалі, чи є віросповіданням релігійної меншості, як, наприклад, в Малайзії, Бангладеш, Індонезії та Шрі-Ланка. В рамках VI Богословсько-місіологічного семінару, що проходив у 1983 р. у м. Пралья (Італія), обговорювалися проблеми

¹ Голованов А.Э. Неоиндуизм и его влияние на молодежь Запада и России // Восток: Африка-но-азиатские общества: История и современность. 1996. № 5. С. 130–143.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 242.

³ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (Nostra aetate). С. 278.

гріха і прощення в індуїзмі, християнстві, ісламі та буддизмі. У 1985 р. у Лютеранському богословському коледжі в Мадрасі відбулася міжнародна конференція представників індуїзму, християнства, зороастризму, буддизму, ісламу та сикхизму, присвячена новому світоглядові, основаному на любові, співчутті й усвідомленні присутності Бога в житті. У 1987 р. Конференція єпископів Індії організувала в Делі міжнародний форум, присвячений подальшому розвитку діалогу з індуїзмом. Вчення II Ватиканського собору про нехристиянські релігії, в тому числі про індуїзм, розвив і поглибив папа Іоанн Павло II. У 1985 р. під час зустрічі з представниками індуїзму та ісламу в Найробі Іоанн Павло II говорив, що незалежно від віросповідання всі люди є дітьми одного Бога і хоча представники різних релігій не об'єднані в одному спільному культі, вони не повинні бути роз'єднані у братській любові і спільному служінні на благо усіх людей. Тема позитивного підходу до азійських релігійних традицій, в тому числі до індуїзму, прозвучала в ході Спеціальної асамблеї Синоду єпископів Азії, що відбувалася у Римі з 19 квітня по 14 травня 1998 р. Учасники синоду, зокрема, закликали до більш глибокого вивчення культурних цінностей і філософії індуїзму¹.

Перейдемо тепер до діалогу Католицької церкви з буддизмом, як з однією з світових релігій, що виникла у VI ст. до н.е. в Індії і отримала найбільше розповсюдження в Азії. Назва походить від слова «будда» (санскритське «просвітлений», «пробуджений»). Деякі дослідники розглядають буддизм як філософське вчення, однак у католицькій доктрині буддизм вважається релігією. Вчення буддизму заперечує існування особистісного Бога. Світоглядною основою раннього буддизму стала своєрідна концепція людини, що становить собою радикальний варіант заперечення індивідуальності. Згідно з буддизмом, немає самодостатнього «я» і обособленого від нього світу. Буддисти заперечують існування душі як самостійної реальності. Буддизм вирізняється великою віротерпимістю; одна з його максим проголошує: «Шануй свою віру і не гудь віру інших». Становлення буддизму обумовлено, з одного боку, розповсюдженням індоарійської цивілізації, з другого — релігійною кризою, що охопила в середині I тис. до н.е. її периферію. Засновником буддизму (історичним Буддою) вважається син царя шак'їв Сіддхартха Гаутама (ім'я Сіддхартха означає «досягнення мети»)². Досягнувши просвітлення і ставши Буддою (тобто Просвітленим), він сформулював вчення, основу якого склали так звані чотири благородні істини: існує страждання, причина якого є саме життя (жадоба буття), існує «не-страждання» (стан без страждання), існує шлях, що веде до «не-страждання». Страждання в класичному буддизмі ототожнюється з сансарою — послідовність перевтілень (реінкарнацій), зупинити яку можна, лише подолавши свої пристрасті. Таке поборення пристрастей отримало назву нірвани (дослівно «угасання»). До нірвани веде так званий

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 245.

² Шераб Чодзин Кон. Життя Будди. Шлях до свободи ума / Пер. з англійської В. Петрова. Київ: Факт, 2007. С. 15.

восьмеричний шлях, основними етапами якого вважаються, по-перше, дотримання основних етичних норм (заборона лжесвідчення, добування засобів до існування лише чесним шляхом, ненанесення шкоди живому тощо) і, по-друге, контроль над свідомістю, що передбачає відмову від уявлення про індивідуальне «я». Шлях до нірвани Будда характеризував також як серединний шлях, рівновіддалений від гедонізму (насолада, утіха) і аскетичних крайнощів¹.

Після смерті Будди буддизм розділювався на декілька напрямків (шкіл). Найбільш архаїчна форма буддизму (тхеравада), окрім Індії, збереглася сьогодні — часто як державна релігія — в Шрі Ланка (Цейлон), Бірмі, Тайланді, Камбоджі і Лаосі. У Китаї, Кореї, Японії, В'єтнамі і Монголії буддизм існує у формі махаяни, де акцент робиться на допомозі «іншому» і визнається народна релігійність, цілком сумісна з нормами буддизму. Своєрідний синтез різних форм буддизмської релігійності становить тибетський варіант буддизму, що іноді називається ламаїзмом, який є релігійною системою з надзвичайно складними філософськими і психологічними поглядами і молитовною практикою. Ламаїзм являє собою специфічну форму махаяни, що засвоїла також низку доббудійських, тантричних і шаманських обрядів і поглядів. На чолі всесвітньої ламаїстської громади нині стоїть Долай-лама XIV (Тендзін Гьяцу, 1935 р.н.), який з 1950 р. живе у вигнанні. Прийнято вважати, що у світі (не рахуючи Китаю) проживає приблизно 330 млн. буддистів. Однак існує версія, що їх чисельність може досягати і 600 млн. за рахунок Китаю. В Європі, в т.ч. і в Україні, також існують буддизмські релігійні центри та громади. Буддизм представлений рядом міжнародних організацій; найбільш впливовою з них є Всесвітнє братство буддистів, засноване у 1950 р. на міжнародному конгресі буддистів у Коломбо (Цейлон). В даний час в діалозі з буддизмом католики керуються принципами, викладеними в декларації II Ватиканського собору “Nostra aetate”; діалог ведеться переважно в рамках зустрічей з представниками різних релігій².

Перейдемо тепер до аналізу відносини Католицької церкви з великими монотеїстичними релігіями — іудаїзмом та ісламом. Іудаїзм є традиційною релігією єврейського народу. В даний час існують дві традиції вживання терміну іудаїзм: 1) комплекс релігійних поглядів, традицій, ритуалів євреїв, починаючи з II тис. до н.е. і донині; 2) єврейська релігія, що сформувалася після так званого періоду Вавилонського полону (VI ст. до н.е.) або після зруйнування Другого храму у 70 р. н.е. В останньому випадку акцент робиться на ряді характерних рис, що свідчать про відмінність іудаїзму від більш ранніх єврейських вірувань. Згідно з єврейською традицією, першою людиною, яка сповідувала єдиного Бога, був праотець всіх євреїв Авраам.

¹ Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / В.П. Андросов; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. Москва: Ориенталия, 2011. С. 9–88.

² *Journeying Together: The Catholic Church in Dialogue with the Religious Traditions of the World.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. P. 33–40.

Зміст завіту (договору), укладеного ним з Богом, полягав в обов'язку Авраама і його нащадків поклонятися єдиному Богу і обіцянки Всевишнього про те, що від Авраама постане чисельне потомство, якому буде віддана у вічне володіння земля Ханаан. Знаком завіту стало обрізання, яке здійснюється над новонародженими хлопчиками на 8-й день, а також є обов'язковим і для бажаного прийняти іудаїзм нееврея.

В силу різних причин нащадки Авраама переселилися в Єгипет і через деякий час опинилися в становищі народу, який пригнічували єгипетські власті. Під час виходу з Єгипту під керівництвом Мойсея єврейському народу був дарований Закон (Тора), який народ прийняв зі словами «все, що сказав Господь, зробимо і будемо слухняні» (Вих. 24, 7)¹. Термін Тора у вузькому смислі вживається як назва першої частини єврейської Біблії — П'ятикнижжя; у широкому смислі — як сукупність письмового й усного Законів, дарованих Богом Мойсею на горі Синай. Після смерті Мойсея Ханаан був завойований євреями під проводом Ісуса Навіна. На думку істориків, заселення Ханаану єврейськими племенами (або колінами, яких, згідно з традицією, було 12) відбулося близько XIII ст. до н.е. Саме до цього періоду багато дослідників відносять початок формування іудаїзму, що з плином часу зазнав певних змін.

У X ст. до н.е. за царя Соломона був побудований Перший храм в Єрусалимі. З часом він став єдиним місцем поклоніння Богу, у тому числі принесення Йому жертв, які відносилися до одного з 5 видів: 1) жертва всепалення (символізувала те, що людина, яка приносила її, повністю віддавала себе волі Божій); 2) жертва про гріх (за гріхи, скоєні через незнання); 3) жертва повинності (за свідомі гріхи); 4) жертва миру (в знак вдячності Богу); 5) хлібна жертва (полягала у принесенні борошна, олії, вина і ладану). Вірогідно, на VI ст. до н.е., на час Вавилонського полону, слід віднести появу синагог (зібрання віруючих), які виникли як певною мірою компенсація зруйнованого вавилонянами Першого храму. Від самого початку синагога була установою діаспори, але в період Другого храму (V ст. до н.е. — I ст. н.е.) синагоги вже існували і на території Палестини. Вони були призначені для спільної молитви та обговорення нагальних проблем єврейської громади. Власне культ, що включав жертвоприношення, міг здійснюватися тільки в Єрусалимському храмі. В даний час синагоги є центрами релігійного життя євреїв².

На V ст. до н.е. слід віднести початок створення канону Біблії. Його пов'язують з діяльністю книжника Езри, який затвердив як Закон єврейської громади П'ятикнижжя Мойсея. В епоху завойовницьких походів Олександра Македонського єврейський народ попав у сферу впливу елліністичної культури. Після смерті Олександра, при його наступниках — діадохах, імперія була поділена, при цьому Єгипет і Палестина опинилися під владою династії Птолемеїв. За царя Птолемея II Філадельфа (285—246 рр. до н.е.) був

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 83.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 614—615.

зроблений переклад єврейської Біблії на грецьку мову, який отримав назву Септуагінта. Цим перекладом користувалися євреї, які жили в Олександрії Єгипетській та інших містах за межами Палестини, мовою повсякденного спілкування яких була грецька. Крім того, завдяки перекладу текст Біблії став доступним і язичникам, які цікавилися єврейською релігією. Після тривалих війн між Єгиптом і Сирією Палестина у 201 р. до н.е. перейшла під владу сирійської династії Селевкідів. У правління царя Антіоха IV Епіфана відбулося повстання під проводом братів Хасмонеїв. Воно вилилося в тривалу війну (167—140 рр. до н.е.) і завершилося воцарінням династії Хасмонеїв (140—37 рр. до н.е.). Однак, прийшовши до влади, вони погрузили в міжособні боротьбі, і Палестина зрештою опинилася під владою Риму, ставши однією з римських провінцій (63 р. до н.е.). Релігійну ситуацію в Палестині в період II ст. до н.е. — I ст. н.е. характеризує співіснування декількох течій всередині іудаїзму — садукеев, есеїв і фарисеев, а в останній фазі — також християнства, що зароджувалося. У 70 р. н.е. в ході придушення повстання євреїв проти римлян був зруйнований Другий храм; десятки тисяч іудеев були страчені, заслані або продані в рабство, жертвоприношення припинилися. Одним з наслідків повстання було зникнення з історичної арени садукеев і есеїв. Провідну роль в подоланні кризи, викликаній зруйнуванням Єрусалимського храму, відіграли фарисеев, які закликали народ згуртуватися навколо Тори. Уявлення про так звану «подвійну Тору» як сукупність письмового і усного вчення, лягло в основу нового етапу розвитку іудаїзму — рабинського (від єврейського *gab* — вчитель [в галузі іудейських законів, тлумач Святого письма], *gabbî* — мій учитель). Письмова частина цієї Тори — єврейська Біблія, канон якої був остаточно сформований до II ст. н.е. Усне вчення знайшло відображення в Талмуді (Єрусалимському і Вавілонському) — зводі текстів, кодифікованих в період між початком III ст. і кінцем VI ст. єврейськими учителями, які вважали себе носіями усного вчення, що передається з покоління в покоління з моменту його дарування на Синаї. Інтелектуальна діяльність рабинів привела до формування Талмуду і визначила специфіку нового, рабинського періоду в історії розвитку іудаїзму. Однак на початку VIII ст. у Багдадському халіфаті виникла течія караїмів (євр. *qāgāim* «читаючі; ті, хто читають»), які відкинули Талмуд. В даний час більша частина євреїв-караїмів (близько 10 тис.) проживає в Ізраїлі, невелика кількість — у Литві, в Україні та в Росії¹.

У середньовічний період центр релігійного життя євреїв перемістився в Європу. На Піренейському півострові сформувалася особлива етнокультурна спільнота, що отримала назву сефарди (від євр. *Səfarad* — Іспанія). Євреїв, які жили у франко-германських землях у християнському оточенні, стали іменувати ашкеназі (від євр. *Aškənaz* — топонім, що позначав у середньовічній єврейській літературі територію Німеччини). І сефардське, і ашкеназійське середовище дали видатних єврейських вчених. Виходець

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 615.

з Іспанії середньовічний богослов і філософ Маймонід спробував осмислити єврейську релігію в душі греко-арабської філософії. Він сформулював 13 принципів, що складають, на його думку, сутність іудаїзму: 1) Бог існує; 2) Бог єдиний; 3) Бог вічний; 4) Бог безтілесний; 5) тільки Бог заслуговує поклоніння; 6) існують пророцтва (що посилаються від Бога); 7) Мойсей — найбільший з пророків; 8) Тора має Божественне походження; 9) Тора незмінна; 10) Бог знає думки і справи людей; 11) Бог нагороджує праведника і карає грішника; 12) Месія прийде; 13) мертві воскреснуть. Рабин Шломо Іцхакі, який жив на декілька десятиліть раніше в Північній Франції і більше відомий як Раші, написав тлумачення до Тори, що пізніше стали першою надрукованою єврейською мовою книгою, і тлумачення до Талмуда. Без цих тлумачень не обходиться жодне з сотень перевидань Талмуда, починаючи з XVI ст.¹

В епоху Середньовіччя в іудаїзмі сформувався містичний рух, що носить назву Кабала. Каббалістична традиція справила величезний вплив на релігійні уявлення євреїв. Велику роль каббалістичні ідеї відіграли й у виникненні у XVIII ст. хасидизму (євр. *hāsīd* — благочестивий, побожний) — течії в іудаїзмі, що робить акцент на досягненні безпосереднього зв'язку з Богом. На думку засновника хасидизму Ізраеля Баал Шем Това, всі життєві прояви, а не тільки вивчення Тори, є служінням Богу. Єднання з Богом хасиди прагнуть досягнути за допомогою молитви і збагнення смислу Писання. Епоха Просвітництва також справила вплив на іудаїзм, в руслі якого виник рух під назвою Аскала (євр. *Haškālā* — «Просвітництво»), який ставив своєю метою включення іудеїв в неєврейське суспільство при одночасному збереженні іудейських релігійних традицій та обрядів. Просвітницький рух в європейському іудаїзмі привів до розквіту єврейської літератури Нового часу і виникненню нових течій в іудаїзмі в цілому. Під впливом ідей раціоналізму і лібералізму в Німеччині (на початку XIX ст.) і деяких інших європейських країнах виник реформований іудаїзм, який прагнув пристосувати єврейську релігію до європейської цивілізації та відмовитися від розуміння іудаїзму як специфічної національної релігії. Спадкоємцем реформованого іудаїзму є ліберальний іудаїзм, який звертає увагу головним чином на етичні норми Біблії і Талмуда, отримавши особливо широке розповсюдження в США. У другій половині XIX ст. виник консервативний іудаїзм, послідовники якого виступають за поступові реформи, що не суперечать основним принципам єврейської релігії. В той же час виник єврейський національний суспільно-політичний рух, що отримав назву сіонізм, головною ідеєю якого було повернення євреїв на територію древньої ізраїльської держави. Сіоністський рух привів до утворення у 1948 р. сучасної держави Ізраїль. На початку 1920-х рр. виник реконструктивістський напрямок в іудаїзмі, послідовники якого піддали перегляду такі фундаментальні поняття, як Бог, Ізраїль, Тора та інші. Засновник цього напрямку М. Каплан вважав необхідним переорієнтувати іудаїзм на досягнення

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 616.

евреями звільнення в цьому, а не майбутньому світі. Реконструктивізм не отримав широкого розповсюдження і представлений головню в США та Ізраїлі. Провідним напрямком іудаїзму залишається ортодоксальний іудаїзм, під яким розуміються всі інші форми традиційного іудаїзму. В Ізраїлі в даний час більшість іудеїв належить до ортодоксального крила в іудаїзмі, в США — до консервативного і ліберального¹, в Україні абсолютна більшість єврейських релігійних об'єднань відноситься до ортодоксального іудаїзму.

Що стосується основ віровчення і релігійної практики іудаїзму як монотеїстичної релігії, то її розвиток супроводжувався складним переплетінням, а часом і боротьбою двох протилежних тенденцій в руслі єдинобожжя — універсалізму і партикуляризму. З одного боку, Бог, згідно з іудаїзмом, є Творцем світу, Джерелом усього живого, причому віра в Нього не обмежується лише визнанням Його існування, але включає і визнання постійного зв'язку Бога зі світом. З іншого боку, іудаїзм не входить до кола світових релігій, оскільки його виникнення та історія тісно пов'язані лише з одним (єврейським) народом. Уявлення про обраність єврейського народу, який уклав завіт з Богом, є одним з найважливіших принципів іудаїзму. Основа іудейської віри полягає в молитві Шма Ізраель: «Слухай, Ізраїль: Господь Бог наш, Господь єдиний!». Згідно з іудаїзмом, у Торі міститься повнота Божественного Одкровення, даного народу Ізраїля; за допомогою Тори Бог вказує єврейському народу шлях здійснення його покликання. Євреєм (івр. *іврї*), або іудеєм (у́рһ́уді), з точки зору більшості течій в іудаїзмі, вважається кожний народжений від матері-єврейки (у реформованому іудаїзмі — якщо євреєм є хтось з батьків) або особа будь-якої національності, яка прийняла іудаїзм. Основним змістом життя віруючого єврея є виконання Божественних заповідей — міцвот. Згідно з іудейською традицією, нараховують 613 заповідей (248 мають характер припису і 365 — заборонного характеру), стержнем яких є декалог — 10 заповідей. Виконання заповідей є обов'язковим для хлопчиків з 13 років і дівчаток з 12 років².

Важливим елементом іудейської релігійності є віра в прихід Машиаха (Месії, євр. *Машіах*) — визволителя народу Ізраїля, ідеального царя, нащадка царя Давида. При цьому в поняття «визволення» у різні періоди історії вкладався різний смисл. В період Першого і Другого храму під визволенням розумілося перш за все звільнення від іноземного панування; однак уже починаючи з епохи Другого храму в деяких колах очікуваний прихід Месії пов'язували з настанням кінця світу. У Середні віки і в Новий час від Месії очікували припинення розсіяння єврейського народу, відновлення ізраїльської держави, а в містичній традиції — ще і відновлення споконвічної світової гармонії, «царства справедливості». З приходом Месії пов'язується також звільнення єврейського народу від страждань і відновлення Єрусалиму і Храму. Есхатологічні уявлення іудаїзму містяться в Біблії в книгах пророків Ісаї, Єремії, Даниїла, в апокрифічній літературі

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 217–618.

² Там само. Т. 2. С. 618.

(Апокаліпсис Варуха, Книга Еноха та інших), Кумранських текстах тощо. В різні історичні періоди ці уявлення включали в себе месіанські очікування, мілленаризм, віру у воскресіння мертвих, а також воз'єднання Ізраїля в Землі Обітваної і навернення всіх народів до єдиного Бога. В елліністичну епоху в іудаїзмі з'явилося уявлення про воскресіння мертвих і суд над ними, коли праведні будуть прийняті в царство Месії, а грішні відкинуті. Пізніше в іудаїзмі акцент був зміщений на посмертну участь душі, що відходить або до Престолу Яхве, або в пекло (хоча уявлення про Страшний суд в кінці часів залишилося). Етичне вчення іудаїзму робить акцент на індивідуальній відповідальності людини за свої вчинки. Оскільки людина носить у собі образ Божий, всілякий гріх, вчинений проти іншої людини, є образою Самого Бога. Рабинська традиція, пояснюючи причину виникнення зла і його природу, звертається не до поняття первородного гріха, як у християнстві (називаючи його просто гріхом перших людей), а до поняття двох імпульсів (до добра і зла), присутніх у людині; вчинки людини визначаються тим, який з цих імпульсів виявиться сильнішим; людина, маючи свободу вибору, здатна направляти свої дії в бік добра. Гріх, скоєний людиною, може бути відшкодований покаєнням, яке здатне відновити порушений гріхом порядок¹.

Інститут священства в іудаїзмі зник із зруйнуванням Другого храму, після чого провідна роль перейшла до релігійних наставників — рабинів. В ортодоксальному іудаїзмі рабинами можуть бути тільки чоловіки, в реформованому — також і жінки. В даний час релігійне життя євреїв зосереджено в синагогах, оскільки відновлення Храму можливо тільки на попередньому місці — на Храмовій горі в Єрусалимі, де зараз знаходяться мусульманські святині: мечеті Куббат ас-Сахра і аль-Акса. Як правило, в синагогах чоловіки і жінки повинні сидіти окремо, однак в реформістських і консервативних синагогах цей звичай не дотримується. Для спільної молитви необхідна наявність групи (міньяна, євр. *minyan*) з десяти повнолітніх чоловіків. Субота (шабат, євр. *Šabbāt*) в іудаїзмі — день спокою, щотижнєве свято, приписане декалогом. Інші свята в єврейському календарі — це насамперед 3 головні біблійські свята: 1) Песах (євр. *Pesah* — Пасха) — свято виходу з Єгипту; 2) Шавуот (євр. *Šavuôt* — П'ятидесятниця) — свято дарування Тори; 3) Суккот (євр. *Sukkôt*) — свято кущів (куренив), в пам'ять сорокалітнього мандрування народу Ізраїля по пустелі, а також 4) Ханука (євр. *Hānukā*) — день освячення Другого храму; 5) Пурим (євр. *Pûrîm*), в пам'ять про перемогу євреїв, які жили у Персії, над своїми ворогами; 6) Рош ха-Шана (євр. *Rōš-Haš-Šānā* — Новий рік); 7) Йом Кіппур (євр. *Yôm Kîppûr*) — день, який завершує 10-денний період покаєння, що розпочинається після єврейського Нового року; 8) Сімхат Тора (євр. *Šimhat-Tôrā* — досл. «Радість Тори») — останній з циклу «новорічних» свят².

У плані взаємодії християнства з іудаїзмом слід сказати, що перші хри-

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 619.

² Там само. С. 620.

стіяни були євреями, і їхні месіанські очікування впливали з іудейських релігійних уявлень. Тому апостоли, в тому числі Петро (Діян. 2, 14.22.36)¹ і Павло (Діян. 13, 46)², були переконані, що Євангеліє слід проповідувати в першу чергу євреям. Водночас апостоли почали проповідувати Євангеліє язичникам (Діян. 8, 26–39; 10; 11, 1–18; 13, 46–49)³, а потім прийшли до усвідомлення необов'язковості обрізання та інших обрядових приписів іудейського закону для християн, навернених з язичників (Діян. 15, 1–29)⁴; ця тема розвивається також у посланні до галатів⁵. Тим самим християнська проповідь вже у I ст. була адресована всім народам, а не тільки євреям. Пізніше християнство та іудаїзм розвивалися паралельно, а взаємовідносини християн та іудеїв багато в чому визначалися соціально-політичними факторами. Нинішнє ставлення Католицької церкви до іудаїзму визначено в пункті 4 декларації II Ватиканського собору “Nostra aetate” (яка детально аналізувалася вище), тут акцентуємо увагу лише на тих моментах, де говориться, що «іудеї донині залишаються, заради отців, возлюбленими Богом», що церква, «пам'ятаючи про спільну з іудеями спадщину і спонукувана не політичними міркуваннями, а духовною любов'ю за Євангелієм, жалкує про ненависть, про гоніння і всі прояви антисемітизму»⁶. Прийняття цієї декларації сприяло розвитку іудео-християнського діалогу, що знайшло відображення в документі, підготовленому ватиканською Комісією по відноsinам з іудеями “We Remember: A Reflection on the Shoah” (1998 р.), який розглянемо нижче, а також у ряді виступів папи Іоанна Павла II.

У 1947 р. на міжнародній конференції в Зелісбергу (Швейцарія) представниками різних християнських конфесій з 19 країн були зроблені перші кроки, направлені на розвиток іудео-християнського діалогу. При цьому був проголошений заклик «унікати возвеличення християнства за рахунок умалення... іудаїзму» та «унікати вживання слова іудеї в значенні вороги Ісуса»⁷. Прологом до вступу в іудео-християнський діалог Католицької церкви був пункт 4 декларації про ставлення церкви до нехристиянських релігій “Nostra aetate” (28.10.1965 р.), присвячений відноsinам між католиками та іудеями, і в ньому, зокрема, сказано: «Досліджуючи таємницю Церкви, цей Священний Собор пам'ятає про узи, що духовно поєднують народ Нового Завіту з потомством Авраама... Церква не може забути, що вона прийняла одкровення Старого Завіту через народ, з яким Бог по Своему невимовному милосердю побажав укласти древній Союз, і що вона живиться від кореня благої оливи, до якої прищеплені були гілки дикої маслини, тобто язичницькі народи» (Nostra aetate 4)⁸. Особливе значення

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1220–1221.

² Там само. С. 1238.

³ Там само. С. 1230, 1232–1234, 1248.

⁴ Там само. С. 1239–1240.

⁵ Там само. С. 1321–1326.

⁶ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (Nostra aetate). С. 280–281.

⁷ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 621.

⁸ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (Nostra aetate). С. 278–280.

для критичної переоцінки вікових стереотипів у відносинах християн з іудеями має наступне твердження з 4-го пункту цієї декларації: «Хоча іудейські власті і їхні прихильники наполягли на смерті Христа, однак те, що було здійснено під час Його страстей, не може бути огульно поставлено в провину ні всім жившим тоді іудеям, ні іудеям сучасним» (Nostra aetate 4)¹. Інший важливий текст, пов'язаний з цією темою, — фрагмент з догматичної конституції II Ватиканського собору про церкву “Lumen gentium 16”: «Ті, хто ще не прийняв Євангелія, визначені належати до Народу Божого в силу різних причин. Перш за все це той народ, якому були дані завіти й обіцянки, від якого Христос був народжений по плоті»².

Керуючись рішеннями II Ватиканського собору, папа Павло VI зробив ряд важливих кроків для покращення відносин між християнами та іудеями. Вже у 1964 р. він оголосив про створення Секретаріату з нехристиянських релігій (у 1988 р. перетворений в Папську раду з міжрелігійного діалогу). Спочатку передбачалося, що діалог з іудеями буде вестися в рамках діалогу з нехристиянськими релігіями. Однак 22 жовтня 1974 р. Павло VI оголосив про створення спеціальної Комісії з релігійного діалогу з іудаїзмом, яка, хоча і становила собою автономну установу, все таки була пов'язана з Папською Радою зі сприяння християнській єдності. У 1973 р. папа Павло VI зустрівся з прем'єр-міністром Ізраїлю Голдою Меїр. Це була перша в історії зустріч папи Римського з керівником держави Ізраїль.

Розпочатий в понтифікат папи Павла VI іудео-християнський діалог був продовжений папою Іоанном Павлом II. Вже під час свого візиту до Польщі у 1979 р., виступаючи в Освенцимі, папа закликав католиків особливо пам'ятати «про народ, сини і дочки якого були приречені до повного знищення». У 1980 р. під час пастирського візиту до ФРН, звертаючись до єврейської громади м. Майнца, папа назвав євреїв «народом Божим Старого завіту, який ніколи не був скасований Богом». Новий етап в іудео-християнському діалозі був ознаменований відвідуванням Іоанном Павлом II римської синагоги у квітні 1986 р. Виступаючи в стінах синагоги, папа наголосив, що єврейська релігія не є «зовнішньою» для католиків, але, в якомусь сенсі, «внутрішньою». «Ви наші улюблені брати, і в певному сенсі можна сказати, що ви наші старші брати», — зауважив папа Іоанн Павло II³. Важливим кроком в іудео-християнському діалозі стало встановлення дипломатичних відносин між Апостольським Престолом і Ізраїлем у 1993 р.

Істотну увагу було приділено іудео-християнському діалогу в рамках підготовки до Великого Ювілею 2000 р. У вересні 1997 р. Іоанн Павло II скликав у Римі симпозиум, на який були запрошені авторитетні історики і богослови. Метою симпозиуму було проаналізувати, чи існує зв'язок між християнським антиіудаїзмом і сучасним расистським антисемітизмом. Учасники симпозиуму, всебічно обговоривши це питання, прийшли до висновку,

¹ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (Nostra aetate). С. 281.

² Догматическая Конституция о Церкви (Lumen Gentium). С. 91.

³ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 622.

що наявність такого зв'язку не можна вважати доведеним, однак відмітили, що «совість багатьох християн Європи була приспана» і перед загрозою Гітлера та його антисемітської ідеології християни «не змогли діяти так, як світ мав право очікувати від них». Також в рамках підготовки до Великого Ювілею 2000 р. Папською комісією з міжрелігійного діалогу з іудеями 16 березня 1998 р. був опублікований англійською мовою документ «We Remember: A Reflection on the Shoah» (Ми пам'ятаємо: Роздуми про Голокост). В цьому документі міститься рішуче засудження антисемітизму, а також говориться, що Католицька церква висловлює глибоке співчуття за помилки своїх синів і дочок, зроблені в різний час по відношенню до євреїв. Водночас в документі проводиться відмінність, яка існує між антисемітизмом, оснований на теоріях, що суперечать незмінному вченню церкви про єдність людського роду і про рівну гідність усіх рас і народів, та антиїудаїзмом, в основі якого лежать накопичені сторіччями настрої недовіри та ворожості, і в яких, на жаль, християни також винуваті. В документі також наголошується, що, хоча багато католиків допомагали євреям, переслідуваних нацистами, однак з боку інших католиків було виявлено байдужість до трагічної долі євреїв, які в масовому порядку депортувалися до таборів смерті. Ця байдужість пояснювалася іноді невіданням або страхом за власне життя і життя рідних, але інколи й недоброзичливістю. Документ підкреслює, що Голокост є породженням неоязичницької ідеології націонал-соціалізму і створеної на основі цієї ідеології держави. Однак долю відповідальності за Голокост несуть і уряди країн, що відмовилися прийняти євреїв, яких уряд Третього Рейху спочатку намірювався не знищувати, а лише видворити з Німеччини та Австрії. В заключних параграфах документу говориться про те, що церква висловлює глибокий сум з приводу прогрішення своїх синів і дочок у всі віки її двотисячолітньої історії і з глибоким співчуттям відноситься до трагедії єврейського народу, пережитої ним у ХХ ст. Документ закінчується закликом до покаяння: «Наприкінці цього тисячоліття Католицька церква бажає... перетворити усвідомлення минулих гріхів в тверду рішучість побудувати нове майбутнє, в якому не буде більше антиїудаїзму серед християн і антихристиянства серед євреїв»¹. Тема покаяння за те, що перед обличчям Голокосту «конкретні дії деяких християн не відповідали тому, що можна було б очікувати від учнів Христа», прозвучала також в документі Міжнародної богословської комісії «Пам'ять і примирення: церква і прогрішення минулого» (07.03.2000 р.)².

У березні 2000 р. Іоанн Павло II відвідав Ізраїль під час ювілейного паломництва до Святої землі. Ще напередодні паломництва папа у проповіді під час меси у першу неділю Великого посту (12 березня) виголосив особливу молитву, в якій згадав про гріхи, вчинені християнами у минулому тисячолітті. Ця спокутна молитва, що складалася з 7 частин, включала

¹ We Remember: A Reflection on the Shoah. Bologna: Enchiridion Vaticanum, 1998. Т. 17. Р. 320–342.

² Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 282.

також і окремі згадування про гріхи, скоєні християнами проти євреїв. Під час паломництва папа відвідав меморіал Яд Вашем в Єрусалимі, де виголосив такі слова: «Як єпископ Риму і як наступник апостола Петра я завіряю єврейський народ, що Католицька церква, керуючись євангельським законом істини та любові і нічим іншим, глибоко сумує з приводу ненависті, актів переслідування і проявів антисемітизму, що виходили від християн... У цьому місті урочистої пам'яті я гаряче молюся, щоб наша скорбота про трагедію, якої єврейський народ зазнав у ХХ ст., привела до нових відносин між євреями та християнами». Тоді ж папа відвідав Стіну Плача в Єрусалимі, в яку вклав записку з молитвою: «Боже наших отців, Ти вибрав Авраама і його нащадків, щоб явити Своє Ім'я народам... ми бажаємо присвятити себе істинному братству з народом Завіту»¹.

У вересні 2000 р. група рабинів і єврейських вчених з Європи, Америки та Ізраїлю опублікувала декларацію «Дабру емет» (євр. «Говоріть правду») про ставлення до християнства і християн. У ній відмічаються радикальні зміни у ставленні до євреїв та іудаїзму з боку Католицької церкви і ряду протестантських церков і робиться спроба сформулювати позицію іудеїв стосовно християнства. Зокрема, в декларації визнається спільність Писання і впливаючих з нього моральних принципів, перш за все «невід'ємної гідності кожної людської особи». Визнаючи, що нацизм не був «християнським явищем», автори декларації стверджують, що «без тривалої історії християнського антиіудаїзму та насилля християн по відношенню до євреїв нацистська ідеологія не змогла б устояти і реалізуватися». В той же час підкреслюється, що «нові тенденції в християнському богослов'ї щодо беззастережного засудження почуття презирства до євреїв та іудаїзму» вселяють надію на подальший розвиток і поглиблення іудео-християнського діалогу².

Закінчивши аналіз іудео-християнського діалогу, перейдемо до розгляду особливостей ісламо-християнського діалогу, проте на початку з'ясуємо, що являє собою іслам як монотеїстична релігія. Іслам (від арабського — віддання себе Богу) виник на початку VII ст. н.е. серед арабських племен Хіджаза (Західна Аравія) і є однією з трьох світових релігій (поряд з християнством і буддизмом). Кількість прихильників ісламу у сучасному світі — близько 1 мільярду осіб. Засновник ісламу Мухаммад (бл. 570—632 рр.) походив з роду Хашим впливового мекканського племені Курейш. До Мухаммада арабам були відомі монотеїстичні релігії — іудаїзм і християнство (останнє — переважно в неортодоксальних формах аріанства, несторіанства, монофізитства); як самостійна форма монотеїзму в Аравії було розповсюджено ханіфство (ханіфітство, ханафітство — благочестя). Під певним впливом цих релігій у 610—612 рр. розпочалася релігійна проповідь Мухаммада. Після переселення у 622 р. з невеликою групою послідовників з Мекки до Медіни (так звана Хіджра, яка пізніше стала точкою відліку для мусульманського

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 623.

² Там само. Т. 2. С. 624.

літочислення, що ведеться за місячним календарем), Мухаммад виступав вже не тільки як проповідник, але й як теократичний правитель, який диктував своїм прихильникам норми поведінки в різних сферах життя¹.

Після битви при Сиффіні у 657 р. між прибічниками халіфа Алі (зятя і двоюрідного брата Мухаммада) і Муаві I (засновника першої мусульманської династії Омеядів) іслам розпався на три основні напрямки. Спочатку причиною розколу стало питання про верховну владу у мусульманській громаді. Більшість, яка пізніше отримала назву суніти (досл. «люди традиції і злагоди»), вважала, що халіфом повинна бути особа, що належить до сім'ї Мухаммада в широкому сенсі, тобто яка походить з племені курейш. Шіїти (досл. «партія Алі») стверджували, що влада може належати лише прямим нащадкам Алі і його дружини Фатіми (улюбленої дочки Мухаммада). Нарешті, хариджити (досл. «виходці»), які відокремилися від Алі, вважали, що главою мусульманської громади може бути обраний будь-який її член².

Центральною догмою шіїтів став культ імама — авторитетного вчителя з «дому Алі», непогрішимого у справах віри, володіючого таємним знанням і наділеного здатністю тлумачити смисл Одкровення. Імамом його робить не людське зволення, а присутність в його естві предвічної світової субстанції — нур Мухаммад (досл. «світло Мухаммада»). Без імама і його керівництва спасіння віруючих є неможливим. Авторитет імамів шіїти протиставляють узгодженій думці релігійних авторитетів (іджма') сунітів, езотеричний смисл одкровення (батін), доступний лише посвяченим, — екзотеричному (захір). Своєї кульмінації шіїтська доктрина досягає у вченні про «прихованого імама»: останній з «видимих імамів» (різний в різних шіїтських сектах) не помер, а перейшов у стан гайба, тобто з волі Бога був вилучений і утаєний від людей, продовжуючи в цьому утаєному стані управляти життям віруючих; наприкінці часів він повинен з'явитися в ролі свого роду месії — махді і сприяти торжеству правди та справедливості у всьому світові³. Світогляд шіїзму глибоко есхатологічний і має профетичний характер. В цілому він становить собою своєрідну спробу увести до ісламу персоналіфікованого посередника між Богом і людиною (тенденція, особливо характерна для крайніх шіїтських сект, які тією чи іншою мірою обожують Алі і його нащадків і розвивають сторонні сунізму ідеї метемпсихозу)⁴. Віровчення і догматика крайніх шіїтів (алавітів, друзів, алі-ілахі, карматів, хуруфітів) носять синкретичний характер і містять елементи древніх астральних культів, індуїзму, зороастризму та маніхейства. Своєрідний розвиток деякі шіїтські ідеї отримали в Новий час у шейхі, бабідів і бахаї — течій, що виникли у XIX ст. в Ірані⁵.

¹ Ислам: Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991. С. 178–180.

² Там само. С. 18–19.

³ Там само. С. 98.

⁴ Там само. С. 298.

⁵ Там само. С. 33–39.

Іслам наклав глибокий відбиток на культуру тих країн, де він розповсюдився. Вже у ранньому ісламі зародилися 3 основні мусульманські дисципліни: 1) наука про тлумачення і читання Корану; 2) наука про хадіси — передання про Мухаммада; 3) правознавство. З коранічних приписів, заборон і юридичних прецедентів, зафіксованих в хадісах, сформувався мусульманський закон (шаріат)¹. Ісламський закон і до сьогодні залишається головним джерелом законодавства більшості мусульманських країн і як універсальна нормативно-догматична система визначає норми ставлення людини до Бога, етику, соціальні відносини². Таким чином, в шаріаті поєднані воедино релігійні, правові й етичні начала. Етична поведінка регулюється правом, а правова поведінка розуміється перш за все як релігійно-етична.

Дещо пізніше — почасти в силу контактів і полеміки з християнством, в результаті яких в ісламі виникли перші богословські спори про свободу волі і приречення, про нествореність Корану, про Божественні атрибути, — розвинулося мусульманське спекулятивне богослов'я (калам), всередині якого сформувалися різні школи. Сприйняття античної філософської спадщини (аристотелізм, неоплатонізм) сприяло розвитку певних раціоналістичних тенденцій в мусульманському богослов'ї, а в IX—XII ст. — виникненню та розквіту арабської філософії: аль-Кінді, аль-Фарабі, Ібн Сіна (лат. Avicenna), Ібн Рушд (лат. Averroes). Водночас отримав розвиток суфізм — містичний напрямок в ісламі, що спочатку виник як аскетичний рух, а пізніше тією чи іншою мірою розповсюдився на всі світоглядні течії³.

Фундаменталізм в ісламі має давню історію і навіть особливе позначення: тих, хто дотримується фундаменталістських поглядів, іменують салафітами (предками, попередниками). Салафітами вважаються ті, хто виступав або виступає з закликами орієнтуватися на віру і спосіб життя «благочестивих предків», відкинувши усі пізніші нововведення. До них традиційно причисляються засновники мазхабів (релігійно-правових шкіл) Мухаммад ібн Ідріс аш-Шафі'ї і, особливо, Ахмад ібн Ханбал⁴. У сунізмі виразником фундаменталістських поглядів став один з чотирьох напрямів — ханбалітський мазхаб (він оформився як релігійно-політичний фундаменталістський рух у IX ст., потім перетворившись в догматико-правову школу на початку XI ст.)⁵ В лоні сунітського ісламу в середині XVIII ст. виник релігійно-політичний рух ваххабітів (по імені засновника Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба), які відкидали «нововведення», що з'явилися в ісламі в процесі його історичного розвитку і контактів з іншими релігійними системами (культ святих, віру в чудеса, дервішство і т.д.). Ваххабізм справив певний вплив на мусульманських реформаторів другої половини XIX — початку XX ст. (аль-Афгані,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 522.

² Арсанукаева М.С. Арабский халифат. Шарият (мусульманское право): Лекции по учебной дисциплине «История государства и права зарубежных стран». Москва: Издательско-книготорговый центр «Маркетинг» МУПК, 2002. С. 13–37.

³ Ислам: Энциклопедический словарь. С. 215–216.

⁴ Там само. С. 204.

⁵ Там само. С. 152.

Мухаммад Абдо, Рашид Ріда), які розуміли реформацію як очищення ісламу від історичних викривлень і нашарувань через повернення до духовності ранньої мусульманської громади¹. У ХХ ст., багато в чому як реакція на соціально-політичний і культурний вплив Заходу, у мусульманських країнах виникали ідеології, що базувалися на ісламських цінностях (панісламізм).

Основне джерело мусульманського віровчення — Коран (араб. ал-Кур'ан — «читання у голос, напам'ять») — священна книга мусульман, одкровення, яке Бог посилав протягом 20 років своєму посланцю Мухаммаду через посередника, який в одній із сур ототожнюється з ангелом Гавриїлом (К. 2:97), на мові «арабській, виразній» (К. 16:103; 26: 195). Для мусульман Коран — пряме одкровення Бога (на відміну від Біблії, яка, згідно з християнським розумінням, є богодухновенною книгою); найчастіше Сам Бог говорить у множині (*pluralis maiestatis*) 1-ої особи; іноді говорять Мухаммад або ангели, але їхнім словам передують Божественне повеління: «Скажи...»². Згідно з домінуючою богословською концепцією ісламу, Коран не створений. Джерело Корану — його небесний архетип — матір книги (К. 43:4), охоронювана скрижаль (К. 85:21–22), потаємна книга (К. 56:78), з якої до Мухаммада посилалося одкровення роду Авраама в «писанні та мудрості» (К. 4:54), синам Ізраїля через Мойсея в Торі (К. 5:44), Давиду в Псалтирі (К. 17:55), Ісусу в Євангелії (К. 5:46). Синоніми слова Коран в коранічному тексті — істина, послання, мудрість, розрізнення [добра і зла], нагадування, головний синонім — «аль-кітаб» (книга).

За життя Мухаммада текст Корану передавався головним чином в усній формі, по пам'яті «читцями»; існували записи лише окремих фрагментів. Перші записи повного тексту Корану з'явилися за халіфа Абу Бакре (632–634). Між 650 і 656 рр. за наказом халіфа Усмана і під керівництвом колишнього секретаря Мухаммада — Зайда Ібн Сабіта — був підготовлений список Корану, який поступово витіснив усі інші. Наприкінці IX ст. до тексту цього списку були введені діакритичні знаки, а в X ст. у ньому була зроблена остаточна огласовка. Остаточний текст Корану поділений на 114 сур (в Корані це слово вживається в значенні «одкровення»), що складаються з нерівної кількості (від 3 до 286) аятів («віршів»). За першою короткою сурою йдуть найдовші, і далі простежується тенденція до зменшення їхньої довжини; хронологічно пізніші сури розміщені в основному на початку Корану, а ранні — в кінці. Літературна форма більшої частини Корану — римована проза. Мусульманська традиція розрізняє сури мекканського і медінського періодів³.

Коран значною мірою став результатом синтезу трьох релігійних традицій: іудейської, християнської і власне аравійської (древньоарабської). На виклад в Корані іудейського кола тем справили більший вплив Талмуд і Мідраш, ніж безпосередньо Старий завіт (за винятком Псалтиря), а християнські

¹ Ислам: Энциклопедический словарь. С. 51.

² Коран. / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. Москва: Раритет, 1990. С. 15–499.

³ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1288.

мотиви почерпнуті переважно з апокрифічної традиції (хоча безсумнівно знайомство Мухаммада з Євангелієм від Луки). Повчання, основані на прикладах з старозавітної і новозавітної історії (іноді істотно модифікованих) — звичайна форма коранічної проповіді. Коран справив величезне враження на культуру і літературу мусульманського світу. Поряд з доісламською поезією Коран сприяв установленню єдиної арабської літературної мови, виникненню арабської філології, лексикографії, історіографії. На базі інтерпретації Корану і вивчення його лексики розвивалися мусульманське правознавство (фікх), містицизм (суфізм), спекулятивне богослов'я (калам). Недосконалість раннього коранічного письма привела до виникнення спеціальної науки про читання Корану. По мірі систематизації ісламського віровчення розвивалася наука про способи тлумачення Корану (тафсір). Згідно з мусульманською традицією, її родоначальником був Ібн Аббас (помер у 686 р.). У суфізмі, шиїзмі і філософії склалася традиція символіко-алегоричного тлумачення Корану. У X—XI ст. в ісламі оформилася концепція «незрівнянності» Корану — абсолютної досконалості його змісту та форми, що відіграла значну роль у розвитку арабської риторичної теорії. Як богослужбова книга Коран легітимний лише арабською мовою. В ісламі було вироблено положення про неперекладність Корану, хоча вже у VII ст., відповідно до мусульманської історіографії, з'явився перший переклад перською мовою Салмана ал-Фарісі, а в VIII ст. — берберською мовою. Нині самі мусульмани активно перекладають Коран на інші мови, однак такі переклади розглядаються тільки як тлумачення Корану¹.

Друге джерело мусульманського віровчення — Сунна (досл. «приклад, звичай») — свого роду священне передання, що становить собою приклади з життя Мухаммада і слугує джерелом для вирішення релігійних, соціально-політичних, правових проблем, які виникають перед мусульманською громадою. Сунна складається з хадисів, що оповідають про висловлювання Мухаммада з того чи іншого конкретного питання і про його вчинки. Хадис завжди складається з двох частин: власне короткого оповідання (матн) і так званого існада (досл. «опора») — переліку передавачів даного тексту, які в безперервному ланцюгу спадкоємства посвідчують його справжність².

Найважливіший принцип ісламу — строгий монотеїзм, що носить абсолютний і безумовний характер. Бог у Корані постає як всемогутній, всевишній, грізний і водночас милостивий, спічутливий і пробачаючий. Бог абсолютно трансцендентний, непроникливий, незбагнений у Своїй сутності, відкриває Себе людині тільки через одкровення, знамення і Свої імена. В одкровенні Бог через пророків дає людям Свій закон, дотримуючись якого, вони навчаються розрізняти добро і зло. Увесь створений Богом світ, кожне явище, кожна річ, кожна істота — це Його знамення людям, свідчення Його величчя і всемогутності. Нарешті, через 99 Своїх імен

¹ Allard M. Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran // *Studia Islamica*. 1961. No. 15. P. 5–21.

² Ислам: Энциклопедический словарь. С. 214.

Бог (Аллах) дає людям знання про Свої властивості. Виявом благочестя у мусульман вважається часте згадування Бога і Його імен. Однак через одкровення, знамення та імена людський розум може лише почасти збагнути смисл Божественної дії у світі, але не саму Божественну сутність, яка залишається для людини абсолютною таємницею. Утвердження єдності й одиничності Бога, заклики не надавати Йому нікого в «співтовариші», що часто повторюються в Корані, направлені перш за все проти старих політеїстичних вірувань арабів, а також християнських догматів Троїці і Втілення. Іслам визнає Ісуса, сина Марії, тільки як пророка-посланця, хоча і наділеного винятковим, привілейованим статусом (дівственне народження, влада творити чудеса, взяття живим на небо)¹. Іслам знаходиться у певній спорідненості з біблійною традицією: поряд з іудаїзмом і християнством він може бути визначений як авраамістична релігія, оскільки, сповідуючи віру в єдиного, суцього і живого Бога, Який говорить до людей в одкровенні, бере свої початки в «релігії Авраама».

Іслам у широкому смислі став позначати увесь світ, в межах якого встановилися і діють закони Корану. Такий смисл і традиційне поняття «дар аль-іслам» («оселя ісламу»), протиставленого «дар аль-харб» («територія війни»), яка (принаймні теоретично) підлягає перетворенню в оселю ісламу за допомогою як збройного, так і духовного джихаду. Класичний іслам в принципі не проводить національних відмінностей, визнаючи 3 статуси існування людини: 1) як правовірного (мусульманина); 2) як особи, якій надається заступництво (іудеї і християни в світі ісламу, вони ж — «ахл аль-Кітаб» — «люди Книги, держателі Писання», які не підлягають примусовому наверненню в іслам); 3) як багатобожника (язичника), який неодмінно підлягає наверненню в іслам. Згідно з ісламом, людина після смерті перебуває або в раю (джанна), або в пеклі (джаханнам). Це визначається вироком Аллаха в день Страшного Суду².

Ідеальна форма держави мислилась в класичному ісламі як свого роду егалітарна світська теократія: егалітарна, оскільки усі віруючі, незалежно від свого соціального статусу, рівні перед Божественним законом; світська, оскільки в ісламі немає якого-небудь інституціонального аналогу церкви, як немає і духовенства, тобто людей, через таїнство висвячення наділених особливими, що перевершують людські можливості, повноваженнями (сунітський іслам в принципі не визнає посередників між Богом і людиною; імам — лише предстоятель на спільній молитві, яку може очолити будь-який благочестивий мусульманин, який в достатній мірі знає Коран); теократія, оскільки законодавчою владою (амр) володіє в строгому смислі слова тільки Коран, а виконавча влада (хукм) — одночасно релігійна і світська — належить тільки Богу і здійснюється через халіфа — предводителя мусульманської громади, її релігійного, адміністративного і військового глави, під началом якого громада дає клятву послуху Богу. Відсутність в ісламі

¹ Коран. С. 15–499.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 526.

«земного законодавця» на практиці вело до присвоєння законодавчих і почасти виконавчих функцій правознавцями — улемами і факіхами¹.

Релігійні приписи, які повинен виконувати кожний мусульманин, — це перш за все «5 стовпів ісламу»: 1) словесне сповідання єдинобожжя і пророчої місії Мухаммада (шахада); 2) ритуальна молитва — «салат» (араб.) чи «намаз» (перс.), яку мусульманин повинен здійснювати 5 разів на день; 3) очисна милостиня на користь нужденних (закат); 4) піст — «саум» (араб.) або «ураза» (у перській і тюрських мовах) протягом місяця рамадан, що передбачає повне утримання від їжі, пиття і будь-яких розваг у світлий час доби, а також благочестиві роздуми; 5) ходіння на прощу хоча б раз у житті в Мекку до головної мусульманської святині — Кааби. Ходіння на богомілля в Мекку (хадж), де в певний час року збираються мусульмани з усього світу, символізує перш за все єдність мусульманської громади, яка не визнає національних і культурних відмінностей. Після закінчення паломництва розпочинається триваюче 3 дні головне мусульманське свято — «ід аль-адха» (араб.) чи «курбан-байрам» (у перській і тюрських мовах), свято жертвоприношення, оскільки в останній день паломництва приноситься в жертву домашня худоба в пам'ять про жертвоприношення Ібрахіма (Авраама). Другим за значущістю мусульманським святом є «ід аль-фітр» (араб.) чи «ураза-байрам» (у перській і тюрських мовах), свято в честь закінчення посту в місяць рамадан².

Сьогодні більшість мусульман — суніти (90%), шиїти становлять близько 10%. В деяких країнах, наприклад, в Ірані та Іраку, вони становлять більшість населення. Найбільше мусульман проживає в Індонезії, де з загальної кількості населення у 216,1 млн. осіб, мусульмани-суніти складають 88%³. Іслам розповсюджений в основному в країнах Азії і Африки, він відіграє істотну роль в їх політичному і соціокультурному житті (у багатьох країнах іслам є держаною релігією, а шаріат — основою законодавства). В той же час послідовники ісламу займають з другої половини ХХ ст. все більш помітне місце у країнах Європи і Америки. Спочатку це відбувалося за рахунок притоку мігрантів-гастарбайтерів, однак останнім часом з'являються також навернені в іслам з числа корінних жителів, особливо помітно це явище серед афроамериканців у США. У шести республіках колишнього СРСР проживає сьогодні 54 млн. мусульман. В Росії іслам є другою за чисельністю релігією, 12 млн. мусульман компактно проживають у Поволжі, на Уралі, в Сибіру і на Північному Кавказі⁴. Мусульманські громади існують практично в усіх колишніх радянських республіках. В Україні мусульманські громади складаються переважно з татар, азербайджанців і представників інших національностей; діє Духовне управління

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 526–527.

² Там само. С. 527.

³ Шпажников Г.А. Религии стран Юго-Восточной Азии: Справочник. Москва: Наука, 1980. С. 167–204.

⁴ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 528.

мусульман України. Загальна кількість віруючих мусульман в Україні (разом з Автономною Республікою Крим) становить 1,7% від загальної кількості населення в Україні (близько 46 млн)¹.

Протягом багатьох століть в ісламо-християнських відносинах переважали негативні мотиви. В загальних рисах традиційна християнська полеміка з ісламом переслідувала мету продемонструвати: 1) неспроможність релігії мусульман у порівнянні з християнством; 2) необґрунтованість претензій Мухаммада на пророку місію; 3) неспроможність претензій мусульман на те, що Коран є словом Божим; 4) аморальність способу життя мусульман. Традиційна ісламська полеміка, основана на текстах Корану, зводилася до таких пунктів: 1) перекручення і фальсифікація християнами Божественного Одкровення; 2) врівочительні помилки християн — віра в Божественну природу і Божественне синівство Ісуса, вчення про Трійцю, що порушує єдиність і єдність Бога, вчення про первородний гріх і викупну жертву Христа; 3) в богослужбовій практиці засуджувалося як ідолопоклонство шанування Ісуса, Марії і святих, а таїнства та різні літургійні свята піддавалися осуду як неприпустимі нововведення. Хоча в Корані знайдеться немало докорів, звернених до християн, в ньому немає жодного докору на адресу Христа і Його Матері. Навпаки, кожний коранічний вірш, присвячений Їм, наповнений винятковим шануванням. Разом з тим Коран заперечує, що Ісус був більше, ніж пророк².

Початком кардинального перевороту в католицькому сприйнятті ісламу та руйнування багатовікових стереотипів стали наукові праці і суспільна діяльність французького ісламознавця й арабіста, священника Мелькітської католицької церкви (з 1954 р.) Л. Массіньона (1883—1962 рр.)³. Пізніше ці переміни на рівні усієї Католицької церкви закріпили документи II Ватиканського собору. Декларація про ставлення церкви до нехристиянських релігій “*Nostra aetate*” заявляє: «Церква також з повагою ставиться і до мусульман, які поклоняються Єдиному Богу, Живому і сущому, милосердному і всемогутньому, Творцю неба і землі, Який говорив до людей» (п. 3)⁴. Крім того, до догматичної конституції про церкву “*Lumen Gentium*” собор включив пункт 16, в якому стверджується можливість спасіння і для нехристиян. Безпосередньо про мусульман у цьому документі говориться так: «Але задум спасіння охоплює і тих, хто визнає Творця, і серед них — перш за все мусульман, які, сповідуючи свою прихильність вірі Авраама, разом з нами поклоняються Богу єдиному, милосердному, Який буде судити людей в останній день»⁵. II Ватиканський собор класифікував іслам як небіблійську монотеїстичну релігію.

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1534.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 529.

³ Беляев Е.А. Л. Массиньон // Народы Азии и Африки. 1963. № 4. С. 252—255.

⁴ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (*Nostra aetate*). С. 279.

⁵ Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). С. 91—92.

31 березня 1965 р. кардинал і архієпископ Віденський Ф. Кьоніг виступив перед мусульманськими улемами в Каїрському університеті аль-Азхар. Ця подія мала важливе символічне значення: вперше за майже тисячолітнє існування найбільшого в мусульманському світові навчального центру з його кафедри виступив християнин. 22 жовтня 1974 р. папа Павло VI заснував у складі Секретаріату по контактах з нехристиянами (з 1988 р. — Папська Рада з діалогу між релігіями) особливий орган — Комісію з релігійних відносин з мусульманами, покликану підтримувати і розвивати релігійний діалог між католиками та мусульманами. У 1970—1980-ті рр. були організовані різні товариства ісламо-християнського діалогу, які постійно організовують міжнародні зустрічі католиків і мусульман¹.

Основи ісламо-християнського діалогу, закладені в документах II Ватиканського собору, отримали подальший розвиток в учительстві Католицької церкви в понтифікат Іоанна Павла II. Суть вчення Іоанна Павла II щодо ставлення християнства до ісламу можна зрозуміти з таких його висловлювань, основаних на переконанні в глибокому духовному спорідненні авраамістичних релігій: «Віра в Бога, яку сповідують духовні нащадки Авраама — християни, мусульмани та іудеї...» (Анкара, 29.11.1979 р.); «[Ми є]... братами і сестрами у вірі Авраамовій» (Рим, 09.05.1985 р.); «Віруючі трьох [монотеїстичних] релігій співвідносять себе з Авраамом, батьком усіх віруючих (пор. Рим 4, 11), якого вони глибоко шанують, хоча і по-різному» (Рим, 20.04.1991 р.). В понтифікат Іоанна Павла II стало доброю традицією направляти від імені Папської Ради з міжрелігійного діалогу привітання усім мусульманам в кінці священного місяця рамадана; у 1991 р. папа надіслав таке вітання особисто. У 1980—1990-х рр. продовжилися різні ініціативи з розвитку ісламо-християнського діалогу: у 1980 р. Іоанн Павло II під час поїздки по країнах Африки зустрівся з представниками мусульманських громад в Найробі та Анкарі, а в 1981 р. в ході подорожі по країнах Далекого Сходу він прийняв у Манілі представників мусульманських громад. На Близькому Сході великі ісламо-християнські конференції відбулися в Бейруті (1980 р.) і в Єрусалимі (1984 р.). У 1981 р. у Загребі пройшла конференція європейських церков на тему: «Богословські дискусії про іслам в Європі», у 1982 р. у Коломбо відбувся міжнародний колоквіум «Проблеми ісламо-християнського соціального співжиття», у 1983 р. міжнародний ісламо-християнський конгрес був проведений в Палермо, у 1985 р. у Римі відбувся міжнародний колоквіум «Святість в ісламі та християнстві», організований Папським інститутом арабських і ісламських досліджень. У 1986, 1993 і 2002 рр. Іоанн Павло II збирав в Ассізі представників різних релігій, в тому числі і мусульман, для спільної молитви про мир. Іоанн Павло II став першим в історії папою, який відвідав мечеть (06.05.2001 р.). Ця подія відбулася в Дамаску під час візиту Іоанна Павла II до Сирії 5—8 травня 2001 р. У стародавній мечеті Омейядів, де,

¹ Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 530.

за переданням, зберігаються мощі св. Іоанна Хрестителя, папу вітав верховний муфтії Сирії шейх Ахмед Кефтару¹.

Після трагічних подій у США 11 вересня 2001 р. християнсько-мусульманські відносини набули політичного значення, переставши бути тільки внутрішньою справою релігійних громад. Виниклий після 11 вересня 2001 р. новий політичний контекст ісламо-християнського діалогу знайшов відображення у заклику Іоанна Павла II під час візиту до Казахстану (22—25.09.2001 р.): «Католицька Церква з повагою ставиться до ісламу — до істинного ісламу: до ісламу, який молиться, який турбується про нужденних. Згадуючи про помилки минулого, в тому числі і недавнього, всі віруючі повинні об'єднати свої зусилля для того, щоб переконливо показати, що Бог ніколи не стане заручником людських амбіцій. Ненависть, фанатизм і тероризм ображають ім'я Бога і спотворюють справжній образ людини»².

Особливістю ісламо-християнського діалогу є інституціональні відмінності християнських і мусульманських громад і як наслідок цього — різний статус і авторитет документів, заяв і висловлювань з проблем діалогу. В ісламі немає строгої ієрархічної структури, аналогічної існуючій у Католицькій церкві, як немає і поняття, подібного учительству церкви, яке б мало на увазі авторитетні й обов'язкові для всіх релігійно-правові норми. Авторитет висловлювань на підтримку діалогу з християнством об'єктивно обмежений межами тієї чи іншої мусульманської громади або того чи іншого напрямку в ісламі. Водночас останнім часом все більше авторитетних мусульманських релігійних діячів і представників академічного світу висловлюються за розвиток діалогу з християнством з таких актуальних питань, як спільне протистояння атеїзму і моральному релятивізму, підтримка принципів справедливості по відношенню до всіх народів (незалежно від рівня розвитку цивілізації), розповсюдження духу релігійної терпимості й боротьба з екстремізмом. Одним з прикладів такого роду підтримки ісламо-християнського діалогу слугує позиція директора Центру вивчення суні в Катарі шейха Юсуфа аль-Қарадаві, декларована ним на Мусульмансько-християнському саміті, проведеному у Римі за ініціативи католицької Громади св. Егідія 3—4 жовтня 2001 р.: «Ми, мусульмани, позитивно ставимося до зустрічей між ісламськими улемами і християнськими священнослужителями, щоб разом шукати розв'язання можливих проблем, що виникають у відносинах між ісламським світом і світом християнським»³.

Одним з важливих вимірів ісламо-християнського діалогу є проблема віросповідної свободи і свободи совісті. Особливо актуально це питання для становища християнських громад в традиційно мусульманських країнах Близького і Середнього Сходу, а також в Індонезії. Становище християнських громад тут відрізняється істотно: від повної заборони усіх неісламських

¹ Боррманс М. Павел VI и Иоанн Павел II в диалоге с мусульманами // Новая Европа. 2002. № 15. С. 4—18.

² Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 532.

³ Там само. С. 533.

релігій в Саудовській Аравії, жорсткого контролю держави над усіма формами християнської діяльності в Йемені, Ірані та Кувейті до відносних форм релігійної терпимості і помірних обмежень в діяльності християнських громад в Єгипті, Іраку, Йорданії, Бахреїні, Омані та Об'єднаних Арабських Еміратах.

За останні десятиліття ХХ ст. ісламо-християнський діалог отримав новий розвиток у зв'язку з стрімким ростом мусульманської громади у Західній Європі. За словами архієпископа Марсельського Б. Панафьо, «колись ми зустрічали в Європі мусульман, тепер зустрічаємо іслам». За приблизними оцінками в даний час мусульманська громада в Європі нараховує близько 12 млн. віруючих: наприклад, в Німеччині проживає більше 4 млн. мусульман, у Франції — 6 млн., в Італії — до 1 млн. Присутність таких значних за чисельністю мусульманських громад в Європі ставить перед державними і суспільними інститутами європейських країн низку болючих питань в галузі релігійно-правових відносин, в соціальній і культурній сферах (будівництво культових мусульманських будівель, викладання ісламу в школах, присутність релігійного персоналу у лікарнях, в'язницях і казармах, визнання громадянських прав за шлюбами, здійсненими за законами ісламу тощо). Не менш важливим уявляється і сприйняття посилення мусульманської активності в Європі з боку християнських церков і громад і, відповідно, переосмислення напрямків і завдань ісламо-християнського діалогу в соціально-політичному і релігійно-культурному контексті сучасної Європи. При цьому необхідно враховувати й особливі риси європейського ісламу, що формується. Примітною особливістю сучасної присутності ісламу в Європі та активізації його «місіонерського» заклику — да'ва — є також поява громад етнічних європейців, які прийняли іслам; наприклад, у Німеччині кількість німців-мусульман становить близько 150 тис. осіб. Все це дає підстави говорити про поступову інтеграцію і «націоналізацію» ісламу в Європі і появу особливого феномену «євроісламу»¹.

Ісламо-християнському діалогу сприяють і пастирські візити римських пап до мусульманських країн, які започаткував папа Павло VI, відвідавши у 1964 р. Стамбул після свого паломництва до Святої землі. Папа Іоанн Павло II також відвідував з пастирською місією мусульманські країни, в тому числі здійснив візит до Туреччини у листопаді 1979 р. Його наступник по кафедрі Бенедикт XVI відвідав Туреччину в листопаді 2006 р. і провів зустріч у Стамбулі з лідерами ісламського духовенства. В бесіді з Алі Бардакоглу, керівником Директорату у справах релігій Туреччини, папа закликав до «справжнього діалогу» між християнами і мусульманами. Бенедикт XVI в ході цього пастирського візиту відвідав мечеть Султанахмет в Стамбулі (напроти собору Святої Софії), де молився про мир між віруючими усіх релігій. Папа нагадав про роль, яку відіграє Туреччина в сучасному світі: «Це міст між Сходом і Заходом, між азійським і європейським континентом,

¹ Вызовы ислама // Новая Европа. 2000. № 13. С. 42–65.

перехрестя культур і релігій»¹. Візити римських пап до Туреччини можна розглядати і в контексті підтримання католицько-православного діалогу, адже в Стамбулі, колишньому Константинополі, знаходиться резиденція православного Константинопольського патріарха.

Хоча діалог з іншими релігіями є важливим для католиків, проте слід зауважити, що у центрі міжрелігійних відносин Католицької церкви знаходиться екуменічний діалог, якому римські папи Іоанн Павло II та Бенедикт XVI приділяли надзвичайно велику увагу. Новообраний (з 13.03.2013 р.) папа Франциск вже в перші дні свого понтифікату також наголосив на прагненні працювати для «видимої єдності християн». Він продовжив проведення щорічного «Тижня молитви за єдність християн», який традиційно розпочинається 18 січня у базиліці святого Петра і закінчується 25 січня в базиліці святого Павла. У ці дні роздумів і молитов Католицька церква нагадує християнам, що відновлення «повної єдності» є завданням кожного, усіх пастирів і вірних. Хоча слово «єкуменізм» у перекладі з грецької οἰκουμένη означає «населений світ, всесвіт», під ним нині розуміється лише рух всередині християнського світу, направлений на зближення і возз'єднання християн різних конфесій, в тому числі на відновлення спілкування в таїнствах між роз'єднаними християнськими церквами при збереженні своєї ідентичності їхніх традицій і обрядів.

Що стосується історії екуменічного руху, то він зародився в середовищі протестантських церков. В числі перших екуменічних ініціатив був Євангелічний Альянс, створений з ініціативи Томаса Чалмерса (1780–1847). Альянс виник як міжнародне добровільне товариство окремих християн, а не церков; він став найпершим християнським об'єднавчим рухом і багато в чому сприяв подальшому розвитку екуменізму. Справжньою датою народження сучасного екуменізму прийнято вважати 1910 р., коли представники різних протестантських церков, що зібралися в Единбурзі на Всесвітню місіонерську конференцію, одностайно затвердили резолюцію про необхідність проведення Всесвітньої християнської конференції. Основною темою конференції повинен був стати розгляд «усіх питань віри та церковного устрою». Пробуджена Единбургською конференцією ініціатива розвивалася в двох напрямках. Стокгольмський рух під назвою «Життя і діяльність» (“Life and Work”) ставив своєю метою об'єднання церков на основі християнської соціальної діяльності. Лозаннський рух, відомий під назвою «Віра і церковний устрій» (“Faith and Order”), ставив своїм завданням взаємне ознайомлення з віроповчальними положеннями різних церковних відгалужень. Обидва ці рухи об'єдналися у 1938 р. на основі так званого Утрехтського положення про Всесвітню нараду церков. У 1948 р. на їх базі була заснована Всесвітня рада церков (ВРЦ), яка і до цього часу залишається найбільш представницькою і авторитетною екуменічною організацією, до якої входять майже всі протестантські церкви і більшість православних церков².

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1499.

² Там само. Т. 5. С. 452.

Католицька церква спочатку виступала проти екуменізму, стверджуючи свою екклезіологічну і сотеріологічну винятковість; в офіційних документах церкви (від Пія IX до Пія XII) основним інструментом набуття єдності вважався перехід в Католицьку церкву. До екуменізму ставлення Католицької церкви було негативним, оскільки вважалося, що екуменізм приховує в собі небезпеку доктринального релятивізму. 8 липня 1927 р. Конгрегація віровчення видала декрет, яким заборонялося католикам брати участь в некатолицьких екуменічних ініціативах. Офіційний перелом у ставленні до екуменізму відбувся під час понтифікату папи Іоанна XXIII. У 1960 р. глава Англійської церкви архієпископ Кентерберійський Дж. Фішер (1887–1972) вперше відвідав папу Римського у Ватикані. У тому ж році при Апостольському Престолі був створений Секретаріат з питань єдності християн. Вирішальним кроком у формуванні католицьких принципів екуменізму стало прийняття II Ватиканським собором декрету про екуменізм “Unitatis redintegratio” (1964 р.)¹ У 1965 р. Секретаріат з питань єдності християн Римської курії і Всесвітня рада церков організували спільну комісію «Ватикан—Женева», а з 1968 р. католицькі богослови беруть участь у роботі комісії «Віра і церковний устрій» ВРЦ. Павло VI став першим папою, який у 1969 р. переступив поріг Всесвітньої ради церков, надавши потужного імпульсу розвитку екуменічного діалогу, зустрівшись у Женеві з керівництвом ВРЦ. Важлива роль в розвитку екуменізму належить богословським діалогам на рівні церков: у 1964 р. розпочався діалог Католицької церкви з Англійською церквою, в 1967 р. — з Всесвітньою лютеранською федерацією. Для розвитку екуменічних відносин з православним світом великого значення набув діалог між Католицькою церквою і Православною церквою Константинопольського патріархату, що розпочався з братньої зустрічі папи Павла VI і патріарха Афінагора в Єрусалимі (1964 р.) і з прийняттям у 1965 р. спільної декларації обох церков про взаємне зняття анафем 1054 р. Другим важливим напрямком в руслі екуменізму став започаткований у 1967 р. двосторонній діалог Католицької церкви і Російської православної церкви. Протягом останніх десятиліть ведеться різноманітний діалог між різними християнськими церквами. Ключові питання цього діалогу — проблеми екклезіології, авторитету в церкві, ролі Святого письма і церковного передання, значення благодаті та виправдання, а також ряд питань, пов’язаних з визнанням таїнств хрещення і священства. Серед пастирських питань, що входять до сфери екуменічної проблематики, — проблеми інтеркомуніона та змішаних шлюбів².

Католицьке вчення про екуменізм сформульовано в документах II Ватиканського собору (*Lumen gentium*³ і *Unitatis redintegratio*⁴), який підтвердив принципову єдність Христової церкви, основою якої є Ісус Христос, Який

¹ Декрет об екуменізмі (*Unitatis redintegratio*). С. 170–191.

² Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 453.

³ Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). С. 73–155.

⁴ Декрет об екуменізмі (*Unitatis redintegratio*). С. 170–191.

довірив єдиній церкві Євангеліє і таїнства, серед яких — такі таїнства єдності, як хрещення та Євхаристія. Церква, «установлена і влаштована у світі цьому як співтовариство, перебуває (*subsistit*) в Католицькій Церкві», — сказано в догматичній конституції “*Lumen gentium*”, однак католики повинні з готовністю визнавати в інших церквах ті цінності, які в них існують. Декрет “*Unitatis redintegratio*” вніс принципи зміни до католицького розуміння єдності, висловившись за партнерський діалог, що привело до зміни у сталенні до екуменічного руху взагалі. Католицька церква визнала рух, що прагне до відновлення єдності всіх християн, дією благодаті Святого Духа (*Unitatis redintegratio* 1). Турбота про відновлення цієї єдності покладається на всю церкву — як на віруючих, так і на пастирів (*Unitatis redintegratio* 5). II Ватиканський собор визнав, що Христос діє також поза видимих меж Католицької церкви. У порівнянні з існуючими раніше поглядами на природу церкви така позиція означала значний прогрес в розвитку екклезіологічної свідомості Католицької церкви. В декреті “*Unitatis redintegratio*” висловлюється повага до всіх християнських цінностей, що існують в інших церквах і церковних громадах (UR 4; 14–17; 21), і відмічається, що багато складових частин і блага, які творять і оживотворяють церкву, можуть існувати за межами зримої огорожі Католицької церкви (UR 3). В богословському діалозі важливе значення має порядок (чи «ієрархія») істин католицької віри (UR 11). Собор відмітив, що провина за історичне розділення не може бути односторонньою — відповідальність лежить на всіх. Найвищий взірєць і початок єдності церкви — в тринітарній єдності іпостасей Єдиного Бога (UR 2). Таким чином, декрет “*Unitatis redintegratio*” вказав шлях до відновлення єдності: оновлення церкви, внутрішнє звертання і святість життя, молитви про християнську єдність, діалог і співробітництво з братами в Христі. В документі також говориться, що існують три види екуменізму: духовний — молитва і звертання; практичний — спільна діяльність християн; науковий — віровчительний діалог. У 1993 р. Папська Рада зі сприяння християнській єдності опублікувала «Правило щодо застосування принципів і норм з екуменізму», в якому дала ряд практичних рекомендацій з розвитку екуменізму (визначення делегата єпархії з питань екуменізму, створення екуменічних комісій, місце екуменізму в освіті тощо), розглянула низку практичних пастирських питань (спільна молитва, змішані шлюби, інтеркомуніон)¹.

Важливе значення для формування католицьких принципів екуменізму відіграла енцикліка Іоанна Павла II “*Ut unum sint*” від 25 травня 1995 р., в якій папа називає екуменізм одним з своїх пастирських пріоритетів (п. 99). Вже на перших сторінках енцикліки “*Ut unum sint*” (лат. «Хай буде єдино») Іоанн Павло II знову підтверджує вчення II Ватиканського собору про екклезіологічний і сотеріологічний статус не католицьких християнських громад, коли пише, що «за межами католицької громади немає церковної

¹ Папский Совет по содействию единству христиан. Правило по применению принципов и норм по екуменизму. Ватикан, 1993. С. 92–96.

пустоти» (п. 13). В енцикліці папа підводить підсумок багатолітній екуменічній діяльності Католицької церкви, починаючи з прийняття II Ватиканським собором “Unitatis redintegratio”. Енцикліка свідчить про відданість Католицької церкви справі відновлення єдності християн. Екуменізм, на думку папи, це не «додаток» до традиційної діяльності церкви (п. 20), а імператив християнської совісті. Екуменічний діалог папа вважає істотним елементом екуменічного руху, без якого взагалі не може бути і мови про екуменічний прогрес (п. 31). Усвідомлюючи, що служіння Римського єпископа «становить істотну трудність для більшості християн, в пам'яті яких закарбовані деякі болісні спогади», Іоанн Павло II від імені церкви і Римського єпископа «благає вибачити за те, в чому католики виявилися винуватими перед іншими християнами» (п. 88). Папа закликав також християн різних віросповідань спільно з ним шукати «ті форми, в яких це служіння [служіння Римського єпископа] могло б здійснювати справу любові, визнану одними й іншими» (п. 95). Іоанн Павло II запросив «відповідальних церковних осіб і богословів», в тому числі не католицьких, розпочати «братній терпеливий діалог на цю тему», в якому було б можливо «вислухати один одного, не вдаючись в безплідні суперечки, маючи в думках лише волю Христа про Його Церкву» і проймаючись Його закликом до єдності (п. 96). Водночас у пункті 79 енцикліки сформульовано 5 основних проблем, навколо яких повинен розгортатися екуменічний діалог: 1) взаємозв'язок між Святим письмом і Священним переданням; 2) Євхаристія як таїнство Тіла і Крові Христа, як подяка Отцю і пам'ять жертви, а також реальна присутність Христа в цьому таїнстві під видами хліба і вина; 3) таїнство священства і 3 ступені священства: єпископат, пресвітерат і дияконат; 4) церковне учительство, ввірене папі та єпископам, які перебувають в єдності з ним, що розуміється як відповідальність і влада, здійснювана в ім'я Христа для передачі і збереження віри; 5) Діва Марія як Мати Божа і образ церкви, духовна Мати усіх християн, яка клопочеться за учнів Христових і за все людство¹.

Спадщину Іоанна Павла II у питанні ведення міжрелігійного та екуменічного діалогу розвиває папа Бенедикт XVI. Його богословський підхід до цієї проблематики сформульований ним у праці “Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund” («Різноманіття релігій і Єдиний завіт, 2005 р.») і ґрунтується на трьох критеріях: зустріч релігій можлива не через відмову від істини, а лише через подальше заглиблення в неї; завжди слід бачити, що є позитивне в інших релігіях, однак у пошуку істини не може і не повинен бути відсутнім критичний момент; місія і діалог не повинні суперечити одне одному².

Поняття «екуменічний» або «міжконфесійний» діалог відноситься, таким чином, до пошуків шляхів взаєморозуміння та зближення виключно між

¹ Енцикліка папи Іоанна Павла II “Ut unum sint” від 25 травня 1995 року // Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. No. 87. P. 921–982.

² Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 75.

християнами різних сповідань. В екуменічному діалозі кожний учасник намагається «глибше пояснити віровчення своєї громади і зрозуміло викладає його характерні риси» (*Unitatis redintegratio* 4)¹. В результаті цього в екуменічному діалозі немає місця тому хибному іренізму (методу розгляду проблем єдності церкви, в основу якого покладено примирливий і компромісний підхід)², який надає перевагу поверховій згоді і тим самим завдає шкоди чистоті католицького віровчення, затьмарюючи його справжній і точний смисл (*Unitatis redintegratio* 11)³. Коли подібний діалог ведеться в дусі відкритості та рівності, наголошується в декреті про екуменізм, в ньому не тільки краще пізнається мислення відокремлених від нас братів (*Unitatis redintegratio* 9)⁴, але й «через братське змагання» всі учасники діалогу націлені «на більш глибоке пізнання і на більш виразне виявлення невичерпних багатств Христових» (*Unitatis redintegratio* 11)⁵. Згідно з католицьким вченням, роздуми про джерела віри дають можливість нового порозуміння, яке неможливо досягти іншим способом; водночас єдність у вірі неможливо здійснити без примирення у конкретних питаннях, які раніше викликали розділення⁶.

У післясоборний період концепція екуменічного діалогу отримала подальший розвиток у численних документах Католицької церкви. У 1967 р. змішана група Секретаріату зі сприяння християнській єдності та Всесвітня рада церков, що діє з 1965 р. під назвою «Ватикан — Женева», прийняла робочий документ «Екуменічний діалог», який визначив, чим є і на чому базується подібний діалог, яких форм він може набувати, хто може брати участь у ньому, які теми можуть обговорюватися у ході цього діалогу і яким чином слід його вести. Документ Секретаріату зі сприяння християнській єдності «Роздуми та пропозиції з приводу екуменічного діалогу» (1970 р.) закріпив положення документу «Екуменічний діалог» і констатував, що такого роду діалог є обов'язковим інструментом у процесі взаємного зближення церков і в опрацюванні спільного християнського свідчення. Положення документу «Роздуми та пропозиції з приводу екуменічного діалогу» склали основу 3-ї частини «Правила по застосуванню принципів і норм з екуменізму», прийнятого Папською Радою зі сприяння християнській єдності у 1993 р.⁷

З часу II Ватиканського собору між Католицькою церквою та іншими церквами і церковними громадами встановилося близько сотні екуменічних діалогів різних рівнів — місцевих, регіональних, національних і міжнародних. Більшість цих діалогів є двосторонніми, тобто такими, що ведуться двома

¹ Декрет об екуменізмі (*Unitatis redintegratio*). С. 175.

² Boyer Ch. "Irenismo" imprudente // *Unitas*. 1950. No. 5. P. 246—247.

³ Декрет об екуменізмі (*Unitatis redintegratio*). С. 181.

⁴ Там само. С. 180.

⁵ Декрет об екуменізмі (*Unitatis redintegratio*). С. 181.

⁶ Henn W. *Dialogo ecumenico* // *Lexicon: Dizionario teologico enciclopedico*. Casale Monferrato: Piemme, 1997. 1200 p. P. 287—289.

⁷ Папский Совет по содействию единству христиан... 92—96.

партнерами. На міжнародному рівні Католицька церква здійснює такі напрямки екуменічного діалогу: з Всесвітньою лютеранською федерацією (з 1965 р.); з Всесвітньою федерацією методистів (з 1967 р.); з Російською православною церквою Московського патріархату (з 1967 р.); з Всесвітнім альянсом реформатських церков (з 1969 р.); з Англійським співтовариством (з 1969 р.); з Древніми східними церквами (з 1971 р.); з п'ятидесятниками (з 1972 р.); з Вселенським Константинопольським патріархатом (з 1972 р.); з Старокатолицькими церквами (з 1974 р.); з Коптською церквою (з 1974 р.); з представниками різних євангельських церковних громад (з 1977 р.); з Православними церквами в цілому (з 1979 р.); з Всесвітнім баптистським альянсом (з 1984 р.); з Сиро-Маланкарською церквою (з 1989 р.)¹.

По відношенню до східних православних церков екуменічний діалог поділяється на: 1) «Діалог любові», який складається із знаків і дій, що виражають спільну віру сторін діалогу, а також з їх бажання усунути перешкоди, що стоять на заваді повному спілкуванню; 2) офіційний богословський діалог, що називається також «діалогом істини», в ході якого за допомогою дискусій представники різних церков прагнуть досягти повного спілкування у вірі та таїнствах. Докладно про це йтиметься в підрозділі 6.3, де буде проаналізовано роль Католицької церкви у відновленні та підтриманні католицько-православного діалогу.

А тепер розглянемо, як відбувається діалог Католицької церкви з Древніми східними церквами, які ще називають Дохалкідонськими церквами. До їх складу входить група східних церков, які визнають три перші Вселенські собори (I Нікейський, 325 р.; I Константинопольський, 381 р.; Ефеський, 431 р.) і формально знаходяться в євхаристичному спілкуванні між собою. До Древніх східних церков відносяться: Вірменська апостольська церква, Коптська церква, Ефіопська церква, Сирійська церква, Сиро-Маланкарська церква та Еритрейська церква².

Рішення про початок діалогу між Католицькою церквою і Древніми східними церквами було прийнято у 1965 р. Відкриття неофіційних богословських консультацій відбулося у 1991 р., однак вже до того контакти між представниками Католицької церкви і Древніх східних церков здійснювалися у віденському екуменічному центрі "Pro Oriente" (1971, 1973, 1976, 1978, 1988 і 1989 рр.). У 1971 р. була прийнята так звана «віденська христологічна формула», яка констатувала, що приписування Древнім східним церквам «христологічної ересі монофізитства» оснований на непорозумінні³. Процес діалогу в галузі христології між Католицькою церквою і Древніми східними церквами завершився у 1988 р. у Відні підписанням спільної декларації «Таїна втіленого Слова». У 1988 і 1989 рр. у ході зустрічей в центрі "Pro Oriente" розглядалося питання про роль у церкві служіння

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1631.

² Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. С. 33–50.

³ Roberson R.G. The Modern Roman-Catholic – Oriental Orthodox Dialogue // One in Christ. 1985. No. 21. P. 238–254.

апостола Петра і його наступників. Паралельно з віденськими зустрічами розпочався двосторонній діалог між Католицькою церквою і окремими Древніми східними церквами: з Сирійською церквою (з 1972 р.), з Коптською церквою (з 1973 р.), з Сиро-Маланкарською церквою (з 1990 р.), з Вірменською апостольською церквою (з 1996 р.)¹. Для прикладу зупинимося на двосторонньому діалозі між Католицькою церквою та Коптською і Сирійською церквами, які є найбільшими з Древніх східних церков.

Коптська церква, як одна з Древніх східних церков, дотримується в богослужінні коптського обряду. В католицькій і православній літературі віровчення Коптської церкви нерідко відносять до монофізитства, однак сама Коптська церква, як й інші Древні східні церкви, не вважає себе монофізитською. Діалог Католицької церкви з Коптською церквою був розпочатий у 1971 р. у віденському центрі “Pro Oriente” в контексті загального діалогу католиків і представників Древніх східних церков. Уже на першому етапі цього діалогу було відмічено, що історичні звинувачення Древніх східних церков, в тому числі Коптської церкви, в ересі монофізитства, багато в чому ґрунтуються на непорозумінні. Спільна христологічна декларація папи Павла VI та Олександрійського коптського патріарха (папи) Шенуди III (1971–2012), підписана у Ватикані 10 травня 1973 р., констатувала принципову близькість богословських позицій в галузі христології Католицької церкви і Коптської церкви, в ній підкреслюється єдність християнської спадщини обох церков². Діалог Католицької церкви з Коптською церквою продовжується, про що свідчила зустріч коптського папи Шенуди III з папою Римським Іоанном Павлом II, який відвідав Єгипет з пастирським візитом 24–26 лютого 2000 р.

Сирійська церква, офіційна самоназва Сирійська православна церква Антіохії є також однією з Древніх східних церков, що дотримується в богослужінні сиро-антіохійського обряду. В католицькій і православній літературі віровчення Сирійської церкви нерідко відносять до монофізитства, хоча сама Сирійська церква, подібно іншим Древнім східним церквам, формально не визнаючи Халкідонського собору 451 р., рівно як і всіх наступних Вселенських соборів, не вважає себе монофізитською. Діалог між Католицькою церквою і Сирійською церквою є досить плідним. У 1971 р. патріарх Сирійської церкви Ігнатій Яков III наніс візит до Риму, де зустрівся з папою Павлом VI. Була прийнята спільна декларація глав обох церков, де засвідчено спільне переконання, що між ними «немає відмінності у вірі, яку вони сповідають стосовно таємниці втіленого і олюденного Слова Божого, навіть якщо протягом віків виникали різні богословські форми вираження цієї віри», і висловлено готовність продовжувати прагнення до повного спілкування. Папа Іоанн Павло II і патріарх Ігнатій Закка I Івас у спільній декларації від 23 червня 1984 р. доповнили колишнє спільне сповідання

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1713–1714.

² Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви: Коптская Церковь // Альфа и Омега. 2006. № 2. С. 330–369.

віри рядом істотних догматичних уточнень, що відображають спільні для обох церков позиції. Сирійська церква також постійно бере участь у роботі Міжнародної спільної комісії з богословського діалогу між Католицькою церквою і Древніми східними церквами¹.

Розглянувши діалог між Католицькою церквою і Древніми східними церквами, перейдемо до аналізу екуменічного діалогу між католиками та протестантами, коротко зупинившись на історії виникнення протестантизму, його віровченні, богослужінні та церковному устрої, що дозволить більш виразно побачити особливості цього діалогу.

Протестантизм є одним з трьох головних напрямків християнства (поряд з католицизмом і православ'ям); в сучасному світі нараховується близько 600 млн. протестантів. Виникнення протестантизму пов'язано з епохою Реформації (XVI ст.), коли багато західних християн відійшли від Католицької церкви і створили нові церкви та церковні громади, які прагнули до відновлення, згідно з їхніми власними уявленнями, справжнього християнського життя, що відповідає євангельським цінностям. Протестантизм включає в себе низку течій, що істотно відрізняються одна від одної в догматичному, культовому та церковно-адміністративному відношеннях, але мають ряд типових характеристик. Ще в Середні віки всередині Католицької церкви з'явилися течії (вальденси, гусити), які мали деякі характерні для протестантизму риси і з часом влилися в загальне русло протестантизму (в цьому сенсі іноді говорять про дореформаційний протестантизм). Під час Реформації в країнах континентальної Європи виникли такі протестантські течії, як лютеранство, цвингліанство, кальвінізм, анабаптизм, менноніанство. Реформація привела до становлення Англійської церкви, яка розглядає себе як «середній шлях» (*via media*) між католицизмом і протестантизмом і наступницею середньовічної церкви Англії. Пізніше з більш давніх протестантських течій віділилися баптисти, квакери, плімутські брати, методисти, адвентисти, Армія спасіння, «Християнська наука», п'ятидесятники та багато інших.

Найменування «протестантизм» походить від латинського слова «*protestor*» (публічно виступати) і пов'язано з епізодом релігійної боротьби в Священній Римській імперії у XVI ст. У 1526 р. Шпейерський рейхстаг (верховне зібрання Священної Римської імперії) прийняв рішення про вищу відповідальність правителів німецьких земель за релігію своїх підданих, яке фактично дозволяло уникати на їхніх землях виконання імператорського Вормського едикту 1521 р., направлено проти прибічників Лютера. Коли у 1529 р. новий Шпейерський рейхстаг скасував прийняте у 1526 р. рішення, 5 князів і 14 вільних міст виступили з так званою протестацією, в якій заявили, що «в справах, що стосуються шанування Бога й спасіння душі, кожна людина повинна стояти сама перед Богом і приймати власне рішення»². Таким чином, прихильників Реформації стали називати про-

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 811.

² Там само. Т. 3. С. 1825.

тестантами. Самі вони протягом тривалого часу надавали перевагу терміну «євангелічний», «євангеліки». Слово «протестантський» надзвичайно рідко використовується в офіційних найменуваннях протестантських церков (наприклад, Єпископальна церква в США, витоки якої починаються в англіканстві, у 1788—1967 рр. мала назву «Протестантська єпископальна церква»).

Серед найбільш характерних віровчительних особливостей протестантизму — визнання за Святим письмом найвищого і самодостатнього авторитету в питаннях релігійного життя (принцип *sola Scriptura* — «лише Писання»). Різні віросповідні та інші церковні документи приймаються лише тоді, коли не суперечать Святому письму і служать його кращому розумінню. Остаточне рішення в інтерпретації Біблії належить судженню совісті окремого віруючого: багато в чому саме принцип особистого судження в справах віри приводив до все більшого дроблення протестантських течій в ході історії. Серед книг Старого завіту протестантизм визнає як канонічні лише ті, що входять до іудейського канону; книги і фрагменти книг, що збереглися лише в грецькому перекладі, вважаються апокрифами.

Переважна більшість протестантських сповідувань підкреслює радикальну гріховність людини і неможливість прийти до спасіння власними силами; спасіння дається людині без будь-яких заслуг з її боку, лише по благодаті, завдяки викупній хресній жертві Ісуса Христа. Через віру в Христа (яка є плодом благодаті) людина долучається до Його праведності, при цьому сама по собі, по своїх справах, залишаючись грішником (принцип виправдання вірою). В той же час протестантизму властиве розуміння віри не тільки як інтелектуальної згоди з певними істинами, але й, перш за все, як особистої довіри Богові щирого визнання власної гріховності перед Ним. В ряді протестантських сповідувань підкреслювання ролі Бога у справі спасіння і нехтування власними заслугами доходять до прийняття вчення про подвійне приречення (одних — до спасіння, інших — до засудження) і заперечення свободи волі. Людські добрі справи розглядаються не як причини чи мотиви виправдання, а як його наслідки, знаки, що свідчать про спасительну дію Бога і висловлюють Йому подяку. Протестантизму властиво робити акцент на значущості повсякденних справ праведності, не менш важливих, ніж суто ритуальна сторона релігійного життя. Для багатьох протестантських течій характерні жорсткі етичні норми щодо повсякденної поведінки. Протестантизм заперечує ряд віроповчальних положень, що були розвинуті в Середні віки і не мають, з його точки зору, очевидної підстави у Святому письмі. Так, протестанти, як правило, відкидають існування чистилища, заступництво святих перед Богом, дієвість індульгенцій і молитв за померлих. Протестантизм дотримується принципу загального священства віруючих: кожний віруючий може безпосередньо звертатися до Бога, не потребуючи для цього посередництва священника чи церковної організації. Хоча в багатьох течіях існують пастори, які відповідають за проповідь і богослужіння й іноді за традицією називаються священниками, підкреслюється, що вони відрізняються від інших віруючих лише своїми

функціями і не мають особливого таїнства висвячення, яке б протиставляло їх мирянам. Заперечуючи притаманні Середньовіччю уявлення про особливу роль покликання до священства і чернецтва, протестантизм розвинув принцип мирського покликання всіх віруючих: кожен повинен ставитися до своєї праці як до релігійного служіння; звідси, зокрема, ідея про особливий вплив протестантської етики на економічне життя, розвинута М. Вебером та іншими соціологами¹.

Що стосується богослужіння, то в цілому протестантизму властиво прагнення до спрощення церковного культу, хоча ця тенденція по-різному виражена в різних течіях і громадах. Ряд протестантських конфесій відкидає використання таких елементів, як особливі облачення духовенства, вівтарі, кадіння, свічки, розп'яття, церковний живопис, а іноді й музичні інструменти. Протестанти нерідко з підозрою ставляться до захоплення зовнішніми ритуалами, вбачаючи в цьому ідолопоклонство. Для протестантських богослужінь характерний акцент на читанні Святого письма та проповіді; нерідко велике значення мають гімни і псалми, які співає вся громада. Богослужіння здійснюється національними мовами. Більшість протестантів визнають хрещення і Євхаристію, виявляючи при цьому істотну розмаїтість інтерпретації. В ряді течій (меноніти, баптисти, адвентисти) вважається, що хрещення необхідно приймати у свідомому віці; іноді надається велике значення тому, щоб воно відбувалося у природних водоймах. Євхаристія звичайно називається «вечерюю Господньою» і розуміється лише як спогад про Христа, а не як відновлення Його жертви. Хоча протестанти в цілому відхиляють вчення про перетворення євхаристичного хліба і вина в Тіло і Кров Ісуса Христа, проте звичайно вони все-таки визнають, що Христос якимось чином присутній в Євхаристії (реально, символічно чи якимось інакше — це залишається предметом розбіжностей). В деяких течіях (меноніти, частина баптистів) богослужіння вечері Господньої включає звичай обмивання ніг на згадку про те, як Христос на Тайній вечері обмив ноги апостолам (див. Ін 13, 3—15). В плані церковного устрою переважна більшість протестантських церков повністю незалежні на національному, а нерідко і на локальному рівні. При всьому різноманітті типів церковного устрою, існуючих в різних протестантських течіях, звичайно їх поділяють на три основні типи. При єпископальному устрої група громад одного регіону управляється єпископом, який звичайно лише виконує адміністративні функції і не має ступеня священства; в більшості протестантських конфесій апостольське наступництво не збереглося. При пресвітеріанському устрої ряд сусідніх громад утворюють єдиний правлячий орган — пресвітерію; вони, в свою чергу, можуть об'єднуватися в більш широкі регіональні структури (синоди). При конгрегаціоналістському устрої окремі громади (конгрегації) фактично незалежні. Іноді в рамках однієї і тієї самої течії чи церкви можуть поєднуватися різні типи церковного устрою. В даний час протестантські деномінації звичайно мають об'єднання на національному

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1826.

рівні; в деяких випадках ці об'єднання мають реальну владу, в інших лише виконують функції консультацій і взаємодопомоги. Деякі протестанти є радикальними противниками будь-яких організаційних об'єднань, «оскільки про них не говориться в Біблії»¹.

З самого початку Реформації протестантизм складався з окремих течій; деякі з них згодом вдалося об'єднати (Цюріхська угода 1549 р. між цвінгліанами і кальвіністами). В XVI—XVII ст. швидко розповсюдження протестантизму, підтриманого багатьма князями, королями та міськими магістратами, супроводжувалося війнами, в яких релігійні мотиви переплеталися з політичними, соціально-економічними і національними: Шмалькальденські війни в Німеччині; релігійні війни у Франції; війна за незалежність Нідерландів від Іспанії; загальноєвропейська тридцятилітня війна; війни, пов'язані з Англійською революцією. Наслідком стало закріплення поділу європейських держав за конфесійною ознакою відповідно до принципу, згідно з яким правитель може визначати віру своїх підданих (*cujus regio, ejus religio* — «чия влада, того і віра»); при цьому лютеранство взяло гору в багатьох німецьких князівствах і в скандинавських країнах, англіканство — в Англії, кальвінізм — в ряді швейцарських кантонів, в Нідерландах і Шотландії. Деякі течії в протестантизмі з самого початку відокремили себе від оточуючого світу, відкидаючи цивільну і військову присягу, а також носіння зброї (меноніти, квакери). Переслідування, які зазнавала релігійна меншість, змушували багатьох протестантів емігрувати, зокрема в північноамериканські колонії, що стали для багатьох протестантських течій свого роду «землею обітваною», що в подальшому багато в чому обумовило конфесійну багатоманітність США².

У XVII—XVIII ст. фактичне панування держави над церквою в протестантських країнах і пов'язані з цим бюрократизація та формалізація релігійного життя, а також (з XVIII ст.) розповсюдження ідей Просвітництва викликали реакцію у вигляді формування так званих рухів пробудження, що прагнули до відродження живої віри, — пієтизм в континентальній Європі, ривайвелізм в Англії і Північній Америці (у XX ст. дух руху пробудження знову проявився в різних харизматичних громадах, у тому числі в п'ятидесятників). Саме рухи пробудження багато в чому обумовили активне місіонерство серед неєвропейців, характерне для протестантизму з кінця XVIII ст. Місіонерській діяльності перешкоджали розділення між протестантськими церквами і течіями; усвідомлення цієї проблеми стало одним з спонукальних мотивів для початку сучасного екуменічного руху, як його вихідний пункт нерідко розглядається Всесвітня конференція місіонерів в Единбурзі (1910 р.)³.

Зміна менталітету освічених європейців в результаті Просвітництва і становлення світських національних держав викликало появу в протестант-

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1827.

² Там само. Т. 3. С. 1828.

³ Там само. С. 1829.

ському середовищі в XIX ст. міжконфесійної ліберальної теології, представники якої прагнули критично переглянути традиційні форми викладення християнського віровчення і примирити їх з пануючими науковими та філософськими поглядами; при цьому християнська релігія зводилася до морального ідеалу, релігійного почуття, філософської істини. Представники ліберальної теології вважали її законним вираженням властивого протестантизму прагнення до очищення християнського віровчення від історичних викривлень. Реакцією на розповсюдження ліберальної теології став інший міжконфесійний протестантський рух — фундаменталізм, що зародився у США на початку XX ст., представники якого відстоюють безумовну вірність деяких основних принципів віровчення, в тому числі буквальної безпомилковості Біблії. Важливу роль в розвитку богослов'я XX ст. відіграла діалектична теологія, яка на протигагу ліберальній теології підкреслювала розрив, контраст між Богом і людиною, між екзистенціальним актом віри та раціоналістичним мисленням. З кінця XIX ст. йде процес утворення незалежних протестантських церков в колишніх місіонерських країнах. В даний час ці церкви намагаються зміцнити власну, неєвропейську форму християнства, пов'язану з місцевими культовими особливостями: це характерно насамперед для африканських церков. В історії протестантизму XIX—XX ст. помітна тенденція до злиття діючих в одній країні деномінацій, що раніше розділилися, а також до об'єднання різних протестантських громад: в період після Другої світової війни виникло більше 100 об'єднаних церков. Частково цей процес пов'язаний з відсуненням на другий план причин розділення (політичних і церковно-адміністративних проблем, богословських розбіжностей, які часто бувають переборені), а іноді й з вимогою державної влади в країнах з авторитарними режимами (в основному неєвропейських). У XIX—XX ст. в протестантизмі також був створений ряд міжнародних об'єднань, до яких входили споріднені протестантські деномінації та громади (англіканські Ламбетські конференції, Всесвітній союз реформатських церков, Всесвітня методистська рада, Всесвітній союз баптистів, Менонітська всесвітня конференція, квакерський Всесвітній консультативний комітет друзів, Всесвітня лютеранська федерація, Всесвітня п'ятидесятницька конференція та інші). Ці об'єднання не мають функцій влади і створені лише з метою консультацій та взаємної підтримки; до їх складу входять не всі церкви та громади, що утворюють відповідні протестантські течії. У сучасну епоху між ліберальними і консервативними течіями в протестантизмі виходять на прешій план розбіжності з таких питань, як ставлення до екуменізму, етичні питання та їх відображення в законодавстві, можливість пастирського служіння жінок та інші¹.

У період після II Ватиканського собору Католицька церква розпочала екуменічний діалог з багатьма протестантськими конфесіями. В ході діалогу по деяких пунктах, що в минулому розглядалися як ключові мотиви розділення, було досягнуто згоди. Так, у 1999 р. була підписана Спільна

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1830.

декларація з лютеранами з приводу вчення про виправдання. Однак повному спілкуванню в таїнствах між католиками і протестантами перешкоджає, зокрема, відсутність в переважній більшості протестантських течій дійсного священства, для якого, згідно з католицьким вченням, необхідно збереження апостольського наступництва¹.

Хоча Католицька церква є однією з найактивніших християнських громад в плані ведення екуменічного діалогу, загальна панорама двосторонніх екуменічних діалогів є більш широкою і не всі напрямки міжнародного економічного діалогу включають участь католиків. Існують, наприклад, двосторонні діалоги між англіканами і православними, баптистами і реформатами (кальвіністами), лютеранами і методистами, православними і старокатоликами, православними і представниками Древніх східних церков, реформатами й англіканами тощо. Що стосується багатосторонніх екуменічних діалогів, то вони ведуться між трьома і більше християнськими громадами. Серед багатосторонніх екуменічних діалогів найбільш важливим є діалог, що проводиться в контексті роботи комісії «Віра і церковний устрій» Всесвітньої ради церков — ВРЦ (Католицька церква не входить до ВРЦ, однак її спостерігачі з 1961 р. беруть участь у роботі Генеральних асамблей ВРЦ; створення Секретаріату зі сприяння християнській єдності як постійного відомства Римської курії дозволило активізувати роботу на цьому напрямку). До складу комісії «Віра і церковний устрій» входить 120 членів, офіційно призначених відповідними церквами, що робить даний напрямок багатостороннього екуменічного діалогу найбільш представницьким у світі.

У ході екуменічного діалогу була напрацьована значна кількість спільних документів і угод, визначені та вивчені сфери, в яких можливо досягнути згоди у вірі, а також досягнуто справжньої взаємної поваги між учасниками діалогу. Більш чітко усвідомлення схожості та відмінностей у віровченні та традиціях різних церков відкриває нові області діалогу. Заяви, зроблені комісіями з діалогу, мають таке значення, яке визначається компетенцією та статусом їх упорядників. Однак вони не є обов'язковими для Католицької церкви до їх схвалення відповідною церковною владою. Сам по собі екуменічний діалог не створює єдності у вірі. З боку різних розділених християнських громад він породжує готовність приймати благодать єдності у вірі, яка може бути досягнута лише як дар Святого Духа².

Розглянемо деякі з основних документів, напрацьованих в ході екуменічного діалогу за участі Католицької церкви в рамках ВРЦ, зокрема тих, що стосуються прозелітизму, хрещення, євхаристії та служіння. Відразу зауважимо, що термін «прозелітизм» не має точного визначення, але пов'язаний (етимологічно і семантично) з терміном прозеліт (грец. *προσήλυτος*), що в біблійському контексті означає нееврея, який прийняв приписи іудейського закону. Грецьке слово *προσήλυτος*, яке часто зустрічається в Септуагінті,

¹ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 340–341.

² *Ku chrześcijaństwu jutra: Wprowadzenie do ekumenizmu* / Pod redakcją W. Hryniewicza, J.S. Gajka, S.J. Kozy. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997. S. 505–575.

є перекладом древньоєврейського слова *gēg*, яким євреї в елліністичний період історії Ізраїля (II—I ст. до н.е.) називали чужоплемінника, який виконував усі іудейські обряди і закон (Гал 5, 3)¹, ставши рівним по релігії і національності іудеям від народження. Саме в такому смислі прозеліти згадуються у Новому завіті (див. Діян. 10, 28)². У даний час під прозелітом розуміють особу, яка змінила віросповідання. Таким чином, сучасне значення терміну прозелітизм, що сформувалося в контексті єкуменічного руху, передбачає дії, направлені на переконання кого-небудь перейти в інше віросповідання, в тому числі і з використанням негідних засобів.

Саме таке бачення було покладено в основу розглянутого і схваленого III Асамблеєю ВРЦ у 1961 р. документу «Християнське свідчення, прозелітизм і релігійна свобода». У 1970 р. змішана робоча комісія Католицької церкви і ВРЦ опублікувала документ «Спільне свідчення і прозелітизм». В офіційній заяві ВРЦ «Назустріч спільному свідченню» (1997 р.) визначені такі критерії прозелітизму: 1) несправедлива критика або зображення в карикатурному вигляді доктрин, вірувань і практики іншої церкви без спроби зрозуміти їх або вступити в діалог з цих питань; 2) зображення тільки своєї церкви або конфесії як єдиної істинної церкви; 3) проголошення моральної і духовної переваги своєї церкви над іншими церквами; 4) надання гуманітарної допомоги чи освіти як засобу навернення в іншу конфесію; 5) використання фізичного насильства чи морального і психологічного тиску з метою спонукати людей змінити їхню церковну приналежність; 6) використання самотності, хвороб, нещастя, а також розчарування людей в їхній власній церкві з метою їх навернення³.

Надзвичайно важливим документом у справі єкуменічного діалогу є прийнятий комісією «Віра і церковний устрій» ВРЦ на пленарному засіданні в Лімі 12 січня 1982 р. документ під назвою “Baptism, Eucharist and Ministry” (Хрещення, Євхаристія і Служіння; скорочено ВЕМ), який називають також Лімським документом. Метою цього документу було досягнення можливого порозуміння між церквами та церковними громадами з принципових питань християнського життя, а не декларація остаточної згоди. Особлива позиція тих чи інших церков чи церковних громад щодо спірних питань відображена в коментарях до основного тексту Лімського документу, який став результатом тривалого процесу богословських консультацій, дискусій і узгоджень в середовищі єкуменічного руху, що розпочалися після I Всесвітньої конференції руху «Віра і церковний устрій» (Лозанна, 1927 р.).

Лімський документ має три глави — Хрещення, Євхаристія і Служіння. Глава «Хрещення» складається з 23 параграфів. Хрещення (таїнство, що уводить людину в церкву і здійснюється шляхом обмивання водою — зануренням чи обливанням — з одночасним зверненням до Пресвятої Трійці)

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1325.

² Там само. С. 1233.

³ Löffler P. Proselitismus und die Zukunft der Ökumene // Ökumenische Rundschau. 1974. No. 23. S. 180–191.

в ній описується як участь у смерті і воскресінні Христа, як явище навернення і очищення, як дар Святого Духа, входження в Тіло Христове і знамення Царства Божого. Хрещення поєднує віруючого з Христом та іншими християнами і служить закликом до усунення існуючого поділу заради прагнення до єдності у вірі і спільного християнського свідчення. Хрещення визнається абсолютно рівноцінним не залежно від віку того, кого хрестять, і є неповторюваним актом. Дій, які можуть бути витлумачені як «перехрещування», Лімський документ закликає всіляко уникати. Таким чином, взаємне визнання в екуменічному діалозі різними церквами дійсності хрещення, що в них здійснюється, є серйозним кроком на шляху християнської єдності. Що стосується Католицької церкви, то вона визнає дійсність таїнства хрещення, що здійснюється в інших церквах, якщо воно здійснюється водою, в ім'я Отця, Сина і Святого Духа, а віровчення цих церков щодо Пресвятої Тройці узгоджується з католицьким. Коли хрещені в цих церквах приймаються в повне спілкування з Католицькою церквою, вони не повинні заново хреститися¹.

Глава «Євхаристія» складається з 33 параграфів. Євхаристія (Свята меса, Вечеря Господня, Переломлення Хліба, Божественна літургія) уявляється як подячна молитва Богу Отцю, як анамнесис (тобто згадування Христа і здійснених Ним справ спасіння — *М.О.*), як призивання Святого Духа і спілкування віруючих, Трапеза Царства і молитва про повернення Господа. Євхаристія описується як таїнство найбільшої жертви Христа, в якому церква з'єднується з Отцем Небесним. В коментарі уточнюється, що смисл католицького терміну «жертва уласкавлення», що застосовується до Євхаристії в значенні клопотання, полягає в тому, що є лише одне уласкавлення, а саме, «здійснене унікальним чином жертвоприношення на хресті, що актуалізується в Євхаристії клопотанням Христа і церкви перед Отцем за все людство». Глава «Служіння» складається з 55 параграфів і розпочинається з твердження про те, що висвячені служителі становлять невід'ємну частину життя церкви та її свідчення. Документ називає цих служителів глашатаями і пастирями народу Божого. Трьохчинний поділ кліру на єпископат, пресвітеріат і дияконат визнається стародавнім установленням церкви, що сприяє збереженню церковної єдності. Особлива увага приділяється єпископату, в обов'язки якого входить турбота про збереження цілісності та єдності церкви і пастирське опікування єпархією. Основною ознакою збереження апостольської традиції церкви є служіння в ній єпископів і збереження їх наступництва. Церквам, які зберегли апостольське наступництво, в Лімському документі пропонується визнати «як присутність апостольського змісту у висвячених служителях, існуючих у церквах, які не підтримують цього наступництва, так і наявність служіння епіскупів в цих церквах в тих або інших формах»².

¹ Теста Б. Таїнства в Католической Церкви. Москва: Христианская Россия, 2000. С. 104–137.

² Secretariat for Promoting Christian Unity. Baptism, Eucharist, Ministry: An Appraisal // Origins. 19.11.1987. No. 17/23. P. 401–416.

Більше 200 церков і церковних громад надіслали відгуки на Лімський документ, багато з них прийняли його як неофіційний документ віровчення. Водночас в отриманих відгуках виділялися й конкретні аспекти, важливі для тієї чи іншої церкви або громади. Лютерани хотіли б бачити в Лімському документі більш розгорнуті судження про слово Боже, про Євангеліє, про дію гріха і благодаті. Англікани вказали на необхідність підкреслити важливість висвячення в священники єпископом. Пресвітеріани і реформати виразили сумнів з приводу вчення про тричасткову ієрархію кліру, а баптисти — також сумнів у рівноцінності хрещення у дитячому та зрілому віці. Православні церкви висловили бажання підкреслити роль Святого Духа в таїнстві Євхаристії і прояснити зв'язок між хрещенням і миропомазанням. Крім того, Православні церкви знайшли в Лімському документі занадто багато поступок прибічникам висвячення жінок. При підготовці узгодженої відповіді Католицької церкви на Лімський документ Папський секретаріат зі сприяння єдності християн запитав думку конференцій католицьких єпископів різних країн. Офіційна відповідь Папського секретаріату була обнародована 21 липня 1987 р. В основі своєї вона була позитивною: в ній вказувалося, що Лімський документ — найважливіше досягнення комісії «Віра і церковний устрій». Однак було відмічено, що в ряді положень Лімський документ не зовсім узгоджується з католицьким вченням: в ньому немає вказівок на необхідність таїнства хрещення для спасіння, на наявність первородного гріха, на завершення християнського посвячення шляхом миропомазання (як окремого таїнства) і таїнства Євхаристії і на важливість виховання у християнському суспільстві. Були також відмічені недостатньо чіткі формулювання Лімського документу в підході до Євхаристії як до жертвоприношення і до трактування реальної присутності в ній Христа через перетворення хліба і вина в Його Тіло і Кров. Питання про євхаристичне спілкування, на думку католицьких богословів, обговорювалося в Лімському документі без належної уваги до екклезіологічного виміру таїнства Євхаристії. Католицька церква підкреслила в контексті збереження апостольської традиції неможливість рукопокладення (висвячення) жінок, необхідність рукопокладення пресвітерів єпископами, які мають апостольське наступництво, і роль служіння папи Римського як у спілкуванні церков, так і в об'єднанні всього християнського світу. В подальшій роботі комісії «Віра і церковний устрій» з боку Католицької церкви було рекомендовано звернути увагу на таїнства і сакраментальну природу церкви як «образу присутності Бога і Царства Його у світі», а також на апостольську традицію, відмінну від приватних традицій, що отримали розвиток в окремих церквах, і на проблему авторитету в церкві¹. Проте, незважаючи на ту обставину, що деякі положення Лімського документу потребують, на думку тієї чи іншої християнської конфесії, подальшого допрацювання, цей документ на сьогодні є найбільш значущим богословським текстом за всю історію екуменічного руху, що підсумував дискусію

¹ Ku chrześcijaństwu jutra: Wprowadzenie do ekumenizmu. S. 598–624.

першої половини ХХ ст. з трьох найважливіших питань, зібравши воедино позитивні результати діалогу християн.

Завершуючи виклад цього підрозділу, можна зробити такий висновок: Католицька церква, починаючи з II Ватиканського собору (1962–1965 рр.), бере активну участь у підтриманні міжрелігійного та екуменічного діалогу, чим робить вагомий внесок в утвердження миру та взаєморозуміння між релігіями і народами, які відносяться до різних релігій та віросповідань.

6.3 Роль Католицької церкви у відновленні та підтриманні католицько-православного діалогу

Розглянувши у попередньому підрозділі участь Католицької церкви у міжрелігійному та екуменічному діалозі, перейдемо тепер до католицько-православного діалогу як напрямку в екуменічному діалозі, який сформувався у відносинах між Католицькою церквою і православними церквами після II Ватиканського собору і започаткував новий етап у пошуках взаємного зближення для досягнення єдності. Початок цього діалогу був покладений 7 грудня 1965 р., коли Римська церква і Константинопольський патріархат одночасно, у Ватикані та в Стамбулі, здійснили символічний акт, що «згладжував з пам'яті церкви» взаємні відлучення, які наклали один на одного кардинал Гумберт Сільва-Кандидський і Константинопольський патріарх Михайло Керуларій у 1054 р. Відтоді й припинилося церковне спілкування між двома частинами єдиної Християнської церкви — Західної («латинської», з центром у Римі) і Східної («грецької», з центром у Константинополі), що привело з часом до формування двох окремих християнських конфесій (які звичайно називаються Католицькою і Православною церквами). В католицькій історіографії розділення церков нерідко називається «східною схизмою», чи «грецькою схизмою». Отже, розділення церков часто розглядається як подія, що має конкретну дату (1054 р.) і конкретних винуватців (папського легата Гумберта Сільва-Кандідського і патріарха Константинопольського Михаїла I Керуларія, які взаємно відлучили один одного від церкви). Однак більш ретельний історіографічний розгляд показує, що розділення церков було тривалим і поетапним процесом поглиблення взаємного відчуження, в основі якого лежала відмінність культур і політичних доль східної і західної частин християнського світу.

Часто вживаний вислів «нерозділена церква I тисячоліття» або «нерозділена церква епохи Вселенських соборів» не зовсім справедливі: підраховано, що, наприклад, за 462 роки від I до VII Вселенського собору (325–787 рр.) між «греками» і «латинцями» було п'ять розривів церковного спілкування, що в сумі становить 203 роки¹. Ці розриви повинні були служити, з точки зору кожної з сторін, очищенню другої сторони від порушень церковного життя. Проте, критикуючи одна одну, обидві сторони однак продовжували

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 26.

вважатися частинами єдиної церкви, і періодичні зустрічі їх представників на Вселенських соборах означали подолання розколів.

З перших віків християнства особливим авторитетом серед усіх християн користувалася Римська церква, не тільки через столичне становище міста Рим, але й через походження цієї церкви від апостола Петра, якому Ісус Христос, згідно з Євангелієм в інтерпретації католиків, довірив особливу місію — бути «основою» і «пастирем» усієї церкви і який повинен був укріпити її у вірі (Мф 16, 18–19; Лк 22, 32; Ін 21, 17)¹. Перетворення християнства в дозволена релігія Римської імперії (313 р.) привело до того, що римські імператори стали вважати себе відповідальними в тому числі за мир у церкві: вони скликали собори, на яких імператорські легати головували; декрети, що публікувалися імператорами, регулювали в тому числі церковне життя, а неслухняні їм віруючі розглядалися як політичні злочинці. В той же час, оскільки внаслідок перенесення столиці до Константинополя (330 р.) і завоювань варварів (V ст.) Рим опинився на периферії імперії, можливість контролю імператорів над римськими папами ослабла. Релігійна політика імператорів в ряді випадків (з приводу монофізитства, монофелітства, іконоборства) зустрічала протидію з боку римських пап, які все більше усвідомлювали свою роль вищого духовного авторитету, охоронця ортодоксії, а також церковної дисципліни; в той же час ці домагання знаходили все менше розуміння в Константинополі. В свою чергу, римські папи виступали проти визнання за Константинопольською кафедрою другого місця по честі (після Риму, але перед древніми патріархатами Олександрії, Антіохії та Єрусалиму, відповідно до канону 28 Халкідонського собору 451 р., який підтвердив 3-й канон I Константинопольського собору 381 р.) і проти титулу «Вселенський» по відношенню до Константинопольських патріархів (вперше вжитий патріархом Іоанном IV Постником у 587 р.). У 754 р. папа Стефан II (III) вивів Рим з-під влади Візантії, уклавши союз з Франкським королівством, а у 800 р. папа Лев III проголосив франкського короля Карла Великого римським імператором без згоди Константинополя, що ще більше віддалило Рим від Візантії.

В той же час перші віки життя церкви характеризуються різноманіттям обрядових традицій в різних місцевих християнських громадах. Подальше розповсюдження римських і константинопольських літургійних звичаїв відповідно в західній і східній частинах християнського світу привело до деякої уніфікації богослужіння в кожній з них, але з часом це зробило і для греків, і для латинян малозрозумілими звичаї, відмінні від власних (наприклад, в таких питаннях, як читання Символу віри з *Filioque* чи без нього; вживання опрісноків чи квасного хліба в Євхаристії; дисципліна шлюбів; пости тощо), і посилювало підозрілість двох частин християнського світу стосовно одна одної. Ще одним мотивом для конфліктів Риму і Константинополя були проблеми юрисдикції над тією чи іншою місцевою церквою (наприклад, імператор-іконоборець Лев III Ісавр, щоб «покарати» папу Римського за

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1101, 1182, 1218.

принципову позицію в питаннях ортодоксії, у 732 р. перевів з римської церковної юрисдикції в константинопольську ряд місцевих церков, в тому числі в Південній Італії, і це становище не було змінено після перемоги прихильників іконошанування), а також право посилати власних — грецьких чи латинських — місіонерів до народів, які вступали на шлях прийняття християнства (наприклад, до Болгарії у IX ст.).

Хоча у Новий час багато католицьких дослідників називали головним винуватцем розділення церков Константинопольського патріарха Фотія (засудженого IV Константинопольським собором 869—870 рр., що проходив за участі папських легатів і розглядається в католицькій історіографії як VIII Вселенський) та іменували православних «фотіанами», так звана Фотієва схизма становила собою лише короткий, хоча і значущий, епізод у тривалому процесі наростання напруженості між Римом і Константинополем (сам Фотій був реабілітований у присутності папських легатів на соборі 879—880 рр. у Константинополі). Криза, що спіткала папство у X ст. (коли обрання римських пап спочатку залежало від суперницьких угруповань римської аристократії, а потім — від імператорів-німців, які знову відновили на Заході Римську імперію), не сприяла популярності римських пап у Візантії. Навпаки, для Константинопольського патріархату X ст. було часом зростання його впливу (Візантії вдалося відвоювати в арабів ряд територій, а в 988 р. Київська Русь прийняла християнство за грецьким обрядом). В цей період у Візантії отримала розповсюдження думка про першість кафедри Константинопольської по відношенню до Римської. Така думка обґрунтовувалася посиленням на легендарне заснування Константинополя апостолом Андрієм Первозванним, який став учнем Христа раніше Петра¹, а також ідеєю, що церковний авторитет Римської кафедри базувався лише на становищі Риму як столиці, а після її перенесення повинен перейти до Константинополя.

Суперечності між Римом і Константинополем були не лише у першому тисячолітті, вони продовжувалися і в XI ст. Мабуть, Сергій IV (1009—1012) був першим папою, який у своє сповідування віри, надіслане до Константинополя, включив *Filioque*. Приблизно з 1009 р. згадування римських пап зникло з константинопольських диптихів, що в той час означало розрив церковного спілкування. Разом з тим, судження сучасників про те, чи була церква розділеною, не були однозначні. Папа Лев IX (1049—1054) був активним провідником започаткованого руху, що в подальшому отримав назву Григоріанської реформи. На місцевому соборі в Сіпонті (1050 р.), який прийняв ряд рішень щодо реформи церкви в Італії, були засуджені деякі грецькі звичаї в латинських єпархіях Південної Італії. У відповідь на це Константинопольський патріарх Михаїл I Керуларій наказав закрити всі латинські церкви в Константинополі (на тій підставі, що для Євхаристії там використовувалися опрісноки) і доручив єпископу Льву Охридському скласти послання, в якому стверджувалося, що відновлення церковної

¹ Робінсон А.Н. «Маршрут» апостола Андрея. С. 57—74.

єдності можливо лише у випадку, якщо латиняни зречуться своїх «помилко»; послання повинно було розповсюджуватися серед латинського єпископату.

Норманська експансія на півдні Італії загрожувала як тамтешнім візантійським володінням, так і Риму. У цьому зв'язку виникла ідея відновити союз між Римом і Константинополем; провідником цієї ідеї, зокрема, був візантійський намісник в Південній Італії Маріан Аргірос, який належав до громади латинського обряду. З ініціативи Аргіроса візантійський імператор Костянтин IX Мономах надіслав папі Льву IX послання, в якому висловив прагнення до церковного примирення і просив про допомогу проти норманів. На настійну вимогу імператора миролюбне послання папі надіслав і патріарх Михаїл I Керуларій. Для переговорів з приводу майбутнього союзу папа відправив своїх легатів на чолі з кардиналом Гумбертом Сільва-Кандідським. Імператор прийняв їх дружельбно, а патріарх — підкреслено нелюб'язно, розглядаючи їх як посланців не папи, а візантійського намісника в Південній Італії Аргіроса, якого вважав своїм особистим ворогом. Очевидно, приблизно в цей же час до Константинополя надійшла звістка про смерть папи Льва IX (19.04.1054 р.) і патріарх припинив переговори. 24 червня 1054 р. кардинал Гумберт Сільва-Кандідський влаштував публічний диспут з ігуменом Микитою Стіфатом, автором твору проти латинських церковних звичаїв; на настійну вимогу імператора Микита Стіфат публічно знищив свій твір і попросив вибачення в Гумберта. Останній викрив ряд грецьких звичаїв, у тому числі звинуватив греків у тому, що вони вилучили *Filioque* з Символу віри. 16 липня 1054 р. кардинал Гумберт обнародував буллу, в якій відлучив від церкви патріарха Михаїла I Керуларія, Льва Охридського та їх прибічників, після чого легати залишили Константинополь. У свою чергу, 20 липня 1054 р. Константинопольський патріарх Михаїл I Керуларій відлучив легатів від церкви, а 24 липня 1054 р. підтвердив це відлучення на соборі в Константинополі. Обидва відлучення 1054 р. стосувалися обмеженого кола осіб, а не всієї Східної і Західної церкви. Ці події, що отримали лише незначний відгук в сучасних їм джерелах, не сприймалися в той час як остаточний розрив¹; переговори з відновлення церковної єдності були невдовзі продовжені, однак з ряду історичних причин залишилися безрезультатними.

Подальше поглиблення розриву між Римом і Константинополем відбулося в період Хрестових походів. Хоча надання допомоги східним християнам з боку західних було однією з початкових цілей Хрестових походів, в цілому Хрестові походи ще більш погіршили відносини між двома частинами християнського світу. Хрестоносці призначили латинських патріархів Єрусалиму (1099 р.) й Антіохії (1100 р.), підпорядкувавши їм місцеве грецьке духовенство (раніше аналогічно вчинили нормани, які завоювали Південну Італію). Багато насильницьких дій, вчинених хрестоносцями проти мирного населення, привели до широкого розповсюдження антилатинських настроїв серед греків. В той же час серед хрестоносців зростало переконання, що

¹ Kaplan M. Le "Schisme" de 1054 // *Byzantinoslavica*. 1995. No. 56. P. 147–157.

невдачі Хрестових походів пов'язані з віроломством греків і що Хрестові походи будуть успішними лише за умови, якщо Константинополь опиниться в руках латинян, що й відбулося у 1204 р. в результаті IV Хрестового походу. На території створеної тоді ж Латинської імперії грецьке духовенство було підпорядковано латинському патріарху Константинополя. За задумом папи Інокентія III (1198—1216), це повинно було служити єдності церкви, але, з точки зору греків, лише поглиблювало розрив¹. Спроби досягнення церковної єдності на II Ліонському соборі (1274 р.) і Ферарро-Флорентійському соборі (1439 р.), значною мірою обумовлені прагненням візантійських імператорів отримати політичну допомогу Заходу, не привели до бажаного результату, багато в чому через неготовність візантійського духовництва та народу до об'єднання. Після завоювання Константинополя турками (1453 р.) влада Османської імперії перешкоджала зближенню християн, які жили на її території, з Західною церквою. Однак у подальшому ті чи інші групи східних християн (відносяться тепер до східних католицьких церков) відновлювали єдність з Римською церквою, зберігаючи свій обряд, що не обов'язково означало розрив церковного спілкування з іншими християнами, які дотримувалися такого самого обряду. Лише в 1729 р. римська Конгрегація з розповсюдження віри опублікувала декрет, яким заборонялося будь-яке спілкування у молитві, богослужінні і таїнствах з «схизматиками і еретиками». У 1755 р. православні патріархати Константинополя, Олександрії та Єрусалиму, в свою чергу, заявили про безблагодатний характер таїнств, що здійснюються «еретиками», і про необхідність хрестити заново всіх, хто повертається в Православну церкву (до цього рішення пізніше приєдналася Антиохійська церква, але не приєдналася Російська православна церква)².

Документи II Ватиканського собору розглядають східні церкви, роз'єдані з Апостольським Престолом, як істинні церкви: «Оскільки ці Церкви, хоча й відокремлені від нас, володіють істинними таїнствами, особливо ж — в силу Апостольського наступництва — Священством і Євхаристією, шляхом яких вони і понині найтісніше з нами пов'язані, певне спілкування в таїнствах, за слушних обставин і зі схвалення церковної влади, не тільки можливе, але навіть бажане» (*Unitatis redintegratio* 15)³. 7 грудня 1965 р. папа Павло VI і Константинопольський патріарх Афінагор I, як вже згадувалося, анулювали взаємні анафеми 1054 р., що повинно було стати першим кроком до подолання розділення церков. У 1979 р. розпочала роботу Змішана міжнародна комісія з богословського діалогу між Католицькою і Православною церквами, що займається проясненням і зближенням богословських позицій з метою відновлення повного церковного спілкування між католиками і православними. Однак, перш ніж говорити про католицько-православний діалог, за запропонованою у попередньому підрозділі схемою, коротко зупинимося на понятті «православ'я» та історії,

¹ Encyclopaedia dei Papī. Vol. 2. P. 326—350.

² Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 30.

³ Декрет об екуменизме (*Unitatis redintegratio*). С. 184—185.

віровченні, богослужінні й церковному устрої Православної церкви, що дозволить вірно зрозуміти особливості цього міжконфесійного діалогу.

Українське слово «православ'я» становить собою кальку з грецького *ορθοδοξία* — «ортодоксія», дослівно «правильна думка», чи «правильна слава», — оскільки *δοξα* означає не тільки «думка», але і «слава»: подвійна можливість перекладу слова «ортодоксія» («правовір'я» і «православ'я») фактично відображає тісний взаємозв'язок церковного вчення і практики — правильної віри і правильного вшанування слави Богу, що проявляється в культових діях (згідно з принципом *lex credendi — lex orandi*: «закон вірування — закон молитви») і, ширше, у всьому житті віруючих, на якому має лежати відбиток Божественної слави. Слово «православ'я» традиційно позначає церковне віровчення в тому формулюванні, яке церква розглядає як істинне і відповідне вірі, успадкованій від апостолів: так, в період тринітарних спорів IV ст. «православ'я» стало позначати вчення I Нікейського собору 325 р. про єдиносущність Отця і Сина, на протигагу аріанству. Римські папи традиційно вважали себе охоронцями ортодоксії, основу чись на дорученні Ісуса Христа апостолу Петру (наступниками якого вони себе розглядають) «утвердити своїх братів» у вірі (пор. Лк 22, 31)¹. Проте звичайно після церковних розколів кожна з роздільних сторін розглядала себе як виразницю православ'я. Так, після Халкідонського собору 431 р. православними продовжували називати себе не тільки церкви, що прийняли рішення Халкідонського собору, але і церкви, які відхилили рішення цього собору, оскільки вони також розглядали свою віру як апостольську. Ряд церков, які не визнали Халкідонський собор і припинили спілкування з Римом і Константинополем, понині використовують слово «православна» в своїх офіційних назвах: це Коптська, Ефіопська, Сирійська (Яковітська), Сиро-Маланкарська, Еритрейська церкви (так звані Древні східні церкви, про які ми говорили вище).

Після розриву в XI ст. церковного спілкування між Римською і Константинопольською церквами, одним з мотивів якого були гадані «нововведення», внесені до церковного вчення і богослужіння на Заході (*Filioque*, опрісноки тощо), найменування «православні» історично закріпилося за східними церквами, що перебували у спілкуванні з Константинополем; однак Римська церква, тобто Католицька церква, також продовжувала і продовжує розглядати себе як справжньо православної. Під «православ'ям» розуміється також історичне найменування співтовариства східних церков, які знаходяться в канонічному спілкуванні одна з одною, дотримуються віровчення перших 7 Вселенських соборів, практикують в богослужіннях візантійський обряд і характеризуються формами церковного життя, що походять з прийнятих у Візантії.

Православні церкви утворюють єдине церковне співтовариство; вони поділяють спільну віру, мають спілкування в таїнствах, їх об'єднує єдина духовна, канонічна, богословська та літургійна традиція візантійської церкви.

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту... С. 1182.

Найвищим авторитетом у питаннях віровчення вважаються Вселенські собори, а також деякі наступні помісні собори, рішення яких пізніше були визнані автентичним вираженням вихідної апостольської віри. Відповідно до розповсюдженої позиції православних богословів, лише судження церкви в цілому відіграє вирішальну роль у визнанні чи невизнанні рішень того чи іншого собору: «Захисником релігії у нас є все тіло Церкви, тобто народ»¹; ця позиція була розвинута російським філософом і богословом, одним із засновників слов'янофільства О.С. Хом'яковим (1804–1860) у вченні про соборність.

За винятком невеликих і в цілому маргінальних груп «православних західного обряду» — західних християн, які відкололися, головним чином, від Католицької церкви і вступили в унії з православними церквами різних юрисдикцій, превалюючим для богослужіння православних церков є візантійський обряд. Для православних церков характерна істотна єдність між віровченням і богослужінням. Богослужіння візантійського обряду, що сформувалося значною мірою в чернечих колах і залишилося майже незмінним з Середніх віків, відіграє важливу роль в осягненні віруючими християнської традиції. В богослужінні, в тому числі в парафіях, велика увага приділяється не тільки єхаристичній службі — Божественній літургії — але і службам часів (вечерня й утрєня). Що стосується мови богослужіння існує дві тенденції — з одного боку, використання сучасних національних мов, з іншого — збереження середньовічних літургійних мов (наприклад, церковно-слов'янської).

Православне богослов'я і літургія підкреслюють реальність перетворення людської природи в результаті смерті і воскресіння Ісуса Христа: під впливом Святого Духу всі християни стають усиновленими Синами Божими, членами єдиного Тіла Христового; відбувається реальне обоження людини згідно з принципом «Бог став людиною, щоб людина могла стати Богом». Велике значення в релігійній практиці православних церков надається «освяченій матерії» та участі тіла в молитві: наприклад, характерні кадіння ладану при богослужіннях, цілування ікон і реліквій, дисципліна постів, багаторазові поклони під час молитви, пиття освяченої води. Важливу роль в духовному житті відіграє іконошанування. Під час богослужіння участь віруючих виражається, зокрема, у здійсненні певних жестів (часте повторення хресного знамення або поклони). Водночас в православній аскетичній підкреслюється важливість внутрішньої молитви.

В богословському смислі православні церкви розглядають себе як частини єдиної церкви, але в адміністративному плані вони не мають єдиного центру: існує ряд незалежних помісних православних церков на чолі з патріархами, митрополитами чи архієпископами. Автокефальною називається православна церква, яка самостійно обирає власного главу. Автокефальні православні церкви рівноправні незалежно від того, який титул носить глава тієї чи іншої церкви. Особлива роль у співтоваристві православних

¹ Окружне послання східних патріархів (1848 р.). С. 108.

церков традиційно належить Константинопольському патріарху, який носить титул Вселенського патріарха, розглядається як «перший серед рівних» і має першість честі серед інших глав православних церков. Однак Російська православна церква оспорує право Вселенського патріарха виступати арбітром у міжправославних спорах.

Помісні церкви складаються з єпархій. Згідно з традиційною православною еkleзіологією, всі православні, які проживають в одному й тому ж місці, незалежно від національності повинні об'єднуватися в єдину церковну громаду на чолі з одним і тим самим єпископом; ототожнення місцевої церкви не з територією, а з етнічною групою було засуджено на Константинопольському соборі 1872 р. як «ересь філетизму». Однак у ХІХ–ХХ ст. серед православних діаспор у Західній Європі, Америці і т.д. стала переважати практика, згідно з якою в одному і тому самому місці для представників різних етносів створюються паралельні ієрархічні структури, що підпорядковуються автокефальним православним церквам з країн походження. З цим пов'язана низка важкорозв'язних проблем у міжправославних відносинах. Так, Константинопольський патріархат відстоює принцип, згідно з яким саме він відповідає за пастирське служіння в православній діаспорі.

Історичний розвиток православних церков у І тисячолітті знаходиться в контексті історії єдиної християнської церкви. Проте зростаючі розбіжності між західною і східною частинами єдиної церкви з приводу церковного управління і богословських питань поступово підготовлювали розділення церков. На Халкідонському соборі 451 р. був визнаний принцип так званої пентархії, відповідно до якого церква управлялася 5 патріархатами, які були упорядковані по канонічному старшинству: Римський, Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський і Єрусалимський. 5 патріархатів знаходилися у канонічному спілкуванні між собою і повинні були затверджуватися візантійським імператором, роль якого в управлінні церквою взагалі була велика (він, зокрема, скликав Вселенські собори і головував на них). При цьому римські папи тривалий час не визнавали 28-й канон Халкідонського собору, яким встановлювалася перевага нової столиці імперії — Константинополя — перед древніми церквами Олександрії та Антіохії. Крім того, римські папи як охоронці ортодоксії дозволяли собі викривати візантійських імператорів, які виявляли покровительство гетеродоксальним течіям (особливо під час панування у Візантії монофелітства та іконоборства). У VIII ст. римські папи, скориставшись послабленням адміністративних зв'язків Візантії з Італією внаслідок лангобардських завоювань, припинили звертатися до візантійських імператорів (в той період прибічників іконоборства) за затвердженням свого обрання на Римську кафедру. Здійснена папою Львом III коронація Карла Великого як Римського імператора стала однією з причин зростання у Візантії антиримських настроїв і неприязні до «франків» і «латинян», що проявилось, зокрема, в спорах про церковну юрисдикцію над новонаверненими болгарами і моравами, а також

у суперечностях під час так званої Фотієвої схизми. Докори, висунуті патріархом Фотієм на адресу «латинян», які викривили, як гадалося, загальноцерковну традицію у віровченні і богослужінні (Filioque, опрісноки тощо), послужили одним з мотивів для розриву відносин Константинопольської церкви з Римською у 1054 р.; Олександрійський, Антіохійський і Єрусалимський патріархати перервали спілкування з Римом пізніше. IV Хрестовий похід, що завершився розгромом Константинополя хрестоносцями, і призначення владою папи латинських єпископів Антіохії та Константинополя значною мірою підірвали репутацію західного християнства в очах християн Сходу. Різні спроби подолати виниклу схизму (вжиті, зокрема, на II Ліонському і Ферраро-Флорентійському соборах) не досягли своєї мети.

Вже у X ст. у Візантії з'явилася ідея, що особливі права римських пап ґрунтовані тільки на політичному становищі Риму як столиці і тому повинні перейти до патріарха «нового Риму» — Константинополя. Оскільки Олександрія, Антіохія та Єрусалим були завойовані мусульманами, Константинопольські патріархи почали вважати себе главами всієї Православної церкви, фактично ототожненої, таким чином, з Візантійською імперією. Наприкінці I і в II тисячолітті поступово відбувся перехід Олександрійського, Антіохійського та Єрусалимського богослужіння на візантійський обряд, тоді як раніше в цих патріархатах існували власні літургійні обряди. Виникнення нових православних держав, політично незалежних від Візантії, а в них — нових патріархатів (Болгарського, Сербського та інших) привело до того, що ідея єдиної Православної церкви, ґрунтованої на єдності православної імперії, поступилася місцем ідеї союзу незалежних автокефальних православних церков.

В пізньовізантійському православному богослов'ї особливе місце займає розвиток духовної традиції ісіхазму в молитовній практиці ченців Афону в її трактуванні такими авторами, як Григорій Синаїт і Григорій Палама. Незважаючи на критику паламізму богословами — послідовниками традицій західної схоластики (Варлаам Калабрійський та інші), на помісних соборах 1351 р. і 1368 р. вчення Палами було схвалено, а його противники піддані анафемі. Ферраро-Флорентійський собор дав імпульс православному уніоністському богослов'ю (Ісидор Київський, Віссаріон)¹, але завоювання Константинополя турками у 1453 р. перервало процес засвоєння греками латинської богословської спадщини. Турки закрили усі грецькі школи і не дозволили відкривати жодної грецької типографії (грецькі богослужбові книги друкувалися у Венеції). Відносно автономією користувалися лише монастирі Афону. Православні церкви продовжували існувати і під османським ігом, їх глави ставали етнархами, тобто офіційно визнавалися урядом Османської імперії не тільки як церковні, але й як цивільні адміністратори своїх народів.

¹ Удальцова З.В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского // Византийский временник. 1976. № 37. С. 74–97.

Єдиною православною церквою, що зберегла незалежність від мусульман, стала Київська митрополія. У 1459 р. ця митрополія остаточно поділилася на Київську митрополію, центр якої знаходився на території Великого князівства Литовського, і на Московську митрополію. Московські митрополити обиралися собором російських єпископів і не їздили більше до завойованого турками Константинополя за ратифікаційною патріаршою грамотою. Отримала розповсюдження ідея «Москва — третій Рим», згідно з якою функція єдиного православного царства перейшла до Московської Русі. У 1589 р. Константинопольський патріарх Ієремія II дарував Російській Церкві повну автокефалію і заснував у Москві патріархат. У XVII ст. була здійснена церковна реформа патріарха Никона, що зводилася до уніфікації православного богослужіння в Московському царстві шляхом буквального наслідування грецьких зразків того часу; розірвання з попередньою богослужбовою традицією привело до схизми всередині Російської православної церкви й виникнення старообрядництва. На території Речі Посполитої у заснованій у Києві Петром Могилою колегії, викладання в якій багато в чому виявляло вплив католицьких шкіл, була вирошена ціла плеяда церковних діячів і богословів. З ініціативи імператора Петра I був запроваджений новий порядок управління Російською православною церквою: замість патріарха на чолі церкви був поставлений колегіальний орган — Святійший Синод, очолюваний світським чиновником — обер-прокурором. Патріаршество в Російській православній церкві було відновлено лише на Помісному соборі у 1917 р. Розвиток релігійної думки був багато в чому перерваний Жовтневою революцією 1917 р., але продовжувався в середовищі російських емігрантів. Російська православна діаспора сприяла знайомству західних християн зі спадщиною східних отців церкви¹. Радянський період став в СРСР (а потім і в ряді інших країн Східної Європи) часом гонінь на релігію. Фактична легалізація Російської православної церкви, що відбулася у 1943 р. з ініціативи Й.В. Сталіна, дозволила їй вижити, але привела до жорсткого контролю церковного життя з боку радянської влади. В епоху «перебудови» святкування 1000-ліття хрещення Русі у 1988 р. позначило поворотний момент в суспільному становищі Православної церкви в СРСР.

У XIX—XX ст. православні народи Балкан поступово звільнилися від влади Османської імперії, хоча престол Константинопольського патріарха по цей день залишається в Туреччині (у Стамбулі). На сьогоднішній день існують такі автокефальні православні церкви: Константинопольська, Олександрійська, Антиохійська, Єрусалимська, Російська, Сербська, Румунська, Болгарська, Грузинська, Кіпрська, Грецька (Елладська), Албанська, Польська, Православна церква Чеських земель і Словаччини, Православна церква в Америці (територіально охоплює США, Канаду та деякі інші держави; проте її автокефальність не визнається Константинопольським патріархатом). Крім автокефальних існують автономні помісні православні церкви; кожна з них значною мірою самостійна, але її глава повинен затвер-

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1723—1726.

джуватися церквою-матір'ю: Синайська православна церква знаходиться в юрисдикції Єрусалимського патріархату, Фінляндська православна церква — в юрисдикції Константинопольського патріархату, Японська і Китайська православні церкви — в юрисдикції Московського патріархату.

Крім того, існує група православних церков, фактично самостійних, але не визнаних в якості таких вищенаведеними православними церквами: це Українська автокефальна православна церква та Українська православна церква Київського патріархату (про них йтиметься нижче), а також Македонська православна церква (МПЦ), яка також не має визнаного церковно-канонічного статусу. Що стосується МПЦ, то православний церковний і національний собор 1958 р. в Охриді прийняв рішення про відновлення древньої архієпископської кафедри у цьому місті і оголосив, що православна церква в Македонії перебуває у спілкуванні з Сербським патріархатом. Незважаючи на те, що Сербська православна церква у 1959 р. визнала це рішення Охридського собору, у 1967 р. вона відхилила прохання МПЦ про надання автокефалії. Проте за підтримки уряду Македонії на соборі в Охриді 17–19 липня 1967 р. була проголошена автокефалія МПЦ, що привело до розриву її церковного спілкування з Сербським патріархатом. Інші православні церкви (ті, що вважаються канонічними) також відмовляються визнати автокефальний статус Македонської православної церкви¹. 17 травня 2007 р. у Москві був підписаний акт про відновлення канонічного спілкування між Російською православною церквою Московського патріархату і Російською православною церквою Закордоном². До цього часу не розв'язано питання про канонічний статус російських старообрядців, грецьких старостильників та інших церков, що входять коренями у візантійську традицію, але з тих чи інших причин перервали канонічне спілкування з православними церквами.

З початку ХХ ст. з ініціативи Константинопольського патріархату у православному світі було зроблено ряд кроків, направлених на скликання Всеправославного собору. Кульмінацією цього починання стали Всеправославні наради — зустрічі офіційних представників помісних православних церков, що проходили у 1920–30-х і 1960–80-х рр. з метою підготовки та скликання Святого і Великого собору Православної церкви³. Ідея скликання Вселенського собору Православної церкви була висунута ще у 1920 р. Константинопольським патріархатом і Румунською православною церквою. У зв'язку з цим, з 10 травня по 8 червня 1923 р. у Константинополі був проведений Міжправославний конгрес, в якому взяли участь делегації Константинопольського, Олександрійського, Антиохійського та Єрусалимського патріархатів, а також автокефальних православних церков — Сербської, Кіпрської, Елладської та Румунської. Головним результатом цієї

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 36.

² Там само. С. 1727.

³ Ведерников А.В. К вопросу о Предсоборном Совещании // Журнал Московской Патриархии. 1953. № 8. С. 47–53.

зустрічі стало опрацювання підходу до календарного питання у зв'язку з переходом держав з православним населенням на григоріанський календар. В результаті Константинопольський, Олександрійський і Антиохійський патріархати, а також Румунська, Кіпрська та Елладська церкви перейшли на так званий виправлений юліанський календар, коли нерухомі свята, такі, як Різдво Христове, відмічаються за григоріанським календарем. Скликання Вселенського собору Православної церкви було призначено на П'ятидесятницю 1925 р. в ознаменування 1600-ліття I Вселенського собору (тобто I Нікейського собору 325 р.) і повинно було пройти в Єрусалимі. Однак через політичні та внутрішньоцерковні причини цей собор не відбувся. У липні 1930 р. з ініціативи Константинопольського патріарха Фотія II в афонському монастирі Ватопед відбулося засідання підготовчої комісії, яка мала за мету опрацювання програми майбутнього Вселенського собору Православної церкви. У засіданні взяли участь делегації Константинопольського, Олександрійського, Антиохійського та Єрусалимського патріархатів, а також автокефальних православних церков — Сербської, Румунської, Елладської і Польської. До програми майбутнього собору було вирішено включити такі питання: взаємовідносини православних церков з інославною церквою Сходу і Заходу (малися на увазі Древні східні церкви, а також Англійська і Старокатолицька церкви, з якими тоді вівся богословський діалог); прийняття в лоно Православної Церкви інославною; кодифікація корпусу церковного права; уніфікація життя помісних церков згідно з церковним переданням; порядок проголошення і визнання якої-небудь помісної церкви автокефальною; умови для визнання помісної церкви автономною. Ця програма повинна була бути подана на просинод (попередня нарада), призначений на П'ятидесятницю 1932 р., однак він не відбувся. У 1936 р. в Афінах відбувся конгрес православних богословів, на якому дебатовалося питання, як повинен називатися майбутній собор — Вселенським або ж тільки Всеправославним¹.

Після Другої світової війни Константинопольський патріархат неодноразово звертався до теми скликання Всеправославного собору, однак до 1961 р. зустрічав спротив з боку Московського патріархату і православних церков з країн радянського блоку. До війни Московський патріархат не мав умов для участі в передсоборному процесі. Під час війни сталінська політика стосовно Московського патріархату змінилася: у радянського уряду зародилася ідея «православного Ватикану», роль якого відводилася Московській патріархії. Досягненню цієї мети повинна була послужити так звана Нарада глав і представників автокефальних православних церков, що відбулася у Москві 8—18 липня 1948 р. Однак Нарада не тільки не стала всеправославною (в ній відмовилися брати участь Константинопольський патріархат і Елладська церква), але й носила політизований характер

¹ Стан Л. Относительно будущего Вселенского Собора // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 3. С. 57—62.

в дусі радянської антизахідної пропаганди, що знайшло відображення в її антикатолицьких і антиєкуменічних резолюціях¹.

Ситуація змінилася у 1961 р., коли делегація Московського патріархату взяла активну участь у I Всеправославній нараді на острові Родос (Греція). Ця нарада схвалила великий перелік тем для розгляду майбутнього просиноду, що включав у себе 8 розділів: віра і догматика; богослужіння; управління і церковний устрій; взаємовідносини між православними церквами; взаємовідносини православних церков з рештою християнського світу; православ'я у світі; загальні богословські теми і соціальні проблеми. З питання про відносини з Католицькою церквою резолюції I Всеправославної наради обмежилися згадкою про включення до програми майбутньої передсоборної наради «вивчення позитивних і негативних моментів у відносинах між двома церквами». Побожування, що в ході зближення з Римом може відбутися відновлення «уніатства, ліквідованого після Другої світової війни», особливо гостро прозвучали у виступах представників Православної церкви Чехословаччини та Румунської православної церкви. В той же час, за наполяганням Константинопольського патріарха Афінагора I в заключних резолюціях I Всеправославної наради містилась теза про необхідність розвитку відносин між двома церквами в дусі християнської любові².

II Всеправославна нарада на Родосі у вересні 1963 р. була присвячена питанню про направлення спостерігачів від православних церков на II Ватиканський собор. Згідно з вимогами представників Російської православної церкви це питання було залишено на розсуд кожної помісної православної церкви. В той же час II Всеправославна нарада одностайно прийняла резолюцію, якою підтримувалася пропозиція патріарха Афінагора I розпочати діалог між Православною і Католицькою церквами на основі рівності³.

III Всеправославна нарада на Родосі відбулася у листопаді 1964 р. Вона була найбільш представницькою: в ній взяли участь делегації усіх автокефальних православних церков, крім Албанської (яка на той час була повністю розгромлена комуністичною владою). На цій нараді обговорювалися проблеми, пов'язані з початком богословського діалогу з Католицькою церквою та відносинами з Англіканською і Старокатолицькою церквами. Питання про діалог з Католицькою церквою викликало найбільш гострі дискусії. Незважаючи на заклик патріарха Афінагора I встановити прямий богословський діалог з Католицькою церквою, деякі делегати зайняли вибірковою позицію (наприклад, Російська православна церква) або ж заявили про несвоечасність такого діалогу (Сербська православна церква). Напружену ситуацію змінило послання папи Павла VI, направлене учас-

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 1118.

² Всеправославное Совещание на острове Родос // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 11. С. 5–29.

³ Второе Всеправославное Совещание на острове Родос: Коммюнике // Журнал Московской Патриархии. 1963. № 11. С. 33–34.

никам III Всеправославної наради, в якому папа, звертаючись до православних єпископів як до своїх співбратів, висловив молитовну солідарність отців II Ватиканського собору з учасниками наради і дав яскравий богословський синтез еkleзіології нерозділеної церкви. Під впливом послання Павла VI, незважаючи на подальші дискусії, викликані в тому числі критикою з православної сторони проекту декрету II Ватиканського собору «Про Східні католицькі церкви», III Всеправославна нарада підтвердила «побажання діалогу з Римо-Католицькою церквою на рівних началах» і зацікавленість в розвитку «плідного і справжнього богословського діалогу»¹.

IV Всеправославна нарада відбулася у червні 1968 р. у Шамбезі (поблизу Женев), в Православному центрі Константинопольського патріархату, який став з того часу постійним місцем всеправославних зустрічей. Було розглянуто стан проекту скликання Святого і Великого собору Православної церкви і висловлено ставлення до переліку тем, прийнятого на I Всеправославній нараді на Родосі; був відмічений прогрес у діалогах православних церков з Католицькою, Англіканською, Старокатолицькою та іншими церквами; розглянуто питання про способи «більш систематичного та повного внеску в справу Всесвітньої ради церков». Водночас на IV Всеправославній нараді прозвучали різкі виступи проти діалогу з Католицькою церквою, викликані відновленням структур Греко-католицької церкви у Чехословаччині урядом Дубчека весною 1968 р. Через загострення «проблеми уніатства» було відкладено питання про створення Всеправославної богословської комісії для діалогу з Католицькою церквою. Однак в резолюціях IV Всеправославної наради висловлено побажання продовжити контакти між помісними православними церквами і Католицькою церквою².

У листопаді 1976 р. у Шамбезі відбулася I Передсоборна Всеправославна нарада, присвячена перегляду переліку тем майбутнього собору і методології його підготовки³. II Передсоборна Всеправославна нарада, що відбулася у вересні 1982 р., затвердила перелік тем Святого і Великого собору, до якого увійшла лише мала частина з великої родоської програми 1961 р. Цей перелік, що зберігає своє значення до сьогодні, складається з 10 тем: православна діаспора; автокефалія і спосіб її проголошення; автономія і спосіб її проголошення; диптихи; календарне питання; перешкоди до шлюбу; приведення церковних постанов щодо посту відповідно до вимог сучасної епохи; ставлення помісних православних церков до решти християнського світу; православ'я та екуменічний рух; внесок помісних православних церков в торжество християнських ідей миру, свободи, братерства

¹ Василий (Кривошеин), архиепископ. Третье Всеправославное Совещание на острове Родос // Журнал Московской Патриархии. 1965. № 7. С. 42–58.

² Четвертое Всеправославное Совещание в Женеве: Коммюнике // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 7. С. 49–51.

³ Первое Предсоборное Всеправославное Совещание // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 2. С. 4–14.

і любові між народами і в усуненні расової дискримінації¹. На III Передсоборній Всеpravославній нараді, що відбулася у жовтні-листопаді 1986 р., була продовжена дискусія з приводу тем майбутнього собору. Однак до цього часу Всеpravославний собор, який має найвищий авторитет у pravославному світі, не проведено. Переважна більшість pravославних церков є членами Всесвітньої ради церков. Pravославні церкви ведуть екуменічний діалог з іншими християнськими конфесіями.

Присутність pravославних спостерігачів на II Ватиканському соборі ознаменувала початок нового етапу у взаємовідносинах між Римо-Католицькою церквою і помісними pravославними церквами. Безпосереднє спілкування соборних отців і експертів з pravославними представниками знайшло відображення в остаточній редакції деяких документів, перш за все декрету про екуменізм (*Unitatis redintegratio*), і заклало основу майбутніх контактів у контексті католицько-pravославного діалогу. Відкриваючи третю сесію (14.09—21.11.1964 р.) II Ватиканського собору, папа Павло VI відслужив літургію у візантійському обряді, що стало символом його прагнення до відновлення відносин з Східною церквою. Свідчення доброї волі з боку Римського єпископа багато в чому змінило настроїв згаданої конференції і в своєму остаточному рішенні вона підтвердила побажання діалогу з Римо-католицькою церквою на рівних засадах. Таким чином, III Всеpravославна конференція відкрила шлях для офіційного діалогу всього pravославного світу (як і кожної помісної pravославної церкви окремо) з Римом. В результаті Російська pravославна церква розпочала двосторонній діалог з Католицькою церквою у 1967 р., а Константинопольський патріархат — у 1970 р.²

Першим документом католицько-pravославного діалогу стала Спільна декларація Католицької церкви і Константинопольської pravославної церкви з нагоди зняття анафем 1054 р. (взаємно накладених один на одного Константинопольським патріархом Михаїлом Керуларієм і кардиналом Гумбертом Сільва-Кандідським³, який учинив це, вважаючи, що діє від імені папи Льва IX, на той час уже померлого⁴), підготовлена спільною Богословською католицько-pravославною комісією та урочисто виголошена у кафедральному соборі Святого Георгія у Фанарі (Стамбул), де нині знаходиться Константинопольська кафедра, і в соборі Святого Петра у Римі 7 грудня 1965 р. Подальший розвиток католицько-pravославний діалог отримав у ході візиту папи Павла VI у Фанар 25—27 червня 1967 р. і візиту у відповідь Константинопольського патріарха Афінагора I до Ватикану 26 жовтня 1967 р. Зустріч у Фанарі знаменувала собою і початок серйозного богословського діалогу. В промовах обох предстоятелів, а також у грамоті,

¹ Скобей Г. Второе Предсоборное Всеpravославное Совещание // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 8. С. 55—60.

² Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1718.

³ Gilchrist J. Cardinal Humbert of Silva-Candida // *Annuaire Medievale*. 1962. No. 3. P. 29—42.

⁴ Ullmann W. Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana // *Studi Gregoriani*. 1952. No. 4. P. 111—127.

врученій Павлом VI Афінагору I, сформульовані фундаментальні положення богословського шляху до єдності — спільність віри, яка для обох церков є вірою апостолів, святих отців і Вселенських соборів¹. Важливим результатом цієї зустрічі став розвиток папою Павлом VI екклезіології соборності через актуалізацію вчення про спілкування помісних церков. Виходячи з вчення II Ватиканського собору, папа розглядає помісну церкву не лише як частину Вселенської церкви, але й як безпосереднє здійснення повноти церкви: «В кожній помісній Церкві здійснюється ця таємниця любові Божої, і чи не в цьому підстава для сприйнятого через передання і надзвичайно прекрасного вислову, згідно з яким помісні Церкви любили називати себе Церквами-сестрами?»². Саме з фрази Павла VI, який застосував вчення про церковне спілкування до відносин між Римо-католицькою церквою і помісними православними церквами, розпочала свій розвиток екклезіологія церков-сестер у контексті католицько-православного діалогу. У цьому зв'язку символічним жестом Павла VI було також повернення православним церквам ряду реліквій, колись вивезених на Захід.

Наприкінці 1970-х рр. перша фаза католицько-православного діалогу еволюціонувала в напрямку спільних богословських досліджень. 29 листопада 1979 р. на зустрічі у Фанарі папи Іоанна Павла II і Константинопольського патріарха Димитрія I було офіційно оголошено про створення Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою та Православною церквами. Обидві сторони направляють до цієї комісії рівні за чисельністю делегації, які представляють Католицьку церкву та 15 помісних православних церков і складаються з ієрархів та експертів-богословів. Усіх католицьких делегатів призначає одна інстанція, в той час як православна делегація складається з представництв помісних православних церков, які беруть участь у Всеправославних нарадах. На момент скликання Змішаної міжнародної богословської комісії з православно-католицького діалогу це були 14 православних церков, а на початку 1990-х рр. до них приєдналася ще й Албанська православна церква. Метою діяльності комісії не є встановлення єдності між церквами шляхом переговорів, її завдання — за допомогою богословських дискусій і досліджень намагатися виявити реальну природу відносин між Католицькою та Православними церквами і, відповідно, дати відповідь на запитання, чи вірною є теза про те, що католикам і православним вже з самого початку даровані всі необхідні передумови для церковної єдності, але церкви в процесі свого історичного розвитку втратили цю основу єдності через безліч розбіжностей. Важливою умовою діяльності комісії є збереження офіційного характеру діалогу та спільна відповідальність сторін за всі вживані ними кроки. Представники церков у комісії не просто ведуть богословські дискусії, вони повинні діяти офіційно за дорученням своїх церков. Тому щоразу при прийнятті відповідних рішень вони повинні пере-

¹ Томос Агапис. Ватикан-Фанар (1958–1970). С. 173.

² Догматическая Конституция о Церкви (Lumen Gentium). С. 73–155.

конатися у тому, що їх власна думка узгоджується з позицією церкви, що їх делегувала.

Перше пленарне засідання Змішаної міжнародної богословської комісії з католицько-православного діалогу відбулося 28.05.—4.06.1980 р. на островах Патмос і Родос; приймаючою стороною був Константинопольський патріархат. Подальша робота комісії проходила в два етапи. На першому етапі відбулися наступні чотири пленарні засідання, які були переважно присвячені вивченню sacramентальних основ життя обох церков. Ці зустрічі відбулися 30.06.—06.07.1982 р. у Мюнхені (приймаюча сторона — архієпархія Мюнхен-Фрайзінг); 30.05.—08.06.1984 р. на острові Крит (приймаюча сторона — Православна церква на острові Крит); 28.05.—07.06.1986 р. і 09—16.06.1987 р. у місті Барі (приймаюча сторона — архієпархія Барі-Бітонто) і 19—27.06.1988 р. у Ново-Валаамському монастирі (приймаюча сторона — Фінляндська православна церква). В результаті цих зустрічей було прийнято три спільних документи: «Таїна церкви і Божественної Євхаристії у світлі Таїни Святої Трійці» (Мюнхен, 06.06.1982 р.); «Віра, таїнства та єдність церкви» (Барі, 01.08.1987 р.); «Таїнства священного служіння у sacramентальній структурі церкви» (Новий Валаам, 26.06.1988 р.). Найважливішим результатом першого етапу богословського католицько-православного діалогу було формування спільної богословської термінології шляхом уточнення та узгодження семантики цілої низки понять, які протягом віків вживалися і розвивалися паралельно у католицькій і православній традиціях і тому отримали дещо різне тлумачення в контексті цих традицій. В результаті комісія змогла наблизитися до визначення основ спільного богословського мислення та вироблення мови діалогу. У Мюнхенському документі були сформульовані єдині основоположні принципи євхаристичної еклесіології. Заява, прийнята в Барі, підтвердила другорядне значення у церкві обрядових відмінностей та окремих релігійних практик. У свою чергу, Ново-Валаамський документ, стверджуючи наявність апостольського наступництва у Католицькій і Православних церквах, визнав його запорукою присутності Христа у сучасних структурах цих церков¹.

Наступною проблемою, поставленою на порядок денний комісії, повинно було стати вчення про природу церкви та питання про авторитет і першість у церкві, в тому числі католицький догмат про примат Римського єпископа. Однак політичні зміни у Східній Європі, що потягли за собою легалізацію та відновлення структур східних католицьких церков у Румунії та в Україні, а також конфлікт, що спалахнув на цьому ґрунті з православними, змінив робочі плани цієї комісії. На вимогу православних делегатів з кінця 1980-х рр. робота католицько-православного діалогу зосередилася виключно на вирішенні питання про «уніатство». 06—15 червня 1990 р. у Фрайзінгу (біля Мюнхену, ФРН) відбулася 6-та пленарна зустріч Змішаної богословської комісії з діалогу між Католицькою і Православними церквами, порядок денний якої обмежився питанням «уніатства» як методу

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1720.

подолання церковного розділення і пов'язаним з ним явищем прозелітизму. В результаті була прийнята спільна заява, в якій містилося визначення «уніатства» як сукупності «зусиль, націлених на досягнення єдності церкви шляхом відокремлення від Православної церкви громад або окремих віруючих без врахування того, що, згідно з екклезіологією, Православна церква є церква-сестра, яка сама володіє засобами благодаті та спасіння» (п. 6b). Відповідно, заява відхиляла «уніатство» як «метод єднання, що суперечить спільній традиції наших церков»¹.

Незважаючи на те, що фрайзінгська заява була прийнята як спільний католицько-православний документ, вона під тиском зовнішніх обставин переважно відображала позицію однієї сторони — православної. В цьому плані фрайзінгська заява залишала невирішеними низку питань. Зокрема, відхиляючи «уніатство» як метод єднання, ця заява нічого не говорила про сучасний статус і майбутнє східних католицьких церков. У подальшому був створений проект документу «Уніатство як метод об'єднання у минулому і пошук повного єднання в наш час», схвалений на засіданні підкомітету Змішаної богословської комісії з діалогу між Католицькою і Православними церквами в Арічче (поблизу Риму) 10–15.06.1991 р. Наступне пленарне засідання комісії, заплановане на червень 1992 р., було скасовано з ініціативи православної сторони «з причин практичної несвоечасності». Прийнятий в Арічче проект документу був остаточно затверджений на сьомому пленарному засіданні комісії, що відбулося 17–24.06.1993 р. у монастирі Баламанд (Ліван), і звідси отримав назву — Баламандська угода².

У вступі до Баламандської угоди говориться про найважливіший аспект досягнутих домовленостей: православні і католики відхиляють уніатство «як метод пошуку єдності, тому що він суперечить спільній традиції ... церков». Самі церковні унії та прагнення до їх укладення у XVIII–XX ст., що вирізнялися зневажливим ставленням до дієвості таїнств у Православній церкві, були кваліфіковані як екклезіологічні помилки. Основна частина Баламандської угоди ґрунтовно роз'яснює, що навіть ті унії, укладення яких не викликало ні у кого нарікань на «уніатство», також здійснювалися помилково, бо підставою для них слугували невірні передумови. «Наскільки б щирим не було бажання бути вірним заповіді Христа: «Нехай будуть всі єдино», що знайшло відображення в об'єднанні окремих громад з Римським престолом, слід констатувати, що єдність між Східною і Західною церквами так і не було відновлено і ці спроби лише ускладнили існуючий понині розділ».

Незважаючи на критику уніатства, у вступі до Баламандської угоди констатується досягнення згоди між православними та католиками у питанні щодо східних католицьких церков: «Цілковито очевидно, що вони, являючись частиною Католицької Церкви, мають право існувати і діяти відповідно до духовних потреб своїх віруючих». Цьому положенню співзвучно

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1721.

² Petras D.M. Balamand: Catholic and Orthodox Identity // Eastern Churches Journal. 1997. No. 4/1. P. 29–52.

висловлювання в основній частині Баламандської угоди, де говориться, що православна сторона визнає за східними католицькими церквами усі права на існування¹.

Основна частина Баламандської угоди складається з двох розділів: «Екклезіологічні принципи» та «Практичні правила». У першому розділі міститься аналіз історичних причин тієї екклезіологічної недалекоглядності та помилкових підходів, які привели до укладення уній. У цьому розділі особливо наголошується, що у майбутньому немає більше місця уявленню про те, що тільки Католицька чи лише Православна церква може бути «єдиним носієм спасіння», навпаки, і Католицька, і Православна церква повинні «взаємно усвідомлювати себе церквами-сестрами, які разом несуть відповідальність за збереження церкви Божої у вірності Божественному задуму — особливо у тому, що стосується єдності». Їхні зусилля, «основані на діалозі та молитві, направлені на досягнення досконалого єднання, яке не буде ні поглинанням, ні злиттям, але зустріччю в істині та любові». У «Практичних правилах» комісія сформулювала пропозиції, направлені на те, щоб допомогти як православним, так і католикам латинського та візантійського обряду вийти зі стану напруженого протистояння, в якому вони перебувають, і розпочати спілкування у відповідний спосіб. Увага членів комісії була зосереджена також на необхідності дотримання прав людини, в тому числі й права на свободу віросповідання².

Баламандська угода, яка не має зобов'язуючого екклезіологічного значення для сторін, які її підписали, викликала неоднозначну реакцію у католицьких та православних колах. Папа Іоанн Павло II дав у цілому позитивну оцінку досягнутій згоді в оцінці проблеми «уніатства». Глава Української католицької церкви кардинал Мирослав Іван Любачівський, високо оцінивши у 1994 р. екклезіологічний підхід Баламандської угоди, водночас відзначив небажання православної сторони більш критично висловитися про роль Православної церкви у конкретних випадках придушення структур східних католицьких церков. Румунська католицька церква в результаті гострого конфлікту з Румунською православною церквою дезавуювала у 1993 р. підписи свого представника під Баламандською угодою³.

З православних учасників Змішаної богословської комісії у Баламанді не було представників 6 з 15 помісних православних церков, включаючи таких непримиренних критиків уніатства, як Елладська православна церква та Єрусалимський патріархат. Незважаючи на повну підтримку Баламандської угоди з боку Константинопольського патріархату, Священний Синод Елладської православної церкви у 1994 р. відхилив цю угоду як таку, що є «неприйнятною з православної точки зору і суперечить православної традиції».

¹ Уніатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем // Международная смешанная богословская комиссия. Москва: Изд-во ЗПЦ МП, 1995. С. 140–179.

² Petras D. M. Balamand: Catholic and Orthodox Identity. P. 29–52.

³ Roberson R.G. Catholic Reactions to the Balamand Document. Eastern Churches Journal. 1997. No. 4/1. P. 53–74.

Різкому осуду піддав Баламандську угоду і Священний Кінот Афону. Деякі православні церкви, включаючи Російську православну церкву, не винесли певного судження щодо Баламандської угоди. В результаті Баламандська угода з православного боку була розцінена незадовільною для вирішення проблеми «уніатства»¹ і міжправославна комісія підготувала новий документ «Екклезіологічний і канонічний смисл уніатства», представлений на засіданні координаційного комітету Змішаної комісії в Арічче 15–20.06.1998 р.

Восьме пленарне засідання Змішаної комісії відбулося 09–19.04.2000 р. у Балтіморі (США). У питанні щодо статусу східних католицьких церков православна сторона стала наполягати на тому, що для неї є неприйнятною не лише унія як метод досягнення єдності, але й сам екклезіологічний статус східних католицьких церков, «що існують на канонічній території православних церков паралельно з останніми». В результаті в Балтіморі не був підписаний не лише спільний документ про «екклезіологічні та канонічні наслідки уніатства», але й підготовлений редакційною комісією компромісний текст, в якому заявлялося про відмінність позицій сторін, в тому числі з питання щодо екклезіологічного статусу східних католицьких церков. Криза, що виникла у католицько-православному діалозі, була подолана у 2004 р., коли на зустрічі папи Іоанна Павла II і Константинопольського патріарха Варфоломія I було прийнято рішення про відновлення роботи Змішаної комісії. Було запропоновано відкласти тему уніатства та повернутися до богословської проблематики, сформульованої наприкінці 1980-х рр. Дев'яте пленарне засідання Змішаної комісії відбулося у Белграді 18–25.09.2006 р. На порядку денному була тема «Екклезіологічні та канонічні наслідки сакраментальної природи церкви». По завершенні засідання у Белграді було досягнуто домовленості щодо продовження роботи підкомісії. Особливе значення у ході католицько-православного діалогу набули обміни офіційними делегаціями між Католицькою церквою і Константинопольським патріархатом на свята апостола Андрія (30 листопада) і апостолів Петра і Павла (29 червня). Папа Павло VI і Константинопольський патріарх Афінагор I поклали початок традиції особистих зустрічей глав обох церков. Як правило, на кожній з таких зустрічей відбувається підписання спільної декларації про підтримку католицько-православного діалогу.

Показавши роль Католицької церкви у відновленні та підтриманні католицько-загальноправославного діалогу, перейдемо до висвітлення відносин Католицької церкви з православними церквами України, до яких належать Українська православна церква (УПЦ), Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП), а також з іншими християнськими конфесіями України. Проте на початку доцільно буде коротко зупинитися на історії православ'я в Україні загалом і окремо на історії кожної з вищезазначених православних церков, що дозволить правильно зрозуміти їх сучасний канонічний статус.

¹ Грун Б. Троянский конь и дар данайцев // 400 лет Брестской церковной унии, 1596–1996: Критическая переоценка. Москва: Пересвет, 1998. С. 94–123.

Процес християнізації Русі-України був досить тривалим, однак вже на початку XI ст. єпархії Київської митрополії (перебувала в юрисдикції Константинопольського патріарха) охоплювали територію всієї Давньоруської держави. В XI ст. у Києві конфлікт між Римом і Константинополем ще не отримав відгуку. Переконавання в існуванні розділу з Західною церквою з'явилося на Русі значно пізніше під впливом грецької ієрархії. У XIII ст. більшість роздроблених російських князівств була завойована татарами-монголами і знаходилася в підпорядкуванні в Золотій Орді. Резиденція митрополитів Київських у 1299 р. була перенесена з Києва до Володимира-на-Клязьмі, а в 1325 р. — до Москви. Після того як в 1461 р. Київські митрополити стали називатися Московськими і всієї Русі, титул митрополитів Київських перейшов до митрополитів Південно-Західної Русі, які мали резиденцію у Вільно (сучасний Вільнюс, Литва) і підпорядковувалися Константинопольському патріарху¹. В даний час в Україні існують православні церкви декількох традицій, три з них — УПЦ, УПЦ КП і УАПЦ — є основними суб'єктами церковного процесу в Україні і нараховують дві третини від загальної кількості віруючих в Україні.

Українська православна церква (УПЦ) є самоврядною церквою з правами широкої автономії в складі Московського патріархату. Отримала автономію відповідно до «Томосу» патріарха Олексія II і архієрейського собору Російської православної церкви (РПЦ) від 25–27.10.1990 р. Її межі визначені в кордонах України. Після припинення державного контролю над релігійним життям (1989 р.) серед духовенства і віруючих Українського екзархату виникла тенденція до відокремлення від Московського патріархату. У 1990 р. на архієрейському соборі Російської православної церкви Московська патріархія дала Київському екзархату офіційну назву «Українська православна церква», не наділивши її, проте, автокефалією². У листопаді 1991 р. помісний собор УПЦ, який очолював митрополит Філарет (Денисенко), проголосив автокефалію. 27 травня 1992 р. у Харькові відбулося єпископське зібрання УПЦ (Харьківський собор), яке відсторонило від справ митрополита Філарета. Предстоятелем УПЦ був обраний митрополит Ростовський і Новочеркаський Володимир (Сабодан). Предстоятель УПЦ носить титул митрополита Київського і всієї України³. Статус, наданий УПЦ у 1992 р., закріплений у Статуті Російської православної церкви, який був прийнятий ювілейним архієрейським собором у 2000 р.⁴ і схвалений помісним собором РПЦ у 2009 р. УПЦ формує свій Священний Синод, самостійно скликає собори, приймає рішення про відкриття нових єпархій, зміну їх меж, а також призначає єпископів. На початок 2009 р. УПЦ нараховувала 44 єпархії, 11 444 парафій, 177 монастирів, де проживало 4562 ченців і черниць,

¹ Федорів Юрій. Історія Церкви в Україні. Львів: Свічачо, 2001. С. 13–150.

² Цыпин Владислав, протоієрей. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 682.

³ Чемерис В. Голгофа українського православ'я. Київ: Поліграфіка, 1998. С. 180–206.

⁴ Русская Церковь на рубеже веков. Юбилейный Архиерейский Собор Московской Патриархии. Санкт-Петербург: Царское Дело, 2001. С. 18–69.

34 братства, 9293 священнослужителів, 19 духовних навчальних закладів, 4158 недільних шкіл і 106 періодичних видань¹.

Другою з трьох основних православних церков у нашій країні є Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), яка вважається неканонічним чином створеною православною церквою. У 1917 р. група священників Російської православної церкви, під впливом ідей українського національно-визвольного руху, створила в Києві Всеукраїнську релігійну раду. До неї увійшли духовенство та миряни Російської православної церкви, які ставили за мету отримати для Української церкви незалежність від РПЦ. Принципи автокефалії були розроблені на скликаному в 1918 р. Всеукраїнському церковному соборі. У 1919 р. Директорія — верховний орган влади в Україні — визнала УАПЦ незалежною від Російської православної церкви. Позбавлена єпископів (ідею автокефалії не підтримав єпископат РПЦ, а спроби домовитися про хіротонію (висвячення єпископів) за кордоном зазнали невдачі), УАПЦ прийняла рішення про поставлення єпископів самими священниками. Предстоятелем УАПЦ був обраний священник В. Липківський. Спочатку рух за створення української автокефалії знаходився під впливом обновленських тенденцій в Російській православній церкві (обновленський собор 1923 р. визнав українську автокефалію). Однак невдовзі єдиний автокефальний рух став розпадатися на більш дрібні утворення. Радянська влада спочатку підтримувала ці тенденції в середовищі українського православ'я. Проте у 1927 р. отець В. Липківський був арештований, а в 1930 р. III Всеукраїнський православний собор вимушений був оголосити про саморозпуск УАПЦ. У 1934 р. Священний Синод Російської православної церкви прийняв рішення про ліквідацію української автокефалії².

Другий етап відродження УАПЦ припав на час Другої світової війни: парафії УАПЦ відкривались на окупованих німцями територіях. Керівництво УАПЦ відмовилося від обновленських ідей 1920-х років і пішло шляхом формування єпископату за посередництва Польської православної церкви (в якій було багато етнічних українців і білорусів). Зважаючи на наближення Червоної армії єпископат і духовенство УАПЦ були вимушені емігрувати і зосередилися головним чином на пастирській опіці частини української православної діаспори.

Третій етап відродження УАПЦ в Україні розпочався у 1988 р. Рада у справах релігій при Раді міністрів УРСР зареєструвала УАПЦ 2 жовтня 1990 р. Уособленням відродження став митрополит УАПЦ у вигнанні Мстислав (Скрипнюк), який 18 листопада 1990 р. був проголошений Київським патріархом. Після його смерті УАПЦ в 1993—2000 рр. очолював патріарх Дмитрій (Ярема). В цей час відбувся розрив між частинами УАПЦ в Україні та в діаспорі. Водночас всередині «української» частини УАПЦ відбувся розкол, пов'язаний з різним баченням розвитку церкви. В пошуках

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1542.

² Лужницький Григор. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви. Вид. 2-ге. Львів: Свічадо, 2008. С. 495—497.

компромісу після смерті патріарха Дмитрія собор 2000 р. не обрав патріарха, а проголосив тимчасовим предстоятелем УАПЦ (до об'єднавчого собору) митрополита Мефодія (Кудрякова), а керуючим справами патріархії УАПЦ — архієпископа Ігоря (Ісиченко). Весною 2003 р. собор єпископів УАПЦ (очолюваний митрополитом Мефодієм) прийняв рішення про «викреслення з числа архієреїв УАПЦ і виведення за штат» архієпископа Ігоря (Ісиченко). У відповідь архієпископ Ігорь влітку 2003 р. виступив із заявою про дистанціювання Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ (нараховує 16 парафій) як самоврядної структури від УАПЦ. Він виступає за відновлення канонічної єдності з Константинопольським патріархатом в рамках Київської митрополії. Більша частина єпископату УАПЦ (на чолі з митрополитом Мефодієм) прийняла курс на створення власного патріархату і самоуправління, з яким православний світ вимушений буде згодом погодитися. На початок 2009 р. УАПЦ в Україні нараховувала 12 єпархій, 1183 парафій, 8 монастирів, 683 священнослужителі, 7 духовних навчальних закладів, 301 недільну школу і 7 періодичних видань¹.

І останньою з трьох головних православних церков в Україні, в порядку визначеної нами хронології, є Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП), яка також, подібно УАПЦ, вважається неканонічно створеною православною церквою. Імпульс для створення УПЦ КП був даний у листопаді 1991 р. під час помісного собору УПЦ, скликаного предстоятелем УПЦ митрополитом Філаретом (Денисенко) з метою проголошення автокефалії. У червні 1992 р. відбувся Всеукраїнський православний собор, що об'єднав УАПЦ і частину УПЦ в УПЦ КП. Однак в силу того, що УПЦ КП очолив митрополит Мстислав (Скрипник), рішення собору не прийняла частина УАПЦ, яка продовжувала вважати Мстислава патріархом УАПЦ. Після смерті Мстислава в 1993 р. Священний Синод УПЦ КП обрав своїм патріархом Володимира (Романюка). У жовтні 1993 р. в Софіївському соборі в Києві відбувся Всеукраїнський православний собор (без участі УПЦ), на якому патріархом був обраний Володимир (Романюк). Після його смерті в 1995 р. патріархом УПЦ КП був обраний митрополит Філарет (Денисенко). На 1 січня 2009 р. УПЦ КП в Україні нараховувала 31 єпархію, 4093 парафії, 45 монастирів, 9 братств, 2993 священнослужителі, 16 духовних навчальних закладів, 1234 недільні школи і 36 періодичних видань².

Відносини Католицької церкви з УПЦ (яка канонічно знаходиться у підпорядкуванні Московського патріархату) підтримуються переважно в рамках католицько-православного діалогу з Російською православною церквою (РПЦ). Ця співпраця була започаткована ще в 1967 р., коли була створена Робоча група по діалогу між Католицькою церквою і РПЦ. Відносини РКЦ з РПЦ в роки правління Пімена, патріарха Московського і всія Русі (1971–1990), розвивалися перш за все у формі двосторонніх

¹ Католическая энциклопедия. Т. 4. С. 1543.

² Там само. С. 1544.

візитів і двосторонніх богословських співбесід: у 1973 р. — у Троїце-Сергієвій лаврі, у 1975 р. — у Тренто (Італія), у 1980 р. — в Одесі; у 1980 р. на островах Патмос і Родос (Греція) розпочала роботу Змішана православно-католицька богословська комісія, в роботі якої брали участь представники РПЦ. Наприкінці 1980-х років відносини РПЦ з Апостольським Престолом значно погіршилися через відновлення Української греко-католицької церкви¹, що потягло за собою втрату Російською православною церквою більшої частини пастви і майна у Західній Україні. В подальшому офіційний діалог між Католицькою і Російською православною церквами продовжувався в ході регулярних візитів голови Папської Ради зі сприяння християнській єдності кардинала В. Каспера до Москви і, відповідно, голови Відділу зовнішніх церковних зносин Московської патріархії митрополита Кирила до Ватикану, а також періодичного обміну церковними делегаціями на рівні єпархій.

Відносинам з Православ'ям, зокрема з РПЦ, величезну увагу приділяв папа Іоанн Павло II, який багаторазово робив спроби організувати свою зустріч з главою РПЦ патріархом Олексієм II (1990—2007). Однак, через небажання православної сторони, така зустріч не відбулася. Слідуючи тезі російського поета Вячеслава Іванова, що Західна і Східна церкви є «двома легенями» Містичного Тіла Христового, папа Іоанн Павло II в апостольському посланні “*Egregiae virtutis*” (лат. «Визначній чесноті») від 31 грудня 1980 р.² проголосив свв. Кирила і Мефодія небесними покровителями Європи, нарівні з св. Бенедиктом Нурсійським, а 2 червня 1985 р. Іоанн Павло II видав енцикліку “*Slavorum apostoli*” (лат. «Апостоли слов'ян»), присвячену цим просвітителям слов'ян³. З нагоди 1000-ліття хрещення Київської Русі папа Іоанн Павло II 25 січня 1988 р. написав апостольське послання “*Euntes in mundum*” (лат. «Ідіть по всьому світові»)⁴, а 2 травня 1995 р. він обнародував апостольське послання “*Orientalis lumen*” (лат. «Світло зі Сходу»)⁵, присвячене 100-літтю апостольського послання папи Льва XIII “*Orientalium dignitas Ecclesiarum*” (лат. «Гідність Східних Церков»)⁶. Яскравою подією католицько-православного діалогу стала передача папою Іоанном Павлом II списку Казанської ікони Божої Матері в дар Російській православній церкві (акт передачі відбувся 28 серпня 2004 р.

¹ Пимен (Извеков) — последний «советский» патриарх / Публикацию подготовил М.И. Одинцов // Отечественные архивы. 1995. № 1. С. 27—66.

² Апостольське послання папи Іоанна Павла II “*Egregiae virtutis*” від 31 грудня 1980 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1980. No. 73. P. 258—262.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Slavorum Apostoli*” від 2 червня 1985 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1985. No. 77. P. 779—813.

⁴ Апостольське послання папи Іоанна Павла II “*Euntes in mundum*” від 25 січня 1988 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988. No. 80. P. 935—956.

⁵ Апостольське послання папи Іоанна Павла II “*Orientalis lumen*” від 2 травня 1995 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. No. 87. P. 745—774.

⁶ Апостольське послання папи Льва XIII “*Orientalium dignitas Ecclesiarum*” від 30 листопада 1894 року. P. 257—264.

в ході візиту кардинала В. Каспера до Москви). Відносини між Католицькою і Російською православними церквами помітно покращилися в роки правління папи Бенедикта XVI (2005–2013).

Водночас Католицька церква, щоб не загострювати відносини з РПЦ, а також з огляду на те, що УПЦ КП і УАПЦ поки що розглядаються іншими православними церквами як «неканонічні» церкви (зважаючи, перш за все, на негативну позицію РПЦ з приводу можливості їхнього незалежного існування), не може підтримувати офіційні відносини з ними, що суттєво обмежує міжцерковні відносини православних в Україні. Що стосується екуменічного діалогу Католицької церкви з іншими християнськими громадами України, зокрема протестантами (баптистами, п'ятидесятниками, адвентистами, лютеранами та іншими), які становлять 5% від загальної кількості віруючих в Україні, то такий діалог відбувається на рівні міжнародних федерацій та альянсів, якщо згадані громади входять до їх складу. Так, наприклад, з баптистськими громадами України екуменічний діалог відбувається у рамках Всесвітнього баптистського альянсу. З екуменічної точки зору дуже важливим моментом візиту папи Римського Іоанна Павла II в Україну 23–27 червня 2001 р. була його зустріч з членами Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій у Національній філармонії 24 червня 2001 р. У контексті екуменічного діалогу варто також відзначити візити в Україну Папського державного секретаря кардинала Тарчізіо Бертона (23–26 травня 2008 р.) і його наступника на цій посаді кардинала П'єтро Пароліна (15–20 червня 2016 р.) та їх зустрічі з членами Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій. Проводячи екуменічний діалог Католицька церква виходить з того, що живий діалог, з одного боку, допомагає послідовникам різних релігій засвідчувати свою власну віру, а з іншого боку, поглиблює взаєморозуміння, зміцнює доброзичливість та добросусідство.

Завершуючи виклад цього підрозділу, не можна не згадати про Велеградські конгреси — сім богословських конгресів, які проводилися у Велеграді (сучасне Старе-Место, Чехія) з 1907 по 1936 р. з метою всебічного дослідження спірних питань, що розділяли Католицьку і Православну церкви. Ініціатива скликання Велеградських конгресів належала групі слов'янських католицьких богословів (переважно чеських) і стала результатом розвитку культурної і церковної спадщини свв. Кирила і Мефодія серед західних слов'янських народів у XIX ст. На думку діячів кирило-мефодіївського руху, актуальність спадщини свв. Кирила і Мефодія полягає в тому, що від самого початку вони діяли в ім'я єдиної церкви, а тому в ім'я цих апостолів слов'ян повинен бути відновлений єдиний з'єднуючий простір між католицизмом і православ'ям при збереженні всієї багатоманітності національного досвіду та культури слов'янських народів. Таке трактування діяльності свв. Кирила і Мефодія та їх спадщини знайшло живий відгук і в Західній Європі. Однак у практичному аспекті Велеградські конгреси мали виразний «слов'янський» характер. Критики велеградського руху

пояснювали цю спрямованість Велеградських конгресів впливом реакційного панславізму та ідеї слов'янської винятковості. У відповідь на критику з боку деяких політичних і церковних кіл як в Австрії, так і в Росії один з організаторів Велеградських конгресів митрополит А. Шептицький стверджував: «Не наша провина в тому, що об'єднання Східної і Західної Церкви стало неначе б слов'янською справою. Якщо східні слов'яни за кількістю віруючих становлять більшість у Східній Церкві, не з'єднаній з Римським Престолом, і немало частину серед тих, які знаходяться в єднанні з ним, то що ж дивного в тому, що справу церковного єднання слов'яни вважають немов би своєю власною»¹.

Ставлення Святого Престолу до Велеградських конгресів було достатньо стриманим: на II Велеградському конгресі (1909 р.) була отримана телеграма папи Пія X, в якій, поряд із загальними словами схвалення, містилися вимоги зберігати непошкодженою істину католицької віри; бреве папи Пія XI, звернене до IV Велеградського конгресу (1924 р.), підкреслювало необхідність досліджень, здатних розвіяти хибні уявлення про релігійне життя Православної церкви, але в той же час заклиало православних учасників до того, щоб «засвоїти католицьке вчення і відмітити його відповідність вченню східних і західних Отців Церкви епохи перших Вселенських соборів»². Незважаючи на усілякі труднощі, Велеградські конгреси стали першою за декілька століть спробою безпосереднього і повноправного богословського діалогу між католиками і православними. Велеградські конгреси зробили значний внесок у вивчення спадщини свв. Кирила і Мефодія і стали важливим етапом на шляху до рівноправного екуменічного діалогу між Католицькою і Православною церквами.

Свій подальший розвиток у католицькому світі кирило-мефодіївська тема знайшла в таких документах Святого Престолу, як апостольське послання папи Іоанна XXIII “*Magnifici eventus*” (лат. «Важлива подія») від 11 травня 1963 р.³, в якому було підкреслено, що цінний почин, визрівший у Велеграді на користь усіх християн, дає надію на кращі часи, та апостольське послання папи Павла VI “*Antiquae nobilitatis*” (лат. досл. «Стародавньої шляхетності») від 2 лютого 1969 р.⁴, де також говориться, що місіонерська праця Кирила і Мефодія зрештою сприяла наверненню до Христа українців, росіян і білорусів. Ця тема мала своє продовження і в згаданих нами вище документах папи Іоанна Павла II, зокрема апостольському посланні “*Egregiae virtutis*” (1980 р.) та енцикліці “*Slavorum apostoli*” (1985 р.). В цих документах папа Іоанн Павло II та його найближчі попередники підкреслюють характерне для їхнього понтифікату прагнення до братерського спілкування Католицької церкви з Православною церквою, яку Іоанн Павло II

¹ Католическая энциклопедия. Т. 1. С. 880.

² Там само. С. 881.

³ Апостольське послання папи Іоанна XXIII “*Magnifici eventus*” від 11 травня 1963 року // *Acta Apostolicae Sedis. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963. No. 55. P. 434–439.*

⁴ Апостольське послання папи Павла VI “*Antiquae nobilitatis*” від 2 лютого 1969 року. P. 137–149.

(в підготовленому з нагоди 1000-ліття хрещення Київської Русі апостольському посланні “Euntes in mundum” від 25 січня 1988 р.) називає церквою-сестрою і гаряче бажає досягти «повного і досконалого» спілкування між Католицькою і Православною церквами.

6.4 Ідеї Католицької церкви щодо необхідності реформування засадничих правил та організації міжнародного співтовариства

Римо-католицька церква своє вчення про основні принципи організації міжнародного співтовариства розглядає через призму біблійних аспектів, оскільки біблійні оповіді про сотворіння світу вказують на єдність людського роду. Так, книга Буття свідчить, що людина була створена не ізольовано, а в певному середовищі, невід’ємною частиною якого є життєвий простір, що гарантує людині свободу (сад), можливість добути їжу (дерева в саду), працю (заповідь доглядати сад) і, насамперед, спільноту (дар їй іншої, схожої на неї) (пор. Бут 2, 8–24)¹. У всьому Старому завіті умови, які забезпечують повноту людського життя, — це Боже благословення. Бог прагне дати людині все необхідне для її зростання, свободу самовираження, позитивні результати праці і багатство взаємин з іншими людьми. За Божим задумом, усі народи мали «одну мову й одні слова» (пор. Бут 11, 1)², але, відвертаючись від Творця, людство розділяється (пор. Бут 11, 4–8)³. Заповіт Бога з Авраамом, обраним бути «отцем безлічі народів» (Бут 17, 4)⁴, відкриває шлях повернення людського роду до Творця. Історія спасіння схиляє ізраїльський народ до думки, що Божа дія обмежується кордонами їхньої землі, однак поступово зміцнюється переконання у тому, що Бог діє також серед інших народів (пор. Іс 18; 18–25)⁵.

Прообразом і основою нового людства є Господь Ісус Христос. У ньому, істинному «Образі Бога» (2 Кор 4, 4)⁶, набуває своєї повноти людина, створена на образ Божий. В остаточному свідоцтві любові, яку Бог проявив у хресті Христовому, всі перешкоди ворожнечі зруйновано (пор. Еф 2, 12–18)⁷, і для тих, хто живе новим життям у Христі, національні і культурні розбіжності більше не становлять причину розбрату (пор. Рим 10, 12; Гал 3, 26–28; Кол 3, 11)⁸. Завдяки Святому Духу церква знає божественний задум єдності всього роду людського (Діян 17, 26)⁹. Мета цього задуму —

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 6–7.

² Там само. С. 13.

³ Там само.

⁴ Там само. С. 18.

⁵ Там само. С. 744–749.

⁶ Там само. С. 1313.

⁷ Там само. С. 1328.

⁸ Там само. С. 1289, 1324, 1338.

⁹ Там само. С. 1243.

знову об'єднати в таїнстві спасіння, звершеного визвольною владою Христа (пор. Еф 1, 8–10)¹, усе розділене й розкидане людське створіння. Від дня П'ятидесятниці, коли Воскресіння було проголошено різним народам і кожний зрозумів це власною мовою (пор. Діян 2, 6)², церква здійснює свою місію: відновлювати і свідчити про єдність, втрачену у Вавилоні (пор. Бут 11, 1–9)³. Завдяки цьому служінню церкви людський рід покликаний віднайти свою єдність і усвідомити багатство відмінностей, аби досягти «цілковитої єдності у Христі»⁴.

Християнське послання пропонує універсальне бачення життя людей і народів на землі, що дає можливість збагнути єдність людського роду⁵. Цієї єдності не можна досягти зброєю, терором чи зловживанням владою. Вона — наслідок тієї «найвищої моделі єдності». Яка відображає внутрішнє життя Бога, єдиного в трьох Особах... те, що ми християни, називаємо «сопричастям», досягненням моральної та культурної сили свободи⁶. Християнське послання стає вирішальним для того, щоб людство зрозуміло: люди почувають потяг до єднання не тільки через різні організаційні чи політичні міркування, економічні плани чи в ім'я абстрактного ідеологічного інтернаціоналізму, а й тому, що вони прагнуть співпраці, усвідомлюючи себе «живими членами всього людського роду»⁷. Світове співтовариство, говориться в Компендіумі соціальної доктрини Католицької церкви, мусить чимраз повніше і досконаліше являти собою конкретний образ єдності, якої бажає Творець⁸. «Єдність людського роду існувала завжди, адже її члени — людські істоти, рівні завдяки своїй природній гідності. Отже, завжди буде існувати об'єктивна потреба сприяти універсальному спільному благу, тобто спільному благу всього людського роду»⁹.

На думку Католицької церкви, центральне місце людини та природна схильність людей і народів налагоджувати взаємини творять основні передумови для побудови справжньої міжнародної спільноти, устрій якої має бути орієнтований на забезпечення дієвого універсального спільного блага (ККЦ, 1911)¹⁰. Незважаючи на розповсюджене бажання побудувати справжню міжнародну спільноту, єдність людського роду ще не втілилася в реальність. На заваді цьому стоять матеріалістичні та націоналістичні ідеології, що заперечують цінності, які притаманні людській особі, взятій цілісно в усіх її вимірах: матеріальному і духовному, індивідуальному і соціальному. Зокрема, морально неприпустимі будь-які теорії чи форми расизму

¹ Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. С. 1327.

² Там само. С. 1220.

³ Там само. С. 13.

⁴ Догматическая Конституция о Церкви (Lumen Gentium). С. 32–73.

⁵ Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (Gaudium et spes). С. 488–489.

⁶ Енцикліка папи Іоанна Павла II “Sollicitudo rei socialis” від 30 грудня 1987 року. Р. 569.

⁷ Енцикліка папи Іоанна ХХІІІ “Pacem in terris” від 11 квітня 1963 року. Р. 296.

⁸ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 263–265.

⁹ Енцикліка папи Іоанна ХХІІІ “Pacem in terris” від 11 квітня 1963 року. Р. 292.

¹⁰ Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. С. 448.

і расової дискримінації¹. Співіснування народів будується на тих самих засадах, які повинні скеровувати стосунки між людьми: на істині, справедливості, активній солідарності та свободі². Вчення Католицької церкви про основні принципи міжнародної спільноти вимагає, щоб відносини між народами і політичними спільнотами регулювалися розумом, справедливістю, правом і переговорами, виключаючи насилля, війну, а також будь-які форми дискримінації, залякування та обману³.

Міжнародне право, говориться в енцикліці папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*”, є гарантією міжнародного порядку, тобто співіснування політичних спільнот, які прагнуть поокремо спільного блага для своїх громадян, а всі разом — спільного блага для всіх народів, усвідомлюючи, що спільне благо одного народу невіддільне від блага всієї людської родини⁴. З католицької точки зору, міжнародне співтовариство являє собою правову спільноту, яка базується на суверенності кожної держави-члена, без підпорядкованості, що заперечувала б чи обмежувала її незалежність. Таке бачення міжнародної спільноти аж ніяк не означає релятивізацію чи усунення відмінностей і характерних ознак кожного народу, а, навпаки, — заохочення до їхнього прояву. Повага до самобутності народів допомагає долати різні форми поділу, що ізолюють народи і наділяють їх егоїзмом, який має дестабілізуючі наслідки⁵.

Учительство Католицької церкви визнає важливість національного суверенітету, під яким розуміють, насамперед, прояв свободи, що повинна регулювати відносини між державами. Суверенітет — це суб'єктність нації в політичному, економічному, соціальному і культурному сенсі (п. 15)⁶. Особливого значення набуває культурна складова як джерело опору агресивним діям чи формам панування, що обмежують свободу країни. Культура гарантує збереження ідентичності народу, виражає й утверджує його духовний суверенітет. Однак національний суверенітет не абсолютний, зауважив папа Іоанн Павло II під час виступу 13 січня 2001 р. перед членами дипломатичного корпусу, акредитованого при Святому Престолі. Нації, продовжує понтифік, можуть відмовитися від деяких своїх прав заради спільної мети, усвідомлюючи, що вони становлять «родину націй», у якій мусять панувати взаємна довіра, підтримка та повага. З цього погляду, особливої уваги заслуговує той факт, що все ще не існує міжнародної угоди, яка б адекватно висвітлювала питання «прав народів», наголосив Іоанн Павло II у своїй промові 5 жовтня 1995 р. на Генеральній Асамблеї ООН з нагоди 50-річчя її заснування. Готуючи таку угоду, можна належним чином розглянути питання справедливості та свободи у сучасному світі. Відповідно до католицької доктрини, для створення і зміцнення міжнародного устрою,

¹ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (*Nostra aetate*). С. 281.

² Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 року. Р. 279–280.

³ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 266.

⁴ Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 року. Р. 291–292.

⁵ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 266–267.

⁶ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 528–530.

що гарантував би мирне співіснування народів, необхідно, щоб моральний закон, який керує життям людей, регулював відносини між державами: «громадська думка всіх націй і всіх держав повинна настільки одноставно і наполегливо прищеплювати та заохочувати дотримання морального закону, щоб ніхто не наважився брати його під сумнів чи ослаблювати його обов'язковість». Універсальний моральний закон, вписаний в серце людини, мусить бути дієвим і незмінним, як живий прояв спільного для людства сумління, як «граматика», за правилами якої будується майбутнє світу¹.

Загальна повага до принципів, які лежать в основі «правової структури, суголосної моральному порядку», — це необхідна умова стабільності міжнародного життя². Пошуки цієї стабільності призвели до поступової розробки «права народів» (*ius gentium*), яке можна вважати «предтечею міжнародного права»³. У посланні папи Іоанна Павла II з нагоди Всесвітнього дня миру (2004 р.) наголошується, що юридична і богословська думка, закорінена у природному праві, формує «універсальні принципи, які передують внутрішньому праву держави і перевершують його»: єдність людського роду, рівна гідність кожного народу, відмова від війни як засобу розв'язання конфліктів, необхідність співпраці задля досягнення спільного блага і вимога дотримуватися укладених угод (*pacta sunt servanda*). Особливо слід наголосити на останньому принципі, зауважує понтифік, аби уникнути «спокуси вдаватися до закону сили, а не до сили закону»⁴.

Для зменшення напруження, яке виникає у відносинах між різними політичними спільнотами і може загрожувати стабільності націй та міжнародній безпеці, необхідно дотримуватися загальних правил під час проведення переговорів і рішуче відкинути думку про те, що справедливості можна досягти шляхом війни, говорить в енцикліці “*Centesimus annus*” (п. 23) від 1 травня 1991 р.⁵ «Якщо війна може закінчитися без переможців і переможених, самознищенням людства, — продовжується у цьому документі, — то потрібно відкинути логіку, що призводить до цього, тобто ідею, начебто намагання знищити супротивника, протистояння і війна як така сприяють прогресу й історичному поступу» (п. 18)⁶. Статут ООН (стаття 2 пункт 4) забороняє не лише застосовувати силу, а навіть погрожувати її використанням⁷. Ця вимога виникла в результаті трагічного досвіду Другої світової війни. Упродовж цього конфлікту вчительство Католицької церкви визначило деякі фактори, необхідні для побудови відновленого міжнародного порядку: свобода і територіальна цілісність кожної нації; захист прав

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 268.

² Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 року. Р. 277.

³ Там само. Р. 290–292.

⁴ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 269.

⁵ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 року. Р. 820–821.

⁶ Там само. Р. 816.

⁷ Устав Організації Об'єднаних Націй и Статут Международного Суда. Charter of the United Nations (Russian). OPI / 323 – 08482 – May 1970 – 10 M. Reprinted in U.S.A. – DPI / 511 – 40650 – June 1980 – 2,000. Р. 12.

меншин; справедливий розподіл земельних ресурсів; відмова від війни й ефективний план роззброєння; дотримання прийнятих угод і припинення релігійних переслідувань¹.

Для забезпечення верховенства права найбільшого значення, наголошується в енцикліці "Pacem in terris", набуває принцип взаємної довіри². Під цим кутом зору необхідно переглянути нормативні документи мирного врегулювання конфліктів, щоб розширити сферу їхнього застосування та їхню обов'язковість. Інститути переговорів, посередництва, примирення й арбітражу, які слугують виразом міжнародної законності, необхідно підтримувати, створюючи «дієву юридичну владу у світі, де панує мир», сказав папа Іоанн Павло II під час виступу у Міжнародному суді в Гаазі 13 травня 1985 р.³. Прогрес у цьому напрямку дозволить міжнародній спільноті стати не простим скупченням держав, а структурою, в якій можливе мирне розв'язання конфліктів. «Так само як усередині окремих держав особиста помста і репресії поступилися місцем силі закону, так і в міжнародному співтоваристві подібні дії потребують негайної реалізації... міжнародне право повинно унеможливити панування права сильнішого», наголошується в енцикліці "Centesimus annus" (п. 52)⁴.

Католицька церква розглядає себе супутницею людства на його шляху до справжньої міжнародної «спільноти», що отримав новий напрямок після створення ООН у 1945 р. Ця організація, говориться в посланні папи Іоанна Павла II з нагоди Всесвітнього дня миру (2004 р.), «зробила значний внесок в утвердження гідності людини, свободи народів і їхнього розвитку, заклавши культурні й інституційні підвалини для побудови миру»⁵. Соціальна доктрина Католицької церкви загалом позитивно оцінює роль міждержавних організацій, зокрема тих, що працюють в особливих секторах. Представляючи інтереси Католицької церкви на міжнародній арені, її керівний орган — Святий Престол також бере активну участь у діяльності сучасних міжнародних міждержавних організацій. У переважній більшості міжнародних організацій папські дипломати акредитовані як представники Святого Престолу, а не Держави Міста Ватикан. Святий Престол, зокрема, є повноправним членом 8 міжнародних міждержавних організацій та органів, а саме: Міжнародного агентства з атомної енергії, Управління Верховного комісара ООН у справах біженців, Всесвітньої організації інтелектуальної власності, Конференції ООН з торгівлі і розвитку, Міжнародного комітету військової медицини, Організації із заборони хімічної зброї, ОБСЄ та Організації підготовчої комісії договору про всеосяжну заборону ядерних випробувань. В інших 18 міжнародних міждержавних організаціях і органах (Всесвітня організація охорони здоров'я, Всесвітня продовольча програма,

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 270.

² Енцикліка папи Іоанна XXIII "Pacem in terris" від 11 квітня 1963 року. Р. 287–288.

³ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 270.

⁴ Енцикліка папи Іоанна Павла II "Centesimus annus" від 1 травня 1991 року. Р. 858.

⁵ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 270.

Всесвітня туристична організація, Латинський союз, Міжнародна організація у справах міграції, Міжнародна організація праці, Міжнародна програма ООН з контролю за наркотичними засобами, Міжнародний фонд сільськогосподарського розвитку, Організація американських держав, Африканський Союз, ООН, ЮНЕСКО, ЮНІДО, Програма ООН з навколишнього середовища, ФАО, РЕ, СОТ та Центр ООН з питань людських поселень) Святий Престол має свого постійного спостерігача. Ще в 7 міжнародних організаціях і органах, зокрема, в Азіатсько-африканському правовому консультативному комітеті, Всесвітній метеорологічній організації, Комісії ООН з питань сталого розвитку, Комітету ООН з питань мирного використання космосу, Міжнародній морській організації, Міжнародній організації цивільної авіації та Міжнародній стратегії зі зменшення катастрофи, Святий Престол представлений спостерігачем на неофіційній основі. Крім того, Святий Престол має делегата (без права голосу) у Лізі арабських держав і статус почесного гостя у Парламентській асамблеї ОБСЄ. Таким чином, Святий Престол загалом бере участь у роботі 35 вищеназваних міжнародних міжурядових організаціях і органах¹.

Водночас Держава Місто Ватикан є постійним членом 7 міжнародних міжурядових організацій, більш технічного характеру, таких як Всесвітній поштовий союз, Міжнародний союз електрозв'язку, Міжнародний зерновий союз, Міжнародний союз супутникового зв'язку, Європейська Конференція управління поштами і телекомунікаціями, Європейська організація супутникового зв'язку та Міжнародний інститут уніфікації приватного права. Така ситуація щодо членства в цих організаціях Держави Міста Ватикан, а не Святого Престолу, обумовлена тим, що специфіка діяльності згаданих організацій вимагає наявності у держав-членів поштової служби, радіо- та супутникових станцій, що безпосередньо пов'язано з територіальним елементом держави. З цієї причини, при приєднанні до названих 7 міжнародних організацій, їх членом став не Святий Престол, а відповідно до прийнятого їм рішення — Держава Місто Ватикан, яка забезпечує основоположну матеріальну базу й організаційні умови для гарантування суверенності й незалежності Святого Престолу в його різноманітній діяльності².

Таким чином, у переважній більшості міжнародних міжурядових організацій Католицьку церкву представляє Святий Престол, а не Держава Місто Ватикан. Святий Престол як суб'єкт міжнародного права бере активну участь у роботі ООН та її спеціалізованих установ, а також інших міжнародних організацій і органів, при яких він має делегата з правом голосу (якщо є членом відповідної організації) або спостерігача без права голосу (якщо не є членом такої організації). З вищенаведеного переліку міжнародних організацій також видно, що Святий Престол і Держава Місто Ватикан мають справи з різними міжнародними організаціями, їх діяльність у цих організаціях не пересікається, а тому й відсутнє дублювання в роботі.

¹ *Annuario Pontificio*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003. P. 1243.

² Етерович Микола, архієпископ. Святий Престол і Україна. С. 49.

Проте у зв'язку з участю Святого Престолу і Держави Міста Ватикан у міжнародних міжурядових організаціях може виникнути питання — хто ж відповідно до норм міжнародного права є представленим при ООН і його спеціалізованих установах та інших міжнародних організаціях? Святий Престол як такий чи Держава Місто Ватикан? Це питання не є зайвим, адже багато з цих органів фактично зосереджені лише на матеріальному аспекті людського життя і прогресу, в той час як Святий Престол, головним чином, зацікавлений у духовному, моральному та культурному аспектах.

Не викликає сумніву той факт, що Святий Престол зрештою зобов'язаний своєму зв'язку з ООН та її спеціалізованими установами власне Державі Місту Ватикан. Саме завдяки членству останнього у Всесвітньому поштово-вому союзі (ВПС) та Міжнародному союзу електрозв'язку (МСЕ) Святий Престол встановив свій перший офіційний контакт з ООН, коли ВПС та МСЕ разом з усіма іншими міжнародними організаціями, які входять до системи ООН, та їх членами було запрошено на конференції ООН. Однак, присутність папських представників під вивіскою Держави Міста Ватикан невірно підкреслювало б світський аспект суверенітету папи, в той час як він, у першу чергу, є духовним лідером поширеної у всьому світі Католицької церкви. Питання було вирішено шляхом обміну нотами між Святим Престолом та Генеральним секретаріатом ООН від 16 та 29 жовтня 1957 р. відповідно. В результаті була досягнута домовленість, що з огляду на певні сумніви щодо відносин, які Генеральний секретаріат ООН підтримує з Державним секретаріатом Святого Престолу, останній бажає прояснити, що згадані відносини слід розуміти як такі, що встановлені між ООН та Святим Престолом. Таким же чином, виключно Святий Престол представлений делегаціями, акредитованими Державним секретаріатом Святого Престолу при різних засіданнях різноманітних органів ООН. Відповідно, папська делегація, направлена у 1958 р. на Конференцію з міжнародного комерційного арбітражу, була призначена як делегація Святого Престолу. Для того, щоб краще прояснити ситуацію, Генеральний директор Міжнародного агентства з атомної енергії 7 січня 1960 р. надіслав усім членам Агентства ноту, в якій звернув увагу на той факт, що з цього моменту повинна використовуватися лише назва «Святий Престол» для позначення членства Святого Престолу в ООН та її спеціалізованих установах¹. Своєчасна класифікація значно розширила межі інтересу папства у різнобічній діяльності ООН та її спеціалізованих установ. Ця діяльність торкається різноманітних питань морального, гуманітарного, культурного та технічного характеру. Деякі зі згаданих питань становлять більш особливий інтерес для Святого Престолу як такого, в той час як інші більше стосуються безпосередньо Держави Міста Ватикан через їх світський чи територіальний аспект. Проте тут доречно буде зауважити, що саме Святий Престол, як верховний орган Католицької церкви, так і Держави Міста Ватикан, вирішує: діятимуть представники,

¹ Gallina Ernesto. *Le Organizzazioni internazionali e la Chiesa Catholica*. Roma: Studium, 1967. P. 73–74.

яких він направляє до міжнародних організацій та на відповідні засідання в рамках таких організацій, від його імені чи від імені Держави Міста Ватикан. У будь-якому разі, направляючою стороною (владою) є Святий Престол, а не Держава Місто Ватикан. Це, однак, не шкодить міжнародній правосуб'єктності Держави Міста Ватикан, яка по закону використовує Святий Престол як верховний орган управління під суверенною владою папи Римського як видимого глави Католицької церкви, який є одночасно верховним главою обох названих суб'єктів міжнародного права — Святого Престолу і Держави Міста Ватикан.

Огляд відносин Святого Престолу як керівного органу Католицької церкви з окремими міжнародними організаціями уявляється за доцільне розпочати з ООН, як найбільш авторитетної універсальної міжнародної організації, якій належить важливе місце у сучасній системі міжнародних відносин, і яка є, по суті, першим в історії механізмом широкої багатогранної взаємодії різних держав з метою підтримання міжнародного миру та безпеки, сприяння економічному та соціальному прогресу всіх народів. Вже на підготовчому етапі створення ООН Святий Престол висловив бажання взяти участь у роботі Конференції, що відбувалася у серпні-жовтні 1944 р. у Думбартон-Оксі (США), з метою опрацювання проекту Статуту цієї Організації та набуття у ній в подальшому членства. Це було багато в чому обумовлено співпадінням цілей, які проголошувалися створюваною ООН, баченням Святого Престолу щодо тих принципів, на яких повинна засновуватися міжнародна співдружність, однак через небажання великих держав, які не мали дипломатичних відносин з Святим Престолом, останньому фактично було відмовлено в участі в роботі з підготовки Статуту ООН і в членстві в цій Організації¹.

Невдала перша спроба стати членом ООН не знизил інтересу Святого Престолу до цієї Організації. Папа Пій XII у своєму різдвяному посланні 1948 р. висловив побажання, щоб «ООН стала повним і бездоганим вираженням міжнародної солідарності миру та усунула зі свого Статуту та своїх органів будь-які ознаки, що при необхідності були б солідарністю війни»². Отже, вже на початковому етапі функціонування ООН Святий Престол висловлював критичні зауваження і невдоволення тією обставиною, що на Статуті ООН та її структурі відобразилися цілі антигітлерівської коаліції, які були проголошені у ході Другої світової війни. Очевидно, маються на увазі такі положення, як згадка про війну в преамбулі Статуту ООН, склад постійних членів Ради Безпеки, а також неможливість для держав, які зазнали поразки у війні, бути представленими на той час в ООН тощо.

Святий Престол протягом тривалого часу порушував перед керівництвом ООН питання щодо можливості мати при Організації свого постійного

¹ Зюнова Т.В. К вопросу о поиске «этического измерения» в международных отношениях: исторический опыт дипломатии Ватикана // Духовные основы мирового сообщества и международных отношений : учеб. пособие. Москва: МГИМО (Университет), 2000. С. 144.

² Ковальский Н.А. Католицизм и дипломатия. Москва: Наука, 1969. С. 199.

спостерігача. Ватикан, не будучи членом ООН, мав *de facto* свого постійного спостерігача при цій Організації у Нью-Йорку з 1954 р., однак йому відмовляли в офіційному визнанні з боку Генерального секретаря ООН¹. Ситуація змінилася на початку 60-х рр. ХХ ст., коли папа Іоанн ХХІІІ вжив низку миротворчих кроків, які знайшли позитивний відгук у світі, а, відтак, і в ООН. Так було прокладено шлях для встановлення офіційного контакту між ООН і Святим Престолом та створені умови, за яких переговори між Генеральним секретарем ООН і представниками Святого Престолу могли увінчатися успіхом. За результатами цих переговорів, шляхом обміну нотами від 21 березня і 6 квітня 1964 р. між Державним секретаріатом Святого Престолу і Генеральним секретарем ООН, було укладено угоду, згідно з якою Святий Престол отримав можливість мати з 21 березня 1964 р. свого постійного спостерігача при ООН. 1 лютого 1967 р. папа Павло VI призначив першого постійного представника — спостерігача Святого Престолу при Відділенні ООН у Женеві, поклавши на нього також відповідальність за відносини з Управлінням Верховного Комісара ООН у справах біженців, Конференції ООН з питань торгівлі та розвитку, Організації Об'єднаних Націй з питань промислового розвитку та Міжнародної організації праці.

4 жовтня 1965 р. папа Павло VI здійснив історичний візит до штаб-квартири ООН у Нью-Йорку, де він виступив перед Генеральною Асамблеєю (ГА) на захист справи миру. Починаючи з цього часу римські понтифіки в міру потреб використовують трибуну ГА ООН для викладу свого бачення щодо актуальних світових проблем, які хвилюють людство і знаходяться в центрі уваги міжнародного співтовариства. Так, зокрема, папа Іоанн Павло II двічі виступав на сесіях ГА ООН — 2 жовтня 1979 р. і 4 жовтня 1995 р., а його наступник Бенедикт XVI звернувся до ГА ООН 18 квітня 2008 р. У своїх виступах папа Іоанн Павло II наголошував на відданості Католицької церкви справі свободи й захисту основних прав людини як головної цілі діяльності Святого Престолу на міжнародній арені та необхідності реформування ООН², а Бенедикт XVI, відзначаючи важливість ООН для підтримання міжнародного миру, наголошував, що проблеми безпеки, прав людини, глобального розвитку, бідності, охорони навколишнього середовища, зміни клімату можуть ефективно вирішуватися лише шляхом багатостороннього співробітництва держав на основі міжнародного права та принципу солідарності³.

Католицька церква дотримується тієї позиції, що принципи миру, справедливості, поваги прав людини та гідності людської особи, зафіксовані в Статуті ООН, співпадають з принципами, які надихають діяльність церкви, що лише універсальна міжнародна організація здатна розв'язати найбільш

¹ Отрош М.І. Матеріальні джерела церковного права. С. 175.

² Вейгел Д. Свидетель надежды: Иоанн Павел II : В 2 кн. Кн. 2. / Пер. с англ. А.А. Помогайбо, А.М. Фроловского и др. Москва: АСТ, 2001. С. 549–551.

³ Address of His Holiness Benedict XVI to the members of the General Assembly of the United Nations Organization [Електронний ресурс]. Р. 1–3. — Режим доступу : www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april

складні проблеми сучасності, до яких відносяться роззброєння, охорона навколишнього природного середовища, енергетична криза, проблеми розвитку, народонаселення, охорона здоров'я, проблеми сім'ї, світового океану, космічного простору тощо. Подібні проблеми, на думку Католицької церкви, не піддаються задовільному вирішенню на двосторонньому рівні: потрібен глобальний підхід і політична воля всіх урядів, а також постійний діалог між усіма членами міжнародного співтовариства, тому ООН є унікальним міжнародним форумом, здатним забезпечити основу для діалогу і переговорів з вищезазначених проблем. Точка зору Католицької церкви на найважливіші аспекти діяльності ООН була сформульована у зверненні державного секретаря Святого Престолу кардинала А. Содано на «Саміті тисячоліття» ООН (08.09.2000 р.). У цій програмній промові визначені чотири обов'язки ООН: зберігати і підтримувати мир у всьому світі, сприяти подальшому розвитку людства, забезпечувати права людини, бути гарантом рівності усіх членів ООН. Католицька церква вважає ООН гарантом і рушійною силою дотримання міжнародного права та забезпечення мирного співіснування і добробуту народів світу. У зв'язку з цим, постійний представник Святого Престолу при ООН архієпископ Ч. Мільоре, виступаючи на Генеральній асамблеї ООН у жовтні 2004 р., закликав усі держави — члени ООН втілювати в життя основні принципи Декларації тисячоліття, затвержені ГА ООН 8 вересня 2000 р.: рівність, солідарність, толерантність, повага до природи, розділення відповідальності щодо управління глобальним економічним і соціальним розвитком держав. Водночас, з огляду на кризу сучасних форм діяльності ООН, архієпископ Ч. Мільоре наголосив, що «посилення ООН повинно відбуватися при визнанні того, що в основі цієї організації закладено співробітництво держав, а не їх суперництво»¹. На думку Католицької церкви, ООН повинна стати моральним авторитетом і форумом, де у вільній дискусії вибудовуються орієнтири цінностей міжнародного життя. При цьому папська дипломатія виступає за підвищення ролі ООН у розв'язанні міжнародних проблем, підтримує ініціативи та практичні дії щодо зміцнення миру і стабільності, забезпечення прав людини, подолання бідності, боротьби з тероризмом тощо. Представники Католицької церкви вбачають певну схожість своєї діяльності з ООН як «універсальних структур, пов'язаних з усім світом». На їх думку, вирішенню актуальних питань світового співтовариства, підвищенню ефективності діяльності ООН сприяло б перетворення її з «адміністративної інституції» в «моральний центр», де б усі нації почували себе сім'єю народів².

Однак, ще задовго до призначення постійних спостерігачів Святого Престолу при ООН у Нью-Йорку та при Відділенні ООН у Женеві, Апостольський Престол визнав важливість багатьох спеціалізованих міжнародних організацій та установ, кількість яких постійно збільшувалася. Серед них була Асоціація ООН з питань надання допомоги біженцям, на зміну якій

¹ Католическая энциклопедия. Т. 3. С. 1085.

² Вейгел Д. Свидетель надежды: Иоанн Павел II. С. 550.

у 1946 р. прийшла Міжнародна організація з надання допомоги біженцям, при якій у 1951 р. був акредитований представник Бюро Ватикану з питань міграції. З 1947 р. Святий Престол представлений постійним спостерігачем у Міжнародній організації праці (МОП). Свою участь у діяльності МОП він спрямовує на захист прав людини. Створення гідних умов праці тривалий час є основою діалогу МОП та Соціальної доктрини Католицької церкви. Святий Престол неодноразово закликав МОП опиратися у своїй діяльності на соціальне вчення Католицької церкви, яка надає великого значення праву на працю та іншим питанням, пов'язаним з трудовими відносинами. Свого часу папа Іоанн XXIII у своїй енцикліці “*Mater et magistra*” від 15 травня 1961 р.¹ наголошував на повазі до МОП, яка «за декілька років зробила серйозний і цінний внесок у справу створення міжнародної економічної та соціальної регламентації, основаної на справедливості, гуманізмі, де законні вимоги трудящих знаходять своє відображення»². Значний внесок у католицьку доктрину у сфері соціальної політики та трудових відносин вніс Іоанн Павло II, який в енцикліці “*Laborem Exercens*” від 14 вересня 1981 р., на відміну від своїх попередників, посилив гуманістичний аспект соціального питання і зосередив увагу на соціальній природі праці та гідності людини праці. У цьому сенсі його енцикліка, безперечно, є «найбільш соціальною» за всю історію розвитку сучасної соціальної доктрини католицизму. Названа енцикліка проголошує принцип пріоритету праці над капіталом і заперечує так званий економізм, який розглядає працю людини виключно з точки зору її економічних цілей. При цьому, в забезпеченні прав працюючих важливе місце відводиться церкві, яка «вважає своїм обов'язком постійно привертати увагу до гідності та прав працюючих, засуджувати ситуації, коли ця гідність та права порушуються... Прагнення до справедливості повинно бути тісно пов'язане з сучасним прагненням до миру»³.

У 1948 р. постійного спостерігача Святого Престолу було акредитовано при Продовольчій та сільськогосподарській організації (ФАО), місцем перебування якої є Рим. Цим, мабуть, і пояснюється та обставина, що згадана організація була першою в системі ООН, в якій Святий Престол отримав такий статус. Пояснюючи заінтересованість Святого Престолу у співробітництві з названою організацією, його представники відзначають, що будь-яка діяльність в галузі техніки, економіки та сільського господарства має моральну сторону, до якої причетна і церква. Крім того, тісна співпраця з цією організацією дозволяє Святому Престолу проводити через соціальні програми ФАО більш активну діяльність у країнах, що розвиваються. З 1951 р. Святий Престол був регулярно представлений на сесіях Всесвітньої організації охорони здоров'я. У 1951 р. Святий Престол призначив свого першого постійного спостерігача при Організації Об'єднаних Націй

¹ Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Mater et magistra*” від 15 травня 1961 року. Р. 401–464.

² Ковальський Н. А. Католицизм и международные отношения. С. 121.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Laborem exercens*” від 14 вересня 1981 року. Р. 585–586.

з питань освіти, науки і культури (ЮНЕСКО). Заінтересованість Святого Престолу у тісному співробітництві з ЮНЕСКО та участі в її програмах пояснюється тим, що сфера діяльності цієї Організації тісно пов'язана з релігійною місією Апостольського Престолу, який реалізує через неї свої ініціативи. У зміцненні взаєморозуміння Святий Престол надає великого значення саме культурі, яка разом з християнськими цінностями служить духовною основою не тільки для екуменічного діалогу, а й для «лікування» конфліктів та пом'якшення соціальної напруги в суспільстві. У 1956 р. Економічна і Соціальна Рада (ЕКОСОП) обрала Святий Престол своїм членом. Тоді ООН вперше звернулася до Святого Престолу і запропонувала йому брати участь у роботі її органів. Того ж року Святий Престол став повноправним членом Міжнародного агентства з атомної енергії (МАГАТЕ), при якому він акредитував повноправне представництво. Святий Престол також є спостерігачем в Організації Об'єднаних Націй з промислового розвитку (ЮНІДО) та інших міжнародних міжурядових організаціях, де функції його представників аналогічні тим, які папські представники здійснюють в спеціалізованих установах ООН. Святий Престол бере активну участь у діяльності й інших міжнародних міжурядових організацій, зокрема у Міжнародній організації з туризму, в рамках якої він виступає за «оновлений» туризм, який би збагачував життя людей, забезпечував гідність кожного, поважав багатства різних культур, підтримував інтеграцію світу, сприяв гармонії та миру.

Особлива заінтересованість Святого Престолу в ООН та її спеціалізованих установах ґрунтується на поєднанні їхніх спільних цілей, зокрема таких як — підтримання міжнародного миру та безпеки, розвиток дружніх відносин між націями та сприяння міжнародній економічній, соціальній та культурній співпраці. Цілі, які переслідують представники Святого Престолу, беручи участь у роботі міжнародних організацій системи ООН, найкращим чином забезпечуються завдяки збереженню статусу спостерігача. В такій якості Святий Престол може брати участь у всіх акціях ООН, має право на виступ у всіх випадках, коли вважає це за доцільне, і на відміну від повноправних членів ООН, Святий Престол не має лише права голосу. (1 липня 2004 р. ГА ООН прийняла резолюцію, яка розширює повноваження постійного спостерігача Святого Престолу при ООН і надає йому право брати участь в дискусіях на ГА без попереднього дозволу, відповідати на виступи і розповсюджувати документацію). Водночас статус спостерігача найбільш відповідає принципу нейтралітету Святого Престолу і не змушує його робити політичний вибір на користь тих чи інших держав і політичних угруповань при голосуванні з актуальних питань порядку денного ООН, що могло б зашкодити іміджу Апостольського Престолу, який позиціонує себе як моральна особа¹. Отже, як в ООН, так і на рівні її спеціалізованих установ Святий Престол представлений постійними спостерігачами. Цей статус дозволяє Святому Престолу брати дієву участь

¹ Cardinale Hyginus Eugene. The Holy See and the International Order. P. 259.

в роботі ООН та її структур, особливо в таких сферах, як підтримання миру, соціальний і економічний розвиток, потреби країн, що розвиваються, захист основоположних прав людини, ліквідація усіх форм дискримінації тощо. При цьому ступінь участі Святого Престолу в міжнародних міжурядових організаціях залежить від його оцінки важливості тієї чи іншої організації в конкретний історичний момент та від необхідності забезпечити Католицькій церкві більшу свободу та ефективність.

Католицька церква в особі римських пап завжди виявляла і виявляє особливий інтерес як до європейського континенту взагалі, так і до європейських організацій зокрема. Поясненням цьому є історичні традиції зовнішньої політики папства, яка завжди була орієнтована на Європу, а європейська культура, на чому завжди робиться особливий наголос представниками церкви, ґрунтується саме на християнських цінностях¹. З 1970 р. Святий Престол акредитує апостольського нунція при Європейському Співтоваристві (Європейському Союзу) у Брюсселі та спеціального посланника, який виконує роль постійного спостерігача, при Раді Європи (РЄ) у Страсбурзі. Європейський Союз (ЄС) є єдиною міжнародною організацією, при якій Святий Престол акредитує нунція. Останній, відповідно до міжнародної практики, є також дуайеном дипломатичного корпусу, який складається з представників держав, що не є членами ЄС. Функції нунція при ЄС відрізняються від функцій інших дипломатів тим, що він більше зацікавлений у моральному, соціальному та культурному аспектах його діяльності, ніж у політичному та економічному. Це відповідає загальній політиці Святого Престолу, який, як відомо, опікується політичними та соціально-економічними питаннями лише настільки, наскільки вони можуть сприяти справі миру, справедливості та співпраці між націями. Не будучи членом Ради Європи, Святий Престол не бере активної участі у всіх видах її діяльності. Проте, за взаємною згодою, він може співпрацювати з РЄ у багатьох проектах, що узгоджуються з місією церкви. Ця сфера співпраці охоплює соціальні, культурні, наукові та правові питання, а також подальшу реалізацію прав людини та фундаментальних свобод. Крім того, Католицька церква співпрацює з РЄ також на рівні багатьох міжнародних католицьких неурядових організацій, які мають консультативний статус у цій організації.

Таким чином, присутність Католицької церкви у впливових європейських організаціях є ознакою її відданості справі надання підтримки остаточному об'єднанню Європи на основі тих духовних і моральних принципів, які становлять спільну спадщину європейських країн та є основою європейської культури та цивілізації. Ця присутність підтверджує інтерес, з яким представники церкви відслідковують діяльність інституцій, які навіть на регіональному рівні сприяють співпраці між державами-членами заради найвищого блага миру та морального, культурного й економічного прогресу народів.

¹ Ковальский Н. А. Религиозные организации и проблемы европейской безопасности и сотрудничества. С. 13.

Звичайно постійні представники Святого Престолу при міжнародних організаціях не мають єпископського сану, за винятком папських представників при ООН та Відділенні ООН у Женеві, при ФАО, штаб-квартира якої знаходиться в Римі, а також апостольського нунція при ЄС. Титули представників Святого Престолу залежать від того, чи мають вони право голосу в даній організації або на відповідній міжнародній конференції чи не мають такого права. Представник, що має право голосу, називається делегатом, а якщо не має такого права, то спостерігачем. Завдання представників Святого Престолу при міжнародних організаціях численні та різноманітні. Їхнє головне завдання — відображати інтерес, схвалення або навіть занепокоєння, з яким Апостольський Престол відслідковує діяльність організованої міжнародної спільноти, а також надавати запевнення в тому, що Святий Престол готовий співпрацювати з міжнародними організаціями усіма способами, сумісними з його природою та засобами, які він має у своєму розпорядженні. Як правило, папські спостерігачі не беруть безпосередньої участі у міжнародному переговорному процесі, за винятком випадків, що стосуються статусу національних церков або прав людини. Однак, було б неправильно вважати, що представники Святого Престолу в міжнародних організаціях мають інтерес лише до того, щоб запобігти перебігу небажаних подій або відібрати та підтримати лише ті проблеми, що становлять особливий інтерес з християнської або ж навіть суто католицької точки зору. Визнаючи, що вони не повинні відчувати себе зобов'язаними втручатися у всі питання, однак їхнім обов'язком є сприяння роботі міжнародних організацій у всій її повноті¹.

Католицька церква не ухиляється від застережень, коли міжнародні організації обирають неправильний підхід до вирішення проблем, і наполягає на тому, щоб діяльність цих організацій відповідала потребам людини у соціальному житті та в сферах, особливо важливих для мирного й упорядкованого співіснування націй і народів. Турбота про впорядковане і мирне співіснування людського роду спонукає Католицьку церкву наполягати на тому, що необхідно створити «всесвітню владу, яку визнаватимуть усі і яка буде наділена дієвою силою гарантувати загальну безпеку, дотримання справедливості і повагу до прав»². У цьому зв'язку в посланні папи Іоанна Павла II з нагоди Всесвітнього дня миру 2003 р. говориться, що впродовж усієї історії, незважаючи на зміну поглядів у різні епохи, завжди існувала потреба у такій владі, що здатна розв'язати світові проблеми, які виникають на шляху досягнення спільного блага. Однак необхідно, щоб така влада постала в результаті взаємної угоди, а не була нав'язана і не сприймалася як «світова супер-держав»³. Політична влада на рівні міжнародного співтовариства, наголошується в енікліці "Pacem in terris", повинна керуватися законом, підпорядковуватися спільному благу і дотримуватися

¹ Cardinale Hyginus Eugene. The Holy See and the International Order. P. 271–272.

² Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (Gaudium et spes). С. 543–546.

³ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 271.

принципу субсидіарності. «Влада світового співтовариства не має на меті обмежити сферу діяльності державної влади окремої політичної спільноти і, тим паче, заступити її. Навпаки, вона прагне створити у світовому масштабі таке середовище, в якому державна влада кожної політичної спільноти, її громадяни і проміжні групи зможуть здійснювати завдання, виконувати свої обов'язки і користуватися своїми правами більш безпечно»¹.

Через глобалізацію проблем, як ніколи, стає нагальною потреба збільшити міжнародну політичну активність, щоб забезпечити мир і розвиток, ухваливши узгоджені заходи². При цьому Католицька церква наголошує, що взаємозалежність між людьми і між народами має моральний характер і визначає економічні, культурні, політичні та релігійні відносини в сучасному світі. Отож можна сподіватися нового погляду на міжнародні організації. Це процес, який «передбачає подолання політичного суперництва і відмову від маніпулювання цими організаціями, що існують виключно для спільного блага, для досягнення вищого рівня міжнародного порядку»³. Зокрема, міжнародні структури повинні ефективно виконувати функції контролю і керівництва в економічній сфері, оскільки спільне благо тепер стає метою, якої не можуть досягти окремі держави, навіть якщо вони займають домінуюче становище у світі і вирізняються могутністю, багатством і політичною силою⁴. Крім того, міжнародні організації повинні гарантувати рівність, яка лежить в основі універсального права на участь — із належною повагою до законних відмінностей — у процесі цілісного розвитку⁵.

Католицька церква позитивно оцінює й ті об'єднання громадянського суспільства, які формують громадську думку з різних питань міжнародного життя, звертаючи особливу увагу на дотримання прав людини. Прикладом цього слугує «низка нещодавно створених приватних асоціацій; деякі з них — світового масштабу. Майже всі вони ретельно і з гідної похвали об'єктивністю відслідковують події у цій делікатній міжнародній сфері», говориться в енцикліці папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*”⁶. Така відданість ідеалам міжнародного співтовариства, «особливо завдяки практичним жестам солідарності і миру багатьох людей, зокрема учасників неурядових організацій і рухів за права людини», має слугувати джерелом натхнення для урядів, наголошується в Компендіумі соціальної доктрини Католицької церкви⁷.

В контексті необхідності реформування засадничих правил та організації міжнародного співтовариства проаналізуємо ідеї Католицької церкви щодо міжнародного співробітництва задля розвитку, що включає в себе також підняття боротьби з бідністю та проблему зовнішнього боргу.

¹ Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Pacem in terris*” від 11 квітня 1963 року. Р. 294–295.

² Енцикліка папи Павла VI “*Populorum progressio*” від 26 березня 1967 року. Р. 282–296.

³ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 575.

⁴ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 року. Р. 863–864.

⁵ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 557–568.

⁶ *Ibid.* Р. 544–547.

⁷ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 272–273.

Згідно з католицькою доктриною, для того, щоб розв'язати проблему розвитку, потрібне співробітництво між окремими політичними спільнотами. «Політичні спільноти зумовлюють одна одну, і можна твердити, що кожна з них успішно розвивається, коли сприяє розвитку іншої. Щоб це стало реальністю, необхідні порозуміння і співпраця»¹. Недостатній розвиток, йдеться в енцикліці “*Sollicitudo rei socialis*”, може здатися чимось, що неможливо подолати, мало не смертний вирок, особливо якщо ми розглядаємо його не лише як помилковий вибір людини, а й як наслідок «економічних, фінансових і соціальних механізмів» та «структур гріха»², що перешкоджають повноцінному розвитку людей і народів. Однак цим труднощам слід твердо і непохитно протидіяти, оскільки розвиток — це не лише прагнення, а й право³, яке, як кожне право, передбачає обов'язок. «Співробітництво задля розвитку цілісної людини і кожної людини — це обов'язок усіх щодо всіх. Воно повинно охопити чотири сторони світу: Схід і Захід, Північ і Південь»⁴. Католицька церква вважає, що право на розвиток виникає з таких засад, як єдність походження і спільність долі людського роду; рівність усіх людей і всіх спільнот, заснована на людській гідності; всезагальне призначення земних благ; цілісність поняття розвитку; центральне місце людської особи; солідарність⁵.

Соціальна доктрина Католицької церкви заохочує форми співробітництва, які спрощують вихід на міжнародний ринок бідних і слаборозвинутих країн. «До недавнього часу вважалося, що найбідніші країни розвиватимуться, якщо відокремляться від світового ринку, розраховуючи лише на власні сили. Проте досвід показав, що країни, які ступили на цей шлях, зупинилися в розвитку і занепадали; розвивалися ті країни, яким вдалося налагодити економічні взаємозв'язки на міжнародному рівні. Очевидно, головна проблема полягає в тому, щоб на справедливих засадах отримати доступ до міжнародного ринку, ринку, що базується не на односторонньому принципі експлуатації природних багатств, а на належному використанні людських ресурсів»⁶. Серед причин, які значною мірою спричиняють недостатній розвиток і бідність, слід відзначити, крім неможливості виходу на міжнародний ринок, неписьменність, відсутність продовольчої безпеки, недостатність структур і послуг, відсутність елементарної медичної допомоги, брак питної води і гігієнічних умов, корупцію, нестабільність інститутів усього політичного життя⁷. Існує зв'язок між бідністю і відсутністю у багатьох країнах свободи, можливостей для прояву економічної ініціативи, державного адміністрування, здатного сформувати належну систему освіти

¹ Енцикліка папи Іоанна XXIII “*Mater et magistra*” від 15 травня 1961 року. Р. 499.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 531–567.

³ Апостольське послання папи Павла VI “*Octogesima adveniens*” від 14 травня 1971 року. Р. 431–432.

⁴ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Sollicitudo rei socialis*” від 30 грудня 1987 року. Р. 556.

⁵ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 275.

⁶ Енцикліка папи Іоанна Павла II “*Centesimus annus*” від 1 травня 1991 року. Р. 835.

⁷ Енцикліка папи Павла VI “*Populorum progressio*” від 26 березня 1967 року. Р. 285–287.

та інформації. Дух міжнародного співробітництва вимагає вивищити вимоги солідарності, справедливості і всезагального милосердя над вузькою ринковою ментальністю¹. Справді, «дещо належить людині лише тому, що вона людина, через її особливу гідність»². Співробітництво — це шлях, якого має дотримуватися все міжнародне співтовариство, «згідно з адекватним уявленням про спільне благо всього людського роду»³. Із цього постають численні позитивні наслідки, наприклад, зміцнення віри у можливість бідних людей, а отже, і бідних країн, і в справедливий розподіл благ⁴.

На початку нового тисячоліття бідність мільярдів людей — це «питання, яке кидає найбільший виклик нашому людському і християнському сумлінню», говорить у папському посланні з нагоди Всесвітнього дня миру 2000 р.⁵ Бідність порушує драматичне питання справедливості. Вона характеризується різними формами та різними наслідками і передбачає нерівномірний розвиток, що не визнає «рівних прав усіх людей сісти «за стіл спільного бенкету»⁶. Така бідність унеможлиблює здійснення повного гуманізму, на який сподівається і якого прагне церква, щоб люди і народи могли «перевершити себе» і жити в більш людських умовах⁷. Боротьба з бідністю знаходить суттєву підтримку в наданні переваги чи преференційної любові церкви до бідних⁸. Усюди у своєму соціальному вченні Католицька церква наполягає й на інших своїх фундаментальних принципах, передусім, на принципі універсального призначення благ⁹. Постійно утверджуючи принцип солідарності, соціальна доктрина Католицької церкви вимагає дієвого сприяння «благу всіх і кожного, адже всі ми відповідальні за всіх»¹⁰. На думку церкви, принцип солідарності повинен завжди (також у боротьбі з бідністю) супроводжуватися принципом субсидіарності, завдяки якому укріплюється дух ініціативи, головна засада всього соціально-економічного розвитку в бідних країнах¹¹. Бідних слід сприймати «не як проблему, а як людей, які можуть стати будівничими нового і людянішого майбутнього для всіх», наголошується в посланні папи Іоанна Павла II з нагоди Всесвітнього дня миру 2000 р.¹²

Згідно з соціальною доктриною Католицької церкви, розглядаючи питання, пов'язані з борговою кризою багатьох бідних країн, необхідно враховувати право на розвиток. В основі цієї кризи лежать різноманітні

¹ Енцикліка папи Павла VI "Populorum progressio" від 26 березня 1967 року. Р. 279.

² Енцикліка папи Іоанна Павла II "Centesimus annus" від 1 травня 1991 року. Р. 836.

³ Там само. С. 863.

⁴ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 284.

⁵ Там само. С. 276.

⁶ Енцикліка папи Іоанна Павла II "Sollicitudo rei socialis" від 30 грудня 1987 року. Р. 558.

⁷ Енцикліка папи Павла VI "Populorum progressio" від 26 березня 1967 року. Р. 260–268.

⁸ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 277.

⁹ Енцикліка папи Павла VI "Populorum progressio" від 26 березня 1967 року. Р. 268.

¹⁰ Енцикліка папи Іоанна Павла II "Sollicitudo rei socialis" від 30 грудня 1987 року. Р. 566.

¹¹ Енцикліка папи Павла VI "Populorum progressio" від 26 березня 1967 року. Р. 284.

¹² Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 277.

і складні причини як міжнародного характеру: коливання валютних курсів, фінансові спекуляції, економічний неоколоніалізм, — так і рівня країн-боржників: корупція, погане управління державними грошовими ресурсами, нецільове використання отриманих кредитів. Через структурні проблеми, а також поведінку окремих осіб найбільше потерпає населення бідних країн і країн-боржників, яке не несе відповідальності за це. Міжнародне співтовариство не може ігнорувати ці реалії: утверджуючи принцип, за яким слід поважати боргові зобов'язання, потрібно знайти такі шляхи розв'язання проблеми, які б, на думку церкви, не ставили під загрозу «основне право народів на життя і розвиток»¹. Таким є бачення і теоретичний доробок Католицької церкви щодо реформування засадничих правил і організації міжнародного співтовариства.

¹ Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». С. 277–278.

Висновки до Розділу 6

1. Католицька церква, враховуючи кризу сучасної цивілізації та міжнародного правопорядку, вбачає свою місію в сучасному світі в тому, щоб допомогти людині віднайти в Богові остаточний сенс свого існування. На думку церкви, життя в суспільстві слід будувати на Божому задумі і людській солідарності, здатних забезпечити спільне благо і сприяти цілісному розвитку людської особи та розв'язанню глобальних проблем у людському суспільстві.

2. Католицька церква, починаючи з II Ватиканського собору (1962–1965 рр.), бере активну участь у підтриманні міжрелігійного та екуменічного діалогу (в тому числі католицько-православного — як напряму в екуменічному діалозі), чим робить вагомий внесок в утвердження миру та взаєморозуміння між релігіями і народами.

3. Своє вчення про основні принципи організації міжнародного співтовариства Католицька церква розглядає через призму біблійних аспектів, які вказують на єдність людського роду. Відповідно до католицької доктрини, для створення і зміцнення міжнародного устрою, що гарантував би мирне співіснування народів, необхідно, щоб моральний закон, який керує життям людей, регулював і відносини між державами. При цьому Католицька церква виступає також за реформування і підвищення ролі ООН у розв'язанні міжнародних проблем, підтримує ініціативи та практичні дії щодо зміцнення миру і стабільності, забезпечення прав людини, подолання бідності тощо.

ВИСНОВКИ

Католицька церква як єдиний інтернаціональний організм, не пов'язаний за своєю природою з будь-яким окремим народом чи державою, відноситься до одного з найбільших і найвпливовіших християнських віросповідань. Здійснюючи вселенську духовну місію, Католицька церква як соціальна структура та особливий правовий порядок, суверенний і зовні незалежний від будь-якої держави, не володіє, однак, якістю міжнародної правосуб'єктності. У взаємовідносинах з іншими учасниками міжнародних відносин Католицьку церкву персоніфікує особливий суб'єкт міжнародного права — Святий Престол, який також не є державою, що, однак, не применшує його міжнародно-правового статусу. При цьому природа і характер взаємодії цих двох суб'єктів — Католицької церкви (як цілого) і Святого Престолу (як частини) такі, що будь-яке право, що визнається за Святим Престолом, одночасно визнається і за Католицькою церквою і в цьому сенсі розділити їх неможливо, оскільки це суперечить природі цих двох інститутів, які пов'язані один з одним. Не будучи суб'єктом міжнародного права, Католицька церква в той же час є впливовим фактором міжнародно-правової дійсності, відіграючи тим самим важливу роль у міжнародному правопорядку та посідаючи в ньому особливе і тільки їй властиве місце. На міжнародній арені репрезентується саме її (а також звичайно і Святого Престолу як частини цієї церкви) міжнародно-правова доктрина, яка, маючи свої виняткові і притаманні лише їй риси, справляє помітний вплив на розвиток міжнародного права і міжнародних відносин. Отже, дослідивши та проаналізувавши місце і роль Католицької церкви у міжнародному правопорядку, можна зробити такі висновки:

1. Емансипація християнства від іудейства завдяки контакту з еллінізмом зробила його універсальним для всієї Римської імперії. Починаючи з II ст. демократичну організацію стародавньої церкви (яка не мала єдиного віровчення, керівників і сталих організаційних рамок) поступово витіснило незмінне правління пресвітерів і єпископів. З середини II ст. головним очільником християнської громади і вищим учителем віри стає вже єпископ (хоча раніше він не був ні тим, ні другим, а наглядав лише за казною і спільним майном громади, звідки й походить з грецької його назва єпископ, тобто наглядач). Ідеологічну основу єпископської влади, що історично складалася, сконструювали вже пізніше у церкві, що організовувалася. Єпископська влада в Євангеліях, що створювалися в той час, походила через легендарних апостолів аж до самого Ісуса Христа. Так, у другій половині II ст.

закінчився перший і найбільш важливий період розвитку християнства: утворився інститут єпископату, а разом з ним і церква.

2. Наприкінці II ст. римська християнська громада була вже міцною і відносно чисельною, притягуючи до себе інші церкви. У середині III ст. Римська церква вступила в період розквіту, влада її посилювалася. Сила християнства полягала в тому, що, як релігія, воно з самого початку відокремлювалося від держави і утворило свою самостійну організацію — церкву. Це зробило можливим взаємодію між політичною владою (державою) і церквою, що ставала релігійною владою. Поступова трансформація стародавньої церкви в єпископальну церкву ієрархічного характеру створила можливість утворення центральної, вищої від решти єпископів влади, формування папства. Однак для реалізації цієї внутрішньої властивої церкви тенденції, забезпечення верховної влади одного єпископа потрібно було змінити відносини між церквою та державною владою. Папська верховна влада всередині церкви могла бути сформована лише під зовнішнім впливом, за зразком і за сприяння централізованої римської рабовласницької державної влади.

3. Важливим моментом перетинання взаємних інтересів християнської церкви і римської рабовласницької державної влади слід вважати едикт, виданий у Нікомедії 30 квітня 311 р. імператором східної половини імперії Галерієм (305—311) про припинення переслідування християн, а також едикт, виданий у Медіолані 13 червня 313 р. імператором західної частини імперії Костянтином (305—337) і його співправителем у східній частині імперії Ліцинієм (311—323), згідно з яким християнство проголошувалося дозволеною релігією. Для християнської церкви Медіоланський едикт є поворотним пунктом від гонінь до визнання і згодом до панівного становища у релігійному житті Римської імперії. Християнство, що набувало характеру державної релігії, становилося ідеологічним базисом рабовласницького суспільства, органічною частиною держави і, починаючи з IV ст., пронизує всі сторони суспільного і державного життя. Так, завдяки імператору Костянтину, відбувся другий великий поворот в історії християнства: переслідувана церква перетворилася у вільно існуючу організацію, що розширювала свій вплив і тісно переплелася з імперськими установами. Цей зв'язок затвердив I Вселенський (Нікейський) собор 325 р., рішення якого були обнародовані як імперський закон.

4. Починаючи з поділу у 395 р. Римської імперії на дві частини — східну і західну, Східна Римська імперія (Візантія) протягом більше ніж тисячоліття існувала як повністю самостійне історичне утворення, в той час як Західна імперія в епоху переселення народів у результаті нападів варварів розпалася і на її місці поступово виникали християнські германські феодальні держави. В результаті поділу імперії на дві частини на Сході склалася цезарепапистська грецька Східна церква, в той час як у Західній латинській церкві поступово формувалася папська верховна влада, яка стала ідейно-ідеологічним, а потім у багатьох випадках і політичним

представником християнського універсалізму, розповсюдивши свій вплив на роздрібнені церкви та держави. З кінця IV ст. все частіше говориться про апостольський характер Римської церкви, про першість Петра. У період правління Льва I (440–461) Римська церква перетворилася в авторитарну церкву і ми вперше зустрічаємося з характеристикою папи як намісника Петра; цим обґрунтовувалася законність влади папи над Вселенською церквою.

5. З вигнанням останнього імператора Західної Римської імперії Ромула Августула у 476 р. відбулося формальне падіння Римської імперії, аріанські готські королі Північної Італії виступили наступниками римських імператорів. Незважаючи на те, що на Заході вже не було імператора, на історію папства ще протягом цілого століття визначний вплив справляли не германські держави, що формувалися, а Східна імперія. Однак вже папа Гелазій I (492–496), спираючись на положення трактату святого Августина «Про град Божий», чітко визначив і розмежував сфери церковної та світської влади. Його точка зору про поділ двох влад (священної влади єпископів і мирської влади государів) і про взаємовідносини між ними була загальноприйнятою до XI ст.

6. У другій половині VII ст. в Італії відбулося нове, останнє посилення грецького впливу, звільнитися від якого папи спробували лише на початку VIII ст., що стало можливим частково внаслідок нового послаблення візантійського впливу в Італії, частково завдяки появі держави франків, зміцненню франкської церкви. Починаючи з цього моменту, який може вважатися символічним, прискорився відрив папства від Візантії, а укладення союзу з франками (за допомогою яких у 756 р. на основі Патримоніума святого Петра і відвойованих у лангобардів територій фактично була утворена Церковна держава на чолі з Римським єпископом як світським володарем) утворило новий напрямок у політиці папства.

7. У IX ст. з'єднувальним елементом, що пов'язував між собою феодальні держави, утворені на території колишньої Західної Римської імперії, виступає католицька релігійна єдність. Поряд з універсалізмом релігійного характеру виникла також потреба політичної солідарності в державних рамках франкської імперії, в якій знайшла своє втілення ідея християнської імперії, оновленої Карлом Великим. Новий зв'язок між церквою і державою, між християнською релігією і феодальною владою був закріплений в результаті коронації папою Львом III Карла Великого на імператорство на Різдво 800 р. З цього часу відбулося переплетіння папських та імператорських установ: право політичного управління християнським світом стало належати імператору, а право релігійного правління цим світом — папі. Легітимним завданням нового імператора був захист папства і Католицької церкви. В результаті здійсненого папою коронування імператор став володіти церковними і релігійними привілеями, а папа отримав від імператора збройний захист своєї безпеки.

8. Відродження Західної імперії відкрило новий етап і в історії Католицької церкви. Її роль стала вирішальною у феодальній державі, де

вона використовувалася і для виконання адміністративних завдань. Для церкви найбільша перевага нового становища виявилася в тому, що в силу необхідності вона стала матеріально незалежною співучасницею влади. Інтегрованість церкви в нову державу, політична влада і багатство вищого духовенства водночас привели до посилення світськості церкви, до піднесення політики над релігією. Авторитет духовенства, яке представляло частину феодального панівного класу, не в останню чергу базувався і на монополії культури. Церква виросла в потужну виховуючу і дисциплінуючу установу. Вона сформувалася в ієрархічну організацію, подібну централізованій державній організації. З побудовою феодального суспільного і державного ладу і церква набула феодального характеру. Архієпископи, єпископи і настоятелі монастирів давали васальну клятву правителю, тим самим попадаючи до нього в залежне становище. Королі самі призначали єпископів (світська інвеститура) і ієрархи, будучи великими землевласниками, ставали феодальними сюзеренами, рівними за рангом герцогам і графам. Другим джерелом влади церкви, крім підтримки своїм вченням феодального устрою, було те, що через загальну неграмотність представники правлячої знаті вимушені були використовувати церковників, які знали латинь. Таким чином, Католицька церква взяла на себе виконання суспільно-адміністративних і державно-владних функцій.

9. Після розпаду імперії Каролінгів папа Микола I (858–867), переслідуючи далекосяжні цілі, називав вже себе намісником Христа на землі (Vicarius Christi), влада якого походить безпосередньо від Бога. Його авторитет — це авторитет Бога, і на нього покладена якнайвища влада повчання, а якщо так, то йому належить верховна судова і законодавча влада. Тому судження і постанови папи рівні за значенням канонічним законам, а собори служать лише для обговорення розпоряджень папи. Микола I вважав себе королем і священником (rex et sacerdos), який передав світську владу і збройні сили імператору. Керуючись такими принципами папа Микола I розпочав боротьбу проти самостійності державних і провінційних церков, що склалися в той час і порушували папський універсалізм. Для обґрунтування і юридичного формулювання владних претензій середньовічного папства був використаний так званий Псевдоісидорів збірник (декреталії) — зібрання переважно підроблених папських листів і документів, які справили реальний вплив на розвиток середньовічного церковного і політичного життя.

10. Після розділення Східної і Західної церков у 1054 р. папа Григорій VII (1073–1085) розповсюдив принцип верховної влади пап не тільки на церковне, але й на політичне життя. У складеному ним у 1075 р. документі під назвою “*Dictatus papae*” вже говориться про главенство Римської церкви і примат папи Римського. Згідно з “*Dictatus papae*” Бог поклав на папу обов’язок збереження божественного порядку на землі, тому папа має право висловлювати судження про все, але ніхто не може здійснювати суд над ним, його судження незмінні і непогрішимі. Папа повинен покарати

того, хто вступає в конфлікт з християнським порядком; особливо потрібно слідувати за правителями, за князями. В разі, якщо король не відповідає своєму призначенню, тобто слідує не за Богом і церквою, а керується власною славою, то він втрачає право на владу. Папа, який володіє всією повнотою влади карати і милувати, може позбавити влади світських правителів або знову давати їм владу. Саме на цей основоположний постулат Григорій VII посилався у протистоянні з світськими правителями і в його руках такі методи боротьби, як прокляття, відлучення королів від церкви, звільнення їхніх підданих від присяги, перетворилися в ефективний засіб. Таким чином, понтифікат Григорія VII не лише відновив авторитет папства, але й заклав фундамент політичної влади пап на наступні два століття. Якщо раніше імперія панувала над папством (цезарепапизм), то тепер провідна роль переходить до церкви, до пап (теократія).

11. Боніфаций VIII (1294–1303) у буллі “Unam Sanctam”, спираючись на теологічні та юридичні аргументи, вже відкрито і повно обґрунтовує теорію про необмеженість папської влади та аргументує наявність двох влад (церковної і світської), що символізуються двома мечами. Набуття двох «мечів» апостолами доводить приналежність двох влад юрисдикції церкві, а пріоритет духовного начала по відношенню до начала світського приводить до утвердження примату церковної влади і непідсудності духовної влади світському правосуддю. Непідсудність церкви людському суду відповідно до логіки права приводить до визнання її верховною і єдиною владою, якій підпорядковуються усі інші юрисдикції.

12. Сучасну теорію папського суверенітету відповідно до епохи абсолютної світської монархії та вчення про взаємовідносини церковної і світської влади розробили єзуїти, на думку яких, папа не має безпосередньої влади над государями, подібної його владі над єпископами, однак йому належить «непряма» влада у світських справах, тобто світські справи відносяться до сфери повноважень церковної влади в тій мірі, в якій вони стосуються духовного блага віруючих. Згідно з цією теорією, світська влада — це тіло, а церковна влада — душа; папа призначений Богом наглядати за державами і тому він наділений повною, незаперечною церковною владою. У релігійних справах він має право втручатися і в управління державами. Королівська влада за своїм походженням — також божественна, але государ реалізує своє призначення через керівництво народом, тому народ може і позбавити його цієї влади. Так в рамки одного вчення вмістилися і папський абсолютизм, і народний суверенітет. Збереглася й єзуїтська теза про страту тирана, але тепер основний акцент в оцінці короля робиться вже на вірності вірі.

13. Одним з переломних моментів в історії Католицької церкви, що призвів до значного обмеження влади і впливу папства в секуляризованій політичній сфері, став Вестфальський мир 1648 р., яким закінчилася без участі папи «Тридцятилітня війна» 1618–1648 рр., хоча до цього часу саме понтифіки виступали як міжнародні арбітри при укладенні миру.

Вестфальський мир 1648 р. ознаменував також остаточне зруйнування середньовічного порядку і зародження сучасної системи міжнародних відносин: перехід від міжнародного співтовариства, ґрунтованого на канонічному праві та верховенстві Святого Престолу, до міжнародної спільноти на основі «горизонтальних» зв'язків між суверенними державами.

14. З часу укладення Вестфальського миру 1648 р. релігія вже не справляє всеохоплюючого впливу на суспільство, віра поступово відтісняється у сферу особистого життя. Боротьба між церковною і світською владою досягла свого апогею у XVIII ст. з розвитком юрисдикціоналізму, тобто такої концепції взаємовідносин між державою і церквою, що визнає за світською владою право контролювати зв'язки національних католицьких церков і Святого Престолу та не допускати втручання церкви у внутрішні справи держави. Теорія «двох влад» — світської і духовної — у XVIII ст. остаточно втрачає популярність, суверенітет проголошується неподільним — у державі визнається лише одна влада та один державний суверенітет, причому світський, а не духовний. Папство перестає бути серйозним політичним фактором, особливо після позбавлення його у 1870 р. світської влади (яка буде відновлена лише у 1929 р. на основі Латеранських угод).

15. В той час як політичний авторитет і світська влада папства впали, папське верховенство всередині Католицької церкви, з часу I Ватиканського собору (1869—1870 рр.), стало повним. По завершенні II Ватиканського собору (1962—1965 рр.) розпочалася нова епоха, новий напрямок в історії Католицької церкви і папства, що триває і донині. Нову політику «розв'язування і зв'язування» папство почало здійснювати шляхом пошуку можливості співіснування з різними країнами та діалогу з іншими релігіями. На цьому шляху післясоборне папство не тільки відновило свій релігійно-моральний авторитет, але й змогло повернутися на форум міжнародної політики, ставши прибічником суспільного прогресу і миру та захисником прав людини. Під час півторадесятилітнього понтифікату Павла VI (1963—1978) усунення внутрішніх негараздів, що впливали з нової адаптації консервативно-реакційної церковної будівлі, зробило можливим продумане просування Католицької церкви вперед. Папа Павло VI все робив для здійснення церковних реформ у душі собору і його наступники — Іоанн Павло II (1978—2005), Бенедикт XVI (2005—2013) і Франциск (з 13.03.2013 р.), перебуваючи на чолі оновленої Католицької церкви, активізували свою діяльність у світі на основі рішень II Ватиканського собору.

16. Верховна влада Римського єпископа є явище історичне, а не євангельське, догматичне. Воно не існувало від часів апостольських, а виникло і розвивалося у межах Західної церкви поступово, як результат певних історичних обставин. Остаточне утвердження одноособової влади Римського первосвященника відбулося тільки після Реформації, ставши нездоровою реакцією на неї. З того часу реальна влада папи Римського над Католицькою церквою, не зважаючи на багато в чому новаторський характер рішень II Ватиканського собору (1962—1965 рр.), не зазнала практично жодних

змін. Папа Римський має над Католицькою церквою повну, найвищу й універсальну владу, тобто немає такого інституту всередині церкви, який міг би обмежити його владу.

17. З католицьким вченням про главенство папи Римського у церкві тісно пов'язаний (проголошений 18 липня 1870 р. I Ватиканським собором у догматичній конституції “Pastor aeternus”) догмат про віроповчальну непогрішність Римського понтифіка, коли він говорить *ex cathedra* як учитель і пастир усіх християн. Догмат про папську непогрішність у справах віри та моральності став завершальним етапом розвитку католицького вчення про владу папи над церквою.

18. Папа Римський має всю повноту не лише церковної, але й світської влади (спочатку у Церковній державі, що існувала з 756 р. по 1870 р. у Центральній Італії, а з 1929 р. і понині — у Державі Місті Ватикан). Світська влада папи у Церковній державі спочатку спиралась не на юридичні, а на теологічні постулати, основані на Біблії. Це досягалось, в першу чергу, шляхом безпосереднього посилення на князя апостолів Петра. Як папа став світським князем, так і першого апостола перетворили в князя апостолів. Культ Петра, формування якого простежується у VII ст., став справжнім політичним капіталом у руках папи. Для ідеологічного обґрунтування суверенності Церковної держави і підтвердження верховної влади папи з'явився фальшивий документ — підроблена грамота про так званий «Костянтинів дар» — начебто направлений у 314 р. від імені імператора Костянтина I папі Сильвестру I (314–335). Дарча грамота з'явилася у другій половині VIII ст., коли вона була потрібна для юридичного обґрунтування заднім числом створення Папської держави, і вплинула на реставрацію західної імперії, а потім протягом століть — на взаємовідносини між папством та імперією, між церковною та світською владою. Світський суверенітет папи, втрачений ним у 1870 р. через ліквідування Церковної держави та об'єднання усіх італійських територій в єдину державу — Італійське королівство, був відновлений у 1929 р. внаслідок укладення Латеранських угод і створення на їх основі Держави Міста Ватикан, в якій папі Римському належить уся повнота законодавчої, виконавчої та судової влади, яку він делегує відповідним відомствам Римської курії, а також представництво Ватикану у відносинах з іноземними державами та іншими суб'єктами міжнародного права, що здійснюється через Державний секретаріат. Незважаючи на розмаїтість точок зору щодо доцільності існування світської влади папи Римського, наявність особливої держави, в якій папі належить політична влада, обумовлена необхідністю захищати вищу церковну владу від втручання світських правителів. Створення Держави Міста Ватикан і відновлення світської влади римських пап дало Святому Престолу реальну незалежність в керівництві Католицькою церквою і в міжнародних відносинах. Збереження світської влади папи Римського, навіть у такій міні-державі як Ватикан, є також обов'язковою умовою вільного здійснення Римо-католицькою церквою її місії у світі та виконання завдань, що випливають з цієї місії.

19. Папа Римський — загальноприйнята назва єпископа Риму, глави Католицької церкви, який відповідно до своїх титулів «єпископ Риму, вікарій Ісуса Христа, наступник князя апостолів, Верховний понтифік Вселенської церкви, примас Італії, архієпископ і митрополит Римської провінції, суверен Держави Міста Ватикан, слуга слуг Божих» є необмеженим главою Католицької церкви (в якій він здійснює ординарну, вищу, повну, безпосередню та універсальну владу) і сувереном Держави Міста Ватикан (в якій йому як суверенному правителю належить вся повнота законодавчої, виконавчої та судової влади). Таким чином, папа Римський є одночасно носієм духовного і світського суверенітету. Проте це не означає, що він є авторитарною особою, яка приймає довільні рішення, керуючись лише власною волею та розумінням. Навпаки, Римський понтифік є охоронцем традиції віровчення, він пов'язаний Богооткровенням, фундаментальним устроєм церкви, обрядами, визначеннями, які давалися на II Ватиканському та попередніх соборах, тощо. Папа є, перш за все, понтифіком і лише в силу даного факту володіє абсолютною владою на території Держави Міста Ватикан. Іншими словами, папа Римський є перш за все главою релігійного культу і в результаті цього — главою, сувереном Держави Міста Ватикан, а не навпаки. Про це говорить і порядок найменувань титулів у титулатурі папи Римського, який є не просто керівником, а церковним ієрархом, а це, в свою чергу, означає, що діяти він може виключно як глава церкви, а не як керівник іншого, нехай у чомусь і подібного соціального інституту.

20. Католицька церква є спільнотою віруючих християн на чолі з папою Римським, який самостійно або спільно з Римською курією (якщо з самої суті справи або з контексту не впливає інше) становлять Святий Престол, а Ватикан виступає як «інструментальна держава», що гарантує папі суверенітет і незалежність при здійсненні ним вселенської місії. Католицька церква не є суб'єктом міжнародного права і представлена на міжнародній арені у двох «іпостасях»: Святим Престолом і Державою Містом Ватикан, які визнані міжнародною спільнотою суб'єктами міжнародного права. Святий Престол за допомогою юридичної фікції можна представити як еквівалент держави, яка відповідно до міжнародного права і звичаїв має право вільно здійснювати дипломатичну діяльність як на двосторонньому, так і на багатосторонньому рівнях. Водночас Держава Місто Ватикан, хоча й має ознаки державного утворення, однак, не може вступати у міжнародно-правові відносини самостійно, а здійснює це за допомогою або з дозволу та під керівництвом Святого Престолу і бере участь переважно у системі багатосторонньої дипломатії, являючись учасником 7 міжнародних багатосторонніх договорів, що стосуються головно територіальної складової, а також підтримує дипломатичні відносини з деякими державами (наприклад, з Україною). Отже, у структурному відношенні всі три інституції — Католицька церква, Святий Престол і Держава Місто Ватикан — різняться між собою, але Католицька церква є вселенською інституцією, що включає Святий Престол і Ватикан. Водночас верховну владу над цими інституціями

здійснює папа Римський, який поєднує верховне керівництво над Католицькою церквою, Святим Престолом і Державою Містом Ватикан.

21. Судова влада у Католицькій церкві має богословські підстави і здійснюється в церковних судах першої, другої і третьої інстанцій, компетенція яких визначається Кодексом канонічного права (Латинської церкви) 1983 р. і Кодексом канонів східних церков 1990 р. До складу вищих судів Католицької церкви входять Рота Романа, Верховний суд Апостольської Сигнатури та Апостольська пенітенціарія, які відносяться до категорії ординарних судів Апостольського Престолу і покликані відповідно до своєї компетенції забезпечити належний рівень судочинства при розгляді відповідних категорій справ, що стосуються або впливають з церковного правопорядку. Заснування таких судів пов'язано з тим, що для усього католицького світу Римський понтифік є верховним суддею в усій Католицькій церкві, який здійснює правосуддя або особисто, або за допомогою судів Апостольського Престолу, або за допомогою делегованих ним суддів. На відміну від судів світських держав, суди Католицької церкви при розгляді будь-яких категорій справ ніколи не застосовують норми права іноземних держав, так само як і положення відповідних міжнародних договорів, в т.ч. конкордатів, якими регулюється діяльність Католицької церкви на території відповідної держави. Будь-які спори, що можуть виникати в ході виконання таких міжнародних угод, розглядаються виключно в рамках міжнародно-правових процедур, в т.ч. і судовому порядку, але не судами Католицької церкви.

22. Католицька церква, незважаючи на автономність і незалежність церкви та держави у визначених сферах їхньої діяльності, виступає проти цілковитого їх розділення і керується у своїх взаємовідносинах з державами трьома головними принципами: 1) принципом свободи діяльності церкви відповідно до своїх власних норм; особливо важливою вважається свобода папи Римського призначати єпископів; 2) основоположною є гарантія того, що свобода релігії — це не лише свобода культу, але й справжня свобода населення певної країни, в тому числі в соціальній сфері, що дозволяє церкві мати свої школи, лікарні тощо; 3) ключовою є можливість брати участь у суспільному діалозі, спрямованому на досягнення загального добра всього народу, частинкою якого є кожна віруюча людина. Інтереси держав в умовах такої співпраці полягають у тому, що церква формує свідомість громадян, зміцнює моральність суспільства, закликає кожного громадянина до поваги до легітимної влади, утверджує принципи солідарності, сприяє та допомагає діяльності державних шкіл, лікарень, виховує любов до Батьківщини. Водночас Католицька церква очікує від держав і в переважній більшості країн світу отримує гарантії належних умов свого незалежного функціонування, що забезпечується міжнародно-правовими і державно-правовими механізмами у вигляді конкордатів та інших двосторонніх міжнародних договорів з релігійної проблематики, укладених Святим Престолом з відповідними державами, а також в рамках національного законодавства відповідних країн.

23. Інтереси Католицької церкви у відносинах з іншими церквами (окремими католицькими і некатолицькими) та суб'єктами міжнародного права (державами і міжнародними організаціями) забезпечуються як Римським понтифіком особисто, так і системою підпорядкованих йому органів зовнішніх зносин Святого Престолу, що знаходяться на території Держави Міста Ватикан, а саме: Державним секретаріатом та іншими відомствами Римської курії (зокрема Папськими Радами справедливості і мир та "Сог Упит", які діють на підставі делегованих ним Римським папою повноважень у сфері зовнішніх зносин), та закордонними представництвами Святого Престолу – апостольськими нунціатурами і представництвами при міжнародних організаціях (місії дипломатичного характеру) та апостольськими делегатурами (місії недипломатичного характеру), а також деякими категоріями інших папських легатів. Зазначені органи та особи представляють Святий Престол на чолі з Римським понтифіком в їх офіційних відносинах з державами та іншими суб'єктами міжнародного права, а також з місцевими церквами, і забезпечують виконання поставлених перед ними папою завдань церковного та політичного характеру з метою захисту прав і законних інтересів Католицької церкви у країні перебування чи відповідній міжнародній організації. Органи зовнішніх зносин Святого Престолу виступають як представники суверенної влади Римського папи, тому всі акти цих органів, вчинені в межах їхньої компетенції, зобов'язують Апостольський Престол, який вони представляють, і накладають на нього відповідальність за міжнародним правом. Діяльність цих органів пов'язана з встановленням і підтриманням, перш за все, за допомогою дипломатичних засобів, офіційних відносин з державами та іншими суб'єктами міжнародного права. Це обумовлює особливості у правовій організації цих органів і превалюючій ролі норм міжнародного права у регулюванні діяльності місій Святого Престолу дипломатичного характеру – нунціатур і представництв при міжнародних організаціях. У свою чергу, католицький єпископат окремої церкви в особі конференції єпископів певної країни за сприяння апостольської нунціатури чи апостольської делегатури у цій державі також презентує і відстоює інтереси місцевої католицької церкви у відносинах з державною владою та іншими церквами, що знаходяться на території цієї держави.

24. Католицька концепція природного міжнародного права є виявом христощентричного гуманізму, центральне місце в якому посідає Боголюдина Ісус Христос, а, отже, і бачення людини в цій концепції також є христощентричним. На думку Католицької церкви, природний закон, гідність і права людини є головними компонентами суспільно-морального порядку, на якому ґрунтується міцний мир між народами. Принципи істини, справедливості, добра, любові і свободи лежать в основі суспільної згоди, прав народів і держав і їх мирних взаємовідносин.

25. Засудження Святим Престолом Першої світової війни стало свого роду точкою відліку у миротворчій політиці Католицької церкви. З того часу всі наступні понтифіки як пріоритет у зовнішній політиці розглядають

особистий внесок у підтримання та відновлення миру. Папські щорічні послання миру, які, починаючи з другої половини ХХ ст., адресуються католикам, керівникам держав і усім людям доброї волі, містять детальний виклад позиції Католицької церкви з найбільш актуальних аспектів досягнення миру. Великий досвід переговорів між церковною і державною владою на найвищому рівні та безперечний особистий моральний і духовний авторитет ставить папу Римського як главу Католицької церкви в ряд головних дійових осіб на світовій арені і дозволяє йому виступати в ролі посередника у спорі конфліктуючих сторін. Використовуючи дипломатичні засоби і свій духовний авторитет Святий Престол як виразник інтересів Католицької церкви послідовно виступає проти застосування військової сили у міжнародних відносинах, розглядаючи концепцію діалогу та визнання невід'ємної гідності людської особи основою миротворчого процесу.

26. З прийняттям Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 р. Загальної декларації прав людини, що закріпила громадянські, політичні та соціальні права як всесвітні універсальні поведінкові стандарти, розпочався процес правової інтернаціоналізації проблеми прав людини. Стало загально-визнаним, що права та свободи людини, незалежно від місця проживання, знаходяться під захистом не тільки законів її країни, але й усього світового співтовариства. Проблематика захисту прав людини, особливо в релігійній сфері, після II Ватиканського собору (1962–1965 рр.) покладена також в основу діяльності римських пап. При цьому Католицька церква розглядає релігійну свободу як джерело і синтез усього комплексу прав людини.

27. Учителство Католицької церкви щодо охорони довкілля навчає, що земля є благом, споживацьке ставлення до неї неприпустимо, тому людина повинна оберігати і зберігати землю. Однак, на відміну від держав, міжнародних міжурядових організацій і нерелігійних екологічних організацій, Католицька церква вказує, що вирішення чисельних екологічних проблем вимагає зміщення акценту з відносин між людиною і природою на відносини між Богом і створеним всесвітом в цілому, адже, коли людина, орієнтована тільки на саму себе, на свої власні бажання і примхи, безоглядно експлуатує природу для задоволення своїх зростаючих потреб, вона порушує встановлений Богом порядок.

28. Католицька церква, з огляду на кризу сучасної цивілізації та міжнародного правопорядку, вбачає свою місію у сучасному світі у тому, щоб допомогти людині віднайти в Богові остаточний сенс свого існування. На думку Католицької церкви, життя в суспільстві слід будувати на Божому задумі, тому вона активно закликає до солідарності, здатної забезпечити спільне благо і сприяти цілісному розвитку людської особи та розв'язанню глобальних проблем у людському суспільстві.

29. Католицька церква, починаючи з II Ватиканського собору (1962–1965 рр.), бере активну участь у підтриманні міжрелігійного та екуменічного діалогу (в т.ч. католицько-православного — як напряму в екуменічному діалозі, що започаткував новий етап у пошуках взаємного зближення

для досягнення єдності), чим робить вагомий внесок в утвердження миру та взаєморозуміння між релігіями і народами.

30. Своє вчення про основні принципи організації міжнародного співтовариства Католицька церква розглядає через призму біблійних аспектів, які вказують на єдність людського роду. Відповідно до католицької доктрини, для створення і зміцнення міжнародного устрою, що гарантував би мирне співіснування народів, необхідно, щоб моральний закон, який керує життям людей, регулював і відносини між державами. Католицька церква дотримується тієї позиції, що принципи миру, справедливості, поваги прав людини та гідності людської особи, зафіксовані у Статуті ООН, співпадають з принципами, які надихають діяльність церкви. Католицька церква вважає ООН гарантом і рушійною силою дотримання міжнародного права та забезпечення мирного співіснування і добробуту народів світу. При цьому Католицька церква виступає за реформування і підвищення ролі ООН у розв'язанні міжнародних проблем, підтримує ініціативи та практичні дії щодо зміцнення миру і стабільності, забезпечення прав людини, подолання бідності, боротьби з тероризмом тощо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

МІЖНАРОДНІ ДОГОВОРИ ТА НОРМАТИВНО-ПРАВОВІ АКТИ

1. Венская конвенция о дипломатических сношениях от 18 апреля 1961 г. // Сборник важнейших документов по международному праву. Ч. II: Особенная. Москва: Триада, 1997. С. 302–320.
2. Венская конвенция о праве договоров между государствами и международными организациями или между международными организациями от 21 марта 1986 года // Сборник документов по курсу международного права. Ч. I: Общая. Москва: Институт международного права и экономики, 1996. С. 352–392.
3. Венская конвенция о праве международных договоров от 23 мая 1969 года // Сборник документов по курсу международного права. Ч. I: Общая. Москва: Институт международного права и экономики, 1996. С. 320–351.
4. Договор между Святым Престолом и Королевством Италия от 11 февраля 1929 г. // Конституции государств Европы : В 3 т. Т. 1. Москва: Норма, 2001. С. 452–459.
5. Загальна Декларація прав людини. Київ: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1963. 11 с.
6. Катехизм Католицької Церкви. Синод Української Греко-Католицької Церкви. Львів: Місіонер, 2002. 772 с.
7. Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. Москва: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2012. 448 с.
8. Компендіум соціальної доктрини Церкви. Папська Рада «Справедливість і мир». Київ: КАЙРОС, 2008. 549 с.
9. Кодекс канонического права. Москва: Институт философии, теологи и истории св. Фомы, 2007. 620 с.
10. Основной закон Государства Города Ватикана от 22 февраля 2001 года // Журнал российского права. 2002. № 9. С. 128–130.
11. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 р. // Збірник нормативно-правових актів України щодо діяльності релігійних організацій: довідковий посібник / [упоряд.: В.М. Петрик, Г.М. Литвинов]. Київ, 2004. С. 7–24.
12. Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За ред. Джорджа Недунгатта, Т.І. / З англ. пер. О. Гладкий. Львів: Свічадо, 2008. 792 с.
13. Устав Организации Объединенных Наций и Статут Международного Суда. Charter of the United Nations (Russian). OPI / 323 – 08482 – May 1970 – 10 M. Reprinted in U.S.A. – DPI / 511 – 40650 – June 1980 – 2,000. 141 p.
14. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Bologna: Enchiridion Vaticanum, 1990. No 12. P. 3–956.

**ДІЯННЯ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ І ДОКУМЕНТИ
І ТА ІІ ВАТИКАНСЬКИХ СОБОРІВ**

15. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (*Nostra aetate*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 277–283.
16. Декларация о религиозной свободе (*Dignitatis humanae*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 336–351.
17. Декларация о христианском воспитании (*Gravissimum educationis*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 261–276.
18. Декрет об апостольстве мирян (*Apostolicam actuositatem*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 301–335.
19. Декрет об обновлении жизни монашествующих применительно к современным условиям (*Perfectae caritatis*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 224–239.
20. Декрет об экуменизме (*Unitatis redintegratio*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 170–191.
21. Декрет о Восточных Католических Церквях (*Orientalium Ecclesiarum*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 156–169.
22. Декрет о миссионерской деятельности Церкви (*Ad gentes divinitus*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 352–404.
23. Декрет о пастырском служении Епископов в Церкви (*Christus Dominus*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 192–223.
24. Декрет о подготовке ко священству (*Optatam totius*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 240–260.
25. Декрет о служении и жизни священников (*Presbyterorum ordinis*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 405–446.
26. Декрет о средствах массовой коммуникации (*Inter mirifica*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 61–72.
27. Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Т. I. Санкт-Петербург: Воскресение, 1996. 597 с.
28. Деяния Вселенских Соборов. Т. II. Санкт-Петербург: Воскресение, 1996. 304 с.
29. Деяния Вселенских Соборов. Т. III. Санкт-Петербург: Воскресение, 1996. 563 с.
30. Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. Санкт-Петербург: Воскресение, 1996. 645 с.
31. Догматическая Конституция о Божественном Откровении (*Dei Verbum*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline, 2004. С. 284–300.
32. Догматическая Конституция о Церкви (*Lumen Gentium*). Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline. 2004. С. 73–155.
33. Догматична Конституція I Ватиканського собору “*Dei Filius*” // *Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1869–1870. No. 5. P. 462–471.
34. Догматична Конституція I Ватиканського собору “*Pastor aeternus*” // Denzinger H. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Hrsg. P. Hünermann. Freiburg im Breisgau, 1991. P. 3050–3075.
35. Конституция о священной Литургии (*Sacrosanctum Concilium*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline. 2004. С. 17–58.

36. Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*) // Документы II Ватиканского Собора. Москва: Paoline. 2004. С. 447–556.

БІБЛІЯ ТА ОФІЦІЙНІ ДОКУМЕНТИ СВЯТОГО ПРЕСТОЛУ

37. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату. 2009. 1416 с.

38. Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Рим: Місіонер. 2007. 1475 с.

39. Апостольська конституція папи Іоанна Павла II “*Sacri canones*” від 18 жовтня 1990 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990. No. 82. P. 1033–1044.

40. Апостольська конституція папи Пія XII “*Munificentissimus Deus*” від 1 листопада 1950 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950. No. 42. P. 768–769.

41. Апостольське звернення папи Бенедикта XVI “*Sacramentum caritatis*” від 22 лютого 2007 // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. No. 99. P. 105–180.

42. Апостольське звернення папи Бенедикта XVI “*Verbum Domini*” від 30 вересня 2010 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. No. 102. P. 681–887.

43. Апостольське звернення папи Іоанна Павла II “*Familiaris consortio*” від 22 листопада 1981 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982. No. 74. P. 81–191.

44. Апостольське звернення папи Павла VI “*Evangelii nuntiandi*” від 8 грудня 1975 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1976. No. 68. P. 5–76.

45. Апостольське повчання папи Іоанна Павла II “*Ecclesia in America*” (1999 р.) // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. No. 91. P. 748–771.

46. Апостольське послання папи Іоанна XXIII “*Magnifici eventus*” від 11 травня 1963 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963. No. 55. P. 434–439.

47. Апостольське послання папи Іоанна Павла II “*Egregiae virtutis*” від 31 грудня 1980 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1980. No. 73. P. 258–262.

48. Апостольське послання папи Іоанна Павла II “*Euntes in mundum*” від 25 січня 1988 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988. No. 80. P. 935–956.

49. Апостольське послання папи Іоанна Павла II “*Mulieris dignitatem*” від 15 серпня 1988 року // *Enchiridion Vaticanum*. Bologna, 1986. T. 11. P. 706–843.

50. Апостольське послання папи Іоанна Павла II “*Orientalium lumen*” від 2 травня 1995 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. No. 87. P. 745–774.

51. Апостольське послання папи Льва XIII “*Orientalium dignitas Ecclesiarum*” від 30 листопада 1894 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1894–1895. No. 27. P. 257–264.

52. Апостольське послання папи Павла VI “Antiquae nobilitatis” від 2 лютого 1969 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1969. No. 61. P. 137–149.
53. Апостольське послання папи Павла VI “Octogesima adveniens” від 14 травня 1971 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1971. No. 63. P. 401–441.
54. Декларація Конгрегації віровчення “Dominus Iesus” від 6 серпня 2000 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. No. 92. P. 742–765.
55. Енцикліка папи Бенедикта XV “Ad beatissimi apostolorum” від 1 листопада 1914 року // Acta Apostolicae Sedis. Roma, 1914. No. 6. P. 565–581.
56. Енцикліка папи Бенедикта XVI “Caritas in veritate” від 29 червня 2009 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. No. 101. P. 641–709.
57. Енцикліка папи Бенедикта XVI “Deus Caritas est” від 25 грудня 2005 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. No. 98. P. 217–252.
58. Енцикліка папи Бенедикта XVI “Spe salvi” від 30 листопада 2007 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. No. 99. P. 985–1027.
59. Енцикліка папи Іоанна XXIII “Mater et magistra” від 15 травня 1961 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1961. No. 53. P. 401–464.
60. Енцикліка папи Іоанна XXIII “Pacem in terris” від 11 квітня 1963 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963. No. 55. P. 291–303.
61. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Centesimus annus” від 1 травня 1991 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. No. 83. P. 793–867.
62. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Dominum et vivificantem” від 18 травня 1986 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986. No. 78. P. 809–900.
63. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Evangelium vitae” від 25 березня 1995 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. No. 87. P. 401–522.
64. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Fides et ratio” від 16 вересня 1998 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. No. 91. P. 5–88.
65. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Laborem exercens” від 14 вересня 1981 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981. No. 73. P. 577–647.
66. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Redemptor hominis” від 4 березня 1979 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979. No. 71. P. 257–324.
67. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Redemptoris missio” від 7 грудня 1990 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. No. 83. P. 249–340.
68. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Slavorum Apostoli” від 2 червня 1985 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1985. No. 77. P. 779–813.

69. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Sollicitudo rei socialis” від 30 грудня 1987 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988. No. 80. P. 513–586.
70. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Ut unum sint” від 25 травня 1995 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. No. 87. P. 921–982.
71. Енцикліка папи Іоанна Павла II “Veritatis splendor” від 6 серпня 1993 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. No. 85. P. 1133–1228.
72. Енцикліка папи Льва XIII “Aeterni Patris” від 4 серпня 1879 року // Leo XIII Papa. Acta. Roma, 1882. Vol. 1. P. 225–284.
73. Енцикліка папи Льва XIII “Quod apostolici muneris” від 28 грудня 1878 року // Leo XIII Papa. Acta. Roma, 1881. Vol. 1. P. 170–184.
74. Енцикліка папи Льва XIII “Rerum novarum” від 15 травня 1891 року // Acta Apostolicae Sedis. Roma, 1890–1891. No. 23. P. 641–670.
75. Енцикліка папи Павла VI “Ecclesiam suam” від 6 серпня 1964 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1964. No. 56. P. 609–659.
76. Енцикліка папи Павла VI “Humanae vitae” від 25 липня 1968 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1968. No. 60. P. 425–494.
77. Енцикліка папи Павла VI “Populorum progressio” від 26 березня 1967 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1967. No. 59. P. 257–299.
78. Енцикліка папи Пія XII “Humani generis” від 12 серпня 1950 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950. No. 42. P. 561–578.
79. Енцикліка папи Пія XII “Mystici Corporis Christi” від 29 червня 1943 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1943. No. 35. P. 193–248.
80. Енцикліка папи Пія XII “Summi Pontificatus” від 20 жовтня 1939 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1939. No. 31. P. 413–453.
81. Енцикліка папи Пія IX “Quanta cura” від 8 грудня 1864 року // Acta Apostolicae Sedis. Roma, 1867. No. 3. P. 160–167.
82. Енцикліка папи Пія XI “Casti connubii” від 31 грудня 1930 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1930. No. 22. P. 539–592.
83. Енцикліка папи Пія XI “Divini Redemptoris” від 19 березня 1937 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1937. No. 29. P. 65–106.
84. Енцикліка папи Пія XI “Mit brennender Sorge” від 14 березня 1937 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1937. No. 29. P. 145–167.
85. Енцикліка папи Пія XI “Non abbiamo bisogno” від 29 червня 1931 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1931. No. 23. P. 285–312.
86. Енцикліка папи Пія XI “Quadragesimo anno” від 15 травня 1931 року // Acta Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1931. No. 23. P. 177–228.

87. Motu proprio папи Бенедикта XV “*Dei providentis*” від 1 травня 1917 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1917. No. 9. P. 529–533.
88. Motu proprio папи Павла VI “*Sollicitudo omnium ecclesiarum*” від 24 червня 1969 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1969. No. 61. P. 473–484.
89. Motu proprio папи Пія XII “*Cleri sanctitati*” від 2 червня 1957 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1957. No. 49. P. 433–600.
90. Motu proprio папи Пія XII “*Crebrae allatae*” від 22 лютого 1949 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1949. No. 41. P. 89–119.
91. Motu proprio папи Пія XII “*Postquam apostolicis litteris*” від 9 листопада 1952 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1952. No. 44. P. 65–150.
92. Motu proprio папи Пія XII “*Sollicitudinem nostrum*” від 6 січня 1950 року // *Acta Apostolicae Sedis*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950. No. 42. P. 5–120.

ЛІТЕРАТУРА УКРАЇНСЬКОЮ ТА ІНОЗЕМНИМИ МОВАМИ

93. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / В.П. Андросов; Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. Москва: Ориенталия, 2011. 448 с.
94. Анцилотти Д. Курс международного права: В 2 т. Т. 1. Москва: Иностранная литература, 1961. 447 с.
95. Арсанукаева М.С. Арабский халифат. Шариат (мусульманское право): Лекции по учебной дисциплине «История государства и права зарубежных стран». Москва: Издательско-книготорговый центр «Маркетинг» МУПК, 2002. 39 с.
96. Арсеньев И.В. Джон Виклиф, его учение и реформаторская деятельность. Москва: Прогресс, 2005. С. 297–356.
97. Арсеньев Н.А. Православие, католичество, протестантизм. Париж: Утса-Press, 1948. 145 с.
98. Балакин В.О. Начало итальянской политики Оттона I // Вестник Московского педагогического университета: Серия История. 1998. № 1. С. 10–15.
99. Беляев Е.А. Л. Массиньон // Народы Азии и Африки. 1963. № 4. С. 252–255.
100. Беляев Н.Я. Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский догмат в процессе образования и развития до XIV в. Казань: Типография Казанского Императорского университета, 1882. 221 с.
101. Бенешевич В.Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. Санкт-Петербург, 1905. 883 с.
102. Бердяев Н.А. Смысл истории. Москва: Мысль, 1990. 176 с.
103. Богдан П. Царква: Аналітичний агляд // Унія. 1995. № 4. С. 44–45.
104. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви III–IV. История Церкви в период Вселенских соборов. Изд. 2. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. 768 с.
105. Боррманс М. Павел VI и Иоанн Павел II в диалоге с мусульманами // Новая Европа. 2002. № 15. С. 4–18.

106. Валла Л. Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина / Пер. И.А. Перельмутера // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. Москва: АН СССР, 1963. С. 139–216.
107. Васечко Валентин, священник. Сравнительное богословие. Учебное пособие. Изд. 2. Москва: Издательство ПСТГУ, 2009. 111 с.
108. Василий (Кривошеин), архиепископ. Третье Всеправославное Совещание на острове Родос // Журнал Московской Патриархии. 1965. № 7. С. 42–58.
109. Васильев А.А. История Византийской империи: В 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 490 с.
110. Ватикан. Третье тысячелетие — тысячелетие солидарности : интервью с секретарем Святого Престола по отношениям с государствами Архиепископом Ж.-Л. Тораном / Проводил Б.Д. Пядышев // Международная жизнь. 2000. № 5. С. 16–20.
111. Вдовина Г.В. Метафизические рассуждения Франсиско Суареса // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 128–139.
112. В духе и истине. К проблематике межрелигиозного и межконфессионального диалога / [под ред. О. Доброера]. Винница: Християнське слово, 2003. 281 с.
113. Ведерников А.В. К вопросу о Предсоборном Совещании // Журнал Московской Патриархии. 1953. № 8. С. 47–53.
114. Вейгел Д. Свидетель надежды: Иоанн Павел II : В 2 кн. Кн. 2. / Пер. с англ. А.А. Помогайбо, А.М. Фроловского и др. Москва: АСТ, 2001. 672 с.
115. Великий тлумачний словник сучасної української мови (із дод. і доповн.) / Упоряд. і гол. ред. В.Т. Бусол. Київ: Ірпінь: Перун, 2005. 1728 с.
116. Вызовы ислама // Новая Европа. 2000. № 13. С. 42–65.
117. Віктор Д. Поспішіл. Східне Католицьке Церковне право / Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков. Львів: Свічадо, 2006. 614 с.
118. Виноградов В.А. Основы государственного устройства Государства Города Ватикана // Журнал российского права. 2002. № 9. С. 120–127.
119. Волконский П.М. Экзарх Леонид Федоров // Логос. 1993. № 48. С. 10–44.
120. Воробьева О.В. А. Тойнби: Опыт постижения истории // Новая и новейшая история. 2006. № 5. С. 86–98.
121. Всеправославное Совещание на острове Родос // Журнал Московской Патриархии. 1961. № 11. С. 5–29.
122. Второе Всеправославное Совещание на острове Родос: Коммюнике // Журнал Московской Патриархии. 1963. № 11. С. 33–34.
123. Вязигин А.С. Очерки из истории папства в XI веке. Санкт-Петербург: Типография В.С. Балашова, 1898. 300 с.
124. Гаврилов М.Н. Индульгенции на Западе и на Востоке // Россия и Вселенская Церковь. 1955. № 3. С. 8–15.
125. Гергей Е. История папства / Пер. с венгерского О. В. Громова. Москва: Республика, 1996. 463 с.
126. Гизо Ф. История цивилизации в Европе. Минск: Изд-во «Беларуская Энциклапедыя», 2005. 416 с.
127. Голованов А.Э. Неоиндуизм и его влияние на молодежь Запада и России // Восток: Африкано-азиатские общества: История и современность. 1996. № 5. С. 130–143.
128. Гроций Гуго. О праве войны и мира: Репринт. с изд. 1956 г. — М.: Ладомир, 1994. — 868 с.

129. Грун Б. Троянский конь и дар данайцев // 400 лет Брестской церковной унии, 1596—1996: Критическая переоценка. Москва: Пересвет, 1998. 330 с.
130. Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. Львів: Свічадо, 2002. 304 с.
131. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. Москва: Эксмо, 2003. 640 с.
132. Данте Аліґ'єрі. Божественна комедія: Поема / Пер. з італ. і коментарі Є.А. Дроб'язка; Передмова О.Б. Алексеєнко; Ілюстрації В.В. Петрова; Худож.-оформлювачі Б.П. Бублик, С.І. Правдюк. Харків: Фоліо, 2004. 607 с.
133. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2006. 935 с.
134. Дебидур А. Дипломатическая история Европы: В 2 т. Т. 1. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. 507 с.
135. Демидов А.Б. Философия и методология наук: курс лекций. Витебск: Изд-во УО «ВГУ им. П.М. Машерова», 2006. 94 с.
136. Джероза Ліберо. Церковне право / Пер. з нім. Н. Щиглевської. Львів: Свічадо, 2001. 336 с.
137. Дипломатический словарь. ОГИЗ : В 2 т. Т. 1. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1948. 856 с.
138. Дипломатический словарь. ОГИЗ : В 2 т. Т. 2. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1950. 996 с.
139. Дипломатия иностранных государств : учеб. пособие / [под ред. Т.В. Зоновой]. Москва: Московский государственный институт международных отношений (Университет); «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 352 с.
140. Доброер О. Католицька Церква в Україні. 2001-й рік. Статистика, аналізи, коментарі. Київ: Кайрос, 2001. 260 с.
141. Ерте П. Церковне конституційне право / Пер. з угор. П. Гергелі. Львів: Свічадо, 1998. 156 с.
142. Енько А.Г. "Defensor pacis" Марсилия Падуанского // Вестник МГУ: Серия История. 1964. № 2. С. 24—33.
143. Етерович Микола, архієпископ. Святий Престол і Україна. Київ: ЧСВВ, 2004. 224 с.
144. Задворный В.Л. История Римских пап: В 2 т. Т. 1. Москва: Колледж католической теологии имени св. Фомы Актинского, 1995. 349 с.
145. Задворный В.Л. История Римских пап: В 2 т. Т. 2. Москва: Колледж католической теологии имени св. Фомы Актинского, 1997. 202 с.
146. Зноско-Боровский Митрофан, протоиерей. Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство. Москва: Артос-Медиа, 2003. 253 с.
147. Зонова Т.В. Дипломатия Ватикана в контексте эволюции европейской политической системы. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. 200 с.
148. Зонова Т.В. К вопросу о поиске «этического измерения» в международных отношениях: исторический опыт дипломатии Ватикана // Духовные основы мирового сообщества и международных отношений : учеб. пособие. Москва: МГИМО (Университет), 2000. С. 91—104.
149. Иванов А. В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. Санкт-Петербург: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 911 с.

150. Иоанн Павел II. Послание Его Святейшества Иоанна Павла II по случаю Международного дня мира от 1 января 2000 г. / Иоанн Павел II. — Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. 24 с.
151. Ислам: Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991. 315 с.
152. История Ватикана. Власть и Римская курия / [составит.: С. Шумаков, А. Андреев]. Москва: Монолит-Евролинц-Традиция, 2002. 290 с.
153. История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 1. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2003. 621 с.
154. История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 2. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2005. 739 с.
155. История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 3. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2005. 674 с.
156. История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 4. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2007. 849 с.
157. История II Ватиканского собора: В 5 т. Т. 5. / Под общей редакцией Джузуппе Альбериги, Алексея Бодрова и Андрея Зубова. Москва: Peeters Leuven, 2010. 850 с.
158. История дипломатии / Под редакцией В.П. Потемкина. Москва: ЮрПринт, 2002. 566 с.
159. Казем-Бек А. Вторая сессия Ватиканского Собора // Журнал Московской патриархии. 1964. № 2. С. 66–74.
160. Казем-Бек А. О Втором Ватиканском Соборе // Журнал Московской патриархии. 1963. № 1. С. 72–76.
161. Казем-Бек А. После третьей сессии Второго Ватиканского Собора // Журнал Московской патриархии. 1965. № 1. С. 67–79.
162. Карсавин Л.П. Католичество. Откровения блаженной Анджелы. Томск: Водолей, 1997. 288 с.
163. Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 1. / Под ред. о. Григория Цлрх OFM Conv. Москва: Изд-во Францисканцев, 2002. 1906 с.
164. Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 2. / Под ред. о. Григория Цлрх OFM Conv. Москва: Изд-во Францисканцев, 2005. 1818 с.
165. Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 3. / Под ред. В.Л. Задворного. Москва: Изд-во Францисканцев, 2007. 1910 с.
166. Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 4. / Под ред. В.Л. Задворного. Москва: Изд-во Францисканцев, 2011. 1962 с.
167. Католическая энциклопедия: В 5 т. Т. 5. / Под ред. В.Л. Задворного. Москва: Изд-во Францисканцев, 2013. 934 с.
168. Католицький вісник. Київ: спеціальний випуск. 2016. № 1–2. 45 с.
169. Керимов Д.А. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права): монография / Д.А. Керимов. — [2-е изд.]. Москва: Аванта +, 2001. 560 с.
170. Ковальский Н.А. Католицизм и дипломатия. Москва: Наука, 1969. 223 с.
171. Ковальський Н.А. Католицизм и международные отношения. Москва: Международные отношения, 1989. 272 с.

172. Ковальский Н.А. Религиозные организации и проблемы европейской безопасности и сотрудничества. Москва: Знание, 1977. 64 с.
173. Козлов В.А. Дипломатія Святого Престолу в постбіполярній системі міжнародних відносин за часів Понтифікату Іоанна Павла II. Вінниця: Книга-Вега, 2008. 192 с.
174. Козлов В.А. Проблемы предмета и методологии общей теории права. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1989. 116 с.
175. Коптев А.В. Кодификация Феодосия и её предпосылки // *Ius antiquum*. 1998. № 2. Р. 247–262.
176. Коран. / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. Москва: Раритет, 1990. 528 с.
177. Кормич А.І. Історія вчень про державу і право: Навч. посібник. Київ: Правова єдність, 2009. 312 с.
178. Лебедев А.П. О главенстве Папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. Санкт-Петербург: Типография С. Добродеева, 1887. 378 с.
179. Лебедев А.П. О нашем символе веры // *Богословский вестник*. 1902. №. 1/2. С. 267–298.
180. Лыс Д.П. Материальные предпосылки роста политического значения Римской Церкви в Лангобардской Италии VI–VII веков // *Социально-экономические проблемы истории Древнего мира и Средних веков*. Москва, 1972. С. 104–140.
181. Лыс Д.П. Рост политической роли Римской Церкви в период понтификата Григория I (590–604) // *Социально-экономические проблемы истории Древнего мира и Средних веков*. Москва, 1974. С. 79–121.
182. Лозінський Константин, протоіерей. Святий правовірний Юстиніан I Великий (527–565) християнський імператор і богослов. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2014. 589 с.
183. Лозинский С.Г. История папства. Москва: Издательство политической литературы, 1986. 381с.
184. Лужницький Григор. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви. Вид. 2-ге. Львів: Свічадо, 2008. 639 с.
185. Лукашук И. И. Международное право. Особенная часть: учебник. Москва: БЕК, 1997. 410 с.
186. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Санкт-Петербург: Азбука". Книжный клуб «Терра». — С. 44–47, 137–140.
187. Малов В.Н. Людовик XIV: Опыт психологической характеристики // *Новая и новейшая история*. 1996. № 6. С. 152–169.
188. Маркетто Агостино. Второй Ватиканский Собор. Контрапункт к истории. Москва: Духовная библиотека, 2009. 160 с.
189. Марсель Лефевр: Краткая биография // *Покров*. 2001. № 9. С. 77–78.
190. Мартинес Ф. Когда Европа была единой: Общее право: Итальянский стиль, французский стиль и кастильский вариант / Пер. А.В. Мареев // *Ius antiquum*. 2005. № 16. С. 143–163.
191. Марусяк Михайло, протоіерей. Порівняльне богослов'я. Чернівці: Рута, 2008. 152 с.
192. Матфей Властарь. Алфавитная Синтагма. Изд. 2-е. Симферополь, 1901. 410 с.
193. Машков А.Д. Проблемы теории державы і права. Основы: курс лекцій. Київ: К.І.С., 2008. 470 с.
194. Международные организации системы ООН: справочник / [сост. А.А. Титаренко]. Москва: Международные отношения, 1990. 192 с.

195. Мережко А.А. История международно-правовых учений. Киев: Таксон, 2006. 492 с.
196. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви: Коптская Церковь // Альфа и Омега. 2006. № 2. С. 330–369.
197. Нибур Р. Почему Церковь не стоит на позициях пацифизма // Нибур Р. Христос и культура. Москва: Юрист, 1996. 575 с.
198. Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. Санкт-Петербург, 1897. 225 с.
199. Огицкий Д.П., Козлов Максим, священник. Православие и западное христианство. МДА. Москва: Отчий дом, 1995. 176 с.
200. Окружне послання східних патріархів (1848 р.) // Православна віра. Вінніпег: Українське Наукове Православне Богословське Товариство, 1957. 200 с.
201. Отрош М.І. Апостольська нунціатура // Енциклопедія міжнародного права: У 3 т. Т. 1. / редкол.: Ю.С. Шемшученко, В.Н. Денисов (співголови) та ін.; Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. Київ: Академперіодика, 2014. С. 139–142.
202. Отрош М.І. Ватикан // Енциклопедія міжнародного права: У 3 т. Т. 1. / редкол.: Ю.С. Шемшученко, В.Н. Денисов (співголови) та ін.; Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. Київ: Академперіодика, 2014. С. 350–353.
203. Отрош М.І. Вплив християнства на правову систему держав // Сучасні проблеми правової системи України: Матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції, 26 листопада 2015 р. Київ: Київський університет права НАН України, 2015. С. 49–50.
204. Отрош М.І. Вчення Римської церкви про поділ церковної і державної влади та взаємовідносини між ними у період від Міланського едикту 313 року до розділення Східної і Західної церков у 1054 році // Часопис Київського університету права. 2015. № 3. С. 350–353.
205. Отрош М.І. Джерела церковного права від IV ст. до розділення церков Східної і Західної // Науковий вісник НУБіП України. 2013. № 182/1. С. 323–330.
206. Отрош М.І. Джерела церковного права у перші три століття християнства // Науковий вісник НУБіП України. 2012. № 173/3. С. 274–281.
207. Отрош М.І. До питання щодо правової природи конкордатів // Держава і право. 2012. Вип. 58. С. 588–594.
208. Отрош М.І. До питання щодо статусу Католицької Церкви у міжнародному праві // Часопис Київського університету права. 2014. № 4. С. 296–299.
209. Отрош М.І. Завдання і компетенція конгрегацій Римської курії з управління Католицькою Церквою // Часопис Київського університету права. 2013. № 3. С. 348–351.
210. Отрош М.І. Завдання і компетенція Папських рад як особливих відомств Римської курії // Держава і право. 2013. Вип. № 62. С. 340–346.
211. Отрош М.І. Завдання і компетенція Папських служб, комісій і комітетів // Судова апеляція. 2013. № 4. С. 102–109.
212. Отрош М.І. Кодекс канонів Східних Католицьких Церков 1990 р. // Судова апеляція. 2013. № 3. С. 29–35.
213. Отрош М.І. Кодекс канонічного права Католицької Церкви латинського обряду // Держава і право. 2013. Вип. № 61. С. 340–345.
214. Отрош М.І. Конкордати як політико-юридичні інструменти та історичні форми їх укладення // Часопис Київського університету права. 2012. № 3. С. 369–372.

215. Отрош М.І. Матеріальні джерела церковного права // Науковий вісник НУБіП України. 2012. № 173/2. С. 381–387.
216. Отрош М.І. Міжнародні договори, нормативно-правові та інші акти Святого Престолу, що регулюють діяльність Католицької Церкви // Часопис Київського університету права. 2015. № 2. С. 345–348.
217. Отрош М.І. Міжнародно-правове значення титулів Папи Римського // Часопис Київського університету права. 2015. № 1. С. 285–289.
218. Отрош М.І. Міжнародно-правовий вимір джерел церковного права на Заході після розділення Церков // Держава і право. 2014. Вип. № 63. С. 252–258.
219. Отрош М.І. Особливості міжнародної правосуб'єктності Держави Міста Ватикан // Судова апеляція. 2012. № 4. С. 132–138.
220. Отрош М.І. Особливості міжнародної правосуб'єктності Святого Престолу // Часопис Київського університету права. 2013. № 1. С. 312–315.
221. Отрош М.І. Папа Римський як суверен Держави Міста Ватикан // Часопис Київського університету права. 2013. № 2. С. 366–369.
222. Отрош М.І. Папа Римський як фізичний носій компетенції Святого Престолу // Держава і право. 2013. Вип. № 60. С. 390–396.
223. Отрош М.І. Папські академії, університети, інститути та богословські факультети як особливі заклади Римської курії // Європейська юридична освіта і наука: Матеріали ІХ Міжнародної науково-практичної конференції, 13–14 листопада 2015 р. Київ: Київський університет права НАН України, 2015. С. 82–84.
224. Отрош М.І. Позиція Католицької Церкви щодо прав людини // Права людини в Україні і світі: охорона, реалізація, захист: Матеріали ІІІ Всеукраїнської науково-практичної конференції, 3 грудня 2015 р. Київ: Науково-дослідний інститут інтелектуальної власності, Інтерсервіс, 2015. С. 24–29.
225. Отрош М.І. Розповсюдження місії Католицької Церкви на інші континенти внаслідок великих географічних відкриттів і розвитку мореплавства // Міжнародно-правові проблеми сучасного торговельного мореплавства: Матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції, 12 грудня 2013 р. Київ: Київський університет права НАН України, 2014. С. 27–30.
226. Отрош М.І. Светская власть Папы Римского в Церковном государстве и Государстве Граде Ватикан // Государство и право. Москва, 2016. № 6. С. 78–89.
227. Отрош М.І. Статус Святого Престолу у міжнародному праві: монографія. Одеса: Фенікс, 2014. 242 с.
228. Отрош М.І. Система церковних судів Католицької Церкви // Судова апеляція. 2013. № 2. С. 125–131.
229. Отрош М.І. Участь Католицької церкви у мирному вирішенні міжнародних спорів // Міжнародний правопорядок: сучасні проблеми та їх вирішення: Матеріали конференції до 125-річчя від Дня народження Володимира Михайловича Корецького, 19 лютого 2015 р. Львів: СПОЛОМ, 2015. С. 121–125.
230. Павлов А.С. Курс церковного права. Санкт-Петербург, 2002. 863 с.
231. Павловский Я. Католический катехизис. Резекне: Изд-во Латгальского Культурного центра, 1999. 416 с.
232. Папский Совет по содействию единству христиан. Правило по применению принципов и норм по экуменизму. Ватикан, 1993. 240 с.
233. Папство и его борьба с православием. Составитель С. Носов. Москва: МП «Стрижев-центр», 1993. 96 с.

234. Первое Предсоборное Всеправославное Совещание // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 2. С. 4—14.
235. Петровский А.В. Чин возведения в хорепископа // Христианское чтение. 1908. № 1. С. 621—625.
236. Пимен (Извеков) — последний «советский» патриарх / Публикацию подготовил М.И. Одинцов // Отечественные архивы. 1995. № 1. С. 27—66.
237. Питирим (Нечаев), архиеп. О блаженном Августине // Богословские труды 15, с. 3—23.
238. Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Издательство П.П.Сойкина. Репринтное издание, 1992. 1120 с.
239. Пономарев Л.В. Отношение к труду в апостолате католической организации «Опус Деи» // Организация труда и трудовая этика: Древность; Средние века; Современность. Москва: Изд-во Института всеобщей истории РАН, 1993 С. 210—225.
240. Пospelовский Д. Митрополит Никодим и его время // Посев. 1979. № 2. С. 21—26.
241. Поспішил В.Д. Східне католицьке церковне право. Згідно з Кодексом канонів Східних Церков. Видання друге. Львів: СВІЧАДО, 2006. 616 с.
242. Промова делегації Святого Престолу на III Всесвітньому форумі з питань води. Кіото, 16—23 березня 2003 р. Acta Apostolicae Sedis. 2003. № 95. Р. 343.
243. Протоиерей Геннадий Нефедов. Таинства и обряды Православной Церкви. Москва: Паломник, 2008. 319 с.
244. Протоиерей Максим Козлов, Д.П. Огицкий. Западное христианство: взгляд с Востока. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 608 с.
245. Рабінович П.М. Методологія юридичної науки / П.М. Рабінович // Юридична енциклопедія: в 6 т. Т. 3: К—М. — К.: Вид-во «Українська енциклопедія» імені М.П. Бажана, 2001. — 792 с. — С. 618—619.
246. Риккарди А. Антисоветизм и восточная политика Святого Престола // Второй Ватиканский Собор: Взгляд из России. Москва, 1997. С. 315—326.
247. Римаренко Ю.І. Теоретичні основи етнодержавознавства / Ю.І.Римаренко // Антологія української юридичної думки: в 10 т. Т. 10. Юридична наука незалежної України / упоряд.: В.Ф. Погорілко, І.Б. Усенко, Н.М. Пархоменко; відп. ред. Ю.С. Шемшученко і В.Ф. Погорілко. Київ: Юрид. Книга, 2005. 944 с.
248. Робертсон Р. Восточные христианские Церкви: Церковно-исторический справочник. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1999. 191 с.
249. Робинсон А. Н. “Маршрут” апостола Андрея // Страницы: Журнал Библейско-Богословского института св. ап. Андрея. 1996. № 2. С. 57—74.
250. Рудаков А. Священная история Нового Завета. Одесса: Весть, 1996. 159 с.
251. Руло Ф. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность // Символ. 1991. № 26. С. 195—205.
252. Русская Церковь на рубеже веков. Юбилейный Архиерейский Собор Московской Патриархии. Санкт-Петербург: Царское Дело, 2001. 320 с.
253. Сарычев В.Д. Сущность примирения и её библейское обоснование // Богословские труды. 1971. № 6. С. 164—169.
254. Сергей (Страгородский), митр. Есть ли у Христа наместник в Церкви? / Журнал Московской Патриархии. 1994. №5. С. 98—102.
255. Сидоров А.И. «Дидахе»: Вероучительный и литургико-канонический памятник первохристианской эпохи // Символ. 1993. № 29. С. 307—316.

256. Сильвестрова Е.В. Источники права в постклассический период: Кодификация императорских конституций в IV–VI веках // История Древнего Рима: Тексты и документы. Часть 2. Москва: Высшая школа, 2005. 320 с.
257. Скобей Г. Второе Предсоборное Всеправославное Совещание // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 8. С. 55–60.
258. Смирнов Е.И. История Христианской Церкви. Изд. 2-е. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. — 768 с.
259. Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. Москва: Политиздат, 1991. 414 с.
260. Сорокин Питирим. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ., комментарии и статья В.В. Сапова. Санкт-Петербург: РХГИ, 2000. 1056 с.
261. Стан Л. Относительно будущего Вселенского Собора // Журнал Московской Патриархии. 1954. № 3. С. 57–62.
262. Суворов Н.С. Учебник церковного права / Под редакцией и с предисловием В.А. Томсинова. Москва: Зерцало, 2004. 504 с.
263. Сурилов А.В. Теория государства и права: учебное пособие. Киев, Одесса: Вища школа, 1989. 439 с.
264. Сюзюмов М.Я. Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский временник. 1963. № 22. С. 199–226.
265. Табачник Д.В. Визнання України дипломатичне // Українська дипломатична енциклопедія : У 2 т. Т. 1. / [редкол.: Л.В. Губернський (голова) та ін.]. Київ: Знання України, 2004. С. 194–202.
266. Теста Б. Таинства в Католической Церкви. Москва: Христианская Россия, 2000. 352 с.
267. Тишнер Ю. У истоков интегризма // Континент. 1995. № 83/1. С. 234–248.
268. Томос Агапис. Ватикан-Фанар (1958–1970). Брюссель — Москва: Изд-во РПЦ МП, 1996. 278 с.
269. Топпер Уве. Великий обман. Выдуманная история Европы. Санкт-Петербург: Нева, 2004. 320 с.
270. Удальцова З.В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского // Византийский временник. 1976. № 37. С. 74–97.
271. Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем // Международная смешанная богословская комиссия. Москва: Изд-во ЗПЦ МП, 1995. 185 с.
272. Успенский К.Н. Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII–IX веках: Феофан и его Хронография // Византийский временник. 1950. № 3. С. 393–438.
273. Успенский Ф.И. История крестовых походов. Москва: Дарь, 2005. 352 с.
274. Успенский Ф. Миланский эдикт Константина Великого // Православный собеседник. 1913. № 9. С. 305–346.
275. Федорів Юрій. Історія Церкви в Україні. Львів: Свічадо, 2001. 363 с.
276. Филарет (Вахромеев), епископ. Богословская основа миротворческой деятельности Церкви // Богословские труды. 1971. № 7. С. 215–221.
277. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об Отцах Церкви. Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2008. 826 с.

278. Философия и методология науки: учеб. пособ. / под. ред. А.И. Зеленкова. Минск: ГИУСТ БГУ, 2011. 479 с.
279. Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 1. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. Москва: Советская энциклопедия, 1960. 504 с.
280. Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 2. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. Москва: Советская энциклопедия, 1962. 575 с.
281. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. Москва: АСТ, 2003. 603 с.
282. Хома І. Шляхами каторги Блаженнішого Йосифа // Богословія. 1985. № 49. С. 89–149.
283. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. Москва: Медиум, 1994. 478 с. С. 25–128.
284. Хомяков А.С. Церковь одна. Сочинения в двух томах. Т. 2. Работы по богословию. Москва: Медиум, 1994. С. 5–23.
285. Хоружий Г. Ватикан: історія і сучасність. Львів: Місіонер, 2007. 280 с.
286. Циппеліус Р. Юридична методологія / Циппеліус Р. Пер. з нім. Київ: Реферат, 2004. 176 с.
287. Цыпин В. Каноническое право. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 864 с.
288. Цыпин Владислав, протоиерей. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 816 с.
289. Чемерис В. Голгофа українського православ'я. Київ: Поліграфіка, 1998. 504 с.
290. Четвертое Всеправославное Совецание в Женеве: Коммюнике // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 7. С. 49–51.
291. Шераб Чодзин Кон. Життя Будди. Шлях до свободи ума / Пер. з англійської В. Петрова. Київ: Факт, 2007. 178 стр.
292. Шпажников Г.А. Религии стран Юго-Восточной Азии: Справочник. Москва: Наука, 1980. 247 с.
293. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Москва: Просвет, 1992. 384 с.
294. Ювеналий, еп. О завершительной стадии Второго Ватиканского Собора // Журнал Московской патриархии. 1966. № 3. С. 62–70.
295. Юркович Иван, свящ. Каноническое право о народе Божиим и о браке. Москва: Истина и Жизнь, 2000. 624 с.
296. Юркович Иван, свящ. Святой Престол и международное сообщество // Theologia. 1994. № 3. С. 25–29.
297. Address of His Holiness Benedict XVI to the members of the General Assembly of the United Nations Organization [Електронний ресурс]. — Режим доступу : www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april
298. Adriányi G. Die Ostpolitik des Vaticans 1958—1978 gegenüber Ungarn: Der Fall Kardinal Mindszenty. Herne: T. Schäfer, 2003. 185 S.
299. Adversi A. Saggio di un catalogo delle edizioni del “Decretum Gratiani” posteriori al secolo XV // Studia Gratiana. 1959. No. 6. P. 285–451.
300. Alberigo G. L'amore alla Chiesa — dalla riforma all'aggiornamento // “Con tutte le tue forze”: I nodi della fede cristiana oggi. Genova: Marietti, 1993. 399 p.

301. Allard M. Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran // *Studia Islamica*. 1961. No. 15. P. 5–21.
302. *Annuario Pontificio*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003. 2278 p.
303. *Annuario Pontificio*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011. 2484 p.
304. Antici-Mattei G. Insegne della potestà pontificale: Le origini a le forme della tiara // *L'illustrazione Vaticana*. 1938. No. 9. P. 713–718.
305. Apollis G. La médiation internationale du Pape Jean-Paul II dans l'affaire du canal du Beagle // *Le Saint-Siège dans les relations internationales / Sous la direc. de J.-B. d'Onorio*. Paris: Ceri/Cujas, 1989. P. 323–362.
306. Arnaldi G. Le origini del Patrimonio di S. Pietro // *Comuni e signori dell'Italia nord-orientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche*. Torino, 1987. P. 3–131.
307. Arrieta J.I. Instrumentos supradiocesanos para el Gobierno de la Iglesia particular // *Ius Canonicum*. 1984. No. 24. P. 607–643.
308. Aubert R. L'enseignement du magistrc e ecclésiastique au XIXe siccle sur le libéralisme // *Tolérance et communauté*. Tournai, 1952. P. 75–82.
309. Baroffio B. Sacerdozio // *Nuovo dizionario di liturgia / Ed. D. Sartore, A.M. Triacca*. Roma: Paoline, 1984. P. 1233–1253.
310. Beinert W. Unfehlbarkeit // *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1988. S. 315–320.
311. Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale / A cura di G. Rossini. Roma, 1963. 904 p.
312. Berry G. Priests and Levites // *Journal of Biblical Literature*. 1923. No. 42. P. 227–238.
313. Bertagna B. La Segreteria di Stato / La Curia Romana nella Costituzione Apostolica "Pastor Bonus". Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990. P. 163–176.
314. Bertolini O. Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna: Licino Cappelli, 1941. 886 p.
315. Bertrams W. Struttura del Sinodo dei Vescovi // *La Civiltà Cattolica*. 1965. No. 116. P. 417–423.
316. Bévonot M. Cyprian and His Recognition of Cornelius // *The Journal of Theological Studies*. 1977. No. 28. P. 346–359.
317. Beyer J. La Constitution apostolique "Spirituali militum curae" au sujet des Ordinariats militaires // *Militum cura pastoralis*. 1987. No. 1. P. 20–65.
318. Blet P. Pio VI e la rivoluzione francese // *La Civiltà cattolica*. 1988. No. 139. P. 222–235.
319. Boniecki A. Zrozumieć papieża: Rozmowy o encyklikach. Kraków: Znak, 2003. 270 s.
320. Boshof E. Die Salier. Stuttgart: Kohlhammer, 1992. 343 S.
321. Bovon F. The Dossier on Stephen, the First Martyr // *Harvard Theological Review*. 2003. No. 96. P. 279–315.
322. Boyer Ch. "Irenismo" imprudente // *Unitas*. 1950. No. 5. P. 246–247.
323. Brachin P. Adrian VI et la devotio moderna // *Études Germaniques*. 1959. No. 14. P. 97–105.
324. Brawn J.C. The Origin and Early History of the Office of Notary // *Juridical Review*. 1935. No. 47. P. 201–417.

325. Breslau H. Handbuch der Urkundenlehre. Band 1. Berlin: De Gruyter, 1958. 746 S.
326. Breslau H. Handbuch der Urkundenlehre. Band 2. Berlin: De Gruyter, 1958. 664 S.
327. Brezzi P. Roma e l'Impero medioevale. Bologna: Licino Cappelli, 1947. 633 p.
328. Büttner H. Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens: Die Königserhebung Pippins // Historisches Jahrbuch. 1952. No. 71. S. 15–42
329. Capitani O. La relazioni tra le vite di Teodoro I e Martino I del Liber Pontificalis // Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano. 1992. No. 15. P. 5–14.
330. Caprile G. Riordinamento della Pontificia Commissione biblica // Civiltà cattolica. 1971. No. 122. P. 402–405.
331. Cardinale Hyginus Eugene. The Holy See and the International Order. England: Collin Smythe "Gerrards Cross", 1976. 375 p.
332. Carefoote P.J. Pope Boniface I, the Pelagian Controversy and the Growth of Papal Authority // Augustiniana. 1996. No. 46. P. 261–289.
333. Carletti C. Il centenario della Pontificia Commissione di archeologia sacra // Ecclesia. 1952. No. 11. P. 234–237.
334. Carnasso F.B. De potestate Ordinarii loci in vicarios paroeciales // Angelicum. 1941. No. 18. P. 36–100.
335. Cessi R. Il Costituto di Costantino (Il testo) // Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti. 1928–1929. No. 68. P. 972–1007.
336. Cessi R. Il Costituto di Costantino // Rivista storica italiana. 1931. No. 48. P. 155–176.
337. Chiappetta L. Elezione ed eventuale rinunzia // Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale. Roma: Dehoniane, 1996. Vol. 1. P. 446–449.
338. Chiappetta L. I Legati del Romano Pontefice // Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale. Roma: Dehoniane, 1996. Vol. 1. P. 483–491.
339. Chiappetta L. La costituzione gerarchica della Chiesa // Il Codice di Diritto Canonico: Commento giuridico-pastorale. Roma: Dehoniane, 1996. Vol. 1. P. 643–709.
340. Christensen T. The So-Called Edict of Milan // Classica et mediaevalia. 1984. No. 35. P. 129–175.
341. Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries / Ed. S. Zdenek et al. New York: Biblo and Tannen, 1967. 625 p.
342. Classen P. Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte // Investiturstreit und Reichsverfassung. Sigmaringen: Thorbecke, 1975. S. 441–460.
343. Coccopalmerio F. Quaedam de conceptu paroeciae iuxta doctrinam Vaticani Secundi // Periodica. 1981. No. 70. P. 119–140.
344. Cody A. A History of Old Testament Priesthood // Analecta biblica. 1969. No. 35. P. 15–33.
345. Colagiovanni E. Incardinazione ed escardinazione nel nuovo Codice del Diritto Canonico // Monitor Ecclesiasticus. 1984. No. 109. P. 49–57.
346. Colson J. L'épiscopat catholique: Collégialité et primauté dans les trios premiers siècles de l'Église // Unam Sanctam. 1963. No. 43. P. 15–24.
347. Coman J. Essai sur le "De errore profanarum religionum" de Firmicus Maternus // Revista clasica. 1932–1933. No. 4/5. P. 73–118.
348. Corecco E. Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC. Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht. Paderborn: F. Schöning, 1994. 543 S.

349. Corecco E. *Ius universale – Ius particulare // Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis iuris canonici, diebus 19–24 aprilis in Civitate Vaticana celebrati.* Vatikanstadt, 1994. S. 551–574.
350. Correll C. // *Nuovo dizionario di Diritto Canonico / A cura di C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Chirlanda.* Milano: Cinisello Balsamo, 1996. P. 619–625.
351. Coussa A. *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali.* Roma, 1948. Vol. 1. P. 207–209.
352. *Das Wormser Konkordat: Zum Streit um seine Bedeutung // Forschungen zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit: Festschrift D. Schäfer.* Jena, 1915. S. 121–148.
353. De Candido L.M. *I mendicanti ieri e oggi: Proposte fondamentali del loro messaggio // Identità dei Servi di Maria.* Roma: Ravato, 1975. P. 157–170.
354. Del Re N. *Atti pontifici // Mondo vaticano: Passato e presente.* Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1995. P. 92–93.
355. Del Re N. *La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici.* Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1970. 657 p.
356. Del Re N. *La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici.* Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998. 705 p.
357. Del Re N. // *Mondo Vaticano.* Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1995. 1110 p.
358. Del Re N. *Sede vacante // Del Re N. La Curia Romana: Lineamenti storico-giuridici.* Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998. P. 459–494.
359. Del Re N. *Sisto V e la opera di organizzazione del governo centrale della Chiesa e dello Stato // Idea.* 1980. No. 36. P. 41–53.
360. De Magistris L., Todeschini U. M. *La Penitenzieria Apostolica // La Curia Romana nella Costituzione Apostolica “Pastor Bonus” / Ed. P. A. Bonnet, C. Gullo/ Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1990. 571 p. P. 419–429.*
361. Depreux P. *Empereur, Empereur associé et Pape au temps de Louis le Pieux // Revue belge de philologie et d’histoire.* 1992. No. 70. P. 893–906.
362. *Dictionnaire de Théologie Catholique.* T.V. Paris, 1939. Col. 1734.
363. Diego-Lora C. de. *Los tribunales de justicia de la Sede Apostólica // Ius Ecclesiae.* 1992. No. 4. P. 419–461.
364. Diehl P. “Ad abolendam” and Imperial Legislation against Heresy // *Bulletin of Medieval Canon Law.* 1989. No. 19. P. 1–11.
365. *Diplomatie d’Église et diplomaties d’état // Mélanges de l’École française de Rome, Italie et Méditerranée.* 1997. No. 109. P. 812–813.
366. Dortel-Claudot M.-M. *Pax Christi: Werden, Wesen und Wirken // Sitz der Weisheit.* 2008. No. 1. S. 35–41.
367. Duchesne L. *Les titres presbytéraux et les diaconies // Mélanges d’archéologie et d’histoire.* 1887. No. 7. P. 236–243.
368. Dunston A.J. *Pope Paul II and the Humanists // The Journal of Religious History.* 1973. No. 7. P. 207–306.
369. Dupont J. *Pierre et Paul dans les Actes // Revue biblique.* 1957. No. 64. P. 35–47.
370. Dupuis J. *Dialogo interreligioso // Dizionario di teologia fondamentale / Diretto da R. Latourelle, R. Fisichella.* Assisi, 1990. 1502 p. P. 310–317.
371. Dykmans M. *D’Avignon à Rome: Martin V et le cortège apostolique // Bulletin de l’Institut historique belge de Rome.* 1968. No. 38. P. 203–309.

372. Echeverría L. de. Funciones de los legados del Romano Pontífice // Revista Española de Derecho Canónico. 1969. No. 25. P. 581–636.
373. Eichmann E., Moersdorf K. Lehrbuch des Kirchenrecht auf Grund des “Codex iuris canonici”. Muenchen–Padernborn–Wien, 1958. Band I. 576 S.
374. Eid E. Discorso di presentazione del “Codice dei canoni delle Chiese orientali” al Sinodo dei Vescovi (25.10. 1990) // Nuntia. 1990. No. 31. P. 24–34.
375. Eid E. La figure juridique du patriarche. Romae: Pontificia Universitas Lateranensis, 1962. 196 p.
376. Émerau A. Apocrisiaire et apocrisiariat // Échos d’Orient. 1914. No. 17. P. 289–297.
377. Enchiridion Vaticanum. Bologna: Erminio Lora, 1982. T. 5. 1628 p.
378. Enciclopedia Cattolica. Citta del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1950. Vol. 3. 2016 p.
379. Encyclopediia dei Papi. Roma, 2000. Vol. 1. 735 p.
380. Encyclopediia dei Papi. Roma, 2000. Vol. 2. 717 p.
381. Encyclopediia dei Papi. Roma, 2000. Vol. 3. 632 p.
382. Engelbert P. Papstreisen ins Frankenreich // Römische Quartalschrift. 1993. No. 99. S. 77–113.
383. Engels O. Zum päpstlich-fränkischen Bündnis im 8. Jahrhundert // Ecclesia et regnum: Festschrift F.-J. Schmale. Bochum, 1989. S.21–38.
384. Ensslin W. La politica ecclesiastica dell’imperatore Teodosio agli inizi del suo governo // Nuovo Dicaskaleion. 1948. No. 2. P. 5–35.
385. Erdö P. Le Conferenze Episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno // Revista española de derecho canónico. 1998. No. 55. P. 256–263.
386. Falconi C. Il silenzio di Pio XII. Milano, 1965. 566 p.
387. Falkenhausen V. von. L’Esarcato d’Italia (VI–VIII secolo) // Bizantini in Italia. Milano: Scheiwiller, 1982. 136 p.
388. Fanelli V. Roma e il cardinale Albornoz // Studi Romani. 1958. No. 6. P. 413–421.
389. Faris J. D. The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. New York: Saint Maron Publ., 1992. 731 p.
390. Ferrua A. I primordi della Commissione di archeologia sacra 1851–1852 // Archivio della Società Romana di storia patria. 1968. No. 91. P. 251–278.
391. Fink K.A. Das Scheitern der Kirchenreform im 15. Jahrhundert // Medievalia Bohemica. 1970. No. 3. S. 237–244.
392. First Report on the Law of Treaties by Sir Humphrey Waldock, Special Rapporteur. Document A/CN.4/144 and Add.1. United Nations, 1962. P. 31.
393. Fliche A. La Réforme grégorienne. Paris: Champion, 1924. T. 1. 423 p.
394. Floridi U. Mosca e il Vaticano. Milano: La Casa di Matriona, 1976. 360 p.
395. Fonzi F. Documenti per la storia dei Patti lateranensi // Rivista di storia della chiesa in Italia. 1965. No. 2. P. 403-435.
396. Ford J.T. Infallibility: Recent Studies // Theological Studies. 1979. No. 40. P. 273–305.
397. Foreville R. Procédure et débats dans les conciles médiévaux du Latran (1123–1215) // Rivista di storia della Chiesa in Italia. 1965. No. 19. P. 21–37.
398. Fritze W.H. Papst und Frankenkönig. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1973. 99 S.

399. Fuhrmann H. Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht: Zum Problem des Dictatus papae // *Studi gregoriani*. 1989. No. 13. P. 123–150.
400. Fürst G. Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen // *HK*. 1991. No. 45. S. 136–140.
401. Gahbauer F.R. Die Pentarchie-Theorie: Ein Model der Kirchenleitung von den Anfängen bis zum Gegenwart. Frankfurt am Mein: Josef Knecht, 1993. 467 S.
402. Galeota G. // *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Madrid, 2001. 1–4 vol., vol. 1, p. 387–390.
403. Gallagher R. The Reception of “Veritatis splendor” within the Theological Community // *Studia moralia*. 1995. No. 33. P. 415–435.
404. Gallina Ernesto. Le Organizzazioni internazionali e la Chiesa Catholica. Roma: Studium, 1967. 222 p.
405. Galtier P. La première lettre du pape Honorius: Sources et éclaircissement // *Gregorianum*. 1948. No. 29. P. 43–61.
406. Garzia I. Pio XII e l’Italia nella Seconda guerra mondiale. Brescia: Morcelliana, 1988. 352 p.
407. Ghirlanda G. De differentia praelaturam personalem inter et Ordinariatum militarem seu castrensem // *Periodica*. 1987. No. 76. P. 219–251.
408. Ghirlanda G. Elezione del Romano Pontefice // Ghirlanda G. Il diritto nella Chiesa mistero di comunione: Compendio di diritto ecclesiale. Roma: Cinisello Balsamo, 1990. 711 p. P. 508–510.
409. Ghirlanda G. I Legati del Romano Pontefice // Ghirlanda G. Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Roma: Cinisello Balsamo, 1993. 717 p. P. 530–532.
410. Ghirlanda G. La Chiesa particolare: Natura e tipologia // *Monitor Ecclesiasticus*. 1990. No. 115. P. 551–568.
411. Ghirlanda G. L’organizzazione del popolo di Dio // Ghirlanda G. Il diritto nella Chiesa mistero di comunione: Compendio di diritto ecclesiale. Roma: Cinisello Balsamo, 1990. 711 p. P. 601–615.
412. Giacobbi A. Conferenze episcopali // Il diritto nel mistero della chiesa. Roma: Pontificia Università Lateranese, 1990. Vol. 2. 701 p. P. 543–552.
413. Giacobbi A. Strutture di comunione tra le chiese particolari // Il diritto nel mistero della chiesa. Roma: Pontificia Università Lateranese, 1990. Vol. 2. 701 p. P. 523–524.
414. Giacometti E. // *Mondo Vaticano*. Citta del Vaticano, 1995, p. 1085–1088.
415. Gilchrist J. Cardinal Humbert of Silva-Candida // *Annuaire Medievale*. 1962. No. 3. P. 29–42.
416. Giordanengo G. Droit canonique // Identifier sources et citations / Sous la dir. de J. Berlioz. Turnhout: Brepols, 1994. 336 p. P. 145–176.
417. Giordani I. L’Obolo di S. Pietro // *Ecclesia*. 1955. No. 14. P. 272–277.
418. Girardi J. Reflexionen über die religiöse Indifferenz // *Concilium*. 1967. No. 3. S. 197–201.
419. Glendon M.A. Family and Society: International Organization and the Defense of the Family // *Origins*. 1997. No. 27. P. 343–348.
420. Glinka L. Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale // *Nuntia*. 1980. No. 10. P. 119–128.
421. Godzieba A.J. The Meanings of “Fides et ratio” // *Philosophy and Theology*. 2000. No 12/1. P. 43–52.

422. Gonnet D. *La liberté religieuse à Vatican II: La contribution de John Courtney Murray*. Paris, 1994. 410 p.
423. González del Valle J.M. *Los actos pontificios como fuente del derecho canónico // Ius canonicum*. 1976. No. 32. P. 245–292.
424. Grabowski J. *Notariusz w ustawodawstwie kościelnym // Collectanea theologica*. 1935. No. 16. S. 583–633.
425. Graham S.I. *Breve storia dell'obolo di S. Pietro // La Civiltà Cattolica*. 1991. Vol. 3. No 142. P. 231–242.
426. Grauert H. *Papstwahlstudien // Historisches Jahrbuch*. 1899. No. 20. S. 236–325.
427. Grisar J. *Päpstliche Finanzen, Nepotismus und Kirchenrecht unter Urban VIII. // Miscellanea historiae pontificiae*. 1943. No. 7/14. S. 205–216.
428. Gullo C. *La Curia Romana nella Costituzione Apostolica Pastor Bonus*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1990. 571 p.
429. Gutiérrez A. *Collegium episcopale tamquam subiectum plenae et supremae potestatis in universam Ecclesiam // Divinitas*. 1965. No. 9. P. 421–446.
430. Gutiérrez L. *De natura iuridica capituli specialis religiosorum // Commentarium pro religiosis et missionariis*. Milano, 1967. No. 46. P.241–258.
431. Hales E.E.Y. *The Emperor and the Pope: The Story of Napoleon and Pius VII*. New York: Octagon Books, 1978. 168 p.
432. Hall S.G. *Stephen I of Rome and the Baptismal Controversy of 256 // Miscellanea historiae ecclesiasticae*. Leuven, 1987. Vol. 8. 563 p.
433. Hallenbeck J.T. *Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1982. 186 p.
434. Hallenbeck J.T. *Pope Stephen III: Why Was He Elected? // Archivum historiae pontificiae* 12 (1974), p. 287–299.
435. Harris D. J. *Cases and materials on international Law*. Fifth Edition. London: Sweet & Maxwell, 1998. 1123 p.
436. Hasler A.B. *Pius IX (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil: Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1977. 2 Band. 627 S.
437. Häussling A.A. *Das Missale Romanum Pauls VI.: Ein Zeugnis sucht Bezeugende // Liturgisches Jahrbuch*. 1973. No. 23. S. 143–158.
438. Heinrich J.B. von. *Hergenröther // Katholik*. 1890. No. 2. S. 481–499.
439. Henn W. *Dialogo ecumenico // Lexicon: Dizionario teologico enciclopedico*. Casale Monferrato: Piemme, 1997. 1200 p. P. 287–289.
440. Holland J. *Modern Catholic Social Teaching: The Popes Confront the Industrial Age, 1740–1958*. New York: Paulist Press, 2003. 404 p.
441. Holzapfel H. *Julius Kardinal Döpfner // Klerusblatt*. 1976. No. 56. S. 174–175.
442. Horst U. *Neuchristen (Conversos) und Dominikanerorden in Spanien // Archivum Fratrum Praedicatorum*. 1996. No. 76. S. 293–327.
443. Hübner R.M. *Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche // Das Priestertum in der Einen Kirche*. Aschaffenburg: Kafke-Verlag, 1987. 255 S.
444. Hughes G.J. // *The New Dictionary of Social Catholic Thought*. New York, 1998, p. 63–68.
445. Hummel K.J., Kösters Ch. *Kirchen im Krieg: Europa 1939–1945*. Paderborn: Schöningh, 2007. 614 S.

446. Huschner W. Kirchenfest und Herrschaftspraxis: Die Regierungzeiten der ersten beiden Kaiser aus Liudolfinischen Hause: Otto I. // *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. 1993. No. 1. S. 24–55.
447. Hütter R. Christliche Freiheit und die Wahrheit des Gesetzes: Das Anliegen der römisch-katholische Moralenzyklika “Veritatis Splendor” in der Perspektive reformatorischer Theologie // *Kerigma und Dogma*. 1996. No. 42. S. 246–270.
448. Izbicki Th. M. “Clericis laicos” and the Canonists // *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 1989. 243 p.
449. Jarrige R. La condition internationale du Saint-Siège avant et après les accords du Latran. Paris: Rousseau, 1930. 350 p.
450. Jean XXIII. Lettre Encyclique “Pacem in terris”, 11 avril 1963 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.vatican.va/holyfather/johnxxiii/encyclicals/documents/hfj-xxiii_enc_11041963_pacem_fr.html (Verifié 25.06.17).
451. Jean-Paul II. Les peuples de la faim ont droit à répartition équitable des biens de la création: Discours a la Conférence internationale sur la nutrition, Rome, 5 décembre 1992 // *La documentation catholique*. 1993. 7 février. № 2065. P. 106–108.
452. Jedin H. Sánchez de Arévalo und die Konzilsfrage unter Paul II. // *Historisches Jahrbuch*. 1954. No. 73. S. 95–119.
453. John Paul II. Address to the United Nations General Assembly, New York, 2 October 1979 // B. J. O’Connor. *Papal diplomacy: John Paul II and the culture of peace*. South Bend: St. Augustine’s Press, 2005. 344 p. P. 270–280.
454. Joseph de Maistre et la pensée catholique de son temps // *Revue des études maistriennes*. 1983. No. 8. P. 6–24.
455. *Journeying Together: The Catholic Church in Dialogue with the Religious Traditions of the World*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. 135 p.
456. Kajanto I. Pontifex Maximus as the Title of the Pope // *Arctos*. 1981. No. 15. P. 37–52.
457. Kaplan M. Le “Schisme” de 1054 // *Byzantinoslavica*. 1995. No. 56. P. 147–157.
458. Kardinál Josef Beran, 29-12-1888 — 17-5-1969. *Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství*, 1999. 31 s.
459. Kennett R.H. Origin of the Aaronite Priesthood // *Journal of Theological Studies*. 1904–1905. No. 6. P. 161–186.
460. Kirsch G.P. La donatio di Costantino // *La scuola cattolica*. 1913. No. 2. P. 198–213.
461. Klein A. Joanni Cardinali Willebrands — Praesidi Emerito // *Catholica*. 1990. No. 44. P. 64–70.
462. Klostermann F. Die Problematik des Laienapostolats nach dem zweiten Weltkongreß in Rom // *Theologisch-ptaktische Quartalschrift*. 1958. No. 106. S. 89–104.
463. Krucina J. Teologia “polityczna” w świetle dokumentu Pawła VI “Octogesima adveniens” // *Colloquium salutis*. 1971. No. 3. S. 52–70.
464. *Ku chrześcijaństwu jutra: Wprowadzenie do ekumenizmu* / Pod redakcją W. Hryniewiczza, J.S. Gajka, S.J. Kozy. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997. 826 s.
465. Kummer R. Albino Luciani, papa Giovanni Paolo I. Padova: Edizioni Messaggero, 1988. 619 p.
466. Kuttner S. The Revival of Jurisprudence // *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1982. 781 p.

467. Labriolle I.-P. Une esquisse de l'histoire du mot "papa" // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. 1911. No. 1. P. 215–220.
468. L'Age classique (1140–1378): Sources et théorie du droit / Ed. G. Le Bras et al. Paris: Sirey, 1965. 608 p.
469. Latte K. Römische Religionsgeschichte. München: Beck, 1960. 444 S.
470. Le Fur L. La Theorie du droit naturel depuis le XVII siecle et la doctrine moderne // Recueil des cours. Hague, 1927. Vol. 18. 442 p.
471. Leonardi C. Per la tradizione dei Concili di Ardana, Lateranensi I–II e Tolosa // Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo. 1963. No. 75. P. 57–70.
472. Les Jésuites et la Russie // Plamia. 1991. No. 81. P. 5–24.
473. Llewellyn P. Roma nei secoli oscuri. Roma: Laterza, 1975. 291 p.
474. Libertatis conscientia // Acta Apostolicae Sedis. 1987. No. 79. P. 554–559.
475. Libertatis nuntius // Acta Apostolicae Sedis. 1984. No. 76. P. 876–909.
476. Lipinsky A. Il triregno dei Romani Pontifici // Ecclesia. 1958. No. 17. P. 538–549.
477. Listl J. Konkordate und Kirchenverträge // Idem. Kirche im freiheitlichen Staat. Berlin: Duncker & Humblot, 1996. 1173 S.
478. Löffler P. Proselytismus und die Zukunft der Ökumene // Ökumenische Rundschau. 1974. No. 23. S. 180–191.
479. López-Gay J. Aspects théologiques de l'exhortation apostolique "Evangelii nuntiandi" // Omnis terra. 1976–1977. No. 16. P. 327–340.
480. Lutterbach H. Die Bußordines in den iro-fränkischen Paenitentialien: Schlüssel zur Theologie und Verwendung der mittelalterlichen Bußbücher // Frühmittelalterliche Studien. 1996. No. 30. S. 150–172.
481. Madey J. The Catholic Syro-Malankara Church: Some Reflections on Its Canonical Status: Past and Future // Logos. 2002–2004. No. 43–45. P. 181–202.
482. Majka J. Koncepcja pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki "Pacem in terris" // Colloquium Salutis. 1973. No. 5. S. 77–88.
483. Maritain J. Natural Law. Reflections on Theory and Practice. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2001. 106 p.
484. Marrou H.-J. Autour de la bibliothcque du Pape Agapit // Mélanges d'archéologie et d'histoire. Paris, 1931. No. 48. P. 124–169.
485. Martelet G. Pour mieux comprendre l'encyclique "Humanæ vitæ" // Nouvelle revue théologique. 1968. No. 100. P. 897–917.
486. Marucchi O. Osservazioni sull'inscrizione del papa Ponziano // Nuovo bulletino di archeologia christiana. 1909. No. 15. P. 35–50.
487. Mazurek F.J. Znaczenie i aktualność encykliki Jana XXIII "Pacem in terris" // Roczniki nauk społecznych. 1988–1989. No. 16–17. zeszyt 1. S. 103–116.
488. May G. Bemerkungen zu den Apostolischen Administratoren und Administrationen // Theologie und Glaube. 1988. No. 78. S. 415–429.
489. May G. Der Erzbischof von Mainz als Primas // Archiv für Katholisches Kirchenrecht. 1995. No. 164. S. 76–122.
490. Metz R. Le nouveau code de droit canonique des eglises orientales catholiques. RDC. 1992. No. 42. P. 99–100.
491. Milano G.P. Il Sinodo dei Vescovi: Natura, funzioni, rappresentività // L'année canonique. 1992. No. 1. P. 167–182.

492. Milgrom J. The Priestly Doctrine of Repentance // *Revue biblique*. 1975. No. 82. P. 186–205.
493. Miller D.H. The Roman Revolution of the Eighth Century: A Study of the Ideological Background of the Papal Separation from Byzantium and Alliance with the Franks // *Medieval Studies*. 1974. No. 36. P. 79–133.
494. *Missale Romanum: La “novitas” della terza edizione latina* // *Rivista liturgica*. 2003. No. 90/4. P. 42–60.
495. Mollat G. Les origines du gallicanisme parlementaire aux XIVE et Xve siècle // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1948. No. 43. P. 90–147.
496. *Mondo Vaticano: Passato e presente*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. 1110 p.
497. Montalvo G. Le Saint-Siege, mediateur de paix entre l'Argentine et le Chili // *La diplomatie de Jean-Paul II / Sous la direc. de J.-B. d'Onorio*. Paris: Cerf, 2000. 328 p.
498. Moreira Neves L. Aspects pastoraux de l'exhortation apostolique “Evangelii nuntiandi” // *Omnis terra*. 1976–1977. No. 16. P. 409–414.
499. Morgenstern F. Kirchenspaltung in Nordafrika: Donatisten und Circumcellionen // *Altertum*. 1991. S. 211–221.
500. Morozzo della Rocca R. Benedetto XV e la sacralizzazione della prima guerra mondiale // *Chiesa e Guerra / A cura di M. Franzinelli, R. Bottoni*. Bologna: Mulino, 2005. 756 p.
501. Müller E. *Das Konzil von Vienne, 1311–1312: Seine Quellen und Geschichte*. Münster: Aschendorff, 1934. 756 S.
502. Musselli L. *Storia del diritto canonico. Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni ecclesiali*. Torino: Giappichelli, 1992. 141 p.
503. Nedungatt G. La giurisdizione delle Chiese particolari // *Unitas*. 1976. No. 31. P. 180–198.
504. Nedungatt G. *Presentazione del CCEO* // Bologna: *Enchiridion Vaticanum*. 1990. No. 12. P. 889–903.
505. Nedungatt G. *Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des kanonischen Rechts* // *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie*. 1992. No. 28. S. 396–408.
506. Neufeld K.H. *Römische Schule* // *Gregorianum*. 1982. No. 63. P. 677–699.
507. *Nuovo dizionario di Diritto Canonico / A cura di C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda*. Cinisello Balsamo (Milan): San Paolo, 1993. 1249 p.
508. Okolo Jude M.T. *The Holy See: a Moral Person. The juridical nature of the Holy See in the light of the present Code of Canon Law*. Romae, 1990. 422 p.
509. Oligier L. *De sigillo fr. Angelo Clarini* // *Antonianum* 12 (1937), p. 61–64.
510. Ostrogorsky G. *Geschichte des byzantinischen Staates*. München: C.H. Beck, 1975. 569 S.
511. Palanque J.R. *A propos du prétendu Édité de Milan* // *Byzantion*. 1935. No. 10. P. 607–647.
512. Panizo-Orallo S. *Las nuevas normas del Tribunal de la Rota Romana* // *Revista española de derecho canónico*. 1982. No. 38. P. 287–311.
513. Pastor L. von. *Storia dei Papi*. Roma: Desclée, 1928. Vol. 14. 687 p.
514. Pastorino A. *Il concetto di tradizione in Giovanni Cassiano e in Vincenzo di Lérins* // *Sileno* 1 (1975), p. 37–46.

515. Paul VI. Message of His Holiness for the observance of a Day of peace 1 January 1968, 8 December 1967 [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.vatican.va/holyfather/paulvi/messages/peace/documents/hfp-vi_mes_19671208_i-world-day-for-peace_en.html (Verified 25.06.17).
516. Pawluk T. Przedstawicielstwo papieskie w Kościele partykularnym i dyplomacja Stolicy Apostolskiej // *Prawo Kanoniczne*. 1990. No. 33. S. 3–25.
517. Peri V. La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du IV-e au XVI-e siècle // *Irénicon*. 1991. No. 64. P. 359–364.
518. Petras D.M. Balamand: Catholic and Orthodox Identity // *Eastern Churches Journal*. 1997. No. 4/1. P. 29–52.
519. Pieronek T. Reforma Kongregacji Świętego Oficium // *Prawo kanoniczne*. 1968. No. 11. Z. 3–4. S. 19–35.
520. Pietr G. L'indifférence religieuse: Un aboutissement: Ses causes et ses limits // *Études*. 1989. No. 371. P. 371–383.
521. Pietri Ch. *Roma christiana*. Roma: Ecole Française de Rome, 1976. Vol. 1. 884 p.
522. Piotrowski K. Refleksje nad problemami wychowania z okazji dziesięciolecia encykliki papieża Piusa XI // *Miesięcznik katechetyczny i wychowawczy*. 1939. No. 28. S. 9–26.
523. Pitra J.B. *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Roma: Romae Typis Coll. Urbani, 1864. Vol. 1. 686 p.
524. Pizutti G.M. L'acuta prevegenza del cardinal cieco: A proposito di una biografia del cardinal Alfredo Ottaviani // *Humanitas*. 1994. No. 49. P. 107–112.
525. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e Congregazione per l'Evangelizzazione del Popoli. Istruzione Dialogo e annuncio // *Acta Apostolicae Sedis*. 1992. No. 84. P. 414–446.
526. Pope John Paul II and the Challenges of Papal Diplomacy: Antology (1978–2003) / Ed. A. Dupuy. Vatican City: Pontifical Council for Justice and Peace, 2004. 507 p.
527. Popok A.S. *The Rights and Obligations of Metropolitans: A Historical Synopsis and Commentary*. Washington, 1947. 640 p.
528. Pottmeyer H.J. Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts // *Tübinger Theologische Studien*. Mainz. 1975. No. 5. S. 6–24.
529. Poupard P. Per una cultura dell'amore misericordioso // *Costruire l'uomo del futuro: Per una cultura della civiltà postindustriale*. Roma: Città Nuova, 1987. 176 p.
530. Primetshofer B. Incorporation und Incardination von Ordensklerikern // *Scientia canonum: Festschrift F. Pototschning*. München: Roman Kovar Verlag, 1991. 591 S.
531. Puschmann B. Der Begriff des Santuariums // *Trierer Theologische Zeitschrift*. 1949. No. 58. S. 138–148.
532. Raab H. Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagworts "Ultramontan" im 18. und frühen 19. Jahrhundert // *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*. 1962. No. 82. S. 159–173.
533. Rabe H. Karl V. // *Theologische Realenzyklopädie*. 1988. No. 17. S. 635–644.
534. Raes A. Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient // *OCP*. 1946. No. 12. P. 262–274.

535. Ratzinger J. Glaube als Weg // Internationale katholische Zeitschrift "Communio". 1993. No. 22. S. 564–570.
536. Ratzinger J. The Catechism of the Catholic Church and the Optimist of the Redeemed // Communio. 1993. No. 20. P. 469–484.
537. Rezzaghi R. Cronaca di un conclave: L'elezione di Pio IV (1559) // Salesianum. 1986. No. 48. P. 539–581.
538. Richard M. La lettre de Saint Irénée au pape Victor // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1965. No. 56. S. 260–282.
539. Richards J. The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages. London: Routledge and Kegan Paul, 1979. 422 p.
540. Richter J. Stufen pseudoisidorischer Verfälschung: Studien zur Konzilsteil der pseudoisidorischen Dekretalen // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 1978. No. 64. S. 1–72.
541. Ritter J.O. Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg im Breisgau – Basel – Roma – Wien, 1993-2001. 11 Bd. – Bd. 6, S. 249–252.
542. Roberson R.G. Catholic Reactions to the Balamand Document. Eastern Churches Journal. 1997. No. 4/1. P. 53–74.
543. Roberson R.G. The Modern Roman-Catholic – Oriental Orthodox Dialogue // One in Christ. 1985. No. 21. P. 238–254.
544. Robles Muñoz C. Católicos contra la conciliación: La carta del cardinal Pitra (1885) // Hispania sacra. 1994. No. 46. P. 267–289.
545. Rocquain F. Quelques mots sur les "Dictatus papae" // Bibliothèque de l'École des chartes. 1872. No. 33. P. 378–385.
546. Rösch A. Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung: Febronianismus und Josephinismus // Archiv für katholisches Kirchenrecht. 1903. No. 83. S. 446–482.
547. Rossi A. Anniversaire de la mort du Cardinal Agagianian // Omnis terra. 1972/1973. No. 12. P. 61–69.
548. Rossi P. After "Fides et Ratio" // Philosophy and Theology. 2000. No. 12/1. P. 419–429.
549. Ruffini Avondo E. Le origini del conclave papale // Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino. 1927. No. 62. P. 409–431.
550. Rumi G. Benedetto XV e la pace – 1918. Brescia: Morcelliana, 1990. 253 p.
551. Salachas D. Diritto Orientale // Nuovo dizionario di Diritto Canonico / A cura di C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda. Cinisello Balsano (Milano): San Paolo, 1996. 1249 p. P. 396–413.
552. Salaville S. L'affaire de l'Hénotique // Échos d'Orient. 1918. No. 18. P. 255–266.
553. Salerno F. La Curia Romana nella Costituzione Apostolica Pastor Bonus. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990. 571 p.
554. Saltet L. La formation de la légende des papes Libère et Félix // Bulletin de littérature ecclésiastique. 1905. No. 7. P. 223–236.
555. Sansterre J.-M. Le pape Constantin Ier (708–715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippicos // Archivum historiae Pontificiae. 1984. No. 22. P. 7–29.
556. Schindler A. L'histoire du donatisme considérée du point de vue de sa propre théologie // Studia patristica. 1982. No. 17/3. P. 1303–1315.

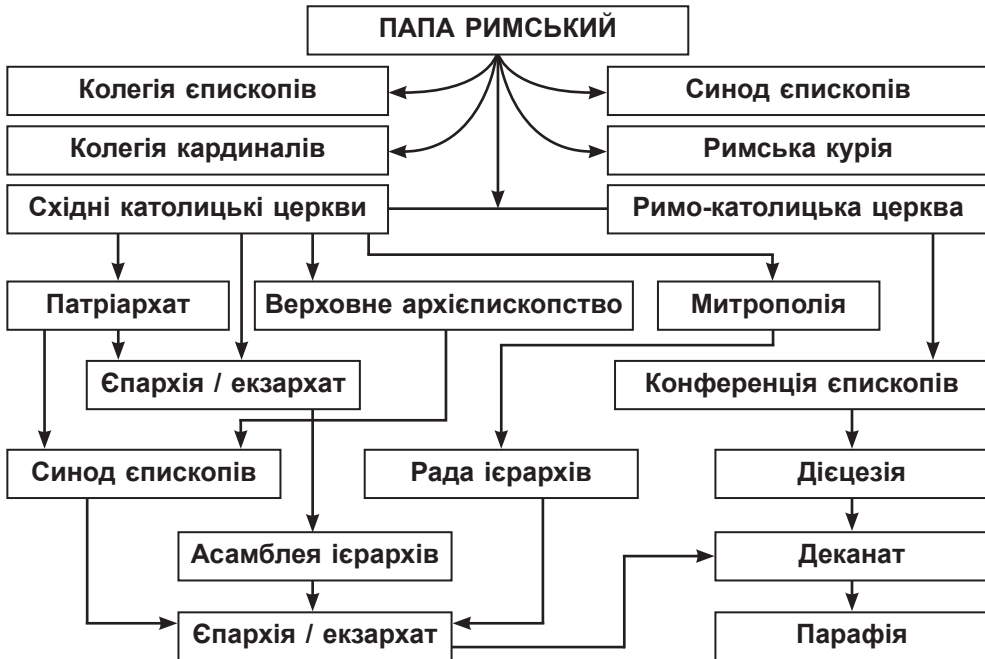
557. Schmitz H. De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici recogniti // *Periodica*. 1979. No. 68. P. 171–200.
558. Schmitz H. Fragen des Incardinationsrechts // *Ecclesia et Ius: Festschrift A. Scheuermann*. München, 1968. S. 137–154.
559. Schneider B. La santa Sede en la epoca de la hegemonia francesa // *Manual de historia de la Iglesia* / Ed. H. Jedin. Barcelona: Herder, 1978. Vol. 6. 881 p.
560. Schon K.-G. Eine Redaktion der pseudoisidorischen Dekretalen aus der Zeit der Fälschung // *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. 1978. No. 34. S. 500–511.
561. Schönegger A. Die kirchenpolitische Bedeutung des “Constitutum Constantini” in früheren Mittelalter (bis zum Decretum Gratiani) // *Zeitschrift für katholischen Theologie*. 1918. No. 42. S.327–371.
562. Schultze B. Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie (381–1981) // *OCP*. 1981. P. 5–54.
563. Scott J.B. *The Catholic Conception of International Law*. Washington (D.C.): Georgetown University Press, 1934. 494 p.
564. Secretariat for Promoting Christian Unity. Baptism, Eucharist, Ministry: An Appraisal // *Origins*. 19.11.1987. No. 17/23. P. 401–416.
565. Seeber D.A. Familiaris consortio: Akzentsetzungen // *Herder-Korrespondenz*. 1982. No. 36. S. 57–63.
566. Shaw Ch. Alexander VI, Cesare Borgia and the Orsini // *European Studies Review*. 1981. No. 11. P.1–23.
567. Sidney Z. Ehler. The Recent Concordats in *Recueil des Cours*. 1961. No. 104. P. 6–10.
568. Stickler A.M. *Der Klerikerzölibat: Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*. Abensberg: Kral Verlag, 1993. 243 S.
569. Stoller M.E. The Emergence of the Term Antipapa in Medieval Usage // *Archivum historiae Pontificiae*. 1985. No. 23. P. 43–61.
570. *Storia d'Italia* / Ed. G. Galasso. Torino: UTET, 1980. 450 p.
571. Strehl H.G. Heraldik der katholischen Kirche // *Kunst und Kunsthandwerke*. 1910. No. 13. S. 607–646.
572. Suster A. Diakonia in einer erneuerten Pastoral // *Diakonia*. 1978. No. 9. S. 77–91.
573. Szilas L. Konklave und Papstwahl Clemens XIV. (1769): Vorspiel zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu am 21. Juli 1773 // *Zeitschrift für Katholische Theologie*. 1974. No. 96. S. 287–299.
574. Tetz M. Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis: Glaubensfragen auf der Synode von Sardica // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. 1985. No. 76. S. 243–269.
575. *The Cambridge History of Medieval Political Thought (350–1450 AD)* / Ed. J. H. Burns. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 808 p.
576. Tournau D. le. Les légats pontificaux dans le Code de 1983: Vingt ans après la constitution apostolique “Sollicitudo omnium Ecclesiarum” // *L'année canonique*. 1989. No. 32. P. 229–260.
577. *Treaty and Concordat between the Holy See and Italy* / National Catholic Welfare Conference. Washington, DC. P. 37–56.

578. Tremblay R. Premier regard sur la “réception” de “Veritatis splendor” à propos du rapport du Christ et de la morale // *Studia moralia*. 1996. No. 34. P. 97–120.
579. Trevijano R. Successione apostolica // *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Roma, 1984. P. 3328–3331.
580. Truyol A. *Doctrines contemporaines du droit des gens*. Paris: Pedon, 1951. 236 p.
581. Turchi N. *La religione di Roma antica*. Bologna: Licinio Cappelli, 1939. 412 p.
582. Ullmann W. Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana // *Studi Gregoriani*. 1952. No. 4. P. 111–127.
583. Vanhoye A. Passé et present de la Commission biblique // *Gregorianum*. 1993. No. 74. P. 261–274.
584. Veneruso D. Pio XII e la Seconda guerra mondiale. Roma: Herder, 1969. 55 p.
585. Verghese P. The Monothelite Controversy – a Historical Survey // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1969. No. 13. P. 196–211.
586. Vermeersch A.J. De munere et officiis vicarii et praefecti apostolici secundum praesens ius // *Periodica*. 1920. No. 9. P. 19–34.
587. Vermeersch A.J. Vicarii apostolici et praefecti apostolici munus: Potestas et speciales obligationes // *Periodica*. 1914. No. 7. P. 37–48.
588. Vogel C. *Le Liber Pontificalis dans l'édition de Louis Duchesne* // *Monseigneur Duchesne et son temps*. Rome: Ecole française de Rome, 1975. 500 p.
589. Wagener H. Die Messen Charles Gounods // *Musica sacra*. 1970. No. 90. P. 145–161.
590. Walf K. Der Apostolische Pronuntius // *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. 1965. No. 134. S. 376–381.
591. Wallraf M. Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 1997. No. 1. S. 251–279.
592. Weber H. Zur Enzyklika “Veritatis splendor” // *Trierer Theologische Zeitschrift*. 1994. No. 103. S. 161–187.
593. Wedderburn A.J.M. Tradition and Redaction in Acts 2? 1–13 // *Journal for the Study of the New Testament*. 1994. No. 53. P. 27–54.
594. Weigel G. *Catholic Ecclesiology in Our Time* // *Christianity Divided* / Ed. D.J. Callahan et al. New York: Sheed and Ward, 1961. 335 p.
595. Weigel G. Gleanings from the Commentaries on “*Humani generis*” // *Theological Studies*. 1951. No. 12. P. 520–549.
596. Weigel G. The Historical Background of the Encyclical “*Humani generis*” // *Theological Studies*. 1951. No. 12. P. 208–230.
597. Weiß O. *Der Ultramontanismus: Grundlagen — Vor-Geschichte — Struktur* // *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*. 1978. No. 41. S. 821–877.
598. Wenck C. *Das erste Konklave der Papstgeschichte, Rom August bis Oktober 1241* // *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*. 1826. No. 18. S. 101–170.
599. *We Remember: A Reflection on the Shoah*. Bologna: Enchiridion Vaticanum, 1998. T. 17. P. 320–342.
600. Wieacker F. *The Importance of Roman Law for Western Civilization and Western Legal Thought* // *Boston College International and Comparative Law Review*. 1981. No. 4. P. 257–281.

601. Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. München: Beck, 1912. 612 S.
602. Wright J.H. Sinn und Bedeutung der Orthodoxie // *Communio*. 1975. No. 4. S. 39–45.
603. Wynen Arthur. Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht. Freiburg im Breisgau: Herder and Co. G.m.b. H. Verlagsbuchhandlung, 1920. 357 S.
604. Zatko J.J. Descent into Darkness: The Destruction of the Roman Catholic Church in Russia, 1917–1923. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1965. 232 p.
605. Zieliński Z. Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków: 1775–1978. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1999. 583 s.
606. Zimmerman H. Das dunkle Jahrhundert. Graz: Wien, Köln, Styria, 1971. 341 S.
607. Zimmermann H. Die Deposition der Päpste Johannes XII, Leon VIII und Benedikt V // *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*. 1960. No. 68. S. 209–225.
608. Zimmermann H. Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Paderborn, 1913. 326 S.
609. Zocca E. Onorio I e la tradizione occidentale // *Augustinianum*. 1987. No. 27. P. 571–615.
610. Życzyński J.M. Catholicism in the Dialogue with Contemporary Culture according to “Fides et Ratio” // *Logos*. 1999. No. 2/4. P. 49–67.

Додаток 1

ОРГАНІЗАЦІЙНА СТРУКТУРА КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ



Католицька церква складається з окремих церков, що становлять собою частину Божого народу, ввіреного опікуванню єпископа або ж пресвітера з усім пресвітератом. Поряд з єпархією/дієцезією до поняття «окрема церква» відносяться також територіальна прелатура, територіальне абатство, апостольський вікаріат, апостольська префектура, апостольська адміністрація, а у східних католицьких церквах — також екзархати. Існують також окремі церкви, сформовані не за територіальною, а за персональною ознакою: військові ординаріати, місії *sui iuris*, персональні прелатури, персональні апостольські адміністрації, різні структури, яким ввірено опікування вірними, що належать до східних католицьких церков за межами їх основних територій, тощо.

Окрему групу віруючих у Католицькій церкві складають клірики і миряни, які шляхом принесення обітниць або взяття на себе інших священних уз, визнаних і схвалених церквою, особливим чином присвячують себе Богу і, відповідно, приймають на себе особливе служіння у народі Божому. Вони утворюють інститути присвяченого Богу життя (в тому числі чернечі ордени та конгрегації), а також товариства апостольського життя. Їх статус не відноситься до ієрархічного устрою церкви (див. ККП, кан. 207 § 2), хоча вони мають особливі керівні та територіальні структури і в деяких випадках підпорядковуються не єпархіальним єпископам, а безпосередньо папі Римському.

СПИСОК РИМСЬКИХ ПАП

1. Петро, апостол, св. — ум. у 64/67
2. Лін, св. — 68–79
3. Анаклет (або Клет), св. — 80–92
4. Клімент I, св. — 92–99 (68–76)
5. Еварист, св. — 96/99–108
6. Олександр I, св. — 108/109 — 116/119
7. Сикст I, св. — 117/119 — 126/128
8. Телесфор, св. — 127/128 — 137/138
9. Ігн, св. — 138–142/149
10. Пій I, св. — 142/146 — 157/161
11. Аніцет, св. — 150/157 — 153/168
12. Сотер, св. — 162/168 — 170/177
13. Елевтер, св. — 171/177 — 185/193
14. Віктор I, св. — 186/189 — 197/201
15. Зефірин, св. — 198–217/218
16. Калікст I, св. — 218–222
17. Урбан I, св. — 222–230
18. Понціан, св. — 21.07.230–28.09.235
19. Антер, св. — 21.11.235–3.01.236
20. Фабіан, св. — 236–20.01.250
21. Корнелій, св. — 6/13.03.251 — червень 253
22. Луцій I, св. — червень/липень 253–5.03.254
23. Стефан I, св. — 12.03.254–2.08.257
24. Сикст II, св. — 30.08.257–6.08.258
25. Діонісій, св. — 22.07.259–26.12.268
26. Фелікс I, св. — 5.01.269–30.12.274
27. Євтихіан, св. — 4.01.275–7.12.283
28. Гай, св. — 17.12.283–22.04.296
29. Марцеллін, св. — 30.06.296–25.10.304
30. Марцелл I, св. — 306–16.01.309
31. Євсевій, св. — 18.04.309–17.08.309
32. Мільтіад, св. — 2.07.311–10.01.314
33. Сільвестр I, св. — 31.01.314–31.12.335
34. Марк, св. — 18.01.336–7.10.336
35. Юлій I, св. — 6.02.337–12.04.352
36. Ліберій — 17.05.352–24.09.366
37. Дамас I, св. — 1.10.366–11.12.384
38. Сирицій, св. — 15/22/29.12.384–26.11.399
39. Анастасій I, св. — 27.11.399–19.12.401

40. Інокентій I, св.	— 22.12.401—12.03.417
41. Зосим, св.	— 18.03.417—26.12.418
42. Боніфаций I, св.	— 28/29.12.418—4.09.422
43. Целестин I, св.	— 10.09.422—27.07.432
44. Сикст III, св.	— 31.07.432—19.08.440
45. Лев I Великий, св.	— 29.09.440—10.11.461
46. Ілар, св.	— 19.11.461—29.02.468
47. Симпліцій, св.	— 3.03.468—10.03.483
48. Фелікс III (II), св.	— 13.03.483—25.02/1.03.492
49. Гелазій I, св.	— 1.03.492—21.11.496
50. Анастасій II	— 24.11.496—19.11.498
51. Сіммах, св.	— 22.11.498—19.07.514
52. Гормізд, св.	— 20.07.514—6.08.523
53. Іоанн I, св.	— 13.08.523—18.05.526
54. Фелікс IV (III), св.	— 12.07.526—20/22.09.530
55. Боніфаций II	— 20/22.09.530—17.10.532
56. Іоанн II (Меркурій)	— 31.12.532—8.05.535
57. Агапіт I, св.	— 13.05.535—22.04.536
58. Сильверій, св.	— 8.06.536—537
59. Вігілій	— 29.03.537—7.06.555
60. Пелагій I	— 16.04.556—4.03.561
61. Іоанн III (Кателін)	— 17.07.561—13.07.574
62. Бенедикт I	— 2.06.575—30.07.579
63. Пелагій II	— 26.11.579—7.02.590
64. Григорій I Великий, св.	— 3.09.590—12.03.604
65. Сабініан	— березень 604—22.02.606
66. Боніфаций III	— 19.02.607—10.11.607
67. Боніфаций IV, св.	— 25.08.608—8.05.615
68. Деуседіт (або Адеодат I)	— 19.10.615—8.11.618
69. Боніфаций V	— 23.12.619—23.10.625
70. Гонорій I	— 27.10.625—12.10.638
71. Северин	— жовтень 638—2.08.640
72. Іоанн IV	— серпень 640—12.10.642
73. Феодор I	— 12.10.642—14.05.649
74. Мартин I, св.	— 5.07.649—16.09.655
75. Євгеній I, св.	— 10.08.654—2.06.657
76. Віталіан, св.	— 30.07.657—27.01.672
77. Адеодат (Адеодат II)	— 11.04.672—16.06.676
78. Домн (або Дон)	— 2.11.676—11.04.678
79. Агафон, св.	— 27.06.678—10.01.681
80. Лев II, св.	— січень 681, 17.08.682 — 3.07.683
81. Бенедикт II, св.	— 26.06.684—8.05.685
82. Іоанн V	— 23.07.685—2.08.686
83. Конон	— 23.10.686—21.09.687

84. Сергій I, св.	— 15.12.687—7.09.701
85. Іоанн VI	— 30.10.701—11.01.705
86. Іоанн VII	
87. Сизиній	— 15.01.708—4.02.708
88. Костянтин	— 25.03.708—9.04.715
89. Григорій II, св.	— 19.05.715—11.02.731
90. Григорій III, св.	— 18.03.731—28.11.741
91. Захарія, св.	— 3.12.741—15.03.752
92. Стефан II (III)	— 26.03.752—26.04.757
93. Павло I, св.	— квітень 757 — 28.06.767
94. Стефан III (IV)	— 1.08.768—24.01.772
95. Адріан I	— 1.02.772—25.12.795
96. Лев III, св.	— 26.12.795—12.06.816
97. Стефан IV (V)	— 22.06.816—24.01.817
98. Пасхалій I, св.	— 25.01.817 — лютий-травень 824
99. Євгеній II	— лютий-травень 824 — серпень 827
100. Валентин	— серпень 827 — вересень 827
101. Григорій IV	— вересень 827 — 25.01.844
102. Сергій II	— 25.01.844—27.01.847
103. Лев IV	— січень 847—17.07.855
104. Бенедикт III	— липень 855—17.04.858
105. Микола I Великий, св.	— 24.04.858—13.11.867
106. Адріан II	— 14.12.867
	— листопад/грудень 872
107. Іоанн VIII	— 14.12.872—16.12.882
108. Марин I	— грудень 882 — 15.05.884
109. Адріан III, св.	— 17.05.884
	— серпень/вересень 884
110. Стефан V (VI)	— вересень 885 — 14.09.891
111. Формоз	— 6.10.891—4.04.896
112. Боніфаций VI	— 11.04.896—26.04.896
113. Стефан VI (VII)	— трав./червень 896
	— лип./серпень 897
114. Роман	— лип./серпень 897
	— листопад 897
115. Феодор II	— грудень 897
	— грудень 897/січень 898
116. Іоанн IX	— груд. 897/січ. 898
	— січ.-травень 900
117. Бенедикт IV	— січень-травень 900 — липень 903
118. Лев V	— липень 903 — вересень 903
119. Сергій III	— 29.01.904—14.04.911
120. Анастасій III	— черв./вер. 911
	— черв./сер./жов. 913

121. Ландон	— липень/листопад 913 — березень 914
122. Іоанн X	— квітень 914 — травень/червень 928
123. Лев VI	— трав./черв. 928 — груд. 928/січ. 929
124. Стефан VII (VIII)	— січень 929 — лютий 931
125. Іоанн XI	— березень 931 — січень 936
126. Лев VII	— січень 936 — 13.07.939
127. Стефан VIII (IX)	— 14.07.939 — жовтень 942
128. Марин II	— 30.10.942 — травень 946
129. Агапіт II	— 10.05.946 — грудень 955
130. Іоанн XII (Октавіан)	— 16.12.955—14.05.964
131. Лев VIII	— 4.12.963 — березень 965
132. Бенедикт V	— травень 964 — 4.07.964/965
133. Іоанн XIII	— 1.10.965—6.09.972
134. Бенедикт VI	— грудень 972 — липень 974
135. Бенедикт VII	— жовтень 974 — 10.07.983
136. Іоанн XIV (Петро)	— листопад/грудень 983 — 20.08.984
137. Іоанн XV	— серпень 985 — березень 996
138. Григорій V (Бруно)	— 3.05.996 — лютий/березень 999
139. Сільвестр II	— 2.04.999—12.05.1003
140. Іоанн XVII (Сікко)	— 16.05.1003—6.11.1003
141. Іоанн XVIII (Фазан)	— 25.12.1003 — червень/липень 1009
142. Сергій IV (Петро)	— 31.07.1009—12.05.1012
143. Бенедикт VIII (Теофілакт)	— 18.05.1012—9.04.1024
144. Іоанн XIX (Роман)	— 19.04.1024—1032
145. Бенедикт IX (Теофілакт)	— серп./вер. 1032 — вер. 1044; 10.03.1045—1.05.1045; жов. 1047—лип. 1048
146. Сільвестр III (Іоанн)	— 13/20.01.1045 — бер. 1045
147. Григорій VI (Граціан)	— 1.05.1045—20.12.1046
148. Климент II (Свідгер)	— 24.12.1046—9.10.1047
149. Дамас II (Поппон)	— 17.07.1048—9.08.1048
150. Лев IX, св. (Бруно)	— 2.02.1049—19.04.1054
151. Віктор II (Гебхард)	— 13.04.1055—28.07.1057
152. Стефан IX (X)	— 2.08.1057—29.03.1058
153. Микола II (Герард)	— груд. 1058—27.07.1061
154. Олександр II (Ансельм)	— 30.09.1061—21.04.1073
155. Григорій VII, св. (Гільдебранд)	— 22.04.1073—25.05.1085
156. Віктор III, блаж.(Дезідерій)	— 24.05.1086—16.09.1087
157. Урбан II, блаж. (Одон)	— 12.03.1088—29.07.1099
158. Пасхалій II (Райніерій)	— 13.08.1099—21.01.1118
159. Гелазій II (Іоанн Каетан)	— 24.01.1118—28.01.1119
160. Калікст II (Гвідо)	— 2.02.1119—13/14.12.1124
161. Гонорій II (Ламберт Сканнабеккі)	— 15.12.1124—13/14.02.1130
162. Інокентій II (Григорій Папарескі)	— 14.02.1130—24.09.1143

163. Целестин II (Гвідо де Кастелло) — 26.09.1143—8.03.1144
 164. Луцій II (Джерардо Каччанемічі) — 12.03.1144—15.02.1145
 165. Євгеній III, блаж. (Бернард Паганеллі) — 15.02.1145—8.07.1153
 166. Анастасій IV (Конрад) — 12.07.1153—3.12.1154
 167. Адріан IV (Брейкспір) — 4.12.1154—1.09.1159
 168. Олександр III (Бандіnellі) — 7.09.1159—30.08.1181
 169. Луцій III (Убальдо Аллучінголі) — 1.09.1181—25.11.1185
 170. Урбан III (Уберто Кривеллі) — 25.11.1185—20.10.1187
 171. Григорій VIII (Альберт де Морра) — 21.10.1187—17.12.1187
 172. Климент III (Павло Сколарі) — 19.12.1187 — бер. 1191
 173. Целестин III (Гіацинт, Джачинто Бобоне) — 10.04.1191—8.01.1198
 174. Інокентій III (Лотарь) — 8.01.1198—16.07.1216
 175. Гонорій III (Ченчо Савеллі) — 18.07.1216—18.03.1227
 176. Григорій IX (Гуголін, Уголіно) — 19.03.1227—22.08.1241
 177. Целестин IV (Гоффредо да Кастільйоне) — 25.10.1241—10.11.1241
 178. Інокентій IV (Сінібальдо Ф'ескі) — 25.06.1243—7.12.1254
 179. Олександр IV (Рінальдо) — 12.12.1254—25.05.1261
 180. Урбан IV (Жак Панталеон) — 29.08.1261—2.10.1264
 181. Климент IV (Гі Фуке) — 5.02.1265—29.11.1268
 182. Григорій X, блаж. (Тедальдо Вісконті) — 1.09.1271—10.01.1276
 183. Інокентій V, блаж. (Петро з Тарантеза) — 21.01.1276—22.06.1276
 184. Адріан V (Оттобоно Фіескі) — 11.07.1276—18.08.1276
 185. Іоанн XXI (Петро Іспанець, Петро Юліан) — 16.09.1276—20.05.1277
 186. Микола III (Джованні Гаetano Орсіні) — 25.11.1277—22.08.1280
 187. Мартин IV (Сімон де Бріон) — 22.02.1281—29.03.1285
 188. Гонорій IV (Джакомо Савеллі) — 2.04.1285—3.04.1287
 189. Микола IV (Джироламо) — 22.02.1288—4.04.1292
 190. Целестин V, св. (П'єтро дель Морроне) — 5.07.1294—13.12.1294
 191. Боніфаций VIII (Бенедетто Каетані) — 24.12.1294—11.10.1303
 192. Бенедикт XI, блаж. (Нікколо ді Бокказіо) — 22.10.1303—7.07.1304
 193. Климент V (Бертран де Гот) — 5.06.1305—20.04.1314
 194. Іоанн XXII (Жак Дюез) — 7.08.1316—4.12.1334
 195. Бенедикт XII (Жак Фурньє) — 20.12.1334—25.04.1342
 196. Климент VI (П'єр Роже) — 7.05.1342—6.12.1352
 197. Інокентій VI (Етьєн Обер) — 18.12.1352—12.09.1362
 198. Урбан V, блаж. (Гійом Грімоар) — 28.09.1362—19.12.1370
 199. Григорій XI (П'єр Роже де Бофор) — 30.12.1370—26.03.1378
 200. Урбан VI (Бартоломео Пріньяно) — 8.04.1378—15.10.1389
 201. Боніфаций IX (П'єтро Томачеллі) — 2.11.1389—1.10.1404
 202. Інокентій VII (Козімо деі Мільораті) — 17.10.1404—6.11.1406
 203. Григорій XII (Анджело Коррер) — 30.11.1406—4.07.1415
 204. Мартин V (Оддоне Колонна) — 11.11.1417—20.02.1431
 205. Євгеній IV (Габріеле Кондольмер) — 3.03.1431—23.02.1447
 206. Микола V (Томмазо Парентучеллі) — 6.03.1447—24.03.1455

207. Калікст III (Алонсо Борджа) — 8.04.1455—6.08.1458
 208. Пій II (Енеа Сільвіо Пікколоміні) — 19.08.1458—14.08.1464
 209. Павло II (П'єтро Барбо) — 30.08.1464—26.07.1471
 210. Сикст IV (Франческо делла Ровере) — 1.08.1471—12.08.1484
 211. Інокентій VIII (Джованні Баттіста Чібо) — 29.08.1484—25.07.1492
 212. Олександр VI (Родріго Борджа) — 11.08.1492—18.08.1503
 213. Пій III (Франческо Тедескіні-Пікколоміні) — 22.09.1503—18.10.1503
 214. Юлій II (Джуліано делла Ровере) — 1.11.1503—21.02.1513
 215. Лев X (Джованні де Медічі) — 11.03.1513—1.12.1521
 216. Адріан VI (Адріан Флоренс) — 9.01.1522—14.09.1523
 217. Климент VII (Джуліо Медічі) — 19.11.1523—25.09.1534
 218. Павло III (Алессандро Фарнезе) — 13.10.1534—10.11.1549
 219. Юлій III (Джованні Марія Чоккі дель Монте)
 — 7.02.1550—23.03.1555
 220. Марцелл II (Марчелло Червіні) — 9.04.1555—1.05.1555
 221. Павло IV (Джан П'єтро Карафа) — 23.05.1555—18.08.1559
 222. Пій IV (Джованні Анджело Медічі) — 26.12.1559—9.12.1565
 223. Пій V, св. (Антоніо Гізлієрі) — 7.01.1566—1.05.1572
 224. Григорій XIII (Уго Бонкомпанї) — 13.05.1572—10.04.1585
 225. Сикст V (Феліче Перетті, Феліче ді Перетто) — 24.04.1585—27.08.1590
 226. Урбан VII (Джамбаттіста Кастанья) — 15.09.1590—27.09.1590
 227. Григорій XIV (Нікколо Сфондраті) — 5.12.1590—16.10.1591
 228. Інокентій IX (Джованні Антоніо Факкінетті) — 29.10.1591—30.12.1591
 229. Климент VIII (Іпполіто Альдобрандіні) — 30.01.1592—3.03.1605
 230. Лев XI (Алессандро де Медічі) — 1.04.1605—27.04.1605
 231. Павло V (Камілло Боргезе) — 16.05.1605—28.01.1621
 232. Григорій XV (Алессандро Людовізі) — 9.02.1621—8.07.1623
 233. Урбан VIII (Маффео Вірджиніо Ромоло Барберіні)
 — 6.08.1623—29.07.1644
 234. Інокентій X (Джованні Баттіста Памфілі) — 15.09.1644—7.01.1655
 235. Олександр VII (Фабіо Кіджі) — 7.04.1655—22.05.1667
 236. Климент IX (Джуліо Роспільозі) — 20.06.1667—9.12.1669
 237. Климент X (Еміліо Альт'єрі) — 29.04.1670—22.07.1676
 238. Інокентій XI, блаж. (Бенедетто Одескалькі)
 — 21.09.1676—12.08.1689
 239. Олександр VIII (П'єтро Оттобоні) — 6.10.1689—1.02.1691
 240. Інокентій XII (Антоніо Піньятеллі) — 12.07.1691—27.09.1700
 241. Климент XI (Джованні Франческо Альбані)
 — 23.11.1700—19.03.1721
 242. Інокентій XIII (Мікеланджело Конті) — 8.05.1721—7.03.1724
 243. Бенедикт XIII (П'єрфранческо Орсіні) — 29.05.1724—21.02.1730
 244. Климент XII (Лоренцо Корсіні) — 12.07.1730—6.02.1740
 245. Бенедикт XIV (Просперо Ламбертіні) — 17.08.1740—3.05.1758
 246. Климент XIII (Карло Реццоніко) — 6.07.1758—2.02.1769

247. Климент XIV (Джованні Вінченцо Антоніо Ганганеллі)
— 19.05.1769—22.09.1774
248. Пій VI
(Анджело Онофріо Мелькьорре Натале Джованні Антоніо Браскі)
— 15.02.1775—29.08.1799
249. Пій VII (Барнаба К'ярамонті)
— 14.03.1800—20.08.1823
250. Лев XII (Аннібале делла Дженга Серматтеї)
— 28.09.1823—10.02.1829
251. Пій VIII — 31.03.1829—30.11.1830
(Франческо Саверіо Марія Феліче Кастільоні)
252. Григорій XVI (Бартоломео Капелларі)
— 2.02.1831—1.06.1846
253. Пій IX, блаж.
(Джованні Марія Мастаї Ферретті)
— 16.06.1846—7.02.1878
254. Лев XIII (Вінченцо Джоаккіно Печчі)
— 20.02.1878—20.07.1903
255. Пій X, св. (Джузеппе Мелькьорре Сарто)
— 4.08.1903—20.08.1914
256. Бенедикт XV (Джакомо делла К'еза)
— 3.09.1914—22.01.1922
257. Пій XI (Акілле Ратті)
— 6.02.1922—10.02.1939
258. Пій XII (Еудженіо Пачеллі)
— 2.03.1939—9.10.1958
259. Іоанн XXIII, блаж. (Анджело Джузеппе Ронкаллі)
— 28.10.1958—3.06.1963
260. Павло VI (Джованні Батіста Монтіні)
— 21.06.1963—6.08.1978
261. Іоанн Павло I (Альбіно Лучані)
— 26.08.1978—28.09.1978
262. Іоанн Павло II (Кароль Войтила)
— 16.10.1978—2.04.2005
263. Бенедикт XVI (Йозеф Ратцінгер)
— 19.04.2005—28.02.2013
264. Франциск (Хорхе Маріо Бергольо)
— 13.03.2013

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Михайло Іванович ОТРОШ

**МІСЦЕ І РОЛЬ
КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ
У МІЖНАРОДНОМУ
ПРАВООПОРЯДКУ**

МОНОГРАФІЯ

*Редактор Т. Короткий
Технічний редактор О. Стадніченко*

Підписано до друку 01.12.2017.
Формат 70×100/16. Папір офсетний. Гарнітура «Літературна».
Обл. вид. арк. 40,33. Ум-друк. арк. 48,42. Наклад 500. Зам. № 1712-14.

Видано в ПП «Фенікс»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК №1044 від 17.09.02)
м. Одеса, 65009, вул. Зоопаркова, 25. Тел. (048) 7777-591.
e-mail: fenix-izd@ukr.net www: law-books.od.ua