

Filioque: Питання, Що Розділяє Церкви?: Узгоджена заява

З 1999 по 2003 рік Північно-американський Православно-Католицький Богословський Консиліум зосереджував свою увагу на обговоренні питання, котре вже більше дванадцяти століть вважається однією з основних причин поділення між нашими Церквами: питання наших різних визначень і уявлень про походження Святого Духа у внутрішньому житті триєдиного Бога. Хоч обидві наші традиції сповідують „Нікейську віру”, як нормативне формулювання нашого розуміння Бога і Божої участі в Його творінні, і для них обох класичним викладом тої віри є виправлене видання Нікейського Символу віри, пов’язане з Першим Константинопольським Собором 381 року, більшість католиків та інших західних християн, починаючи принаймні з кінця шостого століття, користуються латинським варіантом Символу віри, в якому до твердження, що Святий Дух „ісходить від Отця” додане слово „*Filioque*”, що означає „і від Сина”. Для більшості західних християн цей термін залишається центральним формулюванням їхньої віри, яке проголошується в літургії і покладене в основу Катехизму і богословської думки. Для католиків і більшості протестантів він є просто частиною звичайного вчення Церкви і як такий є невід’ємним від їхнього розуміння догмату про Святу Трійцю. Зате для східних християн, починаючи принаймні з кінця восьмого століття, присутність цього терміну в західному варіанті Символу віри викликає образу релігійних почуттів як через тринітарне богослов’я, яке він виражає, так і через те, що зростаюче число Церков на заході приймало його до складу канонічного формулювання загальновизнаного вселенського собору без відповідної вселенської згоди. З поглибленням цього середньовічного розриву між східними і західними християнами, богослов’я, пов’язане з терміном *Filioque*, та проблеми церковної структури і влади, викликані його прийняттям, переросли в символ розходження, в класичний знак того, чого, на думку кожної із сторін розділеного християнства, бракувало іншій стороні чи було в ній перекручено.

Наше спільне вивчення цього питання зумовило участь нашого консиліуму в глибоких спільних дослідженнях, молитовних роздумуваннях та в напружених обговореннях. Маємо надію, що багато з документів, напрацьованих нашими членами протягом цього процесу, будуть видані разом як наукове підґрунтя нашої спільної заяви. Такий складний предмет як з історичного так і з богословського погляду вимагає детального пояснення, якщо ми хочемо добитися чіткого бачення реальних проблем. Наші обговорення і наша спільна заява самі по собі ще не покладуть край століттям незгоди між нашими Церквами. Проте ми сподіваємось, що вони сприятимуть росту взаєморозуміння і взаємної поваги і що у визначений Богом час наші Церкви перестануть бачити причину для розділення в тому, як ми думаємо і говоримо про походження Духа, плід якого є любов і мир (Див. Гал. 5:22)

I. Святий Дух в Святому Письмі

В Старому Завіті „Дух Божий” чи „Дух Господній” виступає не стільки божественною особою скільки виявом Божої творчої сили – Божим „диханням” (*ruah Яхве*) – яка

формувала світ як упорядковане місце, придатне для життя Його людей і піднімала особистостей, які б вели народ Божий дорогою святості. В перших віршах Буття, Дух Божий „ширяє над поверхнею вод”, щоб сформувати порядок з хаосу (Бут. 1:2). В історичних оповідах Ізраїлю, це той же дух, що „діє” в перших провідниках народу (Суд. 13:25 – Самсон), перетворює царів і військових вождів в пророків (1 Сам. 10:9- 12; 19:18-24: Саул і Давид) і уповноважує пророків „звістити добру новину пригнобленим” (Іс. 61.1; Пор. :42.1;2 Царів 2:9). Господь каже Мойсеєві, що „сповнив” майстра Бецалела „духом Божим”, щоб той міг виготовити все оснащення скинії згідно з Божим задумом (Вих. 31.3). В деяких місцях, „святий дух” (Пс.51.13) або „добрий дух” (Пс. 143.10) Господній, як видно, означає Його скеровуючу присутність в окремих людях і цілому народі, яка очищує їхній власний дух (Пс.51:12-14) і допомагає їм дотримуватися Його заповідей, але „засмучується” від їхнього гріха (Іс. 63:10). У великому видінні пророка Єзекиїла про відновлення Ізраїлю із руїни, викликаній поразкою і вигнанням, „дихання”, що повернулося в висохлі тіла людей, стає образом дії Божого власного дихання, що наново створює народ: „ І дам я в вас Свого Духа,- і ви оживете...” (Єзек. 37:14).

В Новозавітних писаннях, про Святий Дух Божий (*pneuma Theou*) переважно говориться більше як про особу і Він нерозривно пов'язаний з особою і місією Ісуса. Матей і Лука чітко показують, що Марія зачала Ісуса в утробі своїй силою Святого Духа, Який „отінила” її (Мт. 1:18-20; Лк.1:35). Всі чотири євангелія свідчать, що Іван Хреститель – котрий сам був „наповнений Духа Святого ще з утроби своєї матері” (Лк.1:15) – був свідком сходження на Ісуса того самого Духа у видимому виявленні Божої сили і вибрання під час хрещення Ісуса (Мт. 3:16; Мк. 1:10, Лк. 3:22, Йо. 1:33). Святий Дух веде Ісуса в пустелю змагатися з дияволом (Мт. 4:1, Лк. 4:1), наповнює Його пророкою силою на початку Його місії (Лк. 4:18-21) і виявляє себе у вигнанні бісів Ісусом (Мт.12:28,32). Іван Хреститель описав місію Ісуса як „хрещення” Його учнів „Святим Духом і вогнем” (Мт. 3:11, Лк.3:16 ; Пор. Йо. Ів.1:33), і це пророцтво справдилося під час великих подій П'ятидесятниці (Ді. 1:5), коли учні „зодягнулися силою з висоти” (Лк. 24:49; Дії 1:8). В оповіді Діянь апостолів саме Святий Дух продовжує надалі об'єднувати спільноту (4:31-32), дає Степанові силу засвідчити про Ісуса ціною свого життя (8:55) і Його харизматична присутність серед (віруючих) поган показує, що вони теж покликані до хрещення в Христі (10:47).

В своїй прощальній промові в Євангелії від Йоана Ісус говорить про Святого Духа як про того, хто продовжить Його працю в світі після Його повернення до Отця. Він є „Дух істини”, котрий буде діяти як „інший утішитель (*parakletos*)”, щоб навчати і скеровувати учнів (14:16-17) нагадуючи їм все, що Ісус Сам їх навчив (14:26). В цій частині Євангелія Ісус дає нам чіткіше розуміння відносин між цим „Утішителем”, Ним Самим і Його Отцем. Ісус обіцяє послати Його „від Отця” як „Духа правди, що ісходить від Отця” (15:26); і правда , якої Він навчатиме, буде правдою, котру Ісус виявив Своєю власною особою (див.1:14; 14:6) : „Він прославить Мене, бо Він візьме з Мого та й вам сповістить. Усе, що має Отець, то Моє; через те Я й сказав, що Він візьме з Мого та й вам сповістить.” (16:14-15).

В посланні до Євреїв Дух показаний просто як Той, що говорить в Писанні своїм власним голосом (Євр. 3:7; 9:8). В листах Павла Святий Дух Божий описується як Той, хто остаточно „об'явив" Ісуса „Сином Божим в силі", виступаючи посередником/діючою силою Його воскресіння (Рим.1:4; 8:11). Будучи тепер переданим нам, той самий Дух робить нас подібними до воскреслого Господа, даючи нам надію на воскресіння і життя (Рим. 8:11), учиняючи нас дітьми і спадкоємцями Бога (Рим. 8:14-17) і перетворюючи наші слова і навіть невимовне зітхання в молитву, яка виражає надію (Рим.8:23-27). „Надія ж не засоромить, бо любов Бога була вилита в серця наші Святим Духом, що нам даний." (Рим.5:5).

II. Історичні міркування

Впродовж перших століть Церкви Латинська і Грецька традиції визнавали одну і ту саму апостольську віру, але по-різному описували відносини між особами Трійці. Ця відмінність загалом відображала різні пасторальні виклики, з якими зустрічалася Церква на Заході і Сході. Нікейський Символ віри (325) свідчив про віру Церкви в такому вигляді, як вона була сформульована у відповідь на аріанську ересь, котра заперечувала повну божественність Христа. В після-Нікейські роки Церква надалі стикалася з викликами ідей, що ставили під сумнів як (повну) божественну так і (повну) людську природу Христа, а також божественність Святого Духа. У відповідь на ці виклики, Отці потвердили Нікейський Символ віри на Соборі в Константинополі (381) і створили розширений Символ віри на основі Нікейського, але з значними доповненнями.

Особливо характерним для цього Символу віри було більш детальне твердження про Святого Духа. Ця частина тексту була явно написана під впливом класичного трактату Василя Кесарійського „Про Святий Дух", що був завершений десь за шість років перед тим. Константинопольський Символ віри утвердив віру Церкви в божественність Духа такими словами : "І в Духа Святого, Господа животворящего, що від Отця ісходить (εκρουεουetai), що з Отцем і Сином рівнопокляняємий і рівнославимий, що говорив через пророків". Хоча в тексті і уникнено прямого називання Духа „Богом" чи твердження (на зразок Атанасієвого чи Григорія з Назіанзу), що Дух є „однією сутністю" з Отцем і Сином – тверджень, що безсумнівно звучали б надто сильно для деяких обережних в богослов'ї сучасників – собор явно намагався цим текстом заявити про віру Церкви в повну божественність Святого Духа, особливо на противагу тим, хто вважав Дух створінням. В той же час Собор не ставив метою чітко визначати характер ісходження Духа чи конкретизувати певні відносини Духа з Отцем і Сином.

Протоколи Константинопольського Собору не збереглися, але текст його Символу віри цитувався і був разом з Нікейським Символом віри офіційно визнаний обов'язковим в догматичному формулюванні Халкедонського Собору (451). Менш ніж за століття цей Символ віри 381 року став відігравати нормативну роль у визначенні віри, а на початку шостого століття навіть став частиною Божественної Літургії в Антіохії, Константинополі

та інших регіонах на Сході. В регіонах Західних церков цей Символ віри теж був введений в Службу Божу, починаючи, можливо з часу Третього Собору в Толедо 589 року. Проте в Римі він не був формально введений в Євхаристійну літургію до 11-го століття, що мало певне значення для процесу офіційного прийняття *Filioque* Заходом.

Немає жодного чіткого письмового свідчення про процес, в результаті якого слово *Filioque* було додано до Символу віри 381 року на християнському заході до шостого століття. Думка про те, що Дух ісходить „від Отця через Сина” відстоюється низкою більш ранніх латинських богословів як один з елементів їх наполегливого відстоювання впорядкованої єдності всіх трьох осіб в єдиній божественній Тайні (напр. Тертуліан, *Adversus Praxean* 4 і 5). Тертуліан, що писав на початку 3-го століття, наголошує, що Отець, Син і Дух Святий мають єдину божественну сутність, якість і силу (там же 2), які, в його розумінні ісходять від Отця і передаються Сином Духові (там же 2) В середині четвертого століття Іларій з Пуатьє говорить про Духа як про такого, що просто є „від Отця” (*De Trinitate* 12:56) і як такого, що має Отця і Сина своїм джерелом” (там же 2:29). В іншому місці Іларій посилається на Йоана 16:15 (де Ісус каже: "Усе, що Отець має – моє. Тому я сказав вам, що [Дух] з мого візьме і звістить вам" і вголос запитує чи „отримати від Сина є те саме, що походити від Отця." (там же 8:20). Амврозій Медіолянський в 380-х роках відкрито стверджує, що Дух „ісходить від (*procedit a*) Отця і Сина", ніколи не відділяючись від Них обох. (Про Святого Духа 1.11.20). Проте жоден з цих авторів не робить способу ісходження Духа об'єктом особливих роздумів. Всі вони скоріше намагаються наголосити на рівному статусі усіх трьох божественних осіб, як Бога і всі визнають, що тільки Отець є джерелом вічної Божої Істоти.

В контексті віровчення термін Філіокве вперше зустрічається у віросповіданні, сформульованому для визиготського короля Рекареда на помісному соборі в Толедо в 589 році. Цей регіональний собор відлучив від Церкви тих, хто не прийняв рішень перших чотирьох Вселенських Соборів (канон 11), а також тих, хто не визнавав, що Святий Дух ісходить від Отця і Сина (канон 3). Як видно, іспанські єпископи і король Рекаред вважали в той час, що грецький еквівалент *Filioque* входив до оригінального Константинопольського Символу Віри і очевидно думали, що його було вжито з метою заперечення аріанства шляхом підтвердження близькості відносин Отця і Сина. За наказом Рекареда цей символ віри почали читати під час Євхаристії, наслідуючи східну практику. З Іспанії використання цього символу віри з додатком *Filioque* поширилося по всій Галлії.

Близько століття потому, в 680 році в Гатфільді був проведений собор англійських єпископів під головуванням Архієпископа Теодора Кантерберійського, візантійця, котрого папа Віталіан попросив служити в Англії. За словами Біда Вельмишановного (Історія Церкви, Язичники, англо-сакси 4.15 [17]), цей собор чітко ствердив, що його віра відповідає п'яти Вселенським Соборам, а також проголосив, що Святий Дух ісходить "незбагненним чином (*inenarrabiliter*)" від Отця і Сина.

До сьомого століття було три пов'язаних між собою фактори, які могли сприяти зростаючій тенденції до включення *Filioque* в Символ віри 381 року на Заході та вірі деяких західняків в те, що він фактично входив до складу початкового символу віри. По-перше, згідно однієї з сильних течій патристичної традиції Заходу, підсумованої в творах Августина (354 - 430), Дух ісходить від Отця і Сина (напр. Про Трійцю 4.29; 15:10, 12, 29, 37; значення цієї традиції і її термінології буде обговорено нижче). По-друге, протягом четвертого і п'ятого століть в церквах був поширений ряд викладів віровчення, часто пов'язаних з хрещенням і катехизацією. Формулювання 381 року не вважалося єдиним обов'язковим вираженням апостольської віри. На Заході найпоширенішим з них було Віровчення Апостолів, раннє віровчення для вжитку при Хрещенні, що містило просте ствердження віри в Святого Духа без уточнень. А от третім і особливо значним фактором для пізнішого Західного богослов'я був так званий Символ віри Атанасія (*Quicumque*). На Заході вважали, що він був написаний Афанасієм з Александрії. Проте, це віровчення імовірно виникло в Галлії близько 500 року. Його цитував Цезарій з Арле (+542). Цей текст був невідомим на Сході але мав донедавна великий вплив на Заході. Будучи глибоко базованим на Августиновому розумінні Трійці він чітко стверджував, що Дух ісходить від Отця і Сина. Основним наголосом цього віровчення була його сильна анти-аріанська христологія: твердження, що Дух ісходить від Отця і Сина містить в собі думку, що Син не був нижчим від Отця по суті, як вчив Арій. Вплив цього віровчення безсумнівно сприяв використанню *Filioque* в латинському варіанті Константинопольського Символу Віри на Заході, принаймні, починаючи з шостого століття.

Використання символу віри 381 року з доданням *Filioque* на кінець восьмого століття стало предметом суперечок як в дискусіях між франкськими богословами і Римським престолом, так і в зростаючому суперництві Каролінгського та Візантійського дворів, обидва з яких тепер заявляли права на статус законного наступника Римської імперії. В контексті іконоборства в Візантії Каролінги скористалися цим щоб поставити під питання Константинопольське православ'я і поставити особливий наголос на значенні терміну *Filioque*, який вони тепер почали вважати критерієм правильної тринітарної віри. Жорстке політичне і культурне суперництво між франками і візантійцями послужило фоном для суперечок щодо *Filioque* в восьмому – дев'ятому століттях.

Карл Великий отримав переклад рішень Другого Собору в Нікеї (787). Собор чітко схвалив давню практику шанування ікон. Переклад виявився з помилками. На основі цього неякісного перекладу, Карл Великий послав делегацію до папи Гадріана I (772 –795) щоб висловити свої занепокоєння. Серед інших протестів легатів Карла Великого була заява про те, що Патріарх Тарасій Константинопільський під час свого призначення на посаду не притримувався Нікейської віри і не визнавав, що Дух ісходить від Отця і від Сина, а визнав, що Дух ісходить від Отця через Сина (Мансі 13. 760). Папа рішуче відкинув протест Карла Великого детально показавши, що Тарасій і Собор дотримувалися віри Отців (там же 759-810) в цьому та інших питаннях. Після цього обміну посланнями Карл Великий замовив так звані *Libri Carolini* (791-794), твір, написаний для заперечення позицій як Іконоборчого Собору 754 року так і Нікейського Собору 787 року щодо

шанування ікон. І знову через погані переклади каролінги неправильно зрозуміли фактичне рішення останнього. В цьому творі знову наголошувався каролінгівський погляд щодо *Filioque*. В *Libri Carolini* стверджувалося, що слово *Filioque* входило до Символу віри 381 року і підтверджувалася латинська традиція, згідно якої Дух ісходить від Отця і Сина, а вчення, що Дух ісходить від Отця через Сина відкидалося як хибне.

Хоч протоколи помісного синоду в Франкфурті 794 року до нас не дійшли, але інші записи свідчать, що його було скликано основним чином для боротьби з однією з форм ересі "адопціанізму", яка, як вважалося, набирала тоді сили в Іспанії. Наголос ряду іспанських богословів на людськості Христа очевидно означав для придворного богослова Алькуїна та інших, що чоловік Ісус був "усиновлений" Отцем під час хрещення. В присутності Карла Великого, цей собор – який очевидно проводився як "вселенський" через підтримку Карла Великого (див. Мансі 13.899-906) – схвалив *Libri Carolini*, стверджуючи в контексті відстоювання повної божественності особи Христа, що Дух ісходить від Отця і Сина. Як і в кінці шостого століття латинське формулювання Символу віри, згідно якого Дух ісходить від Отця і Сина, було поставлене на боротьбу проти христологічної ересі.

За кілька років (796 чи 797) у Фреюсі (Фріулі) був проведений ще один помісний собор проти "Іспанського адопціанізму". На ньому помічник Алкуїна при дворі Карла Великого Паулінус з Аквілеї (+802) виступив на захист використання Символу віри з *Filioque* як засобу боротьби з адопціанізмом. Паулінус фактично визнавав, що *Filioque* було додано до Символу віри 381 року, але підтримував цю вставку стверджуючи, що вона не суперечить ні значенню Символу віри, ні наміру Отців. Завдяки авторитетові Фреюського та Франкфуртського соборів на Заході Символ віри 381 року з *Filioque* використовувався у вченні та Літургії в Церквах значної частини Європи.

Різні літургійні традиції щодо Символу віри стикнулися одна з одною на початку дев'ятого століття в Єрусалимі. Східна братія засудила західних монахів, що користувалися латинським Символом віри з додатком *Filioque*. Шукаючи духовного проводу в папи Льва III-го в 808 році західні монахи в своєму листі посилаються на практику каплиці Карла Великого в Аахені як на зразок. Папа Лев у відповідь написав листа "до всіх церков Сходу", в якому проголосив власне переконання, що Святий Дух вічно ісходить від Отця і Сина. У цій відповіді папа не робив розмежування між своїм особистим розумінням і питанням законності додатку до Символу віри. Проте, пізніше він протривався використанню додатку в літургіях в Римі.

Піднявши питання Єрусалимської суперечки Карл Великий попросив Теодульфа Орлеанського, головного автора *Libri Carolini*, написати апологію використання слова *Filioque*. Теодульфова *De Spiritu Sancto*, що з'явилася в 809 році, була фактично збіркою цитат з патристики на захист богослов'я *Filioque*. Маючи цей текст Карл Великий скликав собор в Аахені в 809-10 роках для утвердження вчення що Дух ісходить від Отця і Сина, яке ставилося під сумнів грецькими богословами. Після цього собору, Карл Великий домагався схвалення папою Львом використання Символу віри з *Filioque* (Мансі 14.23 –

76). У 810 році в Римі відбулася зустріч папи з делегацією від собору Карла Великого. Лев III підтвердив ортодоксальність терміну *Filioque* і схвалив його використання в катехизмі та особистих ісповіданнях віри. Проте він однозначно не схвалив його включення до тексту Символу віри 381 року, оскільки Отці того Собору – які, як він зауважив, були не менше натхненні Святим Духом ніж єпископи, що зібралися в Аахені – вирішили не включати його. Папою Левом було передбачено використання Символу віри в Літургії як дозволене, але не обов'язкове і було наголошено, що з метою запобігання скандалу було б краще якби двір каролінгів утримався від включення його до Літургії. Як свідчить *Liber Pontificalis*, приблизно в той час папа наказав щоб в Соборі Св. Петра було виставлено два важкі срібні щити з первісним текстом символу віри 381 р. грецькою та латинською мовами. Не зважаючи на його вказівки і цей символічний вчинок, каролінги все одно продовжували користуватися символом віри з *Filioque* під час євхаристії в їхніх єпархіях.

Візантіїців мало цікавили різноманітні події щодо *Filioque* на Заході між шостим і дев'ятим століттями. Зв'язок ставав все гіршим, а їхня власна боротьба з монотелетизмом, іконоборством та розвиток Ісламу залишали їм мало часу щоб пильно стежити за богословською ситуацією на Заході. Проте їхній інтерес до *Filioque* став помітнішим в середині дев'ятого століття, коли він став поєднуватися з юрисдикційними суперечками між Римом і Константинополем, а також з діяльністю франкських місіонерів в Болгарії. Коли цар Борис вислав візантійських місіонерів з Болгарії під впливом Заходу, вони повернулися в Константинопіль і розповіли про те, що практикувалося на Заході, включаючи використання Символу віри з *Filioque*. В 867 році патріарх Фотій Константинопольський видав різку енцикліку для інших східних патріархів, в якій коментував політичну і церковну кризу в Болгарії та натягнені відносини між Константинополем і Римом. В цьому документі Фотій засудив західних місіонерів в Болгарії і критикував західні літургійні практики.

Що найбільш важливо, патріарх Фотій назвав додання *Filioque* на Заході богохульством і висунув суттєвий богословський аргумент проти позиції Трійці, яку воно на його думку виражало. Фотій був проти *Filioque* через те, що вірив, що він вказує на наявність двох начал в Трійці і применшує монархію Отця. Так, йому здавалося, що *Filioque* применшує індивідуальність кожної особи Трійці і робить неясними відносини між ними, парадоксальним чином несучи в собі зерна як поганського політеїзму так і Савеліанського модалізму (Містагогія 9, 11). Проте, в своєму листі від 867 року Фотій не виявляє жодного знання латинської патристичної традиції, згідно якої *Filioque* використовувався на Заході. Згодом його вороже ставлення до *Filioque* знайшло вираження в його листі до патріарха Аквілейського в 883–4 роках та в його відомій Містагогії Святого Духа, написаній приблизно в 886 році.

Закінчуючи свого листа в 867 році Фотій закликав до проведення вселенського собору, який би вирішив питання інтерполяції *Filioque* та розкрив його богословську основу. В 867 році був проведений помісний собор в Константинополі, який скинув папу Миколая I, чим збільшив напругу у відносинах між двома престолами. В 863 році Миколай сам

відмовився визнати Фотія патріархом через його ніби-то неканонічне призначення. Через зміни в керівництві імперії Фотій був змушений піти зі свого поста у 867 році і його замінив патріарх Ігнатій, котрого він сам замінив у 858 році. У 869 році в Константинополі був скликаний новий собор. У присутності папських представників і за імперської підтримки цей собор відлучив Фотія від Церкви і був пізніше визнаний на середньовічному Заході як Восьмий Вселенський Собор з причин, що не стосувалися *Filioque* чи Фотія. Проте він ніколи не був визнаний таким на Сході.

Відносини між Римом та Константинополем змінилися, коли Фотій знову став патріархом у 877 році, після смерті Ігнатія. У 867 році в Римі помер папа Миколай, наступником котрого став Папа Гадріан II (867-872), який сам відлучив Фотія у 869 році. Його наступник, папа Іван VIII (872-882) згодився визнати Фотія законним патріархом у Константинополі за певних умов, розчищаючи таким чином шлях до відновлення кращих стосунків. У 879-880 роках у Константинополі був проведений собор в присутності представників Риму та інших Східних патріархів. Цей собор, що на думку деяких сучасних православних богословів був вселенським, припиняв дію рішень собору 869-870 років і визнавав патріарший статус Фотія. Собор підтвердив екуменічний характер собору 787 року і його рішення проти іконоборства. Термін *Filioque* ще не входив тоді до віровчення, що сповідувалось в самому Римі і детально не обговорювався. На соборі не було зроблено жодних заяв щодо його богословського обґрунтування. Проте цей собор формально ще раз підтвердив оригінальність початкового тексту символу віри 381 року без *Filioque* і поставив під анафему кожного, хто склав би інше віроісповідання.

Собор також з великою повагою говорив про Римський Престіл і надав папським легатам традиційні прерогативи головування, визначаючи їхнє право починати і закінчувати обговорення і першими підписувати документи. Проте в документах нема жодних свідчень того, що присутні єпископи формально визнали будь-яке верховенство юрисдикції Римського престолу, яке б виходило за рамки отцівського розуміння спільноти церков і канонічної теорії пентархії шостого століття. Важке питання конкуруючих претензій Папи та Константинопольського патріарха на юрисдикцію в Болгарії було залишено на розсуд імператора. Після собору термін *Filioque* надалі використовувався в Символі віри в певних частинах Західної Європи, незважаючи на наміри папи Івана VIII, який, як і його попередники, зберіг текст, затверджений Собором 381 року.

На початку одинадцятого століття історія цієї суперечки досягла нового етапу. На синоді після коронації короля Генрі II Імператором Священної Римської Імперії в Римі в 1014 році на папській відправі було вперше проспівано Символ віри з додатком *Filioque*. Через це літургійне використання Символу віри з *Filioque* після цього стало сприйматися в Латинській церкві як дозволене папським престолом. Його включення до Євхаристійної Літургії після двох століть папського спротиву цій практиці відображало нове верховенство германських імператорів над папством, а також зростаюче усвідомлення папством своєї власної влади в цілій Церкві, як Західній так і Східній при імператорському заступництві.

Filioque зіграв значну роль в буремних подіях 1054 року коли представники Східної і Західної церков обмінялися анафемами на зустрічі в Константинополі. Накладаючи на патріарха Михаїла I Керулярія Константинопольського і деяких його радників анафему, кардинал Гумберт з Сільви Кандіди, легат папи Льва IX, звинуватив візантійців в незаконному виключенні *Filioque* з Символу віри і критикував інші східні літургійні практики. У відповідь на ці звинувачення патріарх Михаїл усвідомлював, що Гумбертові анафему не йшли від Льва IX і сам наклав анафему просто на папську делегацію. Лев дійсно вже помер, а його наступник ще не був обраний. Одночасно Михаїл засудив західне вживання *Filioque* в Символі віри та інші західні літургійні практики. Цей обмін обмеженими відлученнями сам собою не привів до формальної схизми між Римом та Константинополем, незважаючи на погляди пізніших істориків. Проте він поглибив зростаюче відчуження між Римом та Константинополем.

Відносини між Римською церквою та церквами Константинополя, Олександрії, Антіохії та Єрусалиму значно погіршилися протягом хрестових походів, а особливо після ганебного четвертого Хрестового Походу. В 1204 році західні хрестоносці розграбували Константинопіль, що був давнім торговельним та політичним суперником Венеції, і життя міста контролювалося західними політиками та клиром до 1261 року, коли імператор Михаїл VIII Палеолог повернув його собі. Те, що на територіях Константинополя, Антіохії і Єрусалиму були поставлені західні єпископи, які були вірними Римові та політичним силам Західної Європи, стало трагічно очевидним новим проявом схизми. Навіть після 1261 року Рим підтримував латинських патріархів в цих трьох древніх східних епархіях. Для більшості східних християн це був чіткий знак того, що папство і його політичних прихильників мало цікавила законність їх древніх церков.

Незважаючи на зростаюче відчуження, між початком 12-го – серединою 13ст. було здійснено ряд політичних спроб розв'язати питання Філіокве. Германський імператор Лотгар III послав єпископа Ансельма Гавельберського в 1136 р. вести переговори про військовий союз з імператором Іваном II Комніном. Протягом свого перебування там Ансельм з митрополитом Никитою Нікомедійським провели ряд публічних обговорень стосовно питань, що розділяли Церкву включаючи й Філіокве, і дійшли до висновку, що відмінності між двома традиціями не були такими значними як вони очікували. (PL 188. 1206 B – 1210 B). Лист православного Патріарха Германа II (1222–1240) папі Григорію IX (1227 – 1241) викликав подальші обговорення між східними і західними богословами з приводу Філіокве в Нікеї в 1234 році. Наступні обговорення проходили в 1253 – 4 роках з ініціативи імператора Івана III-го Вататзеса (1222-1254) і папи Інокентія IV-го (1243-1254). Незважаючи на ці зусилля, наслідки Четвертого Хрестового Походу, загроза з боку турків та юрисдикційні претензії папства на Сході не дозволили цим добрим намірам реалізуватися.

На тлі цих подій після повернення Константинополя під східний імператорський контроль в Ліоні в 1274 році (II-й Ліонський Собор) був проведений західний собор.

Незважаючи на наслідки хрестових походів, багато візантійців намагалися загоїти рани поділення і шукали в Заході підтримки проти зростаючого наступу турків. Папа Григорій X (1271- 1276) захоплено сподівався на воз'єднання. Філіокве був однією з тем погоджених для обговорення на соборі. Але два Візантійські єпископи-делегати (таким був склад цілої делегації) не мали реальної можливості представити східну точку зору на соборі. Філіокве був формально схвалений делегатами на останньому засіданні 17-го липня в короткій конституції, якою також засуджувалися ті, хто мав інші погляди на походження Святого Духа. Вже 6-го липня, згідно з попередньо досягнутою домовленістю між папськими делегатами і Константинопольським імператором було проголошено воз'єднання Східної і Західної Церков. Проте воно ніколи не було прийнято східним клиром і вірними, і не знаходило активної підтримки папами на Заході. В цьому контексті слід згадати, що в своєму листі з нагоди 700-х роковин цього собору (1974р.) папа Павло VI визнав це і додав, що „Латиняни вибрали тексти і формулювання, що виражали еклезіологію, яка була сформована і розвивалася на Заході. Зрозуміло [...] що єдність, досягнена таким чином, не могла бути цілком прийнятою східним християнським менталітетом". Трохи нижче, говорячи про майбутній Католицько-Православний діалог, папа зазначив: „...це знову підніме спірні питання, які Григорій X і ліонські отці вважали розв'язаними”.

Рішення Ліонського Собору і про-латинське богослов'я колишнього патріарха Івана XI Беккоса (1275-1282) були обґрунтовано відхилені на Східному соборі в Влахирні (Константинополь) в 1285 під керівництвом Патріарха Григорія II, також відомого як Григорій Кипрський (1282-89). В той же час собор випрацював важливе твердження з приводу богословської проблеми Філіокве. В твердженні рішуче заперечувалося „подвійне ісходження” Духа від Отця і Сина і говорилося про „вічне виявлення Духа через Сина” формулювання Патріарха Григорія відкрили шлях принаймні до глибшого, більш комплексного розуміння відносин Отця, Сина і Святого Духа як на Заході так і на Сході (див. нижче). Григорій Палама (1296-1359) ще більше розвинув цей підхід в контексті зробленого ним розмежування між існуванням і енергіями божественних осіб. На жаль ці пробіски не мали значного впливу на пізніші середньовічні дискусії щодо походження Духа ні в Східній, ні в Західній Церквах. Незважаючи на намагання візантійських богословів починаючи з часу Фотія протиставити ідеї Філіокве і його додання до латинського символу віри, він не згадується в Синодиконі Православ'я, збірці, що містила шістдесят анафем відповідно до доктринальних рішень східних соборів у чотирнадцятому столітті.

Проте була зроблена ще одна спроба офіційного розв'язання цього питання в екуменічному масштабі. Ферраро-Флорентійський Собор (1438-1445) знову зібрав представників Римської Церкви та Церков Константинополя, Олександрії, Антіохії та Єрусалиму для обговорення широкого спектру східних питань, включаючи владу папи і Філіокве. Цей собор проводився в час, коли Візантійська імперія стояла перед серйозною загрозою з боку турків і коли велика частина грецького світу розглядала військову допомогу Заходу як єдину надію Константинополя. Після довгих обговорень експертів обох сторін, які часто зосереджувалися на трактуванні текстів Отців Церкви, 6 липня 1439 року було

проголошено союз Церков. В Указі собору про воз'єднання під назвою *Laetentur caeli* визнавалася правомірність західної думки про те, що Дух вічно ісходить від Отця і Сина як від єдиної першопричини і єдиним "струменем". Філіокве був тут представлений як такий, що відповідає позиції деяких раннях східних Отців, згідно якої Дух існує чи ісходить „через Сина”. Собор також затвердив текст, де говорилось що папа має „примат над цілим світом” і є „главою всієї церкви і отцем і вчителем усіх християн”. Незважаючи на участь православних в цих обговореннях, рішення Флорентійського Собору – як і указ про унію II-го Ліонського Собору – ніколи не були прийняті ні представницьким органом єпископів ні вірними на сході і були формально відкинені в 1484 році в Константинополі.

Падіння Константинополя в 1453 році і роздроблююча дія протестантської реформації на Заході а також подальші латинські місії в колишній візантійський світ та створення східних церков в сопричасті з Римом призвели до поглиблення розколу і появи дуже полемічної літератури з обох сторін. Протягом більш як п'ятсот років, католицькій та православним сторонам пропонувалося мало можливостей для серйозного обговорення Філіокве та пов'язаного з ним питання примату та наставницької влади Римського єпископа. Православ'я та Римський католицизм вступили в період формальної ізоляції одне від одного і в кожній сторони виробилося відчуття, що вона є єдиною церковною спільнотою, що по справжньому представляє апостольську віру. Це, наприклад, виражено в енцикліці Пія IX-го *In Suprema Petri Sede* від 6 січня 1848 р. і в енцикліці Лева XIII-го *Praeclara Gratulationis Publicae* від 20 червня 1894 р. а також в енцикліці православних патріархів від 1848 р. та енцикліці Константинопольського патріархату від 1895 р. кожна з яких була реакцією на попередні папські документи. В 1874-75рр. в Німеччині проводилися екуменічні обговорення Філіокве між православними Церквами і представниками старокатоликів та англікан. Вони зрідка відновлювалися протягом наступного століття, але загалом було досягнуто мало суттєвого поступу у прориві вкоріненого протистояння між східною і західною позиціями.

З часу Другого Ватиканського Собору (1962-65) і все-православних конференцій (1961-1968), що відновили діалог і контакти, формально почалася нова фаза у відносинах між католицькою і православною Церквами. З того часу знову почала приділятися увага низці богословських питань та історичних подій що сприяли розколові між Церквами. В цьому контексті, в 1965 році було створено наш Північно-Американський Православно-Католицький Богословський Консиліум, а в 1979 році – Спільна Міжнародна комісія з Богословського діалогу між православною і католицькою Церквами. Незважаючи на те, що комісія богословів з багатьох різних церков, спонсорована Комітетом Віри і Порядку Всесвітньої Ради Церков, в 1978 – 9 роках провела глибоке вивчення питання Філіокве, що увінчалася виданням „Клінгентальського меморандуму” (1979р.), до часу нашого дослідження представники наших двох Церков не провели жодного нового спільного детального обговорення цього питання. Питання Філіокве було стисло розглянуте в контексті широкої дискусії щодо відносин між особами Трійці в першій заяві Спільної Міжнародної комісії (1982) під назвою „Тайна Церкви і Євхаристії в світлі Тайни Трійці”. В заяві сказано: "Не намагаючись відразу розв'язати труднощі, що постали між Сходом і

Заходом з приводу відносин між Сином і Духом, ми разом можемо вже сказати, що цей Дух, котрий ісходить від Отця (Ів.15:26) як від єдиного джерела Трійці і котрий став Духом нашого синівства (Рим. 8:15) будучи вже Духом Сина (Гал.4:6) передається нам, зокрема в Євхаристії цим Сином, на якому він почиває в часі і вічності (Ів. 1:32)". (№6)

За останні десятиріччя було кілька інших подій, що вказували на більшу готовність Риму визнати нормативний характер первісного Константинопольського Символу віри. Під час візитів до Риму Патріарха Димитрія 17 грудня 1987 року і Патріарха Вартоломея I в червні 1995 року вони обидва брали участь в Євхаристії, яку служив Папа Іван Павло II в базиліці Святого Петра. В обох випадках Папа і Патріарх виголошували Символ Віри грецькою мовою (тобто без Філіокве). На папській месі в Римі 13-го жовтня 2002 року Папа Іван Павло II і Румунський Патріарх Теоктист зробили те саме румунською мовою. В Документі *Dominus Iesus* : Про єдність і спасительну універсальність Ісуса Христа і Церкви, виданому Конгрегацією Віровчення 6-го серпня 2000-го року богословський розгляд центрального вчення Церкви починається з тексту Символу Віри 381 року знову ж таки без Філіокве. Незважаючи на те, що використання цього символу віри не пояснювалося, ці події вказують на нове усвідомлення католиками унікальності оригінального грецького тексту Символу Віри як найбільш автентичного формулювання віри, що об'єднає Східне і Західне християнство.

Незабаром після зустрічі в Римі Папи Івана Павла II і вселенського патріарха Вартоломея I Ватикан видав документ „Грецька і Латинська традиції стосовно ісходження Святого Духа" (13 вересня, 1995). Цей текст мав бути ще одним внеском до діалогу між нашими церквами щодо цього спірного питання. Серед багатьох інших зауважень в тексті сказано: „Католицька церква визнає соборовий, екуменічний, нормативний і невідмінний характер Символу, ісповіданого грецькою мовою в Константинополі в 387 році Другим Вселенським Собором, як виразу єдиної спільної віри Церкви і всіх християн. Жодне ісповідання віри, характерне для якоїсь окремої літургійної традиції не може суперечити цьому виразові віри, якому навчала і який ісповідувала нерозділена церква". Хоч Католицька Церква очевидно не вважає Філіокве таким що суперечить Символу Віри 381 року, та значення цього уривку з Ватиканської заяви 1995 року не можна применшувати. Наше дослідження Філіокве почалося в 1999 році у відповідь саме на цей важливий документ і ми сподіваємося, що ця заява послужить для продовження позитивних дискусій між нашими спільнотами, в яких ми самі брали участь.

III. БОГОСЛОВСЛОВСЬКІ МІРКУВАННЯ

У всіх дискусіях про походження Святого Духа всередині Тайни Божества про відносини Отця, Сина і Святого Духа Один з Одним, в першу чергу слід безперечно виробити в собі звичку мислити з благоговійною скромністю. Що ж до самої Тайни Божества, то ми можемо сказати дуже мало і для наших міркувань завжди є небезпека претендування на більший ступінь якості і певності ніж вони заслуговують. Як нагадує нам Псевдо-Діонісій, „жодна єдність, чи триєдність чи число чи одиничність чи плідність чи будь-яка інша річ

що або є створінням, або може бути відома створінню, не може виразити Тайну того трансцендентного Бога, що в своєму над-існуванні перевищує всі речі, яка є поза всяким уявленням чи здоровим глуздом. (Про божественні імена 13.3). Те що ми, як християни, сповідуємо, що наш Бог, котрий є абсолютно і неподільно єдиним, є Отець і Син і Дух Святий - три „особи“, котрі ніколи не можуть змішатися чи бути зведеними одна до одної і котрі є повністю і буквально Богом як окремо так і в гармонійній цілості їхніх відносин між собою – є просто підсумовуванням того, чого ми навчилися з того як Бог відкривав себе в людській історії і що увінчалось нашою спроможністю визнавати в силі Святого Духа, що Ісус є Вічним Словом і Сином Отця. Звичайно ж, те як ми, християни, говоримо про Бога має завжди керуватися Святим Письмом і догматичною традицією Церкви, що нормативно тлумачить зміст Писання. Проте, завжди залишається складна герменевтична проблема застосування певних біблійних термінів і текстів до внутрішнього життя Бога і відрізнення місць, що стосуються просто Божих дій в межах „ікономії“ (спасительного промислу) історії спасіння від тих, що повинні розумітися як такі, що стосуються власне самого Божого буття. Розділення між нашими Церквами з приводу Філіокве, можливо були б менш гострими якби протягом століть обидві сторони залишалися більш свідомими наших обмежень в знанні про Бога.

По-друге, обговорення цього важкого питання часто гальмувалося полемічними перекинуттями, в яких кожна сторона викривлено зображає позицію протилежної сторони заради суперечки. Це неправда, наприклад, що основний напрям православного богослов'я розуміє ісходження Духа у вічному Божому бутті просто як таке, що не залежить від відносин між Сином і Отцем, або сприймає Духа як такого що не „належить“ повною мірою Синові в час зіслання Духа в історію. Неправда також, що в основному напрямі латинського богослов'я тринітарні міркування традиційно почалися з абстрактного, небіблійного аналізу Божої сутності, або що це богослов'я утверджує дві причини іпостасного існування Духа, чи свідомо приписує Святому Духові підлеглу Синові роль і в Божій тайні і в Божій спасаючій діяльності в історії.

Ми переконані з нашого дослідження, що Східна і Західна богословські традиції починаючи з патристичного періоду погоджуються значною мірою в ряді фундаментальних тверджень про Святу Трійцю, пов'язаних з суперечкою про Філіокве:

- обидві традиції чітко стверджують, що Святий Дух є окремою іпостассю, чи особою, у божественній Тайні, що є рівним за статусом Отцеві і Синові, а не паросто створінням, чи способом опису Божої дії в творіннях;

- хоч Символ Віри 381 року не стверджує це в прямій формі, обидві традиції ісповідують Святого Духа як Бога однієї божественної сутності (*homoousios*) з Отцем і Сином;

- обидві традиції також чітко стверджують, що Отець є первинним джерелом (*arche*) і основною причиною (*aitia*) Божого буття, а значить і всіх дій Бога: „джерелом“ з якого

витікають як Син так і Дух, „коренем" їхнього буття і плідності, „сонцем", що випромінює їхнє буття і діяльність.

- Обидві традиції стверджують, що основа іпостасного існування і розрізнення трьох іпостасей чи осіб в Бозі полягає виключно в їхніх співвідношеннях походження а не в якихось інших характеристиках чи діяльності;

- Відповідно, обидві традиції стверджують, що всі дії Бога – діяльність, через яку Бог викликає створену реальність до життя і надає цій реальності для її блага форму єдиного і впорядкованого космосу, зосередженого навколо людської істоти, котра створена на подобу Божу – є спільним ділом Отця, Сина і Святого Духа, хоч кожен з них і відіграє в цих діях окрему роль, що визначається їхніми відносинами між собою.

Тим не менше, Східна і Західна традиції розмірковування над Тайною Бога явно виробили значно відмінні між собою категорії і концепції. Від цих відмінностей не можна просто відговоритися, чи ототожнювати їх за допомогою поверхневих аргументів. Наші відмінності можна підсумувати таким чином:

1) Термінологія

Суперечка про Філіокве це перш за все суперечка щодо слів. Як зазначили ряд сучасних авторів, частина богословського розходження між нашими спільнотами, як видається, коріниться в тонких, але важливих відмінностях у вживанні ключових термінів стосовно божественного походження Духа. Оригінальний текст Символу Віри 381 року, говорячи про Святого Духа, характеризує Його словами з Івана 15.26. як того „хто ісходить (*ekporeuetai*) від Отця": ймовірно під впливом слововжитку Григорія Богослова (Слово 31.8). Собор вирішив обмежитися мовою євангелиста Івана трохи змінивши євангельський текст (*to pneuma...ho para tou Patros ekporeuetai na ek tou Patros ekporeuomenon*) щоб наголосити що „ісходження-вихід" Духа починається „в рамках" власної вічної іпостасної ролі Отця як джерела Божої Істоти, і тому може бути найкраще описаний як певний „рух з (*ek*)" Нього. Основним значенням *ekporeuesthai* („ісходити", „витікати") і спорідненого іменника *ekporeusis* („ісходження") як видається є „вихід назовні" з якогось джерела. Щонайменше з часу каппадокійських отців грецьке богослов'я майже завжди звужувало богословське вживання цього терміну до виходу Духа з Отця, надаючи йому статус технічного терміну на означення відносин цих двох божественних осіб. На противагу цьому, Східні отці часто використовують інші грецькі слова, такі як *proienai*, „просуватися" стосовно спасаючої „місії" Духа в історії, даної від Отця і воскреслого Господа.

З іншого боку, латинське слово *procedere* з спорідненим іменником *processio* просто вказує на „рух вперед" без додаткового значення початкової точки цього руху; так, воно вживається для перекладу ряду інших грецьких богословських термінів, включаючи *proienai* і однозначно сприймається Томою Аквінським як загальний термін на означення

„походження будь-якого виду" (*Summa Theologiae* I, гл. 36, а.2) ,включаючи – в тринітарному контексті – родження Сина а також видихання Духа і його місії в часі. В результаті, є тенденція до означення тим самим латинським словом як первинного походження Духа в вічному Отці так і його „вихід-ісходження" з воскреслого Господа, в той час як в грецькому богослов'ї звичайно вживаються два різних терміни. Хоч різниця між грецькою і латинською традиціями щодо розуміння вічного походження Духа є більш ніж просто словесною, та початкове занепокоєння в Грецькій церкві щодо включення слова Філіокве в латинський переклад Символу Віри 381 року значною мірою могло цілком бути викликано – як пояснював Максим Ісповідник (Послання до Марінуса: PG 91 – 133-136) – хибним розумінням обома сторонами різної широти значення закладеної в грецькому і латинському термінах на означення „ісходження".

2) Суттєві питання

Східну і Західну Церкви в їхній історії обговорення питання Філіокве розділяють на два основні питання: одне богословське в точному значенні слова і одне еклезіологічне.

А) Богословське:

Якщо розуміти „богослов'я" в його патристичному значенні, як розмірковування про Бога як Трійцю, то богословською проблемою що лежить в основі цієї суперечки є питання чи Син повинен вважатися таким, що відіграє якусь роль в походженні Духа як іпостасі, чи божественної „особи" від Отця, котрий є єдиним первинним джерелом божественної Тайни. Грецька традиція, як ми вже бачили, в загальному стверджувала на основі Івана 15.26 формулювання Символу Віри 381 року, що все, що ми знаємо про іпостасне походження Духа це те, що Він „ісходить від Отця" інакшим способом ніж Син „роджений" від Отця, але паралельно з Ним (напр.. Йоан Дамаскин, Про Православну Віру 1.8). Проте, ця ж традиція визнає, що „місія" Духа в світі також включає Сина, котрий під час свого хрещення приймає Духа в людську свою природу, видихає Духа на дванадцятьох у вечір воскресіння і посилає Духа в силі у світ через харизматичну проповідь апостолів в день П'ятдесятниці. З іншого боку, латинська традиція починаючи з Тертуліана схилилася до думки, що оскільки церква звичайно називає осіб Трійці в такому порядку, що Дух стоїть після Сина, то слід вважати, що Він ісходить „від" Отця „через" Сина. Августин, котрий сам в деяких місцях наполягає, що Святий Дух „ісходить від Отця", бо не є нижчим від Сина як Бог (*De Fide et Symbolo* 9.19; *Enchiridion* 9.3), в інших текстах розвиває своє класичне розуміння, що Дух також „ісходить" від Сина, оскільки в ході священної історії він є Дух і „дар" як Отця так і Сина (напр. Про Трійцю 4.20.29; Трактат на євангеліє від Івана 99.6.7), дар, що бере початок в їхньому власному вічному обміні любов'ю (Про Трійцю 15.17.29). На думку Августина, ця участь Сина в ісходженні Духа не суперечить ролі Отця як єдиного первинного джерела і Сина і Духа, а саме є даною Отцем в родженні Сина: "Святий Дух, в свою чергу, оце має від Самого Отця, що він має також ісходити від Сина так як ісходить від Отця" (Трактат на євангеліє від Івана 99.8).

Значною мірою різниця між ранніми латинською і грецькою традиціями щодо цього питання явно обумовлена тонкою відмінністю між латинським *procedere* та грецьким *ekporeuesthai*. Як вже було зауважено, латинський термін передає „ісходження-вихід” Духа в більш загальному значенні, без відтінку первинного походження, закладеному в грецькому терміні. Тим не менше, „ісходження” Духа від Сина трактується латинським богослов'ям як дещо інший вид зв'язку порівняно з його „ісходженням” від Отця навіть коли – як в тлумаченнях Ансельма і Томи Аквінського - відношення Отця і Сина до Святого Духа описується як таке, що виражає „єдиний принцип” походження Духа: навіть у спільному видиханні Духа, за словами цих пізніших латинських богословів, Отець зберігає главенство, даючи Синові все, що Він має і уможливаючи все, що Він робить.

Грецькі богослови теж часто намагалися знайти шляхи передачі того, що Син, котрий посилає Духа в часі, також відіграє якусь посередницьку роль у вічному існуванні і діяльності Духа. Григорій Нісський, наприклад, пояснює, що ми можемо розрізнити іпостасі в Божій Тайні лише „вірячи, що Один є причиною, другий від причини, а в тому, що від причини ми бачимо ще одне розмежування: один є безпосередньо від першого, а другий – через того, хто безпосередньо від першого”. Він додає, що для „посередництва” (*mesiteia*) Сина в походженні Духа характерним є те, що зберігаючи його власну унікальну роль як Сина воно дозволяє Духові мати „природні відносини” з Отцем. (Аблабіусу: 111/1, 56. 3-10). В тринадцятому столітті собор в Влахерні (1285р.) під головуванням константинопольського патріарха Григорія II вжив додаткових заходів для тлумачення патристичних текстів, де говориться, що Дух є „через” Сина, відповідно до православної традиції. В своєму Томос собор висловився, що хоч християнська віра і має стверджувати, що Святий Дух отримує своє існування і іпостасну ідентичність виключно від Отця, котрий є єдиною причиною Божої Істоти, проте він „вічно сяє і проявляється через Сина, так як світло сяє і проявляється через посередництво сонячних променів”. (перекл. А.Пападакіс, Криза у Візантії / Видавництво Семінарії Св. Володимира, 1996/ 219). В наступному столітті Григорій Палама запропонував подібне тлумачення цих відносин в низці своїх творів. Наприклад, в своєму Ісповіданні 1351р. він стверджує, що Святий Дух „має своєю основою, джерелом і причиною Отця”, але „почиває в/на Сині” і „посилається – тобто проявляється – через Сина” (там же ж 194). В значенні трансцендентної божественної енергії, хоч і не в значенні сутності чи іпостасного існування, „Дух виливається з Отця через Сина і, якщо хочете, з Сина на всіх хто його достойний”; такий вид передачі можна навіть в широкому значенні назвати „ісходженням”, (*ekporeusis*) (Аподеїктичний трактат 1: переклад Дж. Меєндорфа, Дослідження Григорія Палами [Видавництво Семінарії Св. Володимира, 1974] 231-232).

Між грецькою і латинською богословськими традиціями явно зберігається напруга щодо фундаментальної проблеми вічного походження Духа як окремої божественної особи. На час середніх віків західне богослов'я під впливом Ансельма і Томи Аквінського майже одноставно трактувало ідентичність кожної божественної особи як визначену її „взаємними стосунками” – чи іншими словами, її взаємно визначаючими співвідношеннями походження - з іншими двома особами, і виводило з цього, що Святий

Дух не можна було б іпостасно відмежувати від Сина якщо б Дух „ісходив" тільки від Отця. Врешті згідно з латинським розумінням слова *processio* як загального терміну на означення „походження", можна також сказати, що Син „ісходить від Отця" будучи родженим від Нього. Східне ж богослов'я на основі формулювання Івана 15.26 і Символу Віри 381 року і надалі притримується думки, що слово „ісходження" (*ekporeusis*) вказує на унікальні, особливі і характерні причинні відносини між Духом і Отцем, і загалом обмежує роль Сина „виявленням" і „посиланням" Духа в божественних діях творення і відкуплення. Ці відмінності, хоч і тонкі але суттєві а сама вага богословської традиції, яку вони представляють, робить завдання їх богословського узгодження ще важчим.

б) Еклезіологічне:

Інше питання, що з кінця 8-го ст. постійно присутнє в суперечці щодо Філіокве це питання пастирської і наставницької влади в церкві – а точніше питання влади Римського єпископа остаточно вирішувати догматичні питання просто з огляду на його становище. Починаючи із часу проведення Ефеського Собору (431 р.) догматична традиція як Східної так і Західної Церков неодноразово стверджувала, що остаточною нормою православ'я в тлумаченні християнського євангелія має бути „Нікейська віра". Православна традиція вважає нормативним вираженням тої віри вчення і канони, сформульовані соборами, які апостольські Церкви визнають "Вселенськими": такими, що виражають безперервну і вселенську апостольську віру. Католицька традиція теж приймає догматичну нормативність соборових формулювань і приписує унікальну вагу семи соборам, що визнаються екуменічними Вселенськими Католицькою і Православною Церквами. Проте, визнаючи вселенський примат Римського єпископа у справах віри і служінні єдності, католицька традиція визнає владу папи схвалювати процес визнання соборів і визначати, що суперечить, чи не суперечить „Нікейській вірі" і апостольській традиції. Тож, Католицьке богослов'я розцінює остаточно затвердження папами вживання терміну Філіокве в латинському Символі віри в XI столітті як законне застосування його приматової влади проголошувати і роз'яснити віру Церкви, тоді як православне богослов'я вважало це узурпацією догматичної влади, що належить виключно Вселенським соборам. Як неодноразово показало наше спільне дослідження, питання Філіокве виступало на центральний план саме тоді, коли для наших Церков були важливими питання влади і контролю: його висували як умову для поліпшення відносин, чи як причину подальшого допускання роз'єднаності.

Так як у вище-описаному випадку богословського питання походження Святого Духа, це розходження в розумінні структури і застосування влади в Церкві є явно дуже серйозним: папський примат зі всіма витікаючими з нього наслідками безсумнівно є основною проблемою з якої випливають питання богослов'я і практики, що продовжують розділяти наші спільноти. Проте, в процесі триваючого обговорення питання Філіокве між нашими Церквами ми переконалися, що корисно методологічно розділяти ці два питання і усвідомлювати щодо тайни відносин між особами Бога слід підходити інакше ніж до питання чи можна Західній Церкві сповідувати Нікейську віру у формулюванні, що

відрізняється від оригінального тексту Символу віри 381 року.

3) Наші подальші міркування.

Часто можна почути зауваження, що богослов'я Святого Духа є слаборозвиненою областю християнської богословської думки. Це видається справедливим навіть стосовно питання походження Святого Духа. Хоч з часу епохи Каролінгів дуже багато було написано про аргументи за і проти богослов'я Філіокве, проте, більшість написаного є полемічного характеру і спрямованим на оправдання позицій сторін, які на їх думку не підлягають оспоренню. Дотепер мало робилося для пошуку таких нових шляхів вираження і пояснення біблійного і ранньохристиянського розуміння особи і діяльності Святого Духа, які б могли допомогти спрямувати обговорення в нове русло і вести Церкви до консенсусу з основних питань, що узгоджувався б з обома традиціями. Ряд богословів з різних Церков останнім часом висловив думку, що можливо прийшов час разом повернутися до цього питання, в істинно екуменічному дусі і пошукати нових шляхів удосконалення нашого формулювання апостольської віри, які врешті решт могли б отримати екуменічне християнське визнання.

Наш консиліум підтримує таку спільну богословську ініціативу, усвідомлюючи при цьому її виклики. Маємо надію, що серйозний процес обміркування богослов'я Святого Духа, базований на Святому Письмі і всій традиції християнського богослов'я і відкритий до нових формулювань і концептуальних структур, сумісних з цією традицією, міг би допомогти нашим Церквам відкрити нові глибини спільної віри і проїнятися кожна більшою повагою до мудрості своїх попередників. Ми також закликаємо обидві наші Церкви вперто продовжувати роботу над спільним і одностороннім обміркуванням богослов'я примату і синодальності в рамках церковних навчальних структур і пастирської практики, усвідомлюючи, що сьгоднішня відкритість до доктринального і практичного удосконалення, яка тісно пов'язана з дією Духа серед спільноти, і тут залишається критично необхідною. Григорій Назіанзин нагадує нам в своїй П'ятій богословській промові про божественність Святого Духа, що повільне відкриття церквою справжнього статусу і ідентичності Духа є просто частиною „порядку Богослов'я" (*taxis tes theologias*), за яким „світло осяює нас поступово" в нашому розумінні спасаючого Таїнства Божества (Слово 31.27). Ми зможемо залишитися вірними добрій новині, проповіданій апостолами поглиблюючи при цьому наше розуміння тої віри, що і є завданням богослов'я, лише якщо будемо „слухати що Дух говорить церквам" (Одр. 3.22).

IV. Рекомендації

Ми свідомі того, що проблема богослов'я Філіокве і його вжитку в Символі віри це не просто проблема між католицькою і православною спільнотами. Багато протестантських церков спираючись на богословську спадщину середньовічного заходу також вважають, що цей термін є невід'ємною складовою частиною ортодоксального християнського вчення. Хоч в діалозі між рядом цих Церков і православною спільнотою вже заторкувалося

це питання, в майбутньому вирішенні цієї суперечки між Сходом і Заходом повинні брати участь всі спільноти, що сповідують Символ віри 381 року як правило віри. Усвідомлюючи свої обмежені можливості, наш консиліум все ж дає членам і єпископам наших Церков такі богословські і практичні рекомендації:

- нашим Церквам зобов'язати себе до нового і серйозного діалогу щодо походження і особи Святого Духа, спираючись на Святе Письмо і на все багатство богословських традицій обох наших Церков, і до пошуку конструктивних шляхів вираження того, що є для нашої віри центральним з приводу цього важкого питання;
- всім учасникам такого діалогу чітко визнавати нашу обмежену здатність остаточно щось стверджувати про внутрішнє життя Бога;
- православним і католикам в майбутньому утримуватися від називання єретицизмами традицій іншої сторони щодо питання ісходження Святого Духа з огляду на досягнений останніми десятиліттями поступ у взаємопорозумінні;
- православним і католицьким богословам чіткіше проводити межу між божественністю і іпостасною ідентичністю Святого Духа, що є загально визнаною догмою в наших Церквах, і способом походження Духа; питання якого все ще очікує повного і остаточного єкуменічного вирішення;
- Учасникам діалогу з цього питання по мірі можливості відмежовувати богословські питання походження Святого Духа від еклезіологічних питань примату і доктринальної влади в церкві, навіть якщо ми серйозно розглядаємо обидва питання разом;
- В богословському діалозі між нашими Церквами уважно розглядати також статус соборів, що проводилися в наших Церквах після тих семи соборів, які загально визнані Вселенськими;
- Католицькій церкві використовувати тільки оригінальний грецький текст Символу віри 381 року при його перекладі для катехитичних і літургійних цілей в зв'язку з нормативною і незмінною догматичною вартістю цього Символу віри;
- Католицькій церкві з огляду на зростаючий богословський консенсус і зокрема на заяви папи Павла VI-го, проголосити недійсним засудження на Другому Соборі в Ліоні (1274р.) тих „хто“ осмілюється заперечувати, що Святий Дух вічно ісходить від Отця і Сина".

На основі наших власних інтенсивних досліджень і обговорень ми надаємо ці рекомендації нашим Церквам будучи переконаними, що різне розуміння нашими традиціями ісходження Святого Духа не мусить більше розділяти нас. Ми скоріше вважаємо, що через нашу однакову практику і нові спроби взаємопорозуміння треба дозволити нашому сповідуванию древнього Константинопольського Символу віри стати

основою для свідомішої єдності в одній вірі, яку все богослов'я просто намагається пояснити і поглибити. Хоч те як ми виражаємо істину, яку Бог відкриває про свою Істоту, мусить завжди залишатися обмеженим людським розумінням і словами, проте, на нашу думку, з нами ще залишається сам „Дух істини“, якого Ісус вдихає в свою Церкву, щоб „наставити нас на всяку правду“ (Ів.16.13.). Ми молимося за те, щоб розуміння цього Духа нашими Церквами перестало бути для нас приводом для образи релігійних почуттів, чи бути перешкодою для єдності в Христі, але, щоб єдина істина, до якої він провадить нас, могла дійсно бути „зв'язком миру“ (Еф. 4.3) для нас і всіх християн.

Вашингтон Ді Сі
25 жовтня 2003 р.