



**НАУКОВИЙ ВІСНИК**  
ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ТЕОЛОГІЧНОЇ АКАДЕМІЇ УГКЦ  
**«ДОБРИЙ ПАСТИР»**

---

---

Заснований 1931 року

**Теологія**

Щорічний збірник наукових праць  
№2/2009 (XVIII рік видання)

Івано-Франківськ — 2009

**НАУКОВИЙ ВІСНИК**  
ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ТЕОЛОГІЧНОЇ АКАДЕМІЇ УГКЦ  
**«ДОБРИЙ ПАСТИР»**

---

---

**Теологія**  
**Щорічний збірник наукових праць**  
**№2/2009 (XVIII рік видання)**

Науковий вісник ІФТА «Добрий Пастир» є періодичним науковим фаховим виданням за профілем «філософські науки», «історичні науки» та «соціологічні науки».

Видається з 1931-го року.

Зареєстровано головним управлінням юстиції в Івано-Франківській області.  
Свідчення про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації:  
серія ІФ №580-53-р від 03.03.2008 р.

Адреса редакції: 76019, Івано-Франківськ, вул. Васкільянок, 64.

Тел. (03422) 4-51-82 – головний редактор.

Тел./факс (0342) 50-45-80 – відповідальний секретар.

Ел. пошта: [graukr@gmail.com](mailto:graukr@gmail.com)

Редакція наукового вісника може публікувати статті й матеріали, не поділяючи  
се глядя авторів.

Відповідальність за достовірність фактів, цитат, власних імен та назв несуть  
вторя.

Подані рукописи рецензуються і не повертаються.

Редакція залишає за собою право виправляти мову і редагувати матеріали.

Редакція не вступає у листування з авторами.

При передруку посилання на «Добрий Пастир» обов'язкове.

Усі права застережені ©.

Івано-Франківськ – 2009



УДК 215; 25; 23

ББК 86.3

Н 34

Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2009. – №2. – 220 с.

В цьому збірнику містяться наукові статті, присвячені питанням партикулярного права УГКЦ, історії філософської та теологічної думки Східної Європи, теологічної антропології, моральної та пастирської теології, екуменізму, Галицької церковної археології та українського церковного хорового мистецтва, християнської психології, а також представлені унікальні джерела Християнства.

Для науковців-гуманітаріїв, викладачів, аспірантів і здобувачів, студентів вищих навчальних закладів, а також усіх, хто цікавиться проблемами теологічних наук.

#### *Редакційна рада:*

- Єпископ Володимир Війтишин, доктор теологічних наук, правлячий Архієрей Івано-Франківської єпархії УГКЦ (голова редакційної ради);
- Єпископ Софрон Мудрий, доктор канонічного права, професор (науковий редактор);
- о. Річард Горбань, доктор теологічних наук, доцент (головний редактор);
- о. Олександр Левницький, кандидат теологічних наук, доцент (відповідальний секретар);
- о. Олег Каськів, доктор Східного канонічного права, доцент;
- о. Іван Козовик, кандидат філологічних наук, професор.

#### *Редакційна колегія:*

- о. Іван Лудький, доктор філософії, доктор права, доктор канонічного права, кандидат юридичних наук, професор, академік УАН (голова редакційної колегії);
- о. Святослав Княк, доктор теологічних наук, доктор філософських наук, професор;
- Іван Климшин, доктор фізико-математичних наук, професор, академік;
- Степан Вовняк, доктор філософських наук, професор;
- Михайло Марчук, доктор філософських наук, професор;
- Микола Сидоренко, доктор філософських наук, професор;
- Віктор Москалець, доктор психологічних наук, професор;
- Дмитро Степовик, доктор теологічних наук, професор;
- Володимир Шеремета, доктор теологічних наук, доцент;
- Петро Сабат, доктор теологічних наук;
- Василь Балух, доктор історичних наук, професор;
- Ігор Андрухів, доктор історичних наук, професор;
- Василь Марчук, доктор історичних наук, професор;
- Ярослав Козьмук, кандидат філософських наук, доцент.

*Друкується за ухвалою редакційної ради*

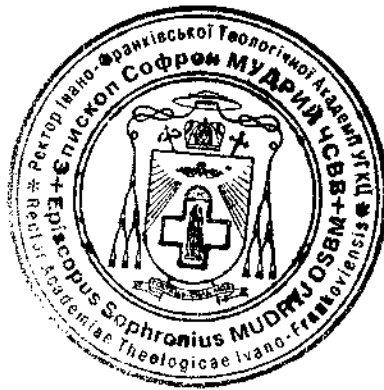
*Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.*

© Видавництво Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, 2009

© Авторів статей



Дане видання  
присвячується року покликань до Священства (2009 р.)  
і здійснене завдяки фінансовій допомозі  
Івано-Франківського єпархіального управління УГКЦ.





## 1. ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

<i>о. Олег Касків</i>	
Євхаристія в канонічному праві .....	7
<i>о. Олександр Левицький</i>	
Львівський синод 1891 року – один із основних елементів Партикулярного права УГКЦ .....	14
<i>о. Олег Хортяк</i>	
Обов'язок молитви часослова в практиці Східної Церкви .....	34
<i>о. Ігор Онциук</i>	
Замойський синод 1720 р. – вимога часу чи порятунок Київської Церкви? ....	50

## 2. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ТЕОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

<i>о. Річард Горбань</i>	
Суспільний вимір особи згідно з християнським реляційним персоналізмом Чеслава Станіслава Бартника .....	78
<i>о. Святослав Княк</i>	
Кордоцентризм українського католицизму: богословсько-філософські засади ....	90
<i>о. Юрій Козловський</i>	
Теодицея в теоретичній спадщині Федора Достоєвського .....	101

## 3. ТЕОЛОГІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ

<i>о. Іван Козовик</i>	
Трансцендентність та іманентність людини в світі .....	111

## 4. МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ

<i>Володимир Шеремета</i>	
Вимога солідарності в контексті загрози алкогольної деградації суспільства .....	123

## 5. ПАСТИРСЬКА ТЕОЛОГІЯ

<i>о. Петро Свідрун</i>	
Християнське покликання мирян згідно з документами Католицької Церкви .....	137

## 6. ЕКУМЕНІЗМ

<i>Олесь Маргітчи</i>	
Харизматичний рух у контексті міжхристиянського діалогу як духовної складової побудови громадянського суспільства .....	146

## 7. ДЖЕРЕЛА ХРИСТІЯНСТВА

*Руслан Делятинський*

Джерела з історії Станиславівської Єпархії: Петиція  
Митрополита М. Левицького та Єпископа Г. Яхимовича  
до імператора Франца Йосифа I від 18 березня 1850 р. .... 153

*о. Іван Музичка*

Святий Климент – папа єдності та миру ..... 165

*Руслан Делятинський*

Ісповідник віри: спогади О. П. Загороднього про православного священика  
Володимира на Вінничині ..... 172

## 8. УКРАЇНСЬКА ЦЕРКОВНА АРХЕОЛОГІЯ

*Ігор Коваль*

Тріумфи та драми галицької церковної археології в ХХ ст. .... 182

## 9. УКРАЇНСЬКЕ ЦЕРКОВНЕ ХОРОВЕ МИСТЕЦТВО

*Ірина Ярошенко*

Вплив культурних традицій Галичини на розвиток  
музичного життя Буковини у другій половині ХІХ століття ..... 195

## 10. ХРИСТІЯНСЬКА ПСИХОЛОГІЯ

*Ольга Климишин*

Християнськоорієнтований підхід до формування особистості  
в умовах сучасного суспільства ..... 205

Відомості про авторів ..... 213

## ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Вимоги Редакції до наукових статей для подання на публікування  
у Науковому віснику ІФТА УГКЦ «Добрий Пастир» ..... 215

# ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО- КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

1

*о. д-р Олег Каськів*  
*Івано-Франківська теологічна академія*

## **Євхаристія в канонічному праві**

Євхаристія є стислим змістом і підсумком нашої віри: «Наш спосіб мислення узгоджується з Євхаристією, а Євхаристія, своєю чергою, підтверджує наш спосіб мислення» [4, ч. 1327].

Кодекс Канонів Східних Церков, який був проголошений Папою Іваном Павлом II Апостольською Конституцією «Священні Канони» від 18.10.1990 року, у 20-ох канонах, із 698 по 717, детально присвячує увагу Євхаристії, яка є центром Церковного життя.

Цілий Кодекс Канонів Східних Церков, зокрема ті канони, які говорять про Євхаристію, постали на основі рішень Соборів, Синодів, Вселенських Архієреїв та традиції Церкви.

Вже у перших семи Вселенських Соборах ми маємо багато приписів – канонів, у яких ієрархія старається внормувати, а також піднести гідність Євхаристії та направити всі надужиття, які не раз ставалися в житті Церкви. Вселенські Собори з 327 по 787 роки присвячують увазі Євхаристії 8 канонів. Для кращого розуміння даної проблематики постараюся дещо призупинитися над одному із них, а саме:

Нікейський Собор 325 року у каноні 13 зазначає наступне: «Щодо смертельно хворих, то тут треба дотримуватися старого і канонічного закону, що того, хто має незабаром померти, не можна позбавляти останніх і найпотрібніших напутніх розрад. Якщо, проте, після того і після одержання причастя така особа знову повернеться до здоров'я, хай вона залишиться серед тих, кому дозволені тільки спільні молитви. Але взагалі, якщо брати кожного смертного хворого, який хоче причащатися, єпископ, випробувавши його щирість, може дати йому Святі Дари» [9, с. 24].

Із даного та інших канонів ми бачимо, що Церква у різний період часу по-різному ставилася до частого причастя. Відбулась велика зміна в Богослов'ї щодо Причастя католиків від позиції, що Євхаристія є нагоро-



дою за святість, до поглядів святого Папи Пія X, який прийшов до думки, що причастя можна приймати як духовний скріплюючий засіб у боротьбі проти зла [8, с. 264].

Східні Католицькі Церкви повернулись до позиції ранньої апостольської Церкви, коли після спільної молитви і спільного прийняття їжі (агапе) служба завершувалася Євхаристією, в якій кожний учасник брав участь.

У даній статті постараюся проаналізувати Канонічний підхід до Тайни Євхаристії із 5-ох позицій, а саме:

1. Служитель Тайни та співслужіння;
2. Причастя;
3. Зберігання Євхаристії;
4. Пожертви на Літургію;
5. Партикулярне право УГКЦ про Євхаристію.

### 1. Служитель Тайни та співслужіння

II Ватиканський Собор у Конституції про святу Літургію повчає, що «Церква звертає свою заповідливу дбайливість на те, щоб християни в цьому таїнстві вірні брали участь не як глядачі, але щоб вони, добре розуміючи обряди і молитви, свідомо, побожно й діяльно брали в ньому участь» [1, ч. 48].

Канон 699 Кодексу Канонів Східних Церков розвиває думку II Ватиканського Собору та вказує на особливу функцію кожного учасника Євхаристійного священнодіяння. Лише Єпископи та пресвітери мають право відправляти Божественну Літургію. Диякони беруть участь у відправленні Літургії відповідно до приписів літургійних книг. Вірні завдяки хрещенню і миропомазанню беруть діяльну участь у Жертві Христовій у спосіб, визначений літургійними книгами або партикулярним правом, і то повніше, якщо із цієї Жертви приймають Тіло і Кров Господа [5, канон 699].

II Ватиканський Собор, базуючись на листах Святого Ігнатія Антіохійського, виразно зазначає, що «основний прояв Церкви полягає у повній, активній участі цілого святого Божого народу у тій самій літургійній відправі, особливо в Євхаристії, в одній молитві, на одному престолі, при якому стоїть єпископ, оточений колегією священників і служителів» [2, ч. 56].

Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков, видана Конкрецією для Східних Церков у 1996 році, виразно заохочує до уважного ставлення до єпархіального літургійного

життя навколо Єпископа, кафедральний собор має бути правдивим святилищем кожної єпархії, літургія у ньому має відправлятися зразково. Дану зразковість у літургійних відправах можна прирівняти до монастирських відправ, які завжди у традиції Східної Церкви зберігали правдивий взаємобмін з літургійними відправами кафедральних соборів [1, ч. 41].

Співслужіння єпископів і священників різних Церков свого права можливе за умови, що кожен священнослужитель використовує ризи своєї Церкви, свого права та не буде жодного літургійного синкретизму, тобто перейняття звичаїв, традицій, обрядів іншої Церкви свого права, які не притаманні даній Церкві. Роблячи це, одночасно нищимо свою ідентичність.

Католицьким священникам забороняється співслужити Божественну Літургію разом із некатолицьким священником або служителями [5, канон 702].

У відпустових місцях, а також у різних парафіях, де служать багато чужих священників, ретельно рекомендується, щоб священник мав посвідчення від свого ієрарха, яке б посвідчувало про підтвердження даної особи.

## 2. Причастя

Вірних слід повчати про прийняття Причастя, особливо в небезпеці смерті, Великоднього часу, а також заохочувати до частого прийняття причастя [5, канон 708].

Ми, що не раз стаємо учасниками відправ Літургії із великою кількістю вірних та причасників (це притаманно для відпустових місць та храмових празників), маємо постійну нагоду спостерегти проблематику щодо причастя великої кількості вірних, щоб не було штовханини, шарпання, а відбувалося все благообразно, спокійно та побожно. Я думаю, варто нашим літургістам та священникам, які мають велику священничу практику, застановитися над даною проблемою та знайти поважне вирішення даного питання, яке маємо нагоду, на жаль, зустрічати у нашому житті.

Друга проблема, яка існує у нашій Церкві, — це те, що у більшості парафіяльних церков, особливо по селах, в часі недільної Літургії немає жодного вірного, який був би причасником, а якщо є, то дуже мала кількість. Панує серед вірних нашої Церкви хибна думка, що сповідатись і причащатись необхідно тільки один раз на рік, а більше немає потреби. Мусимо вжити всіх засобів для того, щоб дану хибну думку помінати. Часті реколекції для парафіян, катехитичні проповіді про Євхаристію, різні парафіяльні зібрання, участь парафіян у різних прощах та моліннях

10 можуть стати дорогоцінною панацеєю для зрушення на краще даного питання.

### 3. Зберігання Євхаристії

Канон 714 каже: «У церквах, де буває прилюдне богочитання і принаймні кілька разів на місяць відправляється Божественна Літургія, слід берегти Пресвяту Євхаристію, особливо для хворих, сумлінно дотримуючись приписів літургійних книг власної Церкви свого права, а вірні повинні з найбільшою шанобою її адорувати. Зберігання Пресвятої Євхаристії підлягає наглядові і керівництву місцевого Ієрарха» [5, канон 714].

У Східних і Західній Церквах Євхаристію зберігали в Церкві для причащання хворих. Дані частиці, які є у Кивоті, мають бути завжди у належному стані. Парох зобов'язаний часто міняти частиці, які є у Кивоті, особливо це стосується Церков, які є неподалік річок та водойм, бо хліб має притаманність набирати вологи і згодом пліснявіти.

### 4. Пожертви на Літургію

Пожертви, подаровані священикам за відправу Божественної Літургії чи інших богослужінь у наміреннях кожного з вірних, у більшості країн, в тому числі і в Україні, є одним із основних засобів існування священика та його родини.

Канон 715 параграф 2 виразно зазначає, що дозволяється приймати пожертви за відправу Божественної Літургії у наміренні вірних, офірувані відповідно до визнаного звичаю Церкви. Таке формулювання дозволяє приймати тільки одну пожертву за одне намірення, інтенцію. Про прийняття пожертви на богослужіння говорить також Партикулярне право УГКЦ, а саме: «Дотримуючись канону 717 ККСЦ, дозволено приймати пожертви за Божественні Літургії, в тому числі і за Літургію Напередосвячених Дарів, а також за поминання в літургіях та в інших богослужіннях, якщо є такий звичай» [3, канон 94].

В Українській Греко-Католицькій Церкві дозволено приймати також і пожертви за інші богослужіння, такі як різні посвячення і благословення, парастаси, панахиди тощо.

Усі пожертви та намірення на Літургію повинні записуватись у «Реєстр прийнятих і відслужених літургій» [3, канон 42]. Дану книгу в час візитації перевіряє єпархіальний єпископ або його делегована особа. Забороняється приймати священику більше пожертв, ніж можливо у даній Церкві відслужити Літургій протягом року. Пожертви, які

перевищують дану встановлену кількість, потрібно віддати єпархіальному єпископу. Він роздасть дані інтенції священникам, які є найбільш потребуєчими, таким як капелани війська, лікарень, священники, які виконують свої душпастерські обов'язки на теренах Східної України. Мусимо, однак, завжди мати на увазі принцип, що «кожний священник охоче, навіть без жодної пожертви, править Божественну Літургію в наміренні вірних, зокрема вбогих» [5, канон 716].

## 5. Партикулярне право УГКЦ про Євхаристію

Партикулярне право УГКЦ у 9-ох канонах приділяє увагу Євхаристії. Так, канон, 9 ідучи за приписами Кодексу Канонів Східних Церков, повертається до давньої традиції, яка була у нашій Церкві, а у 1720 році Замойським Синодом була заборонена [6, с. 159], що sacramентальне впровадження в таїнство спасіння завершується прийняттям Пресвятої Євхаристії [3, канон 86].

Канон 87 Партикулярного права визначає участь вірних у Літургії: вірні беруть діяльну участь у Літургії, а вірні, які на Літургії приймають Тіло і Кров Господню, беруть повну участь [3, канон 87].

Канон 88 Партикулярного права рекомендує часте служіння Літургії, за винятком алітургічних днів. Часте служіння і прийняття Євхаристії є духовним скріплюючим засобом у боротьбі проти зла [3, канон 88].

Канон 89 Партикулярного права повчає, що при виготовленні хліба, проказуванні молитов, дотриманні євхаристійного посту, визначенні місця, часу потрібно дотримуватись літургійних приписів, встановлених Синодом Єпископів УГКЦ [3, канон 89].

Було б дуже доречним запровадити практику у наших Семінаріях, яка є у Івано-Франківській Духовній Семінарії, можливо, і в інших, а саме що кожний семінарист на предметі «Практичної Літургіки» має нагоду і можливість сам під проводом професора виготовляти просфори, дотримуючись відповідного рецепту. Дані набуті практичні навички стають необхідними у парафіяльному служінні кожному священнослужителю.

Канон 90 Партикулярного права накладає обов'язок на кожного місцевого ієрарха і пароха повчати своїх вірних про часте прийняття Євхаристії, особливо у Пасхальний період та в небезпеці смерті. Даному важливому питанню варто приділити проповіді, можливо, навіть певний цикл проповідей, щоб вірні могли якнайкраще і якнайбільше почерпнути із Євхаристії. Євхаристія має не відлякувати людей, а притягувати вірних, це має бути метою даних повчань [3, канон 90].

Канон 91 Партикулярного права дозволяє дияконові роздавати Євхаристію вірним [3, канон 91].

Канон 92 Партикулярного права повчає про участь дітей у Євхаристії. Єпархіальний Єпископ має дати певні вказівки, беручи до уваги географічне розташування єпархії чи екзархів, традиції, звичаї єпархії, усвідомлення священства і вірних щодо даного питання [3, канон 92].

Канон 93 Партикулярного права визначає, що євхаристійний піст триває щонайменше одну годину. Ліки і вода не порушують євхаристійного посту [3, канон 93].

Розглянувши дану тему у 5-ох аспектах, можемо прийти до висновку, що Євхаристія є джерелом і вершиною всього християнського богопочитання і життя. Усі святі Тайни спрямовуються до Євхаристії. Вона, як Церква, всеобіймаюча, тому що містить в собі всі духовні скарби Церкви, тобто самого Христа. Тому священнослужителі зобов'язані з великою ревністю та терпеливістю повчати своїх вірних про вартість Євхаристії, бути носіями і охоронцями Євхаристії, будувати на Євхаристії свої священниче, парафіяльне, харитативне служіння.

Ми, священники, мусимо протягом усього нашого життя пам'ятати слова, що сказав нам єпископ, який висвячував нас на священника та подавав нам Тіло Христове, кажучи: «Прийми цей задаток і збережи його цілим і незіпсованим до останнього віддиху, бо про нього мають допитувати тебе за другого славного приходу великого Бога і Спаса нашого Ісуса Христа» [7, с. 225].

Євхаристія – це не лише щоденно з побожності споживати Христа. Євхаристія – це ставатися Христом, Христом у його повному розумінні, у його остаточній формі та цілісності, тобто Церквою.

#### Література:

1. Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.
2. Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков. – Львів: Свічадо, 1998.
3. Канони Партикулярного Права Української Греко-Католицької Церкви // Благовісник. – Львів, 2001.
4. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002.
5. Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим: Вид-во оо. Василіян, 1993.

6. Руський провінційний Синод у місті Замості 1720 року / Переклад із латинської мови проф. І. Козовика. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 300 с.

7. Молитовник і правила семінариста ІФДС. – Івано-Франківськ, 2002. – 341 с.

8. Поспішл В. Східне Католицьке Церковне Право. – Львів: Свічадо, 1997. – 614 с.

9. Туркало Я. Нарис історії Вселенських Соборів (325-787 рр.). – Брюссель: Літературно-наукове вид-во, 1974. – 310 с.

# ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО- КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

*о. ліц. Олександр Левицький*  
*Івано-Франківська теологічна академія*

## **Львівський синод 1891 року – один із основних елементів Партикулярного права УГКЦ**

### 1. Предсинодальний період

Папа Пій IX підтвердив на Галицькому митрополічному престолі Йосифа Сембратовича, який у 1878 році попросив собі помічника в особі свого братанича Сильвестра Сембратовича. У 1882 р. Й. Сембратович зрікається від управи митрополією, якою керував протягом наступних трьох років єпископ-помічник С. Сембратович. Лише 26 березня 1885 року він отримав номінацію на митрополита і управляв митрополією до 1898 року. Часи його митрополитування були тяжкі як для Церкви, так і для народу. С. Сембратович змушений був вести нерівну боротьбу з усім лихом своєї доби, виступаючи проти москвофільства, поборюючи атеїзм та закріплюючи католицьку віру візитаціями, проповідями, прощами, богослуженнями та католицькими академіями [6, 320-331]. Розуміючи небезпеку т. зв. «москвофільства» для Галичини, С. Сембратович активно включився у громадську діяльність. Він всіляко сприяв українському національному рухові [9, 104]. Окрему увагу приділяв вихованню молодого духовенства. Стараннями митрополита 1885 р. засновано нову, третю Галицьку Єпархію – Станіславівську, першим єпископом якої став Юліан Пелеш, а також у 1895 р. в Римі – Українську Колегію для виховання молодого кліру [6, 331]. Найважливішою подією в період його митрополитування був Львівський синод 1891 р. [10, 289] за участю трьох владик – С. Сембратовича, Ю. Пелеша, Ю. Куїловського та співучастю представників духовенства з дорадчим голосом [9, 104].

З відомих і невідомих нам причин та обставин Українська Церква довгий час не мала своїх провінційних синодів для спільного вирішення

церковних справ. Останній з них відбувся 1720 р. в Замості. Він розв'язав деякі справи Церкви та став основою українського церковного права і нормою церковного правопорядку [3, 245]. Згодом визріло багато справ, передусім обрядових, які зупиняли працю і розвиток Церкви, а тому вже попередник С. Сембратовича Й. Сембратович думав про синод [10, 289]. Також Українська Церква готувала новий синод ще у 1765 р., який, однак, не відбувся через втручання польської влади в ці чисто церковні справи. Думка про синод виникла під час довгого митрополитування М. Левицького, який спільно з Перемильським єпископом Яхимовичем планував відкриття синоду у 1853 р. Однак знову стали на перешкоді несприятливі обставини: Гайдамаччина, поділ Київської митрополії, відхід Галичини під Австрійське зверхництво, ліквідація Католицької Церкви в Україні та Білорусі за часів царя Миколи I та возз'єднання з православ'ям у 1839 р., «весна народів» і народні рухи в Австрії. Усі ці зовнішні чинники, а також внутрішні суперечки за календар, азбуку, поширення москвофільства в Галичині та Закарпатті перешкождали скликанню так необхідного Помісного синоду [3, 245]. Церква в той час багато терпіла через брак спільного обговорення та вирішення незгод, суперечок і всякого роду непорозумінь. Синоди стали рідкістю через політичні та релігійні обставини, які ставали перешкодою для скликання усіх архієреїв та ієреїв.

Щойно після заснування Станиславівської єпархії (1885) митрополит С. Сембратович порушує справу скликання Помісного синоду з уваги на віддаленій час Замойського синоду, нові обставини, потреби Церкви та наявність третьої єпархії в Галичині, а також спільне бажання українських єпископів.

Другого травня 1888 р. кардинал-префект Поширення Віри відповів митрополитові, що Конгрегація та кардинали схвалили однодумність єпископів про потребу скликати синод. У лютому 1891 р. схема синоду була вислана до Риму. Тим часом у Львові відбувались підготовчі передсинодальні засідання, які закінчились у червні. Першого липня митрополит проголосив синод на дні від 27 вересня до 13 жовтня 1891 року, видавши 27 липня відповідний едикт [3, 246-247].

Як бачимо, митрополит доклав багато зусиль, щоб здійснити те, що не вдалося зробити його попередникам.

Митрополит Сильвестр — один із наших великих митрополитів, що відзначався небуденними чеснотами, непересічними інтелектуальними даруваннями, всі студії закінчував з відзнакою, був великим богословом-догматистом і добре володів пером [7, 212]. У 1895 р. папа Лев XIII



16 іменував С. Сембратовича кардиналом (це був третій кардинал у нашій Церкві після Ізидора та М. Левицького) [8, 126].

Таким чином, митрополит С. Сембратович, подібно як і Й. В. Рутський та Л. Кішка, довершив найважливішу справу скликання III Помісного синоду, рішення якого збагатили і розвинули законодавство Української Церкви та чітко окреслили координати для його подальшого розвитку.

## 2. Хід та рішення синоду

У 1891 р. у Львові відбувся Помісний синод з участю представників мирян [19, 126], на якому було впорядковано справи нашого обряду [8, 126].

Ще за митрополита Яхимовича (1860-1863) розпочинається рух за очищення нашого обряду в Галичині від латинських практик, що й хотів довершити сам Яхимович на провінційному синоді, приготовленому на 1863 р., однак цього синоду він не дждався [10, 286].

Слід сказати, що, як і попередні синоди відбувалися з дозволу і благословення Папи, так і в кінці XIX ст. Галицька митрополія просила згоди Апостольського Престолу на скликання синоду та вказувала на перешкоду, яка унеможлиблювала його зібрання ще від 1720 р., представляючи причину теперішнього скликання такого синоду, а саме: різноманітність у святих обрядах. Лист про дозвіл скликати і відбутися синод датований 5 грудня 1888 р. у Львові.

10 серпня 1891 року Папа дав дозвіл і благословення на зібрання синоду Української Церкви та делегував на синод Апостольського відпоручника Августина Часку, архієпископа Ляриського. Потім митрополит С. Сембратович оповістив єпископів, священство та монашество про скликання провінційного синоду, який мав би відбутися у вересні 1891 року. Митрополит просив молитися за успішне проходження синоду [3, 5-9].

У синоді брало участь 160 синодальних отців під керівництвом трьох Єпископів – митрополита С. Сембратовича, Перемиського Єпископа Ю. Пелеша та Станіславівського Ю. Сас-Куїловського [6, 332]. Рішення синоду охоплювало 15 титулів:

Титул I. Про Католицьку віру;

Титул II. Про Тайни та їх уділення;

Титул III. Про посвячення і благословення;

Титул IV. Про прилюдне почитання Бога;

Титул V. Про Божественну Літургію;

Титул VI. Про храмові будівлі, посвячені для служби Богові;

Титул VII. Про церковну ієрархію;

Титул VIII. Про духовні семінарії;

Титул IX. Про священиків;

Титул X. Про монахів;

Титул XI. Про пости;

Титул XII. Про відправи за померлих;

Титул XIII. Про церковні суди;

Титул XIV. Про синоди;

Титул XV. Про маєтки (добра) церковні [2, 267].

Перше загальне зібрання розпочалося 24 вересня в каплиці митрополичої Палати. Митрополит відслужив Літургію, звернувшись з короткою промовою про ціль зібрання та користь синоду. Апостольський делегат закликав усіх скласти обіцянку зберігати таємницю. Були вибрані судді, промотори синоду, секретарі, нотарі, богослови, каноністи. Призначено також три комісії для обговорення декретів. Синодальні отці, в свою чергу, склали апостольському делегатові свої грамоти про присутність на синоді. Прочитано декрети на вирішення 1-го засідання, які перед тим за згодою і радою Єпископів були укладені. Декрети такі:

I. Декрет про відкриття синоду;

II. Декрет про сповідання віри, який усі мають скласти;

III. Декрет про спосіб життя під час синоду;

IV. Декрет про непорушність прав людини;

V. Декрет про те, що не слід залишати синод.

Перше засідання відбулося 27 вересня після відправи Служби Божої у катедральному соборі св. Юра. Прочитано бреве, в якому папою Левом XIII проголошено Августина Часку апостольським делегатом для скликання і відбуття провінційного синоду у Львові. Апостольський делегат в промові висловив надію на поживалений розвиток нашої Церкви після рішень і постанов цього синоду. Оголошено декрет про відкриття синоду та декрет про сповідання віри. С. Сембратович склав визнання віри. Після митрополита визнання віри склали єпископи, священики та представник Ставропігійського Інституту. За згодою Єпископів було прочитано і приєднано до синодальних актів такі декрети:

I. Декрет про спосіб життя на синоді;

II. Декрет про непорушність прав;

III. Декрет про те, щоб не залишати синод до його завершення.

Друге загальне зібрання відбулося під головуванням А. Часки в церкві семінарії 29 вересня 1891 року. Митрополит звернувся до синоду

18 з промовою, вказавши на користь синодів для Церкви і спосіб проведення нарад. На цьому зібранні були подані для обговорення в комісіях титули та глави:

Титул I. Про віру:

- Гл. 1. Про визнання віри;
- Гл. 2. Про Католицьку віру;
- Гл. 3. Про релігійну індиферентність;
- Гл. 4. Про взаємини з єретиками та схизматиками;
- Гл. 5. Про цензуру книг;
- Гл. 6. Про масонів та інші секти;
- Гл. 7. Про проповідування Божого слова;
- Гл. 8. Про катехизм.

Титул II. Про тайни:

- Гл. 1. Про Хрещення;
- Гл. 2. Про Миропомазання;
- Гл. 3. Про Євхаристію;
- Гл. 4. Про Покаяння;
- Гл. 5. Про Єлеопомазання;
- Гл. 6. Про Священство;
- Гл. 7. Про Подружжя.

Титул IV. Про прилюдне почитання Бога:

- Гл. 1. Про жертву Літургії;
- Гл. 2. Про намірення та пожертви для Служб Божих;
- Гл. 3. Про церковне правило та інші богослуження;
- Гл. 4. Про відправу богослужень;
- Гл. 5. Про церковний спів;
- Гл. 6. Про свята;
- Гл. 7. Про почитання святих;
- Гл. 8. Про святі процесії (походи);
- Гл. 9. Про приватне почитання Бога.

Титул VI. Про церкви:

- Гл. 1. Про будову церкви;
- Гл. 2. Про внутрішній устрій церкви;
- Гл. 3. Про церковний посуд;
- Гл. 4. Про колір церковних риз;

Титул VII. Про церковну ієрархію:

- Гл. 1. Про Папу Римського;
- Гл. 2. Про митрополита;

- Гл. 3. Про єпископів;
- Гл. 4. Про капітули;
- Гл. 5. Про деканів;
- Гл. 6. Про парохів;
- Гл. 7. Про сотрудників.

Кожен з присутніх міг висловити свою думку щодо цих титулів.

Після детального опрацювання всіх пунктів присутні погодилися з викладеною наукою. А. Часка, порадившись з єпископами, наказав, щоб ці постанови були проголошені під час II засідання.

II засідання відбулося 1 жовтня. Проголошено наступні декрети: Титул I. Про віру; Титул II. Про Тайни; Титул IV. Про прилюдне почитання Бога; Титул VI. Про церкви; Титул VII. Про церковну ієрархію.

За згодою єпископів постанови помістили до актів синоду [2, 46-65]. На третьому загальному зібранні подано для обговорення в комісіях такі титули:

- Титул III. Про посвячення і благословення;
- Титул IX. Про священників Нового Завіту;
- Титул X. Про монахів;
- Титул XI. Про пости;
- Титул XII. Про моління за померлих;
- Гл. Про відправу Служби Божої; Гл. Про студії.

Остаточні рішення щодо цих титулів мали бути проголошені на третьому засіданні. 4 жовтня зібралися усі синодальні отці в митрополичій церкві на третє засідання. Єпископами були схвалені титули третього зібрання та вписані в акти синоду.

На четвертому загальному зібранні під головуванням митрополита та за згодою апостольського делегата (який був відсутнім) було обговорено такі титули:

- Титул VIII. Про семінарії;
- Титул XIV. Про синоди.

Також розглядалося питання про скорочення молитвослова [2, 66-68]. Після Божественної Літургії отці синоду зібралися в митрополичій церкві на четверте засідання. Ухвалено решту синодальних рішень:

- Титул VIII. Про семінарії;
- Гл. Про малі семінарії;
- Гл. Про великі семінарії;
- Титул XIII. Про церковні суди;
- Титул XIV. Про синоди;

## Титул XV. Про церковне майно.

Усі без винятку учасники синоду підписали прийняті декрети. Після цього прочитали декрет про найближчий помісний синод, який мав відбутися у 1896 р. За згодою митрополита і єпископів апостольський делегат А. Часка постановив видати декрет про завершення синоду. У промові до учасників він висловив сповнену оптимізму радість з приводу завершення синоду, а також надію, що після папського затвердження постанов єпископи докладуть максимум зусиль, щоб втілити у життя прийняті рішення. На закінчення III Помісного синоду у Львові (1891) С. Сембратович підтвердив щиро відданість Української Церкви Апостольському престолові подякою і молитвами.

З вищенаведеного бачимо, що митрополитом, єпископами та священниками були прийняті рішення, відповідні до вимог часу, в яких вони намагалися виявити турботу і любов до Української Церкви та народу.

У титулі *«Про Католицьку віру»* поручалося церковним людям складати сповідання віри, укладене папою Урбаном VIII [2, 69-73]. Синод також прийняв постанови I Ватиканського Собору 1870 р., зокрема догму про непомильність Папи у справах віри і моралі [1, 23] та догматичне навчання папи Пія IX про Непорочне Зачаття Богородиці, проголошене 8 грудня 1854 р. Слід наголосити, що рішення Папи повністю визначається синодом і відкидається все, що засуджено в промовах чи посланнях Римських Архієреїв. Синод підтверджує навчання Замойського синоду.

Львівський синод забороняє стосунки з єретиками та схизматиками, щоб не утверджувати їх у лженауці. Однак не забороняє дружніх взаємин з людьми, які не виступають вороже проти Христової Церкви. Також пригадує парохам, щоб старалися запобігати небезпеці втрати віри своїх вірних, забороняючи читати єретичні книги. Відновлюючи рішення Замойського синоду про заборонені книги, Львівський синод наказує користуватися церковними книгами, які були видані з дозволу єпископа. Без попереднього схвалення церковної влади богословські книги заборонено видавати або читати.

Синод певною мірою засуджує різного роду секти, які виступають проти Католицької Церкви.

Проповідь Слова Божого синод визнає одним з найважливіших обов'язків душпастирів, тому наказує щонеділі і в празники проповідувати до народу. Предметом проповідей найперше мають бути правди догматичні, моральні, літургійні, а також євангелії рядових неділей або празників [2, 74-86]. До проповідування євангелії зобов'язані єпископи і священники,

а ті, хто занедбує цей обов'язок, підлягають покаранню [7, 320]. Крім цього, парохам належить навчати не лише словом, але прикладом. Синод зобов'язує викладати основи християнської віри у церквах та школах, а також пригадує батькам про обов'язок поручати дітям вивчення катехизму. Радить парохам не обмежуватися навчанням катехизму, але нехай подають біблійні розповіді, пов'язані з догмами віри та звичаями, а під час Чотиридесятниці нехай готують молодь і дітей до прийняття св. Тайн.

### *Титул II. Про святі Тайни та їх уділення*

Навчаючи про св. Тайни, Львівський синод зберігає без змін рішення Замойського синоду [2, 88-91] та приписи Декрету «Конкордія» Конгрегації Поширення Віри, проголошеного 5 жовтня 1863 р. Поручає митрополитові видати новий требник з виправленнями стосовно уділення св. Тайн [1, 338], на основі якого всі священники нашого обряду будуть дотримуватися єдиного зразка в уділюванні св. Тайн.

#### *Св. Тайна Хрещення*

Синод наказує священникам якнайшвидше уділяти цю святую Тайну, звичайно, у церкві. Взимку дозволяє уділяти її в приватних домах. Щодо способу хрещення, то затверджено хрестити через потрійне поливання водою. Св. Тайну слід уділяти з усіма церемоніями, записаними в уставі, які можуть бути опущені в крайній необхідності.

До завдань пароха належить учити кумів їх обов'язкам. Саме вони повинні влити в душі дітей засади віри і добрі звичаї, якщо б їх родичі через важливі причини не могли цього зробити або занедбали.

#### *Св. Тайна Миропомазання*

Священик повинен старатися протягом одного місяця після посвячення нового мира у Великий Четвер отримати нове миро. Цей обов'язок покладений на деканів, які повинні забезпечити потрібною кількістю мира своїх священників. Синод для одноманітності уділення св. Тайн подає текст і устав, який мав би стати взірцем для видання нового требника.

#### *Св. Тайна Євхаристії*

Освячення дарів відбувається на слова «...це є Тіло мое..., це є Кров моя...», а не на слова, якими призивають Святого Духа, як це неправильно подають деякі катехизми. Синод також пригадує навчання св. Отців про цю правду [2, 91-94].

Замойський синод дозволяє священникам відвідувати хворих зі св. Тайнами таємно, без священничих риз. Львівський синод, натомість, каже робити це явно, одягаючи епітрахиль і фелон. Синод забороняє доливати звичайного вина до св. Тайн безпосередньо перед Св. Причастям (інколи

22 це робили для того, щоб краще розділити освячений Хліб для великої кількості вірних). Якщо св. Тайн не вистачає, слід причащати тими, які зберігаються в пушці для хворих. Через велику кількість каяників синод збільшує термін пасхального Причастя, починаючи від першого дня Чотирнадцятниці до Вознесіння. Вірні повинні приймати пасхальне Причастя у власних парафіях від своїх парохів або за їх дозволом у іншій церкві. Якщо б парох дізнався про занедбання пасхального Причастя своїми вірними, то після заохочень та пояснень змушені попередити про кару відлучення. Про таких людей священник повинен повідомляти Ординарія, який накладатиме кару відлучення, постановлену ще Замойським синодом [2, 95-96].

### ***Св. Тайна Покаяння***

Згадуючи повчання Замойського синоду, душпастирі повинні заохочувати до частого приймання цієї Тайни: «принаймні три рази на рік» [11, 76].

Що стосується річної сповіді перед власним парохом, то синод дозволяє відбувати її у іншого священника, а св. Причастя – перед власним парохом або перед іншим, однак з дозволу власного пароха. Відповідно до терміну пасхального Причастя річна сповідь повинна відбуватись у цей період. Синод наказує душпастирям пояснити християнам, що вони не зобов'язані платити за св. Сповідь, крім цього, строго забороняє самим парохам вимагати якоїсь винагороди. Священникам дозволено сповідати вірних різних обрядів та знати гріхи, зарезервовані Папі та єпископам. Юрисдикція сповіді не охоплює монастирів, особливо жіночих, бо для сповідей потрібен окремий дозвіл Ординарія [2, 98]. Синод радить мати для сповіді у церквах сповідальниці, щоб вірні могли зручно приймати цю св. Тайну [11, 77].

### ***Св. Тайна Єлеопомазання***

Львівський синод дозволяє уділяти цю св. Тайну у скороченому вигляді не тільки в крайній потребі, але й в інших випадках. Проте радо дораджує уділяти Єлеопомазання у великому чині. Наказано вживати при помазанні такі слова форми: «...зціли помазанням цим раба твого...» Крім цього, вимагає, щоб помазання виконувалось великим пальцем, хрестовидно [32, 100]. Священник зобов'язаний дотримуватись приписів требника, в якому детально регулюється уділення даної тайни [11, 78].

Наказано залишки елею після уділення св. Тайни спалити. Щоб не відстрашувати вірних від цієї тайни, священник зобов'язаний докладно повчити про це в проповідях. Парохам заборонено вимагати якось плати, але, навпаки, як добрі пастирі, вони повинні особисто цікавитися станом

здоров'я своїх вірних та заохочувати до її прийняття, напоумляючи про користь цієї Тайни (здоров'я тіла та спасіння душі). 23

### **Св. Тайна Священства**

Синод постановляє вік рукоположених:

21 рік – для піддияконату;

22 роки – для дияконату;

24 роки (закінчених) – для пресвітеріату.

Чин півця і піддиякона уділяється в один день. Між піддияконатом і дияконатом проміжок становить один день, а між дияконатом і пресвітеріатом – вісім днів.

Дияконські і священничі свячення слід уділяти в святкові дні, тоді як чин півця та піддиякона можна уділяти в будні. Кандидат повинен відбутися перед свяченням 8-денні духовні вправи [2, 100-102]. Якщо свячення проходять без великих інтервалів у часі, то перед кожним свяченням кандидат зобов'язаний відбутися один день духовних вправ, а також висповідатись [5, 79]. Синод наказує не занедбувати складання визнання віри, а також складати присягу вірності і послуху Святішому Отцеві, своєму Архієреєві, оберігати церковні добра, якими управлятиме, та постійно залишатись при тій самій церкві.

Що стосується обряду уділення цієї Тайни, то синод вимагає наступне: якщо тайну приймає декілька людей від єпископа, то останній повинен покласти руки на кожного рукоположеного окремо, коли виголошує суттєву форму св. Тайни: «Божественна Благодать...»

### **Св. Тайна Подружжя**

Наказано виконувати усі правила Тридентійського Собору та Замойського синоду, а також враховувати приписи «Конкордії» та поучення пастирських послань, виданих ординаріями. Забороняється благословляти подружжя тих осіб, які незаконно перейшли з латинського обряду на грецький, бо шлюб має бути укладений у присутності власного пароха. Щодо мішаних подруж між християнами католиками і некатоліками потрібно дотримуватись постанов папи Григорія XVI, які синод наводить [2, 102-103]. Св. Тайну подружжя слід уділяти парохам вдень, до обіду, щоб наречені змогли прийняти св. Тайни Сповіді та Євхаристії [11, 81]. Щодо обряду уділення синод наказує дотримуватись уставу, ним виданого.

### **Титул III. Про посвячення і благословення**

Синод ще раз пригадує священникам, щоб благословення і посвячення уділяли вірним побожно і з чистою совістю, а ті з адекватним розположенням їх приймали. Щодо екзорцизмів, то душпастирям наказано відразу до



**24** заклинань не вдаватись, але спершу звертатись до Ординарія з проханням про перегляд справи та дозвіл на проведення екзорцизмів.

Кожен священик за згодою Ординаріату може благословити місце для кладовища, під забудову церкви, дзвіниць, кладовища. Крім цього, може благословити дзвони, церковні ризи, образи, хрести. Антимінс, дарохранильницю, церковний посуд належить благословити єпископу. Благословення домів дозволяється здійснювати священикам [2, 104-107]. Устав посвячення дому з деякими змінами має бути зредагований та поміщений у требник цього ж синоду [1, 356]. Під час великого і малого освячення води синод наказує згадувати найперше Вселенського Архієрея.

#### **Титул IV. Про всенародне почитання Бога**

Людина завжди повинна віддавати Богові честь. Тому синод розділяє два аспекти всенародного шанування Бога:

I – жертва є найвищим актом релігійності;

II – богослужіння, укладені св. Отцями, та усі інші, які церква використовує, є проявом всенародного почитання Бога.

#### **Гл. I. Про жертву Літургії**

Тут взято до уваги три Літургії: св. Літургію св. Василя Великого, св. Івана Золотоустого та Передосвячених Дарів св. Григорія Двоєслова. Літургію св. Василя Великого наказує відправляти 10 разів у році. Щодо Літургії Івана Золотоустого, то її священики зобов'язані служити у свята та неділі (окрім тих днів, які мають службу Св. Василя Великого), та радо заохочує до щоденної відправи. Літургія Напередосвячених Дарів відповідно до обрядових приписів повинна відправлятись щосереді і п'ятниці Великої Чотиридесятниці та у понеділок, вівторок, середу страсного тижня. У неділі Чотиридесятниці – Служба Василя Великого, в суботу – Івана Золотоустого, а в понеділок, вівторок, четвер згідно з уставом нашого обряду не приписується жодна Літургія, однак тому, що у нашій церкві вкоренився звичай відправляти в ці дні Літургію Івана Золотоустого, синод заохочує продовжувати цей звичай.

Не дозволяється священикам і мирянам приймати Пресвяту Євхаристію в стані важкого гріха без св. Тайни Покаяння [2, 108-112]. Відправляти богослужіння в означені години до обіду, враховуючи потреби парафіян. Крім цього, священик зобов'язаний після Служби Божої відбутти чин благодарення протягом 15 хвилин.

#### **Гл. II. Про намірення Служби Божої**

У неділі та свята усі священики зобов'язані відправляти Службу Божу за народ, який їм повірений. Сотрудники парохів не зобов'язуються приносити жертву за народ.

В окремих книгах повинні занотовувати отримані та відправлені Іntenції.

**Гл. III. Про церковне правило та інші прилюдні богослужіння**

Церковне правило нашого обряду складається з 8 частин: Вечірня, Повечір'я, Північна, Утреня, Час I, III, VI, IX. Обідницю відправляють тоді, коли устав не приписує Літургії. Повне церковне правило належить відправляти в монастирях, а в парафіяльних церквах дозволено частину богослужінь залишати для приватного прочитування. Синод зобов'язує священників і дияконів творити прилюдне богочитання, а занедбане з лінивства вважати важким гріхом [2, 115 -120]. Скорочення церковного правила Львівською обрядовою комісією було підтверджене синодом [1, 392].

**Гл. IV. Про чини та обряди окремих рухомих та нерухомих свят**

У празник Воздвиження Чесного Хреста усі душпастирі повинні виносити хрест для загального почитання. Покладений на тетраподі, він повинен залишатися там до віддання празника.

У навечір'я Різдва Христового та Богоявлення в церкві відправлятимуться Царські Часи, освячення води повинно відбуватись у Навечір'я празника та в сам день Богоявлення.

Крім свята Воздвиження Чесного Хреста, обряд винесення хреста належить творити також у день Братів Макавейських та у Хрестопоклонну неділю. Синод говорить про відправу Утрені з великим канонем св. Андрія Критського, про чини відправ Квітної тріоди до Воскресіння Христового. У перші три дні світлої седмиці отці синоду закликають співати у церкві Утреню, Літургію, Вечірню.

Коли припадає свято П'ятидесятниці, синод наказує відправляти Вечірню з коліноприклонними молитвами відразу після Служби Божої. У празник Пресвятої Євхаристії, який переноситься на неділю, синод говорить про обхід зі Св. Дарами з церкви до чотирьох престолів, які розміщені з чотирьох сторін храму назовні. Якщо це неможливо, то потрібний обхід довершують навколо церкви і закінчують у вітварі благословенням Найсвятішими Тайнами [2, 121-125].

Синод також згадує про звичай виставлення і благословення Св. Дарам, що практикувався в народі. Завершувати обряд Виставлення Найсвятіших Тайн синод наказує суплікацією. Виставлення та обхід з Найсвятішими Тайнами може відбуватись у храмовий празник, в день Пасхи, під час місій, відпустів, а також у святкові дні, коли налічується велика кількість вірних. Синод також говорить про виставлення Св. Дарів у Велику П'ятницю та Суботу Страсної Седмиці та здійснення обходу

**26** навколо церкви разом з плащаницею у п'ятницю і перед Воскресною Утреною.

Синод зобов'язує відправу Акафісту, забороняючи священникам скорочувати його, відправляти серед інших богослужінь або вживати замість проповіді чи катехизації.

Синод заохочує священників частіше відправляти Молебень, особливо під час місій, всенародних нещасть, Богородичних свят. Скорочувати це богослужіння заборонено.

#### **Гл. V. Про церковний спів**

Що стосується співу, рекомендується брати участь у богослужіннях, зокрема Літургії, усім вірним під проводом співців.

#### **Гл. VI. Про святкування празників**

Душпастирі повинні навчати вірних про обов'язок участі у Службі Божій та слухання Божого Слова у святі дні. Вони також повинні заохочувати вірних до прийняття Євхаристії. Синод рекомендує мир'янам у святкові дні читати духовні книжки [2, 126-135]. Також було складено перелік рухомих та нерухомих свят, з них деякі перенесено на неділю [2, 137], як, наприклад, празник Покрови [4, 234].

#### **Гл. VII. Про почитання святих, мощей та образів**

На визначне місце отці собору поставили вшанування Пресвятої Богородиці, дораджуючи парохам згадувати її у своїх проповідях. За особливого покровителя Української Церкви синод приймає св. Йосифа, Обручника Пречистої Діви Марії. Постановлено прийняти усіх тих святих, котрі були канонізовані Апостольською Столицею.

Правдивим мощам належить віддавати честь, з цього приводу синод радить виставляти їх для загального вшанування вірними.

Найважливішим місцем, де знаходяться ікони для почитання, є іконостас, тому наказано синодом розміщувати їх в певному порядку [2, 139-142], а саме:

- перший ряд намісних ікон містить ікони Божественного Спасителя і Пречистої Діви Марії, з двох боків від них двоє святих, один з яких – храмовий;

- у другому ряді знаходяться ікони 12-ти головних Господських та Богородичних празників, у центрі – ікона Тайної Вечері;

- у третьому ряді є 12 ікон апостолів, а серед них ікона Христа;

- у четвертому ряді пророки, а в центрі на найвищій точці іконостасу – Розп'яття Христове.

Синод залишає зберігати звичай виставлення на тетраподі св. Хреста, храмового образу або празника.

На Святих дверях має бути зображення чотирьох євангелистів, а на дияконських дверях – архідияконів [11, 85]. Ці ікони повинні бути написані в східному стилі нашої Церкви.

#### Гл. VIII. *Про святі процесії, паломництва та місії*

Синод упорядкував правила обходу з Найсвятішими Дарами. Отці синоду схвально поставилися до паломництва вірних по святих місцях, згадуючи перестороги для духовенства та вірних, які беруть участь у прощах. Священик повинен вибирати час, вільний від обов'язків парафіяльних, та не залишати парафії більше ніж на 3 дні. Паломники повинні приймати святі Тайни, звершувати молитву, слухати проповіді. Синод заохочує до паломництва громад під проводом душпастирів. Парохам паломницьких місцевостей необхідно запросити відповідну кількість священиків для уділення св. Тайн, а частину з пожертвувань вірних розділити між учасниками богослужінь.

Учасники синоду радять відбувати на парафіях місії з метою викорінення гріхів. Під час місії повинні проводитись катехитичні науки. Крім цього, вірні можуть бути присутні на богослужіннях та приймати св. Тайни. Парох зобов'язаний просити благословення Ординаріату на проведення місії побожними священиками.

#### Гл. IX. *Про домашнє богочитання*

Ця глава зобов'язує усіх членів родини віддавати честь Богу та в християнському дусі оздоблювати свої оселі.

#### Титул V. *Про Божественну Літургію*

У цьому титулі синод подає текст, порядок та спосіб відправи Божественної Літургії св. Отців Василя Великого, Івана Золотоустого, які схвалені самим синодом [2, 143-153].

#### Титул VI. *Про храми*

У главах цього титулу синод зобов'язує зберігати при побудові святині стиль, характерний до нашого обряду. Також синод говорить про внутрішній устрій храму, приділяє увагу церковному посуду та ризам.

#### Титул VII. *Про церковну ієрархію*

Приймаючи постанови Замойського синоду, що стосуються обов'язків митрополита, синод говорить про владу митрополита потверджувати та уділяти свячення єпископам (іменем Апостольського Престолу) [2, 185-194].

Дозволено синодом вибирати кандидатів на єпископат з-поміж світського неодруженого духовенства, не домагаючись спеціального дозволу.

Канонічний огляд епархії може відбуватися через кожних 5 років самим єпископом або його візитаторами. Єпископи через деканів можуть

28 дізнатися про реальну ситуацію, яка є у кожному деканаті, а вони, в свою чергу, змушені кожного року відвідувати парафії.

Катедральна капітула є головним собором під головуванням єпископа і покликана допомагати єпископу в управлінні великих за територією епархій. Тому синод наказує вибирати до капітули побожних і мудрих мужів. Синод залишає членам капітули підпорядковуватись єпископу, для того щоб зберігати згоду.

Оскільки єпископи не в змозі управляти великими епархіями, вони мають потребу у виборі своїх заступників, т. зв. деканів, які б представляли єпископів на певній території. До обов'язків декана належить:

- слідкувати за правдивістю науки віри, за відправою богослужінь, св. Тайнами і проповіданням Слова Божого;
- відвідувати школи, навчати катихизму та напоумляти духовенство;
- наглядати за використанням дібр та фундацій поодиноких церков деканату;
- звітувати єпископові у найважливіших справах деканату та повідомляти клир про накази єпископа;
- скликати зібрання щорічних деканальних соборчиків з духовенством свого деканату та складати звіт про соборні рішення перед єпископом;
- щорічно візитувати усі парафії свого деканату та звітувати про їх стан.

Синод постановляє про те, щоб одяг священника відрізнявся від одягу звичайного духовенства.

Завдання пароха полягає у трьох аспектах: він повинен бути одночасно вчителем, служителем, пастирем. Парох повинен завжди перебувати у своїй парафії, яку залишити може з дозволу декана, представляючи мотиви і мету свого від'їзду. Декан домовляється про заміну. Якщо відсутність триватиме більше 8 днів, тоді слід через декана звернутись за дозволом до Ординарія. Парохи повинні старатись засновувати братства та вести їх провід [2, 196-205]. Якщо парох не спроможний управляти своєю парафією один, то єпископ повинен надати йому помічника. Щоб запевнити згоду між парохом та сотрудником, синод чітко розподіляє їх обов'язки. Зрештою, щоб запобігти суперечкам про матеріальні доходи, синод наказує парохам віддавати сотрудникам третю частину доходів. Пожертви на відправу Літургії приймає той, кому подають вірні. Сотрудник повинен виявляти своєму парохові послух та бути завжди готовим змінити його, однак першому належить пам'ятати, що управу парафією здійснює парох, і тому сотрудник не може впроваджувати нічого нового без його згоди. Пароху дозволено відпускати сотрудника на 3 дні.

### Титул VIII. *Про семінарії*

Синод постановляє, щоб у Провінції Української Церкви була заснована хоча б одна Мала Семінарія, а єпископам належить подбати про мудрих та чеснотливих вихователів. Метою семінарії є виховання духовенства, яке повинно досягнути усі якості, необхідні душпастирям для доброго виконання свого уряду. Синод також наказує митрополитові та єпископам відновити управу і карність у Великій Семінарії (яка в церковній провінції є одна) згідно з вимогами часу і постановами Тридентійського Собору.

На думку синоду, стан безженний досконаліший за стан подружній, однак клирики нашого обряду мають право обирати стан перед свяченнями. Проте одружуватись дозволяє після закінчення богословського навчання.

### Титул IX. *Про гідність священика*

Отці синоду по-богословському говорять про гідність священиків Нового Завіту, яку вони вбачають у приношенні жертви Тіла і Крові Єдинородного Сина Божого.

Синод забороняє священикам занадто глибоко вдаватись у справи світські. Вони повинні вірно виконувати накази єпископа та зберігати приписи священичого служіння. Священики не мають права осуджувати постанови та дії своїх духовних наставників, а в сумнівах та важких ситуаціях з довір'ям вдаватись за правдою до єпископа. Також не належить їм самим або через інших старатися змінити місце служіння, але, навпаки, проявити послух Римському Архієреєві, приймаючи та зберігаючи усі його постанови. Синод регулює відносини духовенства зі світською владою, пригадуючи обов'язок молитви за неї. Синод радить щоденну відправу Служби Божої, до якої належить готуватись молитвою. Священик повинен приймати св. Тайни та 8 днів щороку відбувати духовні вправи.

Синод також говорить про соборчики та бібліотеки [2, 206-236].

### Титул X. *Про монахів*

Тут синод заявляє, що Церква завжди свідомо цінувала монаші згромадження, а зразковими вважала ті, які діяльне життя поєднували з духовним. Синод сподівається від монахів допомоги для єпископів, яка проявляється через проповідь Божого Слова та слухання сповідей молодого клиру.

Що стосується інокінь, то їх монастирі підлягають юрисдикції Ординарія. Синод видає певні правила з метою розвитку та вдосконалення монашого життя та бажає, щоб монахині займалися вихованням дівчат. Синод наказує Ординарію приймати вибір ігумені, якщо немає потрібної кількості сестер-професок, які мають право вибору ігумені.

## Титул XI. *Про пости*

Синод перераховує пости і загальниці, наказуючи душпастирям пояснювати у проповідях користі посту, заохочуючи до нього власним прикладом. З огляду на фізичне ослаблення, духовне збайдужіння та щоб не помножувались гріхи народу, синод, з дозволу Апостольського Престолу, звільняє від первісної строгості посту. Під час традиційних постів потрібно заховувати піст кожного понеділка, середи, п'ятниці, дозволяючи вживати молочні страви. Протягом інших днів тижня дозволено вживати м'ясні страви при умові духовного посту (Псалом 50, 5 Отче наш, 5 Богородице Діво) перед обідом і вечерею. Однак цьому загальному канону не підлягають перший і страсний тижні Чотиридесятниці.

## Титул XII. *Про відправи за померлих*

За померлих, згідно з церковним звичаєм, привселюдно моляться у суботу М'ясопусну та перед Зісланням Святого Духа, а також в усі суботи щілого року, у 3-й, 9-й, 40-й день після смерті, в річницю смерті та у день після храмового празника. Парохи зобов'язані відправляти Богослужіння за померлих у можливі дні за бажанням вірних. Священникам належить напоумляти вірних, щоб не справляли гостин після похоронів, які оскверняють сам чин поховання та перешкоджають убогим християнам дбати про похоронні відправи за померлих [2, 237-248].

## Титул XIII. *Про церковні суди*

У своїй епархії суддею є єпископ або вікарій в усіх ситуаціях, які належать до церковного чину. Від суду вікарія не апелюють до єпископа. Вищим суддею є митрополит, а найвищий суд належить Папі Римському. Таким чином, синод вважає, що апеляції мають такий порядок: від суду єпископа апелюють до митрополита, від митрополита – до Папи.

## Титул XIV. *Про синоди*

Скликання синодів є необхідним елементом для піднесення віри і відновлення карності. Скликають і проводять Вселенські собори під головуванням Вселенського Архієрея, провінційні – під головуванням митрополита, епархіальні – єпископа. Усе, що вирішено на провінційних синодах щодо віри і звичаїв чи церковної карності, повинно бути схвалено та затверджено Папою, що забезпечить його законодавчу силу. Митрополит має право скликати провінційний синод, а у випадку вакантного митрополічного престолу – старший єпископ. Епархіальний синод скликає єпископ-ординарій.

Усі єпископи Помісної Церкви, а також настоятелі монастирів, декани, ректори великих семінарій та духовенство, яке зобов'язане єпископами, мають обов'язок з'явитися на провінційний синод.

Відповідно до рішення синоду митрополит старатиметься скликати щонайменше кожних п'ять років провінційний синод. Єпископи скликатимуть через три роки єпархіальний синод. Місце проведення провінційного синоду вибиратиме митрополит за згодою Ради єпископів.

#### Титул XV. *Про церковні добра*

Церковні добра, як і самі церкви, належить вважати посвяченими Богу. Для досконалого урядування церковним добром управитель церкви повинен мати докладний інвентар дібр церковних у двох примірниках. Крім цього, парох повинен вести книгу доходів і витрат [2, 253-257].

Таким чином, синод ухвалив такі рішення, які зведені до 15 титулів, а деякі з них поділяються на глави. Незважаючи на те, що синод бажав очистити східний обряд від латинських практик, все-таки спостерігається узаконення та вноормування деяких латинських дійств. Однак сьогодні не варто осуджувати дії синодальних отців, а зрозуміти стратегію їх мислення і дій. Синод, зважаючи на духовну користь народу, вважав зайвим усувати те, що вже вкорінилось та допомагало вірним в церковному житті. Постанови Львівського синоду поглибили та розвинули партикулярне право нашої Церкви і засвідчили безперервне існування Київської Церкви у важких умовах латинізації та москвофільства.

### 3. Післясинодальний період

Найважливішою справою митрополита С. Сембратовича була підготовка та проведення провінційного синоду у Львові 1891 р., що залишився одним з найголовніших в історії нашої Церкви з огляду на рішення, які стали основою для церковного життя в той нелегкий час [6, 331].

Львівський синод є третім синодом З'єдиненої Церкви, який прагнув дати відповідь на проблеми та суперечки, що точилися тоді у Галицькій митрополії [11, 20]. Стверджуючи свою католицьку віру і вірність галицького народу Апостольському престолу, синод конкретизував число свят та посні часи, налагодив справи церковного правопорядку, судочинства і Літургії [3, 248]. Одною із суперечливих справ, яка стала предметом гарячих дискусій, була справа заведення целібату у нашій Церкві [10, 289]. Львівський синод мав найбільше труднощів саме зі справою неодружених священників та Літургією. Відповідно до цього було видано настанови, які мали припинити процес латинізації та священничого самочинства в літургійних справах [3, 248]. Після завершення синоду рішення і постанови були передані для огляду і затвердження в Апостольську Столицю і прийняті Конгрегацією Поширення Віри. Як наслідок цього було видано декрет,



**32** який наказував зберігати усі постанови даного синоду. У 1895 р. рішення синоду були затверджені папою Левом XIII [2, 265].

Діяння і постанови Львівського помісного синоду 1891 р. видано українською мовою 1896 р. під назвою «Чинності і рішення руського Провінціального Собору в Галичині, що відбувся у Львові в році 1891» з «Додатком чинностей...» [6, 332] в друкарні Львівського Ставропігійського Інституту.

Львівський синод 1891 р. поклав церковне життя на міцні основи. В кінці XIX ст. українське життя в Галичині характеризувалося помітним поживанням в усіх його ділянках. Галицька Церква вела церковне життя за установленим правопорядком. У галицьких єпархіях зорганізовані консисторії та крилоси, які виконували провідну роль в Церкві серед духовенства і народу. Поволі виникали і працювали нові товариства та пресові органи. Синод подбав насамперед про піднесення побожності серед народу через почитання святих, вшанування мощей і образів, участь у церковних процесіях, паломництвах, відбуванні місій та реколекцій. Синод приписав, щоб у кожному деканаті відбувалась хоча б одна місія щороку. Доручено видати окремі приписи для Великої і Малої Семінарії, а у Галичині повинна бути хоча б одна Семінарія.

Розвиваючи можливості виховної праці черниць серед дівчат, вже наступного року було засноване нове чернече згромадження Сестер Службниць. Чернече товариство поширювало свою виховну діяльність серед дітей та недужих по всій Галичині. Василияни, згідно з рішеннями синоду, стали проводити народні місії та реколекції, дали поштовх для поширення духовної культури та започаткування релігійної літератури. Василиянки розпочали працю, пов'язану з вихованням дівчат. Після Львівського синоду в Галичині спостерігалися явища і спрямування, що глибоко торкалися суспільного, політичного та церковного життя народу [3, 249-252].

Львівський помісний синод, рішення і постанови якого помітно відродили та оновили церковне життя та стали спробою віднаходження нових шляхів розв'язання існуючих проблем, був актуальною потребою того часу.

### **Література:**

1. Додаток до чинностей і рішень Руського провінціального Собора в Галичині. – Львів, 1897. – 638 с.

2. Чинності і рішення Руського провінціального Собора в Галичині, отбувшагося у Львові в році 1891. – Львів, 1896. – 270 с.

3. Великий А. Г. З літопису християнської України. Т. VIII. – **33**  
Рим, 1976. – 275 с.
4. Катрій Ю. Пізнай свій обряд. – Нью-Йорк–Рим, 1982. – 493 с.
5. Левицький Ю. Коротка історія Київської (Української) Церкви.  
– Львів, 1993. – 53 с.
6. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим–Львів, 1995.  
– 404 с.
7. Назарко І. Київські і Галицькі митрополити. – Торонто, 1962. –  
271 с.
8. Панас К. Історія Української Церкви. – Львів, 1992. – 160 с.
9. Стахів М. Христова Церква в Україні 988–1596 рр. – Львів,  
1993. – 584 с.
10. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1990. – 362 с.
11. Каськів О. Історично-юридичний розвиток партикулярного права  
Української Греко-Католицької Церкви у світлі Кодексу Канонів для  
Східних Церков. – Рим, 2000. – 273 с.

# ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО- КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

*о. д-р Олег Хортик*  
*Український католицький університет (Львів)*

## **Обов'язок молитви часослова в практиці Східної Церкви**

Молитва в житті християнина займає дуже важливе і ключове місце, а особливо вагомою вона є в житті священнослужителів, як духовних провідників. Тому власне духовне життя останніх повинно бути в особливий спосіб збагачене та наповнене молитвою. В їх житті її повинно бути більше, ніж у звичайних вірних, оскільки вони в особливий спосіб посвячені на служіння Богові, тому від них й вимагається більше.

У практиці Церкви сформувалась та розвинулась особлива форма молитви монахів та духовенства, яку впорядковано в окрему книгу – молитвослов або ж часослов. Вона творить добове коло богослужінь-молитов, яке хоча формувалось в особистій практиці монахів, однак було прийняте в молитовній традиції всіх вірних, тобто також духовенства та мирян, зокрема як парафіяльні, церковні богослужіння<sup>1</sup>. І хоча необхідність та значення молитви часослова у житті духовенства не викликає сумнівів, сьогодні залишається відкритим питання розуміння та трактування обов'язку молитись богослужіннями часослова. Тому воно досить актуальне та важливе для кожної духовної особи та тих, хто готується до цього стану. Але, щоб приступити до його розгляду, слід розпочати від витоків як самого церковного правила, так і обов'язку його молитви духовними особами.

### **1. Генезис та розвиток церковного правила**

На сторінках Нового Завіту можна знайти безліч свідчень того, що християни дуже часто, в різну пору дня, збирались на молитву. Також і перші постанови Пастирів Церкви нормували цю сферу, вказуючи, що слід збиратись на молитву «ввечері та вранці, псалмодіючи і молячись»<sup>2</sup>. В цей

спосіб формувалась певна традиція молитви протягом дня, оскільки **найважливішим** вважалось постійне спілкування та перебування з Богом. **Найбільше** в цю сферу згодом внесли монахи та пустельники, які, з огляду на свій стан та спосіб особливого богосвяченого життя, формували та **впорядковували** тексти молитов, а також порядок їх здійснення протягом дня. В цей спосіб формувалась служба добового кола богослужінь та молитви<sup>3</sup>. До того ж ці богослужіння служились як у монастирях, так і в парафіяльних церквах. Пізніше їх названо загальною назвою «церковне правило», під яким у стислому значенні розуміють: вечірню, повечір'я, північну, утрєню і часи<sup>4</sup>.

Тим, хто впорядкував одну з перших книг цих богослужінь, вважається св. Сава Освячений (VI ст.)<sup>5</sup>, монах і пустельник, оскільки, як вже було **вказано**, осередком та центром їх практикування було монашество. Опісля **згадана** книга доповнювалась та модифікувалась, видозмінювалась і так **входила** в життя Церкви, зокрема й духовенства. Ті, кому приписують **доповнення** часослова, – це святі Іван Дамаскин та Теодор Студит. Саму **книгу** названо: на візантійському Сході – евхологіоном, а в Київській Русі, куди вона потрапила з Візантії водночас із прийняттям християнства, – часословом. Іноді його також називають молитвословом. Впродовж довгого **періоду** зміст та порядок богослужінь часослова змінювали та доповнювали **ж** у Візантії, так і на Русі<sup>6</sup>.

У середньовіччі практика повної молитви часослова (церковного правила) збереглась виключно в монастирях, монастирських церквах та серед монашества. Натомість на парафіях і серед духовенства практикувалась **набагато** рідше, хоча стислий обов'язок відправ цих богослужінь зберігся у дні всіх неділь і свят. Служилось їх найбільш стисло та часто у **кафедральних** храмах<sup>7</sup>, а на звичайних сільських чи віддалених парафіях (в пізніший період) – зрідка, але обов'язково у найважливіші свята. Саме такою була практика Східної Церкви впродовж століть і аж донедавна.

## 2. Обов'язок молитви часослова духовенством у візантійській традиції

Від самих початків духовенство очолювало і відправляло молитви у спільноті вірних у храмі. До того ж сама ідея та зміст богослужінь, в тому числі і часослова, вказує на **соборне** (спільне) служіння і молитву. Тому **обов'язок** духовенства полягав у служінні церковного правила у церкві. І цей **обов'язок** звичайно що був, але протривав не надто довго, оскільки в пізнішому періоді церковне правило відійшло зі щоденного служіння в

храмах та залишилось передовсім у монастирях. Саме монахи продовжили та повноцінно несли і зберігали традицію безперервної молитви, яка закладена у часослові. Натомість духовенство у Східній Церкві служило його здебільшого тільки по святах і виключно у храмі, так, як це і належало згідно із порядком богослужіння, де заклинки священника чергуються із відповідями вірних, тобто творилась спільна молитва.

У первісному східному церковному законодавстві ніде немає згадок про особистий обов'язок духовенства приватної молитви часослова. Існують лише рідкісні згадки про загальний обов'язок служіння «церковного правила» у храмах і на парафіях<sup>8</sup>. Ніде і ніколи церковний законодавець в першому тисячолітті не наказував та й взагалі не згадував про часослов та його щоденну молитву духовенством. Існувала тільки загальна заохота та повчання Святих Отців молитись встановленими богослужіннями, і то зазвичай не вказуючи періодичності, тобто які і скільки. Такий обов'язок покладался тільки на монахів, з відповідними інструкціями та поясненнями, зокрема які саме богослужіння слід молитись та про щоденну їх відправу (особисту). Тому й по сьогодні практика щоденної молитви часослова в некатолицьких східних Церквах та й багатьох католицьких збережена тільки в житті монастирів. Натомість духовенство служить його зазвичай тільки соборно у храмах у свята церковного року. Один із небагатьох дослідників цього питання М. Марусин вказує, що у грецьких книгах правил та у маронітській традиції такий самий щоденний чернечий обов'язок молитви церковного правила покладался і на духовенство<sup>9</sup>. Хоча подає тільки загальні твердження та посилання без конкретних вказівок, на яких публікаціях джерел він базувався, а це ускладнює можливість сягнути до них та проаналізувати, оскільки існувало багато версій Номоканонів, про які згадує арх. М. Марусин, подібно, як і Книг Правил. Скажімо, Номоканон при Великому Трєбнику (XV ст.) подає зовсім інше звучання правила, ніж те, яке подає вищезгаданий дослідник, а наступне згадане ним правило там взагалі відсутнє<sup>10</sup>. Можливо, він використовував більш ранні версії Номоканону. Хоча навіть цей факт вказує на неоднозначність та розбіжність норм права в ділянці обов'язку часослова в різні століття та періоди церковного життя грецької Церкви.

В свою чергу цитата відповіді папи Григорія XIII маронітському патріархові в справі щоденної молитви часослова східним духовенством (кін. XVI ст.) віддзеркалює лише розпорядження, дане стосовно латинської Церкви, оскільки на той час на Заході обов'язок щоденної молитви часослова для західного духовенства був стисло окреслений та

чітко встановлений. Тому згаданий Римський Архієрей давав відповідь, керуючись актуальною на той час практикою, уведеною в Західній Церкві. Натомість твердження М. Марусина про «очевидний обов'язок» всіх східних духовних осіб щоденно молитись часослов є занадто далеко ідущим узагальненням.

### 3. Обов'язок молитви часослова серед духовенства в київській традиції

Основним джерелом церковних норм у київській Церкві був дещо зміненний Номоканон при Великому Трєбнику, який в слов'янській версії отримав назву Законоправильника. В ньому, як вже згадувалось, не містилось стисло визначеного обов'язку щоденної відправи церковного правила звичайним духовенством. До того ж відсутність такої практики зумовлював стан освіченості та духовного життя самого духовенства. Церковне правило служилось у храмах зрідка навіть на великі свята, та й і то здебільшого по містах.

Іншим важливим аспектом після Берестейської Унії для української католицької Церкви стали латинізуючі тенденції та впливи, що зумовлювало подальший розвиток церковного життя цієї спільноти, зокрема в літургійно-канонічній сфері. Природно, що значний тиск Латинської Церкви ввів у практику Київської католицької Церкви й обов'язок молитви церковного правила всім духовенством, зокрема щоденної та особистої (приватної) молитви часослова. На той час в Латинській Церкві вже від 1568 р. за розпорядженням папи Пія V кожен священник був зобов'язаний до щоденної молитви добового кола богослужінь<sup>11</sup>, в тому числі і приватно.

Деякі письмові згадки про молитву часослова в Київській Церкві збереглись в церковних документах починаючи від XVIII ст. Так, скажімо, в пастирському посланні Атанасія Шептицького з 1716-1722 рр. дано таку настанову священникам: «...якщо ж літургійсати змоги не буде, то [мають] відправляти утренко, часи й вечірню»<sup>12</sup>. Тут вказано лише на аспект служіння церковного правила в храмі, для парафіян, що виникає із загального контексту документа. Натомість нічого не сказано про особистий обов'язок щоденної (приватної) молитви часослова духовенством. Опосередковане пояснення цього аспекту можна знайти в додатках рішень Замойського Синоду, де під час візитації серед інших питань єпископ (або візитатор) повинен був запитати пароха, чи щоденно відмовляє св. правило у призначених годинах та у якому місці<sup>13</sup>. Цікаво те, що питання конкретизовані виключно до

«пароха», а не до духовенства взагалі (скажімо, сотрудника і т.д.). Звідси можна припускати, що Синод цікавила відправа церковного правила тільки на парафіях, а не особисто (приватно) та й ще щоденно кожною духовною особою. Таке твердження підкріплює й той факт, що під час нарад Синоду цим питанням (часослова) взагалі не цікавились і не розглядали. Одна з чергових постанов львівського єпархіального собору 1731 р. наказувала духовенству відправляти утрєню та вечірню кожної неділі та свят на власних парафіях<sup>14</sup>, що ще раз підтверджено на єпархіальному соборі 1789 р.<sup>15</sup>

Вперше достатньо чітко і докладно про обов'язок молитви часослова священнослужителями подано в рішеннях Львівського Синоду 1891 р., де цьому питанню присвячено окрему главу. Тут спершу акцентується на монастирській традиції цієї практики та підтвердження візантійської традиції щоденної відправи церковного правила тільки у кафедральних храмах. Далі йде підтвердження попередньо викладеної української практики відправи вечірні та утрєні на звичайних парафіях у неділі та свята. Постановами цього собору у неділі та свята додатково накладався обов'язок духовенства молитись приватно усі інші обов'язкові частини часослова, а саме: повечір'я, північну і часи. Натомість у будні дні наказано щоденно молитись часослов приватно<sup>16</sup>. Зокрема, встановлювався обов'язок молитись всі обов'язкові частини часослова, тобто всі вищеперелічені (усе церковне правило: 8 богослужінь). На підставі попередньо проведеного дослідження слід ствердити, що це рішення було прийняте під виразним впливом двох факторів: 1) того, що сам митрополит Андрей був монахом, а звідси – способом його життя та монаших практик; 2) латинських практик та норм, які щораз більше поширювались в Українській католицькій Церкві. До цього моменту такої обов'язкової практики для духовенства не існувало. Ще раз цей обов'язок акцентовано митр. А. Шептицьким в особистому зверненні-поясненні з 1940 р., в якому, власне, можна чітко прослідкувати виразне перенесення монаших обов'язків молитви часослова на духовенство. В ньому митрополит вказує на щоденну молитву часослова не менш 1-2 годин, допускаючи мінімум 1,5-годинну молитву, а також можливість при необхідності замінити окремі богослужіння часослова молитвою св. Пахомія (Ісусовою Молитвою)<sup>17</sup>. При цьому він покликається на правила св. Василя Великого та інших св. отців, хоча ці правила написані виключно для монахів, а не для духовенства, стисло беручи.

Новітні постанови церковної влади в цій сфері мають виключно загальний характер. В них лише вказується необхідність, важливість та обов'язок молитов часослова, але без конкретних чітких вказівок, яких саме і як часто. Так, скажімо, II Ватиканський Собор ствердив: «Східний клир і монахи нехай відправляють богослужби (церковне правило) за приписами своїх уставів, згідно з традиціями. Ті богослужби (церковного правила) від давніших часів були в великій пошані у всіх Східних Церквах. Також і вірні, наслідуючи приклади своїх предків, нехай по змозі беруть побожну участь у цих богослужбах»<sup>18</sup>. Подібні загальні твердження знаходимо в інших соборових документах<sup>19</sup> та катехизмі<sup>20</sup>. В рішеннях ієрархії УГКЦ, починаючи від середини ХХ ст., також не знаходимо чітких вказівок та згадок про обов'язок церковного правила. Хоча події II Ватиканського Собору та проголошення східного кодексу вимагали перегляду та встановлення однозначних та чітких норм і вказівок у цій матерії.

Кодекс Канонів Східних Церков також не дає однозначності, оскільки один з його основних принципів – надання можливості кожній католицькій східній Церкві самостійно вирішувати питання свого церковного життя, зокрема в літургійно-обрядовій сфері. Тому тут знаходимо загальне твердження: «Усі священнослужителі повинні служити церковне правило відповідно до партикулярного права Церкви свого права»<sup>21</sup>. Твердження кодексу дуже абстрактне і загальне. В ньому лишень стверджується обов'язок духовенства служити церковне правило, але немає однозначності щодо питання, коли, скільки і як. Ці вказівки повинен подати Синод Єпископів або принаймні кожен єпархіальний єпископ у своїй єпархії зокрема, поки не буде загального (докладного) розпорядження в цьому питанні. Тому власне існують розбіжності та непорозуміння серед духовенства. Деякі єпархіальні єпископи взагалі не вникають в особливості цього питання, деякі подають лише усні розпорядження розуміння та трактування цієї сфери. Так, наприклад, на єпархіальному соборі Тернопільсько-Зборівської єпархії у 2001 році висувався проект конкретних рішень та вказівок для духовенства цієї єпархії в сфері обов'язку щоденної та особистої молитви часослова. В ньому, зокрема, планувалось: «Кожний священнослужитель єпархії зобов'язаний до щоденної відправи церковного правила. Невиконання цього припису є тяжким гріхом. [...] Кожний священнослужитель зобов'язаний щоденно служити церковне правило близько години часу, зокрема утренью та вечірню...»<sup>22</sup>. Однак цей проект не пройшов затвердження єпархіальним єпископом, і, як стверджує канцлер



40 цієї ж єпархії, владика ніколи не підписував і не видавав подібних розпоряджень<sup>23</sup>. У цьому проекті зібрано усю спадщину Церкви: і візантійсько-українську, і латинську.

Каноністи по-різному оцінюють та трактують запис східного кодексу про обов'язок служіння церковного правила, що ще раз підтверджує неоднозначність та розбіжність стосовно цього питання в Східних Церквах та вплив різних чинників на практику Української католицької Церкви. Так, скажімо, В. Поспішіл вказує, що її впроваджено «як обов'язкову в різному ступені у деяких католицьких східних громадах під впливом Латинської Церкви»<sup>24</sup>. Натомість С. Мудрий акцентує на стислому обов'язку молитись часослов щоденно і мінімум годину часу<sup>25</sup>. Інший відомий каноніст вказує на обов'язок дотримуватись східної традиції та трактувати її в давньому, первісному значенні, без застосування латинських нашарувань<sup>26</sup>. Якою була ця первісна східна традиція, ми вже подали на початку цього дослідження. Власне до повернення саме до такої, урочистої форми служіння церковного правила закликає східний кодекс<sup>27</sup>, а додатково роз'яснює та трактує інший документ Апостольської Столиці<sup>28</sup>. Тобто акцент у служінні церковного правила в Східних Церквах покладался на спільній, урочистій відправі, і таким він залишився донині. І саме таке розуміння було закладено в основу згаданої норми східного кодексу, яка стосується служіння церковного правила. У цьому ж ключі слід трактувати та розуміти обов'язок духовенства служити церковне правило<sup>29</sup>, тобто служити його на своїх парафіях чи місцях, куди вони призначені. Саме в такому ключі це трактує і Конгрегація Східних Церков, пояснюючи цей запис<sup>30</sup>. Законодавець (у східному кодексі) вказує на відновлення та введення у практику служіння церковного правила на парафіях, оскільки це була від самого початку молитва спільноти, на що вказує і сам зміст та ідея тих чи інших богослужінь часослова. Причому завдання кожної Церкви *sui iuris* визначити обсяг та періодичність відправ в залежності від традиції та звичаїв кожної Східної католицької Церкви, беручи до уваги актуальний стан, потреби та можливості (зокрема духовенства).

У вищенаведених церковних документах новітньої доби ніде не згадується про щоденну молитву часослова, хоча із загального контексту можна зробити висновки до заохоти щоденного служіння церковного правила якщо не урочисто, то хоча б індивідуально. Тобто, офіційно – існує лише загальне встановлення обов'язку служити церковне правило, що й констатує згаданий канон східного кодексу. Сучасне трактування,

що здебільшого побутує в думці українського католицького духовенства, зокрема ієрархів, про обов'язок щоденної відправи часослова та ще й з окресленим часом цілковито базується на традиції та нормах латинської Церкви, де впродовж століть створено відповідну зобов'язуючу (правову) базу з чітко означеними вказівками та поясненнями. Останні з них – це латинський кодекс, який чітко вказує на обов'язок латинського духовенства щоденно молитись часослов (бreviар)<sup>31</sup>. Натомість у поясненні до нього, даному у відповідь на запит латинського духовенства стосовно того, в якому обсязі щоденно молитись літургію годин (відповідник церковного правила), було зазначено, що слід молитись часослов не менше однієї години на день, до того ж згадану «годину молитви» слід розуміти не менше як 45 хвилин<sup>32</sup>.

До того ж слід звернути увагу на загальний контекст літургічних норм східного кодексу, щоб виходячи з нього можна було трактувати обов'язок служити церковне правило. В одному із чергових канонів східного кодексу законодавець говорить про обов'язок служіння св. Літургії, причому вказує на заохоту «навіть щоденної відправи»<sup>33</sup>. Звідси, якщо таку святу і важливу справу, як Божественна Літургія, лише заохочується служити щоденно, то як можна трактувати як обов'язкове щоденне служіння церковного правила, яке в порівнянні з Літургією є менш цінне і важливе? Це означає, що законодавець не мав на меті зобов'язувати східне духовенство до щоденної відправи часослова, оскільки навіть не згадує про заохоту, як це робить у випадку Служби Божої.

В Інструкції Конгрегації для Східних Церков з 1996 р. про точніше розуміння обов'язку духовенства служити церковне правило сказано: «Якщо з об'єктивних причин неможливо здійснювати спільну відправу, духовні особи повинні принаймні індивідуально молитися священними текстами церковного правила»<sup>34</sup>. Натомість інші практичні і докладніші приписи в цій сфері повинна подати ієрархія Церкви свого права, враховуючи сучасну ситуацію, обставини та реальні можливості духовенства<sup>35</sup>. Тобто цим вказано на необхідність перегляду та пристосування традиції Церкви до сучасного стану та обставин церковної спільноти, зокрема священнослужителів, які не раз обтяжені багатьма іншими обов'язками, окрім парафіяльних, суспільних та сімейних. Слід також пам'ятати, що згадана *Інструкція* має рекомендаційний характер, тому в ній не зобов'язується, не наказується, а просто рекомендується Церквам *sui iuris* ввести практику спільного або ж індивідуального служіння духовними особами церковного правила<sup>36</sup>. Вона пояснює або ж уточнює запис східного

42 кодексу в ключі правильного розуміння запису кан. 377. Стан церковного правила, який сформувався в першому тисячолітті, не завжди реальний до практикування та застосування сьогодні. Хоча звичайно нічим не можна виправдати легковажність, навмисне занедбання та духовне ліниство духовної особи, яка, маючи можливість молитись часослов, сама свідомо від цього відходить і зневажає цю віками освячену практику. Її вагомість та значення неможливо оцінити та достатньо висловити. Про це маємо безліч настанов та повчань св. отців, вчителів Церкви, ієрархів. Проте слід зважати і на актуальний стан речей.

Вирішальним в цій ділянці для Української Греко-католицької Церкви стало недавнє проголошення та введення в дію норм партикулярного права<sup>37</sup>, серед яких присутній окремий канон, який в загальному вирішує питання розуміння та трактування обов'язку духовенства молитись церковне правило. Він є тим згаданим східним кодексом уточненням та рішенням для духовенства УГКЦ: «Усі священнослужителі зобов'язані служити церковне правило щодня публічно або приватно, хіба що якась поважна причина звільнить їх від цього обов'язку»<sup>38</sup>. Цим вирішено перше ключове питання – обов'язок молитись церковне правило щодня. Оскільки використано загальне формулювання «церковне правило», то це означає, що слід молитись всі вісім основних частин часослова (вечірню, повечір'я, північну, утрению і часи). Виникає питання реальної можливості щоденно кожною духовною особою (починаючи від патріарха, єпископів, священників і закінчуючи дияконами) дійсно помолитись абсолютно все, ціле «церковне правило»? і чи дійсно так було, є і буде? Чи не слід було взяти до уваги дійсні можливості духовенства, зважаючи на не раз дуже широкі душпастирські, парафіяльні, єпархіальні, церковні, сімейні, а іноді і суспільні обов'язки? Сьогоднішні умови і ситуація духовних осіб кардинально відрізняються від тих, які існували в перших п'яти століттях. Церковне законодавство тому і розвивається, змінюється та переглядається, щоб взяти до уваги актуальний стан речей, умов та можливостей, в яких проживає той чи інший вірний. Благо, що хоч не додано давнього припису Львівського Синоду про санкцію тяжкого гріха та уведено клявзулу<sup>39</sup>, яка за певних обставин звільняє від обов'язку щоденної відправи церковного правила взагалі або ж тільки від якоїсь його частини. Саме в такому ключі слід розуміти цей запис і формулювання Канонів Партикулярного Права. Тобто якщо якісь важливі обов'язки, обставини або ситуація стали причиною невиконання обов'язку молитви усього правила чи якоїсь частини (однієї чи кількох), то це не буде ні правовою, ні моральною провинною. Іншими

словами, це не буде ні порушенням закону, ні гріхом взагалі (ні важким, ні легким). На питання, що слід розуміти під поняттям «поважна причина», однозначно в нашій церковній практиці відповісти важко. Можна, однак, звернутись до загального церковного трактування, поданого для латинників, застосовуючи санкціоновану церковним правом практику взаємного доповнення у випадках браку конкретних вирішень в католицьких Церквах, зважаючи також на те, що це стосується суто підходу, трактування, розуміння, а не якихось рішень чи норм. Так, один з останніх документів Апостольської Столиці, який говорить про обов'язок латинського духовенства молитись літургію годин (церковного правила), дає пояснення «поважної причини», яка виправдовує його повне або часткове невиконання. В ньому подано теж конкретні приклади і перелік можливих причин. Серед них: слабке здоров'я (погане самопочуття), душпастирська праця, діла милосердя, втома; зокрема кількаразове служіння Літургії, кількаразове проповідання, кількогодинна сповідь, і з огляду на це відчуття втоми<sup>40</sup>. Не класифікується в цьому випадку: незначна невігода, тобто незначна незручність чи обтяжливість виконання цього обов'язку, неконечний відпочинок, звичайне лінивство.

При актуальному звучанні (дуже загальне) вищезгаданої норми партикулярного права УГКЦ, кожен єпархіальний єпископ може для власного духовенства видати уточнюючі вказівки, пояснюючи, що слід розуміти під формулюванням «церковне правило», тобто конкретно вказати, які саме частини часослова слід молитись обов'язково (напр., тільки вечірню і утрєню тощо). В такому значенні це не буде порушенням ні норм східного кодексу, ні норм партикулярного права УГКЦ, оскільки буде звичайним уточненням більш загального закону, яке так необхідне для духовенства.

## 5. Моральний аспект обов'язку молитви часослова

Ще одним важливим аспектом сучасного стану обов'язку духовенства молитись церковне правило є питання наслідку невиконання цієї норми, і то передовсім моральної відповідальності, оскільки юридична не викликає особливих запитань. Під правовим оглядом невиконання будь-якого обов'язку становить порушення норми права, тобто має місце порушення закону, хоча звичайно конкретно зобов'язуючі норми<sup>41</sup> не містять юридичних забезпечень та не передбачають конкретної відповідальності. Це скоріш моральна площина провини та відповідальності.

У світі екзистенційного стану церковного законодавства та духовної сутності Церкви відповідальність кожного вірного завжди пролягає

44 крізь духовну та моральну площину. Кожне недотримання закону є не тільки порушенням закону, але й гріхом. Тому також і у випадку цього обов'язку завжди постає питання моральної відповідальності за недотримання духовенством обов'язку молитви церковного правила. Слід відразу зазначити, що такий (казуїстичний) підхід ніколи не властивий східній Церкві, її духовності, богослов'ю, зокрема моральному богослов'ю. Проте, оскільки УГКЦ тривалий період знаходилась під значним впливом та детермінацією Латинської Церкви, зрозуміло, що такий спосіб підходу вкрався і до нас. Яскравим прикладом цього є рішення Львівського Синоду 1891 р., який наказав молитись часослов під санкцією тяжкого (смертного) гріха<sup>42</sup>. Це було виразним наслідком рішень та практик, уведених в Латинській Церкві, де пропуск хоча б найменшої частини часослова (напр., відповідника нашого Часу) вважався тяжким гріхом<sup>43</sup>. А в дослівному звучанні «хоча б однієї з 8-ми частин» часослова. Ідентичний запис та попередження знаходимо і в рішеннях згаданого Львівського Синоду. Щоправда, тоді пропуск хоча б однієї з 8-ми частин часослова вважався важким гріхом в будь-якому випадку, зокрема у випадку, коли духовна особа навмисне полишила чи занедбала цей обов'язок через легковажність і лінивість<sup>44</sup>. Користуючись цими вказівками, деякі єпископи і сьогодні вказують на цю моральну відповідальність. Хоча у світлі східної практики, актуальних правових норм Церкви та морального богослов'я таке трактування і підхід викликають значні сумніви. Насамперед слід пам'ятати, що наслідок тяжкого гріха потягають тільки Божі заповіді та будь-які аспекти пов'язані з ними<sup>45</sup>. А даний обов'язок молитись церковне правило стосується виключно матерії традиції та того, що виключно походить з установи Церкви і її практик. По-друге, згідно із церковною практикою та традицією проголошувати щось під санкцією тяжкого гріха завжди приймалось найвищою церковною владою, тобто Римським Архієреєм враз із Колегією Єпископів, що має місце на Вселенських Соборах. Прикладом цього є правило, прийняте на Тридентському Соборі, яким на кожного вірного накладався обов'язок в неділю і свята вислухати Службу Богу під санкцією тяжкого гріха. Але слід пам'ятати, що це також стосувалось сфери однієї із 10-ти заповідей Божих (3-ої). Подібний підхід мав місце і в східній практиці, коли вводилась санкція важкої моральної відповідальності за дії, що суперечать церковним постановам, прийнятими єпископами на Вселенських Соборах. Питання – чи може якась помісна Церква самостійно тільки для себе визначити щось тяжким гріхом, тим більше, якщо це не згідно з її традицією і духом? А також: якщо ніколи і ніде не зобов'язували щоденно служити Літургію<sup>46</sup> під

санкцією тяжкого гріха (яка в порівнянні з церковним правилом становить важливішу сферу), то як тоді в цей спосіб можна трактувати обов'язок церковного правила (яке менш важливе)?

Один із відомих каноністів східного права вказує на необхідність відійти від такого підходу, чужого для Східних Церков, та заперечно висловлюється стосовно трактування обов'язку молитви часослова східним духовенством під санкцією тяжкого гріха<sup>47</sup>. Подібну думку висловив й інший визначний каноніст проф. С. Мудрий під час розмови з нагоди урочистої академії, приуроченої до п'ятої річниці заснування Інституту Церковного Права УКУ<sup>48</sup>.

Іншим важливим аспектом є моральні категорії розрізнення тяжкого гріха. Для його скоєння потрібно, щоб одночасно мали місце три обставини: дуже поважна сфера, повне усвідомлення та цілковита згода<sup>49</sup>. Якби не мала місця хоча б одна з перелічених трьох обставин – це не можна кваліфікувати як тяжкий гріх. Обов'язок часослова не походить зі сфери Божого права та не становить «дуже поважної сфери». Тому, щоб обов'язок духовенства молитись щоденно часослов можна було кваліфікувати як морально важке зло, повинен бути дійсно дуже поважний випадок. Тобто коли особа, що зобов'язана до цього, свідомо і добровільно занедбує, полишає, легковажить собі його або допускається цього з лінивства<sup>50</sup>, причому систематично і перманентно. В переконанні сучасних моралістів та в світлі ідей II Ватиканського Собору побутує твердження полишення давнього, занадто скрайного та ригористичного підходу в моральному оцінюванні дій. Це базується на глибшому духовному усвідомленні, що тяжкий (смертний) гріх – насправді дуже поважна і складна сфера, яка не дозволяє досягнути спасіння<sup>51</sup>. Подібну постсоборову практику застосовує навіть Латинська Церква, яка тепер значно відповідальніше підходить до трактування поняття тяжкого гріха, зокрема в питанні обов'язку молитви Літургії годин своїм духовенством<sup>52</sup>.

### Висновки

У східній традиції формально не існувало щоденної практики молитви часослова звичайним духовенством приватно і в повному обсязі, а тим більше в практиці київської Церкви. Церковне правило первинно має закладену ідею та концепцію соборного служіння в храмах. Обов'язок щоденної приватної молитви часослова в повному обсязі та під санкцією тяжкого гріха був введений в УГКЦ під впливом латинської традиції. Новітні рішення найвищої церковної влади вказують на необхідність

46 збереження, пристосування та повернення до первинних практик кожної Церкви, про що зазначено як в ККСЦ, так і в Інструкції Конгрегації Східних Церков. Недавно введені в життя норми партикулярного права УГКЦ вказують на обов'язок духовенства щоденно молитись церковне правило. Цей обов'язок охоплює всі основні частини часослова. Немає санкції тяжкого гріха за недотримання цього обов'язку, хіба що в дуже важких випадках занедбання і легковажності. Якщо духовна особа не помолилась якоїсь частини часослова або навіть повного правила в якомусь конкретному дні з причин інших важливих обов'язків чи дійсної втоми, тоді вона не порушила норм ні церковного, ні морального права.

1 Пор.: М. Арранц. Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужений по древним спискам византийского евология. – Ленинград, 1979. – Passim.

2 Constitutiones apostolorum II. – С. 59, 2.

3 Див.: R. F. Taft. La liturgia delle ore in oriente e occidente. Le origini dell'ufficio divino e il suo significato per oggi. – Roma, 2001. – P. 270.

4 Пор.: М. Марусин. Божественна літургія. – Рим, 1992. – С. 311.

5 Див.: Часослов // Энциклопедический словарь / Под. ред. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефронъ. – Мультимедийное издание, 2003.

6 Там само.

7 Див.: Taft. La liturgia delle ore in oriente e occidente. – P. 336, 337.

8 Пор.: М. Марусин. Божественна літургія. – С. 322, 323. Тут М. Марусин вказує також на закони імператора Юстиніана, який наказував духовенству молитись; а в загальному контексті можна здогадуватись, що йдеться про служіння „церковного правила” в сучасному його значенні. Однак тут абсолютно не згадується і не йдеться про щоденну, а тим більше приватну молитву цих богослужінь духовенством.

9 Там само. – С. 323, 324.

10 Див.: Номоканон при Великом Трєбникє / Комментарии и объяснения А. Павлова. – М., 1897. – С. 218, 219.

11 Пор.: Часослов // Энциклопедический словарь / Под. ред. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефронъ. – Мультимедийное издание, 2003.

12 Пастырське послання Атанасія Шептицького духовенству та вірним // Собори Львівської єпархії XVI-XVIII ст. / Упор. І. Скочиляс. – Львів, 2006. – С. 135.

13 Інформаційні питання під час візитації // Провінційний Синод у Замості 1720 р.: Постанови. – Івано-Франківськ, 2006. – С. 277.

14 Конституції єпархіального собору 1731 р. // Собори Львівської єпархії. – С. 256.

15 Правила та постанови єпархіального собору в Кам'янці-Подільському, 07.07.1789 р. // Собори Львівської єпархії. – С. 332.

16 Чинности и рішення руского провінційального собора въ Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1881. – Львовъ, 1896. – С. 119.

17 Див.: А. Шептицький. Про церковне правило // Діяння і постанови львівських архієпархіальних соборів 1940-43 рр. під проводом слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. – Вінніпег, 1984. – С. 9.

18 Декрет про Східні Католицькі Церкви. – №. 22 // Документи II Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996.

- 19 Конституція про літургію. – № 86, 96, 100; Декрет про обов'язки духовенства. – № 5.
- 20 ККЦ. – № 1175, 2698.
- 21 ККСЦ. – Кан. 377.
- 22 Перший епархіальний собор // Божий Сіяч. – 2001. – № 2. – С. 5.
- 23 Усна розмова з канцлером Тернопільсько-Зборівської єпархії (відбулась в листопаді 2005 р.).
- 24 В. Поспішіл. Східне католицьке церковне право. – Львів, 2006. – С. 186.
- 25 Див.: С. Мудрий. Короткий коментар Кодексу Канонів Східних Церков. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 361.
- 26 Див.: G. Nedungatt. Clerics // A Guide to the Eastern Code. A commentary on The Code of Canons the Eastern Churches / Ed. by G. Nedungatt. – Rome, 2002. – P. 305.
- 27 ККСЦ. – Кан.: 199 §2, 377, 473.
- 28 Конгрегація у справах Східних Церков. Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков. – Львів, 1998. – № 98.
- 29 ККСЦ. – Кан. 377.
- 30 Інструкція застосування літургійних приписів. – № 99.
- 31 СІС. – Кан. 276 §2, п.3.
- 32 На жаль, не вдалось знайти сам текст документа, зокрема для подачі його бібліографічних даних.
- 33 ККСЦ. – Кан. 378.
- 34 Інструкція застосування літургійних приписів. – № 99.
- 35 Там само.
- 36 Пор.: Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali / A cura di P. V. Pinto. – Citta del Vaticano, 2001. – P. 331.
- 37 Бл. Любомир Гузар. Декрет за вих. № Р-07/529 від 12.12.2007 // Вісник Клево-Галицького верховного архієпископства. – 2007. – № 4. – С. 52.
- 38 Канони партикулярного права УГКЦ: Кан. 56 // Благовісник верховного архієпископа УГКЦ. – 2001. – № 1.
- 39 Йдеться про формулювання кан. 56 КПП УГКЦ: „хіба що якась поважна причина звільнить їх від цього обов'язку”.
- 40 Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum. Responsa ad quaestiones circa obligationem persolvendi Liturgiam Horarum, 15. 11. 2000 // [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20001205\\_liturgia\\_horarum\\_lt.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20001205_liturgia_horarum_lt.html) переглянуто 28. 01. 2008.
- 41 ККСЦ. – Кан. 377; КПП УГКЦ. – Кан. 56.
- 42 Чинности и рішення руского провінціального собора в Галичині отбувшого ся во Львові вь році 1881. – С. 120.
- 43 Див.: Часослов // Энциклопедический словарь / Под. ред. Ф. А. Брокгауэ, И. А. Ефронь.
- 44 Чинности и рішення руского провінціального собора в Галичині отбувшого ся во Львові вь році 1881. – С. 120.
- 45 ККЦ. – № 1858, 1859.
- 46 Зокрема див.: ККСЦ. – Кан. 378.
- 47 Пор.: Nedungatt. Clerics // A Guide to the Eastern Code. – P. 305.
- 48 Усна відповідь, конкретно на це питання, прозвучала в УКУ на засіданні каноністів УГКЦ (грудень 2005 р.), на якому був присутній і автор цієї статті.
- 49 ККЦ. – № 1857.



50 Пор.: S. Olejnik. *Teologia moralna*. – Т. 3: *Wartościowanie moralne*. – Warszawa, 1988. – S. 231.

51 Див.: ККЦ. – № 1861; також Olejnik. *Teologia moralna*. – Т. 3. – S. 232.

52 Див.: *Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum. Responsa ad quaestiones circa obligationem persolvendi Liturgiam Horarum*, 15. 11. 2000.

### Література:

1. Арранц М. Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужений по древним спискам византийского евхология. – Ленинград, 1979.

2. Декрет Блаженнішого Любомира, яким проголошує Канони Партикулярного Права // *Вісник Києво-Галицького верховного архієпископства*. – 2007. – № 4. – С. 52.

3. Документи II Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів, 1996.

4. Канони партикулярного права УГКЦ // *Благовісник верховного архієпископа УГКЦ*. – 2001. – № 1. – С. 104-130.

5. Катехизм Католицької Церкви. – Львів, 1999.

6. Книга правилъ святыхъ апостолъ, святыхъ соборовъ вселенскихъ и помьстныхъ и святыхъ отецъ. – М.: Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.

7. Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим, 1993.

8. Конгрегація у справах Східних Церков. Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков. – Львів, 1998.

9. Марусин М. Божественна літургія. – Рим, 1992.

10. Мудрий С. Короткий коментар Кодексу Канонів Східних Церков. – Івано-Франківськ, 2002.

11. Номоканон при Великом Требнике / Комментарии и объяснения А. Павлова. – М., 1897.

12. Перший єпархіальний собор // *Божий Сяч*. – 2001. – № 2. – С. 4, 5.

13. Поспішіл В. Східне католицьке церковне право. – Львів, 2006.

14. Провінційний Синод у Замості 1720 р.: Постанови. – Івано-Франківськ, 2006.

15. Собори Львівської єпархії XVI-XVIII ст. / Упор. І. Скочиляс. – Львів, 2006.

16. Часослов // *Энциклопедический словарь* / Под. ред. Ф. А. Брокгаузъ, И. А. Ефронъ. – мультимедийное издание, 2003.

17. Чинности и рішення руского провінціального собора въ Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1881. – Львовъ, 1896.

18. Шептицький А. Про церковне правило // Діяння і постанови львівських архієпархіальних соборів 1940-43 рр. під проводом слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. – Вінніпер, 1984.

19. Codex Iuris Canonici / Auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus. – Libreria Editrice Vaticana, 1983.

20. Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali / A cura di P. V. Pinto. – Citta del Vaticano, 2001.

21. Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum. Responsa ad quaestiones circa obligationem persolvendi Liturgiam Horarum, 15. 11. 2000 // [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20001205\\_liturgia\\_horarum\\_lt.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20001205_liturgia_horarum_lt.html) (переглянуто 28. 01. 2008).

22. Nedungatt G. Clerics // A Guide to the Eastern Code. A commentary on The Code of Canons the Eastern Churches / Ed. by G. Nedungatt. – Rome, 2002.

23. Olejnik S. Teologia moralna. – T. 3: Wartościowanie moralne. – Warszawa, 1988.

24. Taft R. F. La liturgia delle ore in oriente e occidente. Le origini dell'ufficio divino e il suo significato per oggi. – Roma, 2001.

# ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО- КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

*о. лід. Ігор Овицук*  
*Івано-Франківська теологічна академія*

## **Замойський синод 1720 р. – вимога часу чи порятунок Київської Церкви?**

Дуже багато дискусій виникає в колах знавців Східного канонічного права, теологів та духовенства УГКЦ стосовно рішень і постанов Замойського синоду 1720 р. Одні стверджують, що Замойський синод – це взагалі «римський» документ, який лише підходить під ідеологічну матрицю Кодексу Канонів Східних Церков, а тому не може увійти до повноцінного корпусу законодавства УГКЦ. Інші фахівці стверджують, що, будучи відповіддю на потребу епохи XVIII ст., Замойський синод врятував обряд і став юридичною основою розвитку та порятунком Київської Церкви<sup>1</sup>, здійснив визначальний вплив на розвиток Київської унійної Церкви аж до нашого століття, дав великий реформаторський та організаторський імпульс. Тож яку вагу мають рішення і постанови Замойського синоду для УГКЦ сьогодні? Чи Замойський синод 1720 р. є чинний та авторитетний у наш час, чи він є рудиментом минулого, який потрібно відкинути?

Для більш об'єктивної оцінки синодальних рішень і постанов необхідно з'ясувати причини і фактори, що викликали потребу скликання Замойського синоду; вивчити історично-юридичний контекст (обставини, суспільно-політичні процеси кінця XVII – початку XVIII ст.) синоду в Замойсті; здійснити опис джерельної бази та документації синоду; проаналізувати синодальні рішення і постанови; висвітлити юридичний вплив рішень Замойстя на подальший процес становлення та організації епархій Київської Церкви; з'ясувати роль і значення Замойського синоду 1720 р. для УГКЦ, а також визначити місце синодальних рішень і постанов у Кодексі Канонів для Східних Церков.

XVIII століття історики називають «золотою добою» в історії УГКЦ не тільки завдяки значному кількісному та географічному її розширенню, яке досягло своїх найвищих меж, але й завдяки духовній і канонічній

обнові життя і праці, основу якої поклав Замойський синод. Провінційний синод 1720 р. започаткував структурне переоформлення Церкви відповідно до нових вимог часу, потреб та обставин. Замойський синод відіграв помітну роль в житті Української Католицької Церкви, надаючи їй тривалих внутрішніх форм.

В 1724-му році Папою Бенедиктом XIII було підтверджено цей синод і апробовано його рішення та постанови, і так він набув папського закону. Також слід зазначити, що майже сто п'ятдесят синодальних рішень і постанов стали одними із джерел Кодексу Канонів Східних Церков 1990 р. Саме тому такою вагомою була актуальність синоду, який відбувся майже три століття тому в епоху уніфікації та розвитку Київської Церкви, і залишається не менш значущою і в наш час початку третього тисячоліття.

Поштовхом до закріплення поняття «змін» чи «реформ» в Україні стала Берестейська Унія 1596 р., сам феномен якої сприяв утвердженню «ментальності реформ». Берестейська Унія вважалась органічним нормальним розвитком Київської Церкви, яка не відмежовувалась цим від власного минулого. Київська Церква – мікросмос Вселенської Церкви, яка постійно підтримувала контакти із Заходом, хоч і різної інтенсивності, від початку свого існування й впродовж століть, плекаючи універсальну ідею власного християнства. Факт відсутності прямих ієрархічних відносин не означав, що це була схизма. Так думала ієрархія Київської митрополії, так думали інші. Цей пункт дуже важливий, щоб краще зрозуміти Берестейську унію. Київська Церква серйозно поставилась до Флорентійського Собору та прагнула, незважаючи на поневірвання, до правдивого екуменізму, який є пошуком єдності у відмінності та взаємною пошаною [6, с. 48].

Акти Берестейської Унії в прямий спосіб говорять про непорушність східного обряду. Цю непорушність ствердив Папа Климентій VIII (1592-1605, Ippolito Aldobrandini) у своїй Буллі «*Decet Romanum Pontificem*» та заявив, що східні мають повне право дотримуватись власних традицій [23, с. 16]. Через несприйняття цього поєднання частиною єпископату, духовенства та більшістю вірних єдиний організм Київської Церкви розділювався на дві частини: унійну та православну. Кожна з цих церковних спільнот почала розвиватись своїм власним шляхом. Поділ українського народу відбувся без різниці соціального статусу чи політичної орієнтації. Після Берестейської унії щораз посилювалося міжконфесійне протистояння. У 1620 р. Єрусалимський Патріарх Теофан III (1608-1644 рр.), повертаючись з Москви, був запрошений до Києва. Там він перебував під охороною козаків, які з гетьманом Конашевичем Сагайдачним (1613-1622 рр.) записалися до Київського братства. Вони запропонували Патрі-

52 арху Теофану висвятити нову православну ієрархію, а він вже мав для цього повноваження від Константинопольського Патріарха, датоване 1618 р.

Подорож Теофана III набула політичного характеру: взамін за відновлення православної Київської ієрархії 16 жовтня 1620 р. він застеріг козаків від нападів на Москву. Спочатку король Жигимонт III Ваза (1587-1632) наказав ув'язнити цих нових єпископів [3, с. 255]. Але незабаром, з огляду на загрозу від турків, Польща зажадала допомоги козаків і рішення короля змінилися. Незважаючи на те, що православна ієрархія не була визнана, вона могла вільно діяти. Відтоді багато православних вірних-неросіян почали вбачати у Москві забороло їхньої віри й шукати підтримки в царя [6, с. 50].

Як наслідок, в Польщі Унія перебувала у важкому становищі, стикаючись із внутрішніми та зовнішніми проблемами. Найкращим доказом критичного стану об'єднаних католиків, їхнього скрутного матеріального та морального становища був усе частіший перехід на латинський обряд. Починаючи від кін. XVI ст., тобто після Люблінської Унії 1569 р., простежується феномен масової конверсії православної еліти Волині й Наддніпрянщини, котра нібито призвела до повного відходу шляхти від православ'я, як вияв прагнення соціального авансу в католицькій державі [29, с. 13].

Становище унійної Церкви ускладнилось також відновленням української православної ієрархії уповноваженням константинопольського Патріарха єрусалимським Патріархом Теофаном 1620 р. Ще одним зловісним знаком для Київської унійної Церкви було воз'єднання української православної Церкви з Московським Патріархатом 1689 р. [19, с. 348]. Єпархії, з котрих складалася Київська Митрополія, мали досить слабкий адміністративний зв'язок. Також не було основних норм, згідно з якими можна було діяти.

На початку розколу духовне та пасторальне життя цих Церков нічим не відрізнялось, проте через певний період часу Унійна Церква потрапила під великий вплив західної богословської думки. Цей вплив відобразився практично у всіх сферах життя: в богослов'ї, в літургичній та духовно-пасторальній практиці [2, с. 84-86].

Вже на початку XVIII ст. обидві частини колись єдиної Митрополії відрізнялися своїм внутрішнім порядком, особливо це стосувалось літургичної практики. На зламі XVII-XVIII стт. до унії приєдналися обидві галицькі єпархії, Львівська та Перемишльська [12, с. 291-292]. Таким чином все українсько-білоруське населення Польсько-Литовської держави належало на поч. XVIII ст. до Унійної Церкви.

Проте східні християни Речі Посполитої, зовні об'єднані конфесійно, доволі відрізнялись між собою щодо богослужінь, катехизації та душпастирства. Парохії тих епархій, що прийняли Унію в 1596 році, мали в своїх богослужіннях багато латинських впливів, натомість ті, що приступили на поч. XVIII ст., зберігали в більшості «чистий» обряд [22, с. 99-100]. Таким чином, обидві тенденції розвитку зіштовхнулися між собою вже в лоні єдиної унійної митрополії.

Чимало дослідників історії культури та політики України (М. Попович, П. М. Сас, І. Шевченко) визначають формулу України як простору між Сходом і Заходом, проте західні елементи українського минулого ототожнюються, насамперед, з феноменом поліетнічної та поліконфесійної Речі Посполитої, органічною частиною якої була Україна.

Україна – класичний регіон «унійної традиції», оскільки тут соціальні та політичні структури європейського типу поєднувалися зі східнохристиянським «візантійським» етосом. Натомість «євразійський Орієнт», на відміну від «візантійського Орієнту», становлячи постійну загрозу для України, через оборонну реакцію ніколи не був «інтерналізований» [10, с. 1-9].

На думку І. Сковчиляса, дослідника генеральних візитацій Київської Унійної митрополії, які здійснювалися на основі Замойської реформи 1720 р., протягом XVII–XVIII ст. унійна ідентичність намагалася (не без успіху) інкультуруватися в руський і польсько-литовський контекст та водночас конкурувати з іншими релігійними ідентичностями в Україні та Білорусі. Питання дражливої для багатьох теми латинізації Унійної Церкви сучасною польською історіографією розглядається як спроба модернізації руського католицизму та рутенізації (чи уніатизації), тобто зворотного впливу на польську латинську культуру східного християнства [18, с. 12].

Антиподом успадкованої нібито на генетичному рівні Сходу «анархії» слугували такі позитивні риси, як дисциплінованість, прагнення до порядку, законслухняність, розвинутий державний і громадянський інстинкт. Усі вони розглядалися як наслідок рецепції західних культурних практик, що нібито занепали в Україні після її підпорядкування Російській імперії [9, с. 58-59].

У шкільній, інтелектуальній та політичній культурі української еліти XVI–XVIII ст. справді домінувала «західна» модель цінностей, тим часом як сотеріологічний аспект мислення й далі тримався візантійської матриці. Не розкритим залишалося питання про те, як унійна традиція співвідноситься з «класичним» католицизмом, протестантизмом, а також з «московським православ'ям» [18, с. 13].

Завдання синоду в Замойсті 1720 р. полягало в наданні об'єднаному лише конфесійно східному християнству Речі Посполитої спільних настанов стосовно богослужінь, катехизації та душпастирства. Необхідна була модернізація Київської Унійної Церкви, оновлення її внутрішнього життя та пристосування літургічної практики і, насамперед, теології до вимог та потреб епохи того часу, які динамічно змінювалися та вимагали врахування регіональних особливостей кожної зі з'єднаних з Римським Престолом епархій, а тому вимагали різних підходів та різних темпів реформ. Перед синодом стояло завдання розв'язати багато проблем Української Унійної Церкви – як релігійно-духовних, душпастирських, так і літургічних та внутрішньоцерковних. Саме вирішення цих та інших проблем було вимогою часу, чим і зайнявся синод, скликаний митрополитом Левом Кішкою у місті Замойсті за згодою Римського Апостольського Престолу в 1720 році.

Канонічно Замойський синод – це всецерковно-законодавчий синод [6, с. 93]. Саме слово – «*synodus*», латиною «*concilium*», звідси *concile*, «*concilien*» і інш., означає шлях, по якому разом приходять до однієї мети. Помісними «*τοπικαί συνοδοί*», або територіальними (*particulares*) називаються збори єпископів та інших ієрархів якої-небудь країни, держави, місцевості, провінції, що скликаються для вирішення питань і справ, які виникають в її межах відносно віровчення, будуючи управління і дисципліну [27].

В 1715 р. Конгрегація Поширення Віри надала Нунцієві в Польщі Ієроніму Грімальді (1712-1720 рр.) повноваження скликати синод, залишаючи за собою право апробації прийнятих рішень. Апробація (*від лат. «approbation – схвалення, визнання»*) – юридичний акт, який надає законності та правосильності акту, але неповну і тимчасову силу, надає Декретам і канонам вартості незалежних та універсальних законів [6, с. 102].

Листом від 20 березня 1716 р. Климентій XI (1649-1721, Папа з 1700 р.) призначив нунція головою синоду [33, с. 33-34]. Однак знадобилось ще декілька років для того, щоб нунцій і єпископи підготували матеріали наступного синоду та їх попередньо апробували.

Митрополитом Унійної Церкви у Речі Посполитій Левом Кішкою за згодою Апостольської Столиці було скликано у Замойсті синод усіх епархій своєї церковної провінції. Синод передбачалося скликати у Львові на 26 серпня 1720 р., але він відбувся в м. Замойсті Холмської епархії через епідемію, що вибухнула у Львові [2, с. 104].

Замойстя (*польськ. «Zamość»*) – містечко Люблінської губернії, засноване 1290 р. на річці Топорнице, котра впадає в р. Вепрж. Згідно

дослідженнями професора В. Грабовецького, первісний план та побудова міст Замойстя та Станиславова (Івано-Франківська) майже ідентичні [4, с. 151].

Родина Замойських заснувала це місто. Великий гетьман Ян Замойський збудував фортецю, укріпив місто та поліпшив його добробут. В 1774 р. найвідоміший представник родини Замойських – канцлер і великий гетьман коронний Ян Замойський (1541-1605 рр.) заснував академію, котра пізніше стала австрійським урядовим ліцеєм. Ян Замойський уособлював якості державного діяча і полководця. У 1600-му році сприяв переходу молдавського престолу до родини Могила – союзників Речі Посполитої [36].

Очоловав синод титулярний єпископ Едеси, апостольський нунцій у Варшаві Ієронім Грімальді (1712-1720 рр.) [2, с. 21]. Нунцій уперше очолив синод Київської Церкви. Він діяв від імені Конгрегації Поширення Віри, яка визначила й порядок денний синоду. За Антіохійським собором (341 р.) канн. 9, 16, 20 та Лаодикійським собором IV ст., єпископи не можуть проводити синод за відсутності митрополита, отже, всецерковний синод очолює митрополит. У зв'язку з цим, за винятком надзвичайних ситуацій, головування когось іншого, крім митрополита, не передбачалося в самовладній Церкві.

Назарко о. Іриней у праці «Київські і галицькі митрополити. Біографічні нариси 1590-1960 рр.», пише: «Щоб надати синоду більшого престижу, Папа Климент XI призначив свого легата і голову синоду нунція Ієроніма Грімальді (1712-1720 рр.), титулярного єп. Едеси, апостольського нунція у Варшаві, що й було дуже доречним рішенням» [13, с. 82].

Деякі науковці ставлять під сумнів віднесення Замойського синоду до кодифікації Східного канонічного права. Огляд канонічних джерел синоду допоможе об'єктивно оцінити, чим він є і чи має право ввійти до кодифікації Східного канонічного права.

У виданнях актів Замойського синоду вміщено не лише синодальні постанови, а й інші документи, які стосуються синоду і є його джерелами, а саме:

1. Лист митрополита Лева Кішки та апостольського варшавського нунція Ієроніма Грімальді до Римського Архієрея Климента XI про дозвіл скликати синод [16, с. 17-19].

2. Лист Римського Архієрея Климента XI, яким було призначено голову синоду – нунція Ієроніма Грімальді 20.III.1716 р. [33].

3. Листи від Папи Римського Климента XI із заохотою та побажаннями для синоду.



Джерело: собор/синод	Канон/правило
Апостольські Постанови	3, 7, 42, 43, 44, 54
Правила Василя Великого	47, 85
Теодор Студит	Лист III: 126, 146.
Неокесарійський (314-319)	8
I Нікейський (325)	3, 5, 14, 15, 17
Антіохійський (341)	3, 9, 20, 21, 22, 33
I Константинопольський (381)	2
Лаодикійський (к. IV ст.)	4, 24, 27, 40, 54, 55
Халдейський (Mar Isaaci 410)	1
Халкидонський (451)	3, 4, 17, 19
II Нікейський (787)	2, 4, 6, 10, 12, 15, 18, 19, 22
Сардинський (343-344)	3, 10, 11
IV Константинопольський (869-870)	5, 19, 24, 26, 28
Картагенський (419)	5, 16, 33, 40, 71, 95
П'ято-шостий (Трулянський 691)	3, 5, 8, 9, 17, 24, 25, 27, 50, 51
III Латеранський (1179)	3
IV Латеранський Собор (1215)	12, 19, 21, 32
Лугдунезійський (1245)	2
Вірменський (м. Сісен, 1246)	1
Тридентійський Собор (1545-1564)	сес.12; сес. 13, гл. 1; 13:9; 14; 14:3; 21:1; 21:7; 22:1; 23:1; 23:5,7,12; 23:11,13,14; 23:16; 24:1; 24:3; 24: 4,7; 24:9; 24:12; 25:2; 25:4; 25:3; 25:11; 25:14

4. Лист Папи Климента XI до митрополита Лева Кішки та його єпископів-помічників, в котрому він переконує їх таки скликати синод, щоб усунути всі надужиття, які з'явилися в об'єднаній Київській Церкві, та служняно виконувати вказівки нунція, їхнього голови. Рим, 19. VII. 1720 р.

5. Декрет Пропаганди Віри<sup>2</sup> з датою 7 травня 1715 р.

6. Конвокаційні листи з 1720 р.;

7. Бреве Римського Архієрея до нунція Ієроніма Грімальді та до українських єпископів;

8. «Ісповідь Віри», якою Грімальді відкрив Синод, Конституція Римського Понтифіка Григорія XIV від 28 травня 1591 р;

9. Промови нунція Грімальді про віру і прикладне життя єпископів;

10. Булла Папи Климента XI під назвою «Єдинокоронний», видана 1713 р., якою він осудив 101 тезу вчення янсеністів.

11. Брєве Бенедикта XIII 19 липня 1724 (*Apostolatus officium «Ad futuram rei memoriam»*), яким Папа потвердив рішення Синоду [33, с. 20-23]. Саме цей останній зі списку документ є дуже важливим, бо завдяки йому рішення Замоїського провінційного синоду вступили в силу закону внаслідок їх офіційного проголошення, яке відбулося через чотири роки за понтифікату Бенедикта XIII [33; 35, с. 132].

### Реалізація та значення синодальних рішень і постанов

Замоїський синод 1720 р. законодавчо закріпив майже всі ті новації, що їх Церква набула за перше століття перебування в Унії. Не можна стверджувати, що деякими новаціями було знищено і принижено Східний обряд, навпаки, вони сприяли об'єднанню та уніфікації єпархій, які щойно прийняли Унію, піднесенню авторитету Київської Церкви, нівелювали латинізацію й ополячення.

Лише після чотирьох років Рим затвердив рішення синоду у формі листа «*Apostolatus officium*» від 19 липня 1724 р. з ініціативи секретаря Конгрегації Тридентійського собору Просперо Ламбертіні (згодом Папа Бенедикт XIV (1740-1758 рр.)), було додано застереження, що цими рішеннями не скасовується жодний Декрет попередніх Римських Архієреїв, а також соборів, які розглядали обрядові справи у греків [32, с. 49-50]. Іншими словами, Римська апостольська столиця уточнює, що рішення синоду були апробовані в особливий спосіб і становлять універсальний закон, але лише для Київської Церкви [5, с. 96].

Обидві галицькі єпархії, Львівська та Перемишльська, які майже століття не приймали Берестейської унії, приступили до неї на зламі XVII–XVIII стт. Київ та Східна Україна, де Унія також була відкинута, потрапили в другій пол. XVII ст. під владу Московської держави. Тому практично все українсько-білоруське населення Польсько-Литовської держави належало на початку XVIII ст. до Унійної, а східні слов'яни Московського царства – до Православної Церкви.

Завдання синоду в Замоїсті полягало в наданні об'єднаному лише конфесійно східному християнству Речі Посполитої спільних настанов

58 стосовно богослужінь, катехизації та душпастирства. Причиною цього було те, що церковне життя в білоруських парохіях, які стали уніатськими ще 1596 р. істотно відрізнялося від життя в галицьких громадах, які приєдналися до унії пізніше. У владичтвах, що визнали зверхність Римського Апостольського престолу відразу ж після Берестя, впродовж XVII ст. було прийнято багато запозичень із латинського обряду [22, с. 100].

На Замойському синоді вдалося ухвалити рішення, які достатньо задовольняли як більш латинищені, так і обидві новоз'єднані єпархії. Після апробації з Рима синодальні постанови мали чинність церковного закону в усій митрополії аж до поділів Польщі. У Галичині, що перейшла до Габсбурзької монархії 1772 р. і де Унійна Церква продовжувала існувати, ці норми регулювали церковне життя до кінця XIX ст.

Коли хочемо з'ясувати, що на час синоду в Замойсті являла собою католицька митрополія східного обряду, необхідно взяти до уваги, що для його скликання потрібний був дозвіл, а для введення в дію його рішень – апробація з Рима. Лише Другий Ватиканський собор, «щоб усунути всякий сумнів», заявив, що «Східні Церкви мають власть рядитися власними правопорядками, як такими, що краще відповідають вдачі своїх вірних та відповідніші для добра духовного».

Цього офіційно визнаного на Синоді права юрисдикційної самостійності помісних Східних Церков на початку XVIII ст. просто не існувало в церковному законодавстві. Проведення синоду в Замойсті та надання правочинності його рішенням у жодному разі не було внутрішньою справою з'єднаної з Римом Київської митрополії.

Між юрисдикційним характером Замойського синоду та тих численних регіональних синодів, що відбулися після Тридентійського собору в латинських церковних провінціях для впровадження його реформ, ніякої різниці не було. У ті часи в Апостольській столиці та в Польсько-Литовській державі вважалося, що Київська унійна митрополія може відрізнитись від інших архієпархій, підпорядкованих Папі Римському, лише в літургічному відношенні. Подібно до латинських церковних провінцій, юрисдикційно вона підлягала Римській Курії [22, с. 99-100].

Синод постановив собі за мету уніформувати обряд та пристосувати внутрішнє життя Церкви до постанов Тридентійського Собору. Рішення, прийняті на Замойському синоді, достатньо задовольняли як ті єпархії, які прийняли Унію швидше, так і обидві новоприєднані єпархії [22, с. 99-100].

Справа йшла до того, що греко-католицька Церква перетворювалася на «Церкву селян», вона позбавлялася освіченого шару мирян, що ослабляло

її опір православ'ю і сприяло думці про те, що греко-католицька Церква – це лише міст до ополячення. Мабуть, це було вигідно Москві та її пропаганді про дискредитацію Берестейської Унії.

Якщо заглибитись і проаналізувати історичний контекст часу після Північної війни (1700-1721 рр.), помітимо, що саме тоді поглиблювався процес політичного ослаблення Речі Посполитої і втрати, у зв'язку з цим, її міжнародного значення. Проте з пережитих Річчю Посполитою принижень від її супротивників, у зв'язку із всебічним втручанням в її справи і порушенням її суверенітету, в ній все більше росте недоброзичливість до некатолицького населення [7, с. 456].

Така атмосфера підсилювала доброзичливе ставлення римо-католиків до греко-католиків. Це не означає, що державна влада проявляла особливу турботу про греко-католицьку Церкву, але все-таки захищала її від претензій з боку православ'я. Завдяки цьому греко-католицька Церква, користуючись миром, могла зосередити енергію на реформі та організації свого внутрішнього життя на основі рішень Замоїського синоду.

1720-й рік став переломним в історії української католицької Церкви. Синод став лише логічним підсумком дозрілого вже періоду українсько-білоруського католицизму та відкрив нову епоху в його історії. Із проголошенням так званого «*Духовного Регламенту*»<sup>3</sup>, редакції новгородського єпископа Теофана Прокоповича почалась нова епоха історії Церкви, на чолі якої стояв політичний володар країни – московський цар. Він почав управляти православною Церквою за допомогою так званого «Святійшого Синоду», очоленого світською людиною, царським представником та речником його волі в церковних справах. Дві подібні назви – але які ж відмінні гасла та яка відмінна дійсність [14, с. 149; 122].

По майже двохсотлітньому існуванні він знищив релігійне ядро багатьох, спричинивши історичний скандал, що через нього насамперед атеїстичний рух міг підірвати існування релігійності на цьому просторі [14, с. 149].

Тим часом Замоїський синод створив передумови для так званої «золотої доби» в історії українсько-білоруської Церкви, з бурхливим, живим релігійним життям, яка внесла багато рясних плодів в історію християнської Вселенської Церкви і, насамперед, є прикладом праведності та мучеництва, аж до наших днів, за віру мільйонів душ та цілих народів.

З 1725 р. почалась реалізація рішень Замоїського синоду. За рекомендаціями синоду для поліпшення управління єпархіями вони були поділені на офіціали. Було збільшено кількість деканатів і парохій. У той період митрополитами греко-католицької Церкви були: Лев Кшка (†1728 р.),

60 Атанасій Шептицький (1729-1746 рр.), Флоріан Гребницький (1748-1762 рр.), Пилип Володкович (1762-1778 рр.) [14, с. 149].

Протягом кількох наступних десятиліть більшість рішень синоду були введені в дію. Він прийняв вдалі ухвали в царині пасторального життя, організації єпископської курії, хоч все засновувалось на західній дисципліні. Замойський синод заборонив також багато латинських зловживань та практик і не ввів нічого нового з латинського обряду, обмежившись лише підтвердженням введених практик [5, с. 54-55].

Під час реалізації рішень Замойського синоду посилювалася турбота про утворення духовенства і його пастирської діяльності. Відбулося здійснення організації василіанської Конгрегації, що включала всі василіанські монастирі на тих землях, які належали Польщі, а в 1743 р. в Дубно вона об'єдналася з литовською Конгрегацією василіан. У зв'язку з правом ЧСВВ висувати протоархімандритові кандидатів на вищі церковні посади василіани отримали перевагу. Це викликало недоброзичливість світського духовенства і навіть єпископату, хоч він і складався з василіан (бо василіани підкорялися не єпископам, а чернечим властям) [33, с. 78].

Справа дійшла до скарги світського духовенства на василіан Папі Римському. Римський Архієрей видав у 1747 р. буллу, в якій рекомендовано єпархіальні посади і парохії призначати тільки світському духовенству, у зв'язку з чим світське духовенство стало відігравати більшу роль, ніж раніше.

Хоча деякі дослідники вважають, що ухвали Замойського синоду латинізували грецький обряд і оцінюють постанови цього синоду по-різному, можемо стверджувати, що існує багато позитивних наслідків, як-от: організаційне впорядкування цілого церковного життя, послідовне закріплення обрядових постанов, які внесенням до друкованих літургійних текстів зберегли автентичність Київської Церкви. До цього часу літургійні тексти, за незначними винятками, мало відрізнялися від православних, натомість після синоду почали видавати книги, які містили особливості, притаманні унійній Церкві, котра є частиною Вселенської Католицької Церкви.

Римські Архієреї раніше неодноразово забороняли перехід зі східного обряду в латинський без поважної причини. Заборонив такий перехід і Папа Бенедикт XIV. Проте заборони в цьому мало допомагали, оскільки більшість поляків їх ігнорували.

Порядок призначення митрополита не змінився. Як і раніше, з представлених на цю посаду зборами єпископів кандидатів митрополита обирав король. Призначення митрополита узгоджувалося з Апостольською

Столицею через папського нунція. Іноді митрополитом ставав коад'ютор. У такому разі обрання на посаду коад'ютора з правом спадкоємства посади митрополита також затверджувалося королем і Апостольською Столицею. Порядок призначення єпископів порівняно з XVII ст. також не змінився.

Відмінність XVIII ст. від XVII полягала, головним чином, в посиленні впливу на підбір митрополитів і єпископів з боку Апостольської Столиці за допомогою папських нунцій і Конгрегації Пропаганди віри. Відповідно до Булли Бенедикта XIV світське духовенство звільнилося від конкуренції з ЧСВВ, одержавши виняткове право займати єпархіальні посади.

До всіх інших практик, відомих вже тоді в нашій Церкві, синод поставився із розумінням, отже, не заборонив читаних Служб Божих, але й не унормував способу їхнього читання. Зрештою, Замойський синод старався зберегти український обряд в його первісній чистоті й вирішив, що на майбутнє єпархіальний єпископ не має права давати дозволу на друкування богослужбових книг, а видання мають бути впорядковані за дорученням синоду та передані на розгляд Апостольському Престолові [19, с. 102].

Синод доручив митрополитові підготувати до видання служебник і требник, видрукувати їх за попередньою згодою Апостольського Престолу й таке, виправлене, нове видання надіслати до всіх єпархій Київської церковної провінції. Взагалі синод бажав покласти край нововведенням в обрядах Служби Божої та інших богослужінь. Після Замойського синоду почала свою працю літургічна комісія. Але мало маємо наслідків її діяльності. Служебник, виданий в Супраслі 1723 року, не мав попереднього ухвалення Апостольського Престолу. Інші книги знову виходили за згодою місцевих єпископів без дозволу митрополита. Брак єдності відчувався надалі [29, с. 141].

Що стосується внутрішньої структури та обрядовості, то після Замойського синоду 1720 р. було внесено поправки до богослужбових книг та самого порядку Літургії, а також запроваджено низку католицьких релігійних свят. Новації сприяли кращому порозумінню між людьми грецького обряду та їх сусідами-католиками, бо саме у ці часи набуває легітимності так звана «дворитуальність», коли віряни обох обрядів стали навізаєм хрестити дітей, укладати без перешкод шлюби й брати участь у спільних відправах [29, с. 31-35].

Ще на поч. XVI ст. участь у відправах у храмі «чужого обряду» не була на ті часи чимось надзвичайним. Як у католицьких, так і в православних храмах на українських теренах відбувалися сеймики. Від поч. XVII ст. практикувалися спільні богослужіння уніатських та католицьких ієрархів,

а в особливо урочистих випадках на уніатських відправах були присутні навіть короновані особи. Король Ян Казимир у 1651 р. їде до поклоніння іконі Жировицької Богородиці. Відкритий характер релігійності сприяв мішаним вінчанням, хрещенням і вихованню дітей, вибору спільного для родини поховання тощо. Екуменічні здобутки Унійної Церкви належать до її безсумнівних переваг (особливо коли взяти до уваги внутрішню нестабільність Речі Посполитої XVIII ст.) [29, с. 33].

Узаконивши зміни, внесені до Літургії впродовж XVII—поч. XVIII ст. і по суті визнавши Супрасльський Літургікон митрополита Кипріяна Жоховського основоположним літургійним текстовим корпусом, як показують наші дослідження, Леву Кішці належить заслуга подальшої праці над літургічною практикою [13, с. 311].

Ще перед скликанням Замоїського синоду, 10 квітня 1715 року, Києво-Галицький митрополит Лев Кішка написав листа до Конгрегації для Поширення Віри, де він радить виправити Службеники тих епархій, що недавно прийшли до унії: Перемишльська, Львівської і Луцької [26, с. 130].

Вирішальний голос в літургічній реформі мали: о. Полікарп Филипович, василіанин, і о. Стефан Тромбетті, театинець, ректор папської львівської театинської колегії [13, с. 311-314].

Дальшою справою була освіта клиру та релігійне освідомлення народу, до чого треба було негайно взятися. Митрополит заснував та оздобив у Володимирі-Волинському окрему семінарію для світського духовенства, а іншим єпископам доручив, щоб відсилали принаймні кількох кандидатів до Львова, до Папської Вірменсько-Руської Семінарії, котру вели Отці Театини.

Вже 18 січня 1722 р. в Супрасльському монастирі, архімандритом якого був Лев Кішка з 1708 р., було видано *«Лексикон сиреч словесник славенский, имеющ в себе слова первее Славенския, Азбучныя, посем же Польския»*, видрукований кирилицею і латиною [5, с. 100].

Завдання і потреба цієї книги висвітаюється в словах видавця: «бо ледве сотий іерей розуміє слов'янську мову, та не знає, що й читає на святій Літургії. Тому, щоб усе це недбальство було викорінене в з'єдиненій Русі, видається поазбучний лексикон, з якого не тільки ті, що готовляться до священничого стану, але також і самі священники можуть навчитися слов'янської мови». Про потребу в такому виданні свідчить те, що в 1772 та 1803 рр. накладу були повторені [28, с. 497].

Важливе в усіх відношеннях свідчення того, що стосується долі церковнослов'янської мови в житті східнослов'янської унійної Київської

церкви, трактувалося і досі трактується вченими вельми своєрідно. Висновки стосовно цього не виключають інтегральних характеристик етнокультурної ситуації в уніатському середовищі: «У чистому вигляді церковнослов'янська мова поступово забувалася і серед духовенства». Як констатував в 1772 р. митрополит Л. Кішка, навряд чи хоч би кожен сотий ієрей володів нею [28, с. 211].

Супрасльський «Лексикон» був надрукований одночасно із ще одним важливим для нашої теми виданням, що складало з ним немовби єдиний блок з двох окремих книг. Книгою цією стало «Собрание припадковъ краткое и духовнымъ особамъ потребное» («Коротке зібрання випадків, духовним особам потрібне»), таке, що передує «Лексикону» [34, с. 302]. «Собрание» містило в своїх вступних статтях ряд документів, що стосувалися формування структур підтримки однорідності функціонування унійного літургійного простору, будучи свого роду розгорненим Катехизисом, призначеним для парохів, унійних священників. «Собрание» містило вчення про сакраменти, про десять Божих заповідей, про церковні приписи та християнську науку, про символ віри тощо.

Новий щабель василіанського шкільництва припадає на останню третину XVIII ст. і безпосередньо пов'язаний з реформами, що їх у 1773 р. започаткувала створена Комісія національної освіти. Цей управлінський орган виник як реакція на Бреве Папи Климента XIV (1769–1774, Antonio Ganganelli) – син лікаря, учень єзуїтів і францисканський чернець) від 21 липня 1773 р. («*Dominus ac Redemptor*») про ліквідацію єзуїтів. Результатом знищення єзуїтського ордена було примирення з Римським Престолом католицьких держав і повернення церковних володінь, захоплених Францією і Неаполем [27]. Для Речі Посполитої це загрожувало повним крахом шкільництва, бо ще з кін. XVI ст. його мережа майже повністю зосереджувалася в руках єзуїтів [28, с. 247-248].

Тож сейм зобов'язав виборних членів Комісії взяти під контроль конфісковане на користь державної скарбниці майно зліквідованого Товариства – насамперед шкільні будівлі, бібліотеки, капітали та все інше, що забезпечувало роботу єзуїтських колегій. І хоча цей захід не зміг уповні зупинити розкрадання постезуїтської спадщини, однак він став поштовхом до опрацювання нової освітньої стратегії, що сперлася на притаманний просвітницьким ідеалам утилітаризм [28, с. 400].

Конкретно це проявилось у різкому зменшенні занять з латини й вивченні, окрім польської, церковнослов'янської, нових європейських мов. Водночас до програм увійшли не практиковані єзуїтськими колегіями



64 природничо-математичні науки, а також історія та право як окремі дисципліни [28, с. 401].

Василіанський орден став одним з найактивніших пропагандистів і виконавців освітньої реформи. Впродовж 1780-х рр. з'явилася ціла низка василіанських 4-6-літніх шкіл середнього рівня. Навчалися тут переважно юнаки греко-католицького віросповідання, однак не бракувало й дітей місцевої римо-католицької шляхти та городян-євреїв [28, с. 402].

Не менш вагомий внесок в освітньо-культурне життя української спільноти зробили друкарні Василіанського ордену, що діяли у Львові, Уневі та Почаєві. За підрахунками, за 1648-1800 рр. вони випустили 469 видань, у тому числі кириличних (церковнослов'янською та староукраїнською мовами) 286, польських – 118, латинських – 80. Найпотужнішою з-поміж цих друкарень була Почаївська, на яку припадає абсолютна більшість надрукованого – 394 позиції [19, с. 109].

1745 р. Пропаганда ухвалила рішення про підтримку дозволу друкувати книги, що його надав Почаївському монастиреві нунцій. Після поділу Речі Посполитої 1772 р. Львів перейшов під владу Австрії, і Почаївська друкарня залишилася єдиною на теренах тодішньої Польщі, яка могла друкувати церковнослов'янські книги [5, с. 109]. Понад 60% продукції – це літургічна література, а також книги релігійного змісту. 1735 року у Почаєві було видруковано перший із численних служебників [5, с. 109].

Почаївська друкарня здійснила видання збірників проповідей, молитовників, релігійних пісень, до яких, зокрема, належить і тримовний почаївський Богогласник 1790 р., що містив канти українською, польською та латинською мовами й був надзвичайно популярним не лише серед уніатів, а й серед православних по всій Україні [25, с. 163-164].

Варто зазначити, що в Почаєві 1787 р. було перевидано опубліковану в Римі 1783 р. книгу вченого-василіанина Ігнатія Кульчинського «*Specimen Ecclesiae Ruthenicae*» («Взірець Руської Церкви»), котру вважають першою спробою синтетичної історії УГКЦ, написаної із залученням документів Ватиканського архіву [28, с. 497].

Замойському синодові можна завдячувати появою в Київській унійній митрополії візитаційних інструкцій<sup>4</sup>, адже вперше для Київської Церкви було розроблено детальний (близько 200 запитань) квестіонар, який на багато десятиліть визначив програму реформування внутрішнього життя Унійної Церкви за посередництвом канонічних візитацій [18, с. 349].

Окремі труднощі із введенням у практику рішень та постанов Замойського синоду мала Львівська єпархія, котра однією з останніх у Речі

Посполитій прийняла унію з Римом (1700 р.) [30, с. 242]. Причиною того також було те, що значна частина нововведень Замоїського синоду взяла за основу практику та еклезіологію Римо-Католицької Церкви й, природно, сприяла латинізації Східної Церкви. А це й спричинило певний спротив збоку клиру та мирян, котрі все ще сповідували релігійні цінності, властиві православному етосу. Мабуть, тому саме у Львівській єпархії владики докладали значних зусиль, щоб зреформувати і пристосувати до тогочасної унійної еклезіології літургічну практику, душпастирство тощо.

Іншою важливою справою, котру доводилось невідкладно здійснювати, було забезпечення рівноправності українському католицизму, передусім для тих, які поверталися з православ'я до української католицької Церкви.

На те, що такого нового звороту до католицизму української суспільності можна було сподіватися, вказує не тільки ціла політична та суспільна історія тих часів, а й початок московського поневолення українського самостійного життя. Дуже промовистим є, наприклад, той факт, що саме тоді, як в Україні владу гетьманів передавали у руки московських генералів, так званої «Малоросійської Колегії», за тих часів, коли цар Петро I у московській тюрмі знущався з гетьмана Павла Полуботка, що кинув йому у вічі цілу нещирість його поведінки супроти української землі, в ті ж самі роки інший український гетьман-скиталець, наступник гетьмана Мазеви, Пилип Орлик, складає під час своїх подорожей, десь на Шлезьку, католицьке ісповідання віри й відтоді вважається українцем-католиком. І це ясно віддзеркалює його монументальний «Щоденник», хоч, на жаль, ще досі не з'явилося повне його видання [18, с. 349].

Ця та й інші події показують, як розвивався український католицизм, котрому треба було усунути усі перешкоди, до яких належали деякі практики та постанови польського законодавства, під яким тоді перебувало українське Правобережжя.

Папа Бенедикт XIII (*Петро де Луна з Арагонії*) [27] 10 лютого 1724-го року написав окреме послання, яким на майбутнє всім українцям обох статей світського та духовного стану: світського, монашого, всякого стану й гідності, навіть єпископської та взагалі якої-небудь іншої церковної чи світської, які щирим серцем навернуться від нез'єдинення до Вселенської Церкви, вповні забезпечувалися всі маєтки, речі, права, чинності, активні й пасивні, що до них належали перед їх переходом на схизму або в час їх перебування поза Вселенською Церквою» [14, с. 153].

Ними вони могли довільно користуватися, і було заборонено всім чинити їм якусь шкоду чи ставити перешкоди з причини їхнього

66 перебування в православ'ї. Крім того, митрополит та єпископи провели акцію за повернення всіх церковних маєтків, які забрали різні польські та литовські магнати на Українських землях, — правом меча чи якоїсь даровизни. І цим разом Бенедикт XIII написав окреме послання в серпні 1724-го року.

Замойський синод (1720 р.) має в українській Церкві велике значення, бо через свої постанови підніс її престиж. А в обрядовому питанні мав нелегке завдання, бо мусів зайняти позицію до існуючих вже нововведень, а також брати до уваги потреби новоз'єднаних епархій: Львівської, Перемишльської та Луцької, в яких обряд був ще чисто Поберестейський, чи радше моголянський.

В першу чергу Замойський синод упорядкував чини св. Тайн. У відправі Служби Божої вирішив чотири питання: 1. Прийняв поминання Римського Архієрея; 2. Прийняв до символу віри додаток «і Сина»; 3. Заборонив уживати на Службі Божій губку для витирання чаші; 4. Скасував т. зв. теплоту, тобто доливання теплої води до чаші перед Св. Причастям.

Деякі священики помилково вважали, що при уподібненні українського обряду до латинського вони будуть усунені від підозри у схильності до православ'я та здобудуть прихильність католицької Церкви. До того ж сусіднє латинське духовенство ставилось вороже до українського обряду й висміювало його, а не представляло у неправдивому світлі обрядові питання нашої Церкви перед Апостольським Престолом [14, с. 153].

Треба, однак, сказати, що більшість духовенства XVIII ст. не була прихильною до такого роду нововведень. Виникла навіть думка скликати провінційний синод для упорядкування обрядового аспекту життя Київської Церкви. Підготовкою синоду займався митрополит Пилип Володкович (1778 р.), однак суворі обставини часу, до того ще й спротив польського короля, звели нанівець цей намір і синод не відбувся.

Та, попри всі труднощі, почався поворот на краще. В Римі було видано відомий грецький Евхологій, затверджений Римським Архієреєм Бенедиктом XIV 1754 року. Евхологій цей було видано за кращими грецькими зразками, він став приводом для обрядової реформи, що в кінці XVIII ст. хотів провести полоцький архієпископ Гераклій Лісовський.

Проект обрядової реформи архієпископа Гераклія Лісовського викликав живе зацікавлення як в Римі, так і між українським духовенством. Лісовський взявся насамперед за опрацювання Евхологіону Бенедикта XIII, бо бачив, що Апостольський Престол взяв цю працю за передумову подальших реформ [29, с. 142].

Літургію ще традиційно відправляли «по-руськи», але проповіді та інші церковні чини щораз частіше ставали польськомовними, спонтанно, через полонізацію клиру, призводячи до спольщення прихожан. Утім, більшою мірою це стосувалося вищого та міського духовенства, бо сільські священники, як уже згадувалося, були далекими від польської мови й культури (а точніше, від культури взагалі, оскільки поліпшення церковної організації впродовж XVIII ст. так і не встигло докотитися до «сільських попів», матеріально нужденних, неосвічених і цілком залежних від шляхти — власників поселень, що належали до певної парохії) [29, с. 492-493].

Таким було становище Унійної Церкви напередодні розчленування руських територій між Росією та Австрією. Після падіння Речі Посполитої доля унійних церковних структур складалася в обох державах по-різному. У Російській імперії указом Катерини II 1795 р. митрополічу кафедру та підпорядковані їй єпископії, окрім Полоцької, було зліквідовано, останнього митрополита Теодозія Ростоцького депортовано до Петербурга, а мирян, які бажали залишатися в унії, підпорядковано білоруському унійному архієпископові. Водночас синод форсував перехід населення, офіційно трактованого як «совращенное лествю и насилем с пути правого в соединение с римскою верою», у православ'я. За два-три роки уповноважені Санкт-Петербургом місіонери, за активної підтримки представників російської влади на місцях, застосовуючи де антипольську агітацію, а де — примус і шантаж, навернулись на Київщину, Волинь і Поділля. Було близько 4.700 унійних парохій (цього вдалося уникнути лише 16 василіанським монастирям, що протрималися до остаточної заборони Василіанського ордену у 1830-х рр.). Впродовж 1796-1797 рр. сформувалася й нова церковно-адміністративна структура новонавернених регіонів, де було створено Подільську, Волинсько-Житомирську та Київську православні єпархії [28, с. 277].

Набагато сприятливіше складалася доля унійної Церкви в Галицькій Русі, яка в 1772 р. відійшла до Австрії. Віденський двір, на відміну від Петербурзького, став на шлях радикального зміцнення становища уніатів (щоправда, теж із політичних міркувань — щоб досягти балансу у новоприєднаних володіннях). У 1774 р. імператриця Марія-Терезія (1717-80 рр.) оголосила Декрет, яким заборонялося вживати слово «уніят», віднині замінене на слово «греко-католик». Було засновано Віденську греко-католицьку семінарію (1783 р. її перенесли — під назвою Генеральної — до Львова) [27].

Син і співправитель Марії-Терезії Йозеф II у 1775 р. прирівняв духовенство Греко-Католицької Церкви до світської знаті, що відкрило

**68** доступ у сейми. Він же у 1781 р. видав відомий «Толеранційний едикт» про урівняння прав людей різних віровизнань, що суттєво нормалізувало міжконфесійні стосунки. Також уряд подбав про матеріальне забезпечення священників, а з 1786 р. була запроваджена обов'язкова Літургія мовою місцевого населення. Врешті, кульмінацією австрійських реформ стало відновлення 1808 р. Галицького митрополічного престолу [7, с. 311].

Історично-юридичний аналіз рішень і постанов Замоїського синоду 1720 р. дає підставу для таких висновків й узагальнень:

1. Внаслідок прийняття багатьох суттєвих рішень і постанов Замоїський синод реорганізував з'єднану з Римом українську Церкву, кодифікував досвід віри, спинив заведений латинськими практиками обрядовий хаос, визначив її внутрішню дисципліну та не допустив до дальшої втрати церковно-обрядової індивідуальності. В результаті Замоїської реформи 1720 р. в Унійній Церкві відбулися спроби конструювання нової «віднайденої тотожності».

2. Замоїський синод залишився в історії Київської Церкви як синод, що дав великий реформаторський та організаторський імпульс, визначив основні напрями розвитку Київської Церкви на наступні сторіччя аж до наших днів. Синод розв'язав багато проблем релігійних, церковних, літургічних, прийнявши вдалі ухвали в ділянці пасторального життя, організації єпископської курії, Літургії тощо.

3. Замоїський синод заборонив багато латинських зловживань та практик і не ввів нічого нового з латинського обряду, обмежившись підтвердженням лише введених практик. В загальному синод велів зберігати давні звичаї і практики Східного візантійсько-українського обряду, про які не постановлялося інакше. З одного боку, синод оборонявся перед православними, а з другого – була потреба показати, що об'єднані не дуже відрізняються від латинників, вплив яких переважав у Польщі.

4. Замоїському синодові можна завдячувати появою в Київській унійній митрополії візитаційних інструкцій, адже вперше для Київської Церкви було розроблено детальний квестіонар, який, за посередництвом канонічних візитацій, на багато десятиліть визначив програму реформування внутрішнього життя Унійної Церкви.

5. Загалом, аналізуючи Замоїський синод, бачимо, що він був дуже важливим і навіть переломним моментом у житті Київської Унійної Церкви. Було уніфіковано обряд, чітко визначено основні принципи унії з Римом, адміністративно та дисциплінарно упорядковано Церкву, а все це мало неабияке значення напередодні складних історичних подій.

6. Рішеннями і постановами Замойського синоду було уніфіковано внутрішню структуру та обрядовість, було внесено поправки до богослужбових книг та самого порядку Літургії, а також запроваджено низку католицьких релігійних свят. Новації сприяли кращому порозумінню між людьми грецького обряду та їх сусідами-католиками, бо саме у ці часи набуває легітимності так звана «дворитуальність», коли віряни обох обрядів стали навзаєм хрестити дітей, укладати без перешкод шлюбні й брати участь у спільних відправах.

7. Замойський синод 1720 р. здійснив реформу чернечого життя – ухвалив об'єднати монастирі українських дієцезій в окрему «провінцію» – Святопокровську: білоруські входили до Святотроїцької провінції. Василіанський орден став одним з найактивніших пропагандистів і виконавців освітньої реформи.

8. Внутрішнє життя греко-католицької Церкви в XVIII ст. стало багатшим. Цьому сприяли зовнішні умови та реалізація Актів і Декретів Замойського синоду. Виріс авторитет греко-католицької Церкви в польському суспільстві. Успішно розвивалася шкільна справа, архітектура та інші мистецтва.

9. Значення Замойського синоду не лише у його рішеннях та постановах, а й у тому, що ті рішення вплинули в життя: чітка й централізована структура Церкви. Окреслено функції митрополита, єпископа, пароха тощо; канонічні візитації, єпископ сам або через доручених осіб перевіряв парохіальний стан; функціонують церковні суди і єпархіальні собори, відновилася церковна карність; врятовано літургійний обряд і пристосовано до вимог часу.

Підсумовуючи рішення і постанови Замойського синоду, можна виділити наступні: українські католицькі священники перед свяченням повинні складати «Ісповідь Віри», приписану Урбаном VIII, і присягу Папі; у Символі Віри обов'язково в Українській Церкві додавати «від Отця і Сина»; у Богослужіннях Папу Римського згадувати на першому місці; заборонити вірним Української Церкви ходити на Богослужіння до російських Церков; переглядати усі церковні книги; видати два Катехизми: більший – для священників, менший – для вірних; для підкреслення сакраментальної суті та змісту Святих Тайн введено категорію матерії і форми; при святому Хрещенні не занурювати дитину у воду, а поливати її водою; хрещення повинно відбуватися в Церкві (вдома – у виняткових випадках); заборонено хрестити дітей у латинських священників; особливо суворо заборонено брати від латинників миропомазання, оскільки воно змінює обряд;

18 встановлено форму миропомазання: «Печать Дара Святого Духа, Амінь»; до св. Євхаристії просфору некти вдома, заборонено причащати оплатками і розтирати Святе Причастя (частинці) для хворих; проскомидію наказано відправляти священику, одягненому в священні ризи безпосередньо перед Святою Літургією та у тій же церкві; на Проскомидії змішування води з вином має виконувати той самий священик, у тій самій чаші (перед Літургією у літній час і під час Херувимського гімну в зимову пору); призупинено звичай до освяченого вина в чашу доливати теплу воду перед Причастям; приписано витирати дискос пальцем, а не губкою; рекомендоване часте здійснення співаних і читаних Літургій усім священикам і зберігати одноманітність церемоній; Тайну Оливопомазання може уділяти один священик, а не сім, як було до того часу; визначено час (період) між священничими свяченнями; зазначено, що безтямні діти не зобов'язані приступати до Св. Євхаристії, бо у цьому віці не могли втратити набуту ласку через Хрещення (якщо таке позбавлення обійдеться без скандалу); наказано єпископам екзаменувати кандидатів на свячення; слід висвячувати тільки на означену територію; заборонено священикам другий раз одружуватися й одружуватися після дияконських свячень; митрополитові підтверджено його дотеперішні права й додано, що він зможе примусити єпископа виконувати свої обов'язки й дотримуватися свого обряду, а священики визначені помічниками єпископа; кожний, хто бажає стати єпископом, мусить відбути півтора року у монастирі; єпископам наказано візитувати парохії; парохії поділено на деканати; наказано парохам вести метрикальні книги: 1. Про стан і число душ (осіб); 2. Книга охрещених; 3. Книга одружених; 4. Книга усопших; гостро засуджено симонію (духовні послуги за винагороду); наказано єпископам засновувати духовні семінарії (до того часу була тільки одна семінарія у Володимирі-Волинському); зобов'язано отців-василіан приймати до своїх шкіл дітей світських священиків; організувати василіан, тобто винесено ухвалу, що всі монастирі Київської митрополії, як українські, так і білоруські, повинні об'єднатися в одне чернече тіло під одним головним настоятелем; черницям без важливої потреби заборонено виходити з монастиря, означено точно приписи клявзури – відокремлення; визначено суму посагу для вступаючих дівчат до монастиря, яких не дозволялося приймати раніше ніж у повні 15 років життя; у подальших розділах синоду трактувалися справи церков і їхніх маєтків; упорядковано справу щодо свят і постів; синод підготував список обов'язкових свят у нашій Церкві; з'ясовано проблему стосовно реліквій, шанування святих та їх мощей; унормовано сплату податків і порядок оплат, пов'язаних з церковними чинностями.

Кодекс Канонів Східних Церков – кодифікація давнього права Східних Церков. ККСЦ об'єднує канонічні норми кожної Східної Церкви зокрема, окреслюючи їх церковно-законодавчу спадщину, традицію, обряд та власний правовий стан. ККСЦ у поєднанні з Кодексом Канонічного права латинської Церкви – доповнення науки II Ватиканського собору, і завдяки їм формується канонічне упорядкування всієї Католицької Церкви. Саме ці два Кодекси оголосив найвищий законодавець Церкви Римський Архієрей Іван Павло II.

До II Ватиканського Собору – навіть в офіційних документах – термін «Східна Церква» вживався в однині, і завдяки проголошеному II Ватиканським Собором відновленню значення різноманітності в єдності Церкви як *сompniū* (з лат. – «спільнота») також побачили зміст різних обрядів, які витворюють теологічну, духовну і дисциплінарну самобутність кожної партикулярної Церкви, чим вони і відрізняються одна від одної. Різноманітність цих Церков засвідчує їхню єдність. ККСЦ (ССЕО) укладений в дусі традицій східноцерковних канонічних збірників, випромінює шану і повагу до Святих канонів, що були апробовані всіма Церквами на перших семи вселенських Соборах.

Помісний синод відіграв значну роль у розвитку партикулярного права УГКЦ як Східної Католицької Церкви, і майже 150 титулів синодальних актів знайшли своє підтвердження у постановах Львівського синоду 1891 р. і стали джерелами Кодексу Канонів Східних Церков, проголошеного Його Святістю Іваном Павлом II, Римським Архієреєм, 1990 року (див. Додаток 1). А це є основним і беззаперечним доказом актуальності, дієвості та авторитетності рішень і постанов Замоїського синоду 1720 р.

З перспективи часу та багатосторонніх досліджень Замоїського синоду можна ствердити, що він врятував обрядовість Київської Церкви. Жодним рішенням синодальні отці не ввели латинських практик на кшталт дзвіночків чи органів, жодне рішення не скасовує іконостасів і не змінює устрій храмів на зразок римо-католицької літургічної традиції. Жодне синодальне рішення не говорить про заміну літургічних риз та речей церковного вжитку на латинські. Всі ці речі, можливо, мали місце у занечищеному візантійському обряді Київської Церкви до Замоїського синоду, але не після нього.

Рішення та постанови Замоїського синоду були спрямовані, насамперед, на модернізацію Київської Унійної Церкви, оновлення її внутрішнього життя та пристосування літургічної практики і, насамперед, теології до вимог та потреб епохи того часу, які динамічно змінювалися та вимагали врахування регіональних особливостей кожної зі з'єднаних з



12 Римським Престолом єпархій, а тому вимагали різних підходів та різних темпів реформ. Синод розв'язав багато проблем Української Унійної Церкви – як релігійно-духовних, душпастирських, так і літургічних та внутрішньоцерковних.

1 Термін «Київська Церква» вживається для означення християнської церковної традиції, заснованої на візантійському матеріалі, яка впродовж історії витворила власні форми богослужіння, адміністрації та нормування церковного життя, починаючи від часів Київської Русі аж до наших днів.

2 *Congregatio de propaganda fide* заснована 1622 року в Римі Папою Григорієм XV як місіонерська установа для поширення віри, що має на меті поширення християнства серед язичників, а також знищення ересей. Папа Урбан VIII в 1627 р. приєднав до Конгрегації *Collegium de propagande fide*, яка готує місіонерів в язичницькі країни. Пропаганда – вища інстанція, яка завідуює всіма католицькими місіями; їй також підпорядковані всі єретичні і схизматичні країни, куди вона призначає апостольських вікаріїв.

Пропаганда складається з кардинала – генерального префекта, кардинала – префекта економії, багатьох кардиналів і радників, папського штатс-секретаря і великої кількості нижчих чинів; при Пропаганді знаходиться власна друкарня. Кількість місіонерів, що знаходяться на службі Пропаганди, в даний час доходить до 7000. Нерухоме майно, що належало Пропаганді, було обмінано в 1884 р. на державну ренту згідно з рішенням касаційного суду, незважаючи на численні протести всього католицького світу; в той же час кардинал Симеоні, префект Пропаганди, призначив 23 агентури у всіх країнах світу [27].

3 «Регламент, або устав Духовної Колегії», складений єпископом Теофаном (Прокоповичем) в 1719 р., підписаний Священним Собором та затверджений Петром I в грудні 1720 р. Колегія була перейменована на «Святійший Синод». В першій частині подається загальне поняття про колегіальну форму управління та пояснюються її переваги в порівнянні з одноосібною владою. Як основний доказ – небезпека двовладдя у державі. В другій частині описуються обов'язки духовенства. В третій йдеться про склад Духовної Колегії та обов'язки її членів. В 1722 році було здійснено додаток до «Духовного регламенту» про правила і причту церковну та монашого чину, де знаходяться цілі устави про приходських священників та монашество.

Як додаток до Регламенту в 1722 році також було видано наказ імператора про вибір «з офіцерів доброї людини» та займання посади обер-прокурора. Також було додано «Інструкцію обер-прокурору».

4 Візитаційну інструкцію видруковано в: *Synodus provincialis ruthenorum Habita in Civitate Zamosciae Anno MDCCXX santissimo domino nostro Benedicto PP. XIII dicata. – Romae, 1724. – S. 128-142.*

### Література:

1. Великий А. З літопису християнської України. Т. IV. – Рим, 1972. – 311 с.
2. Великий А. З літопису християнської України. Т. VI. – Рим, 1973. – 286 с.
3. Великий А. З літопису християнської України. Т. VIII. – Рим, 1976. – 275 с.

4. Грабовецький В., Гаврилів Б., Карась Г. Івано-Франківськ в пам'ятниках історії та культури. – Ів.-Франківськ: Нова Зоря, 2001. – 180 с.

5. Гуцуляк Л. Д. Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596-1839)/ Пер. з англ. А. Маслюк. – Львів: Свічадо, 2003. – 432 с.

6. Димид М. Єпископ Київської Церкви. – Львів, 2000. – 243 с.

7. Історія України: Нове бачення: У 2-х т. / Під заг. ред. В. А. Смоля. – К., 1996.

8. Корчагін К. Карне право Української Католицької Церкви. Історично-юридичний нарис. – Рим, 1981. – 147 с.

9. Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – К., 1993.

10. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К., 1994.

11. Марусин М. Божественна Літургія. – Рим, 1992. – 529 с.

12. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим-Львів, 1995. – 526 с.

13. Назарко І. Київські і Галицькі митрополити. – Торонто, 1962. – 271 с.

14. Недельскій С. Уніатскій митрополитъ Левъ Кишка и его значеніе въ исторіи уніи. – Вільно, 1893.

15. Орден иезуитов: правда и вымысел // Сб. / Сост. А. Лактионов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 539 с.

16. Провінційний Синод у Замості. Постанови. Пер. з лат. о. І. Козовик під редакцією Кир Софрона Мудрого ЧСВВ. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2007.

17. Ринекер Фритц, Майер Герхард. Библейская энциклопедия Брокгауза. – Кременчуг: «Християнська зоря», 1999. – 1088 с.

18. Скочилас І. Генеральні візитації Київської Унійної митрополії XVI–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія, протоколи генеральних візитацій. – Львів: УКУ, 2004. – 512 с.

19. Соловьев С. М. История России с древнейших времен в 15-ти книгах. Кн. IX. Т.т. 17-18. – М.: Соцэкгиз, 1963. – 701 с.

20. Словник іншомовних слів. За ред. Мельничука О. С. – К., 1974. – 775 с.

21. Служебник митр. К. Жоховського 1692 р. (Гене́за й аналіза) // Analecta Ordinis S. Basilii Magni. – Romae, 1985. – Т. XVIII. – С. 311–341.

22. Сутнер Ернст Крістоф. Значення Замойського (1720) та Віденського (1773) Синодів для уніатів Речі Посполитої та Габсбурзької монархії // Ковчег II. – Львів, 2000. – С. 99-100.

23. Федорів Ю. Замойський синод 1720 р. «Богослов'я». – Рим, 1972. – 69 с.

24. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. – М., 1999.

25. Фрис В. Історія кириличної рукописної книги в Україні. – Львів, 2003. – 188 с.

26. Тилявський І. Проблеми літургічної реформи в нашій Церкві. // Богословія. Т. XLII. – Рим, 1978. – С. 125-137.

27. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 82 тт. и 4 доп. тт. – Издательство: Терра, 2001. – 40726 с. (цифровий носій).

28. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – Київ: Критика, 2005. – 584 с.

29. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К.: Критика, 2002. – 416 с.

30. Huculak L. D. The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the period of the Union with Rome (1596–1839). – Rome, 1990.

31. Code of canons of the Eastern Churches Latin-English Edition. Canon Law Society of America Washington, D. C. 20064. – P. 785.

32. Decrees of the Ecumenical Councils / Edited by Norman P. Tanner S. J. Sheed and Ward Limited and Georgetown University Press, 1990. – P. 1239.

33. Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia 1700-1953. – Vol. II. – Romae, 1954.

34. Kodeks Kanonów Kościołów. Promulgowany przez Papieża Jana Pawła II. – Lublin: «Gaudium», 2002. – 918 s.

35. Vitaliy Tokar. Dissertatio ad Doctoratum: I sinodi di Pere myśl'. Fonti per il diritto particolare della Chiesa Cattolica Ucraina di rito bizantino-ucraino. – Romae, 2006. – P. 272.

36. [http://en.wikipedia.org/wiki/Tomasz\\_Zamoyski](http://en.wikipedia.org/wiki/Tomasz_Zamoyski)

**Канони ККЦ, які посилаються на титули рішень і постанов  
Замойського синоду 1720 р. та Львівського синоду 1891 р.<sup>5</sup>**

№ п/п	ККЦ к.§	Замойський синод 1720 р. tit.§	ККЦ к.§	Львівський синод 1891 р. tit. cap.
1.	к.22	III, §8	40§1	tit.IX, cap.II,12
2.	159, §5	V.	159§2	XIV,3
3.	162	I.	161	VII,II,4
4.	167, §2	V.	164	XIV,1-2
5.	169	IV.	180	VII,III,2
6.	180	VI.	198	IV,II,1
7.	201, §2	VI.	199§2	IV,III,3
8.	204, §1	VI.	205§1	VII,III,2,2
9.	204, §3	VI.	221	VII,II,5
10.	205, §1	VI.	232§1	VII,II,5
11.	205, §2	VI.	235	XIV
12.	209, §1	I.	276§1	VII,V
13.	228, §1	VI.	278§1,2	II,II, IV, VIII,15; VII,VI,6
14.	228, §2	VI.	278§4	VII,III,2,2
15.	230	VI.	281§1	VII,VI,6
16.	231, §4	V.	289§2	VII,VI,1
17.	235	VI.	289§3	VII,VI,5
18.	238, §1	VI.	291	IX,II,5
19.	245	VII.	292§3	VII,VI,6
20.	252, §1	VII.	294	IV,II,1; VII,VI,2
21.	276, §1	IX.	296§2	VII,VI,7
22.	278, §1,2	III, §1	299§1	VII,VII,1
23.	278, §1,3	III, §4	299§2	VII,VII,1
24.	279	X.	302§1	VII,VII,2-8
25.	287, §1	III, §7	331§1	VIII,1,1-3
26.	289, §2	III.	332§1	VIII,1,1
27.	289, §3	III, §6	332§2	VIII,II,1-3
28.	292, §1	III.	338§1	VIII,II,3-8
29.	296, §1	III, §1	339§1	VIII,II,4
30.	296, §2	III, §1	340§1	VIII,II,6
31.	301, §1	III, §7	346§2,1	VIII,II,15
32.	301, §2	III, §7	346§2,2	VIII,II,15
33.	327	III, §7	346§2,5	VIII,II,15
34.	332, §2	XV.	346§2,6	VIII,II,15
35.	368	IV.	368	IX,II,1
36.	374	X.	369§1	VII,VI,8; IX,II,16-18; III,4
37.	382	X.	369§2	IX,II,18
38.	383,1	X.	370	XI,II,10
39.	385, §2	X.	372§1	IX,III,1-3;7
40.	387	X.	372§2	IX,III,9
41.	414, §1,3	VI.	374	IX,II,7-8
42.	415, §2	VI.	377	IV,III
43.	435, §1	XI.	378	IX,II,16
44.	439, §1	XI.	382	IX,II,3-4
45.	443, §1	XII.	383,1	IX,II,IV
46.	450,4	XI.	385§2	IX,II,4
47.	454	XI.	387	IX,II,3
48.	458, §1	XII.	443§1	X,5
49.	461, §1	XI.	473§1	IV,III,3
50.	467, §1	XI.	614§2	VII,6

<sup>5</sup> Таблицю складено на основі опрацювання Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich. Promulgowany przez Papieża Jana Pawła II. – Lublin: «Gaudium», 2002. – S. 918.

51.	470	XII.	617	I,VIII
52.	472	III.	624§1	VII,V1
53.	475, §1	XII.	674§2	IV,I,10
54.	477, §1	XI.	675§1	II,I,1
55.	515, §1	XII.	676	II,I,2
56.	524, §1	XII.	684§2	II,I,3
57.	537, §1	III, §7	686§1	II,I,1
58.	537, §2	III, §7	687§1	II,I,1
59.	624, §1	II.	687§2	II,I,1
60.	672, §1	III, §2	693	II,II
61.	674, §2	III.	700§2	IV,I,11
62.	675, §1	III, §1	704	IV,I,1-4
63.	677, §1	III, §1	707§1	IV,I,9; IX,II,16; IV,I,7;
64.	684, §1	III, §1		IV,I,13-15
65.	684, §2	III, §1	708	II,III,7-8
66.	687, §1	III, §1	715§1	IV,II
67.	687, §2	III, §1	715§2	IV,II,3
68.	689, §1	III, §1	719	II,IV,2
69.	692	III, §2	722§3	II,IV,4
70.	693	III, §2	736§1	II,IV,5
71.	694	III, §2	737§1	II,V
72.	696, §3	III, §1	741	II,V,4
73.	697	III, §3	742	II,V,3
74.	703, §1	III, §4	772	II,VI,3
75.	705, §1	III.	783§2	II,VII,5
76.	707, §1	III, §§ 3,4	795§1	II,VII,1
77.	708	III, §5	813	II,VII,4
78.	710	III, §3	814	II,VII,4
79.	712	III, §3	829§1	II,VII,3
80.	714, §1	III, §3	836	II,VII,6
81.	715, §1	III, §4	867§2	III
82.	718	III, §5	874§2	VII,II
83.	719	III, §5	875	XII,I,1
84.	722, §3	III, §5	877	XII,II,1-2
85.	724, §1	III, §5	880§2	IV,IV,1-2; XI
86.	727	III, §5	881§1	IV,I,13
87.	732, §1	III, §5	882	XI
88.	733	III, §5	1025	XV,I
89.	737, §1	III, §6	1448§1	I,VI
90.	737, §2	III, §6		
91.	739, §1	III, §6		
92.	741	III, §6		
93.	742	III, §6		
94.	744	III, §7		
95.	747	III, §7		
96.	748, §1	III, §7		
97.	749	III, §7		
98.	758, §1	III, §7		
99.	758, §1,4	III, §7		
100.	759, §1	III, §7		
101.	760, §2	III, §7		
102.	762, §1	III, §7		
103.	769, §1	III, §7		
104.	771, §1	III, §7		
105.	771, §2	III, §7		
106.	772	III, §7		
107.	774, §1	III, §7		
108.	783, §1,2	III, §8		
109.	783, §2	III, §8		

110.	784	III, §8		
111.	785, §1	III, §8		
112.	789, 1	III, §8		
113.	800, §1	III, §8		
114.	802, §1	III, §8		
115.	807, §1	III, §8		
116.	808, §1	III, §8		
117.	809, §1	III, §8		
118.	810, §1	III, §8		
119.	811, §1	III, §1		
120.	817, §2	III, §8		
121.	825	III, §8		
122.	836	III, §8		
123.	837	III, §8		
124.	838, §1	III, §8		
125.	841, §1	III, §8		
126.	880, §2	XVI.		
127.	882	XVI.		
128.	888, §2	XVII.		
129.	895	VI.		
130.	1013, §1	VIII.		
131.	1035, §1	XIII.		
132.	1086, §1	VII.		
133.	1115	VII.		
134.	1436, §1	I.		
135.	1438	I.		
136.	1449	XIII.		
137.	1453, §1	X.		
138.	1456, §1	III.		
139.	1461	XIV.		
140.	1462	XIV.		
141.	1466	X		

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ТЕОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

*о. д-р Річард Горбань*

*Івано-Франківська теологічна академія*

## **Суспільний вимір особи згідно з християнським реляційним персоналізмом Чеслава Станіслава Бартніка\***

Ще від часів Боеція (бл. 480-524) увійшло в практику говорити про людську особу як про індивідуальність, її неповторність, особливість. Та донині багато відкидають персоналізм, щоб рятувати суспільний вимір людини, звертаючи увагу передовсім на спільноту як таку. Тим часом все більше зауважується, що особа, будучи окремою субстанцією в фізичному плані, має спільну для всіх людських індивідів природу, оскільки всі належать до тієї самої спільноти людей. І то не лише людська природа єднає всіх людей в одну спільноту, а сама особа в своїй сутності діалектична, тобто індивідуальна і водночас суспільна [5, s. 161]. Розвивається не тільки сама по собі, а й завдяки необхідній онтичній реляції (ставленню) до інших осіб, та врешті до спільноти осіб. Особа стає собою завдяки віднесенню себе, зіставленню, до інших осіб. В свою чергу суспільство стає собою, сповняє своє завдання і реалізує себе тоді, коли знаходиться на служінні особам, з яких складається, і то кожній особі зокрема, без винятку. Тому особа за своєю сутністю має спільнотний, суспільний характер, а суспільство зі своєї природи персональне [там само, s. 162]. Особа створюється Богом враз з іншими в лоні всієї дійсності світу. В другу чергу творить сама себе у внутрішньому та зовнішньому порядку, для чого необхідна також інша особа та спільнота осіб. В цьому значенні особа, яка не може знайти повноцінного ставлення в самій собі, не здатна спілкуватись тільки з собою, виходить поза себе, встановлюючи контакти,

---

\* Дану тему представлено на II Всеукраїнській науково-теоретичній конференції «Християнська етика як джерело українського права» 07 березня 2009 р. в Івано-Франківському університеті права ім. Короля Данила Галицького.

будуючи взаємини та виробляючи ставлення. В цей спосіб отримує щось від інших, дар іншої особи. В свою чергу суспільство отримує вимір не тільки природи, а й особи [13, s. 194]. Вона отримує персональний, особовий характер, поряд з тим, що має також предметний та підметний виміри, де той другий завжди має більше значення та вагу.

В персоналізмі людську особу розглядається не тільки в індивідуальному вимірі, але також як суспільне буття. Особа зі своєї природи відзначається своїм співвідношенням, реляцією, вона відкрита на спільноту осіб [23, s. 259]. Тому можна говорити про суспільний характер особи. Поряд з цим і спільноту розглядається в персоналістичному ключі, де присутнє особливе особове буття.

Особа знаходить своє реалізування, зріст, вдосконалення за допомогою реляції до інших, з огляду на свою глибинну реляційну сутність. Перше – вона бере свій початок від інших (Бога, батьків, своїх вихователів, які формують її, батьківщини, народу). Згодом вона реалізує себе через віднесення до інших, разом з іншими, в ідеях, цінностях, діях, творчості, перебуванні в одному середовищі (міста, цивілізації). Також знаходить своє звершення, кінцеву реалізацію за допомогою пізнання, любові, прагнення, єднання особових світів в одну спільну дійсність (подружжя, сім'я, якась спільнота, об'єднання).

Антиномію, яка має місце між індивідом та спільнотою, намагались розв'язати за допомогою розрізнення між одиницею як елементом суспільства та особою як самодостатньою величиною. Однак це не давало повного вирішення, оскільки реально існує тільки особа як одиниця, а не суспільство. Тому часто застосовується вирішення в плані абстрагування від суспільної онтології, зводячи все до соціальної психології чи іншого. А це вже суспільний паралелізм. Професор Чеслав Бартнік, ґрунтуючись на принципах соціологічного реалізму, вказує на онтичний зв'язок та водночас відмінність площин між індивідуальним та суспільним вимірами людського буття. Обидві площини (спільноти та індивідуального) взаємно себе зумовлюють та доповнюють. У спільноті вбачає найбільш реальну постать персоналізму, оскільки її фундаментом є індивідуальна людська особа, завдяки чому вона (спільнота) відзначається найменшим ступенем соціологічної абстрактності. Особа стає вповні собою в інших, в спільноті, натомість спільнота, суспільство стає вповні собою в особах [12, s. 37]. Служіння суспільству своїм особовим світом дає можливість людській природі перейти на рівень особового суспільства. В площині персональних стосунків людська особа стає кінцевим, завершальним пунктом для всієї дійсності, тобто тим, на що все повинно скеровуватись та до чого прямувати [там само, s. 38].



Особа відзначається діалектичним існуванням, тобто існує сама в собі, але реалізує себе тільки в інших [16, s. 128]. Вона стає вповні реальною тільки у ставленні до іншої особи, яку також формує та утверджує. Відбувається взаємодія осіб у формуванні себе та зростанні в своїй особовості, що вкінці дає повноцінну постать особи. В цей спосіб формується новий спосіб буття – персональний. Внаслідок цього створюється новий рівень буття – «віднесення», реляції, який має багато аспектів та значно перевищує звичайне природне буття індивіда [там само].

Індивідуальна та суспільна самореалізація особи відбувається тематично, на засаді реалізації цінностей. Йдеться тут не тільки про релігійність та мораль, звичайну досконалість, а й про всі складові сутності особи, які мають свою реляцію до людської спільноти. Тематами, що реалізують особове буття, слід вважати правду, добро, красу, свободу, творчість, працю та інше. Людська особа в сучасному світі знаходиться в стані внутрішньої розірваності між цінностями та псевдоцінностями, творенням і нищенням, додатною та від'ємною дійсністю [9, s. 23].

Індивідуальна особа формує себе за допомогою діяльності спільноти, і навпаки. Суспільство в його різних вимірах та постатях отримує певну тверду статичність, хоча, поряд з цим, також творчий динамізм, який проявляється в усіх суспільних аспектах, а передовсім за посередництвом суспільного життя: економіки, культури, науки, мистецтва, політики, системи інформації, зв'язку, світу ідей та віртуального світу [4, s. 156].

Також індивідуальна особа повинна перемінюватись (у спільнотному середовищі) в різноманітних етичних передумовах: в чесноті любові, справедливості, правді, відповідальності, сумлінні, послузі, професійній компетентності, спільнотній покорі, пошані особистої та загальної свободи. З цих чеснот християнства найважливішою є здатність любити: «Любов означає не тільки саме почуття, яке скоріше другорядне, але всю поставу, реальне особисте спрямування себе, свого тіла і душі, думок і волі, досвіду і праці задля добра інших» [17, s. 353].

Вирішальним, згідно з Чеславом Бартніком, слід вважати найширше розуміння цього добра, що спричинятиме повернення всієї нашої сутності до бажання добра і любові для інших: близьких, рідних, свого народу. Отже, любов якнайкраще утверджує суспільство, а людська особистість саме у любові знаходить свій найповніший вираз [там само, s. 354].

Людина поряд з тим, що є особою, завдяки цьому стає процесом «до особи», до іншої особи, до спільноти осіб. Вона – не замкнутий в собі індивід, а скоріш здатність досконалого єднання з іншими, творення

спільноти з іншими особами, оскільки зовнішньою метою та сенсом особи може бути лише особа [4, s. 157]. При цьому чим більше особа пов'язує себе, своє буття, існування з іншими, тим більше стає собою, тобто особою. А також чим більше суспільство служить особі своїм буттям, діями, спрямуваннями, тим більше стає повноцінним суспільством, утверджуючи свою сутність.

Те, що людина подібна до Бога, вказує не тільки на якийсь один аспект, скажімо, людську духовну природу, але також, з огляду на власну особливу здатність єднання у спільноті, творення взаємин з іншими особами, що дає можливість говорити про спільноту осіб. Виразом суспільної природи людини слід вважати не тільки державу, а й інші суспільні підмети, такі як сім'я – найбільш фундаментальна спільнота, встановлена самим Творцем. Ним є також народ, який бере свій початок з певного роду (сім'ї), міжнародні організації та Церква – надприродна спільнота [19, s. 51].

Певний взаємозв'язок між партикулярною та універсальною дійсностями можна визнати невід'ємною рисою людської особи. Спільна природа вказує людині на спільне коріння, буття членом однієї великої людської родини. Поряд з цим є історичні зумовленості людства, кожен пов'язаний тісними зв'язками з окремими спільнотами: сім'єю, середовищами, спільнотою однієї культури, етносу, яку прийнято називати народом. В такому ракурсі людська екзистенція перебуває між двома різними полюсами: універсальності та партикулярності, того, що загальне, і того, що часткове [там само, s. 55].

Поряд з тим, що персоналізм пропагує винесення на перше місце людської особи, підкреслюючи та вказуючи її гідність, він не може вважатись індивідуалізмом, оскільки не трактує людського індивіда як своєрідного божка для самого себе. Її можна зрозуміти тільки за допомогою ставлення (реляції) до інших, за допомогою інших осіб та віднесення до спільноти осіб. Для сьогоденного західного індивідуалізму жодне суспільство не має особового виміру, оскільки в ньому все зводиться до індивіда, і тому тільки він має особовий вимір. Особа, згідно з цим напрямком, – це абсолютне буття для себе і з огляду на себе. В цьому полягає його велика помилка, хоча намагаються це твердження представити в постаті гуманізму. Тим часом людина живе повним особовим життям тільки у спільноті осіб [11, s. 92]. Індивідуальна та спільнотна особи взаємно зумовлені та взаємно впливають на своє звершення, становлення, утвердження. Тому сім'я чи більша спільнота, скажімо, народ – це не

82 тільки фізичні чи біологічні величини, а передовсім особові, тому що мають особовий вимір. Завдяки цьому виключається недавнє трактування спільноти в ключі звичайного колективізму, який нівелює індивідів. Поряд з цим слід відкинути індивідуалізм, як помилковий, оскільки трактує будь-яку спільноту як безособову єдність.

Внаслідок цього найбільш повним буттям не можна вважати тіло людини чи душу, а саме особу з її абсолютно підметним еством. Це власне вона реалізує, підносить, абсолютизує людину, а також дає переосмислення всякого буття, цінностей буття [там само]. Особа має своєрідну внутрішню єдність з усіма особовими буттями. Повноцінною дійсністю слід вважати тільки осіб, які єдині мають повноту існування. Все інше існує тільки у співвідношенні осіб, хоча само в собі також є певною реальністю [1, s. 29].

Персоналізації не потрібно сприймати індивідуалістично, ніби все слід підпорядкувати людині як індивідуальності, без віднесення до спільноти інших осіб та загалу буття. Оскільки існує цей особливий взаємозв'язок та взаємовіднесення зі спільнотою, то певний сенс та значення належить спільноті. Вона, під певним аспектом, становить сенс буття та сенс індивідуальної особи. Хоча її можуть деперсоналізувати, відмежувати від індивідуальної особи. Вона також може стати осередком особливого поширення та зростання персональності, свободи буття, особових цінностей [20, s. 100]. Існують також різного роду протиставності між належністю до різних спільнот, а також між реалізованим суспільством та тим, яке ще не отримало своєї повноти виміру, між конкретним та тим, що знаходиться в стані ідеї. Людина, як особовий індивід, повинна включитись у цей вир взаємодій протилежностей з метою встановлення правдивого суспільства [15, s. 104]. Людська особа постає перед важливим питанням реалізування повноти сенсу суспільства. Коли це має місце, тоді вона досягає найглибший сенс власного буття.

Відкриваючи своє реляційне буття цілою своєю істотою, особа й надалі перебуває в факті «буття собою». Чеслав Станіслав Бартнік не трактує цієї реляційності занадто актуалістично, оскільки буття не вичерпується в реляції. І хоча реляції мають здатність призупинятись, мінятись, то особа в перманентний спосіб здатна до творення нових взаємин. Реляція набуває в неї рис субстанціальності. Вона має позитивний, творчий характер і не применшує значення чи ролі особи [21, s. 5]. Особа конститується за допомогою самостійних реляцій, спрямування їх до інших чи іншого, стає вповні собою завдяки дійсності

інших осіб та завдяки реляції до них. Особа – це хтось, хто існує реально серед інших. Подружжя і сім'я стають онтологічно зрозумілими лише як повнота взаємин осіб у площині однієї природи, Божої волі, суспільного права [3, с. 162].

Персоналізм значною мірою акцентує моральні якості людини. Колись вважалось, що моральність членів суспільства належить виключно до сфери впливу релігії або ж є додатком до земного життя, свого роду культурним фольклором. Сьогодні зауважується, що позитивна моральність стає основою формування суспільного життя, зумовлює значення суспільної, економічної, політичної, технічної тематики аспектів людського життя, світу. Людська особа повинна суспільно змінюватись, знаходячи вірну поставу правди, любові, справедливості, відповідальності, сумління, вірності, мужності, працьовитості, діалогу, миру, порядності. Тому персоналізм таки підкреслює формування індивідуальної особи та спільноти в душі правди, любові, розважливості, життєвої мудрості [1, с. 27]. Особливо важлива суспільна любов, яка стає своєрідною зав'язкою суспільства, суспільних цінностей, джерелом та основою спільноти. Її відсутність або ж ненависть стає особливою загрозою для суспільства, тому можна вважати її відсутність чимось антисуспільним, тим, що руйнує спільноту, нищить персональний аспект життя, а також вимір людського існування. Любов дає початок суспільству, його функціонуванню, творенню відносин, наслідків життя у спільноті. Вона охоплює цілу істоту людської особи та спільнотної особи, реальне і повноцінне спрямування себе, свого ества на добро інших [8, с. 34]. Це означає звернення усієї дійсності, своєї і оточуючої, на добро інших осіб. Вона стає найбільш дієвим засобом і середником формування, відродження та перетворення суспільного життя, роблячи його більш людським, більш особовим.

Людина забуває, що була створена не як індивід, окрема одиниця, а як спільнота, оскільки створено людину як чоловіка і жінку. Тому, власне, можна говорити про створення спільноти людей. Створення індивіда було одночасним зі створенням суспільства [7, с. 35]. І це стало початком процесу творення світу на людський спосіб, тобто роблення світу людським, оскільки саме людині Бог довірив піклування і вдосконалення світу.

Християнська наука свідчить, що людина є буттям виключним, самотнім, здатним до певного вдосконалення. Однак для такого поступу людська особа повинна знаходитися у суспільному оточенні, де сама стає вінцем правди про те, що людина є істотою суспільною, при цьому особа і суспільство є категорії невіддільні.

Колись вважалося, що особа є чимось особливим, абсолютним, відділеним від інших і призначена виключно для себе. Сьогодні ж християнство навчає, що бути особою означає бути добром і досконалістю для інших і так найповніше реалізувати себе саму. Визначальним стає твердження, що немає суспільства без особи і просто не існує особи без суспільності [17, s. 131]. Професор Чеслав Станіслав Бартнік стверджує: «Людська особа повинна ставати суспільною особовістю, де ця особовість є найвищою ціллю і сенсом життя (не добробут і навіть не здоров'я). У суспільному вимірі особовість ототожнюється завжди з якимось призначенням або із черговістю призначення. Згідно з християнством, людська особа, самотність в своєму існуванні, реалізується через те, що відкривається на покликання, яке визначає для неї Бог у своїх незабгненних планах створення, облаштування і спасіння світу» [там само, s. 132].

Кожна особа має своє властиве місце, власний час і неповторне покликання. Навіть ненароджена дитина виконує якусь суспільну роль у планах Спасіння, які неподільні для всіх, тобто об'єднані в одну цілість. При цьому світ можна уявити собі як гігантську рухому сцену, на якій розвивається таємнича подія з участю Бога, людей і космосу. Кожна особа і кожна дія стають елементом цієї гри, де Господь, як режисер усього, дає кожному властиву йому роль, з умовою, що вона буде зіграна якнайкраще, якомога оригінальніше, але згідно із загальним планом [13, s. 35].

Згідно з думкою Чеслава Бартніка, ці суспільні покликання різні в своїй суті, але одне залишається незмінним – «бути людиною», а вже всі інші стають певним додатком до першого. За мету життя слід ставити творіння добра іншим, а доповненням до цього стають завдання: бути досконалою дитиною, юнаком, дорослим, старцем. Існує одне універсальне покликання – бути справжнім християнином і дитиною Отця Небесного, а інші, як-от становище, загальні функції, великі справи, управитель будівництва, бригадир робітників, шеф редакції і т. д., не постійні і не обов'язкові. Про це Мислитель каже так: «Є покликання надважливі і менш важливі, але всі вони потрібні в суспільному житті і всі мають знак Божого провидіння, якщо вони згодні з Божим задумом» [18, s. 56]. Врешті, і саме суспільне життя постає, як одна велика роль, яка повинна фактично впливати на формування суспільства. І в зв'язку з цим формується дуже важливе переконання: особа – інтегральна частина суспільства і лише в цей спосіб стає повною особистістю, якщо при цьому виконує своє покликання і еволюціонує до якості досконалої суспільної особовості [13, s. 40].

Людина існує в двох вимірах одночасно: як одиниці і суспільності, тобто людина не може становити групи або виняткової самотності. Тому природна суспільність (родина, рід, плем'я) постає разом з людиною, разом з першими людьми і кожною окремою людиною. А це означає, що людина як у вимірі одноособовім, так і в суспільному, походить зі світу створення. Звідси не тільки перші люди, а й суспільство за своєю суттю «створене» [14, с. 33].

Акт сотворення є одним і тим самим як для особистості, так і для спільноти. На такій засаді антропогенези також і суспільство не можна вважати чимось чисто біологічним і загрозливим для одиниці, адже в якостях особистості розвивається і розум, воля, і можливість діяти, творити.

Особу можна розглядати як окрему субстанцію, але скоріше у фізичному плані, хоча це базується на людській природі і на людських якостях. Та, понад це, не лише людська природа включає пересічну особу до спільноти, а й саму особу слід бачити творчо-діалектичною, вона «окрема», хоча й належить до спільноти [там само, с. 35]. Розвивається не тільки сама в собі та сама з себе, але також через необхідне буттєве ставлення до інших осіб, а врешті й до значної спільноти подібних до себе [24, с. 17].

Саме тоді особа стає собою через повне віднесення себе до інших осіб, саме в цьому суспільному дусі стає собою, сповняє завдання і реалізує себе, якщо служить особам в цілому, а також і кожному конкретному із них. Сама ж особа вже за своєю природою є суспільною істотою, а суспільство за своєю природою передбачає персональність. В будь-якому випадку, сьогоднішній персоналізм не пов'язаний з індивідуалізмом чи егоцентризмом [там само, с. 24]. Важливо, що у формуванні, творенні особи бере участь Хтось «інший» (Бог, людина), що пов'язане з буттям цілого світу. Це співтворення належить і до сфери самої людини, роблячи це у своєму внутрішньому і зовнішньому обсязі, через що збагачується емпірично інша особа або спільнота в цілому. В цьому розумінні особа завжди має щось від самовіддачі інших та вносить власний вклад у спільне діло, спільне життя, спільну історію, культуру, спільний процес прямування людства до свого звершення, кінцевої мети, реалізації.

У своїх працях професор Чеслав Бартнік стверджує, що бути особою означає мати цілком адекватний розум, волю і можливість реалізації свого людського покликання через певні конкретні дії. В цьому сенсі Святе Письмо говорить, що людина завжди є Кимось, обличчям, світлом Божим. Людська особа неповторна, вибрана серед інших, незглибима до кінця, повна таємниці, але насамперед визначається з іншими, і через інших і для інших [13, с. 113].

85 Повне своє самовираження вона отримує в спільноті з іншими особами, людськими і Божими.

Християнство вважає особу найбільшою таємницею, при цьому визнаючи її повноту лише у співіснуванні з іншими. В принципі особові буття для інших виявляються у діяннях, де людина вже зі своєї природи перебуває у суспільному механізмі здатності та відповідальності. Серед них найважливішою є сила любові, відчуття спільності, служба для добра загалу, розуміння вищих суспільних вартостей. Однак особу ніколи не можна вважати середником у здобутті чогось. Вона завжди – ціль сама в собі, а разом з тим і джерело похідних вартостей. При цьому всі вартості: тілесні, економічні, спільнотні, а здебільшого духовні – для неї справді необхідні. Тому особа стає основою суспільних вартостей і життям суспільства, змістом існування людини та її історії. Адже не було б змістовного існування ані дій без особового характеру людини [25, s. 89]. Суспільство при цьому реалізується і утверджує своє існування через відповідальність своїх членів, осіб, тому в цьому сенсі людина постає як шлях суспільства [6, s. 31]. Воно повинно дотримуватися принципу персональності, вбачаючи у ньому власну реалізацію, здійснення.

Необхідно відмітити, що суспільство персоналізується не тільки через особистий розвиток одиниць і через служіння особам, а й через повний власний розвиток аж до формування певної групової, спільнотної «особистості» [2, s. 414]. Людська особа відкриває вкорінення свого «я» в субстанції душі. А властива і сформована особа народжується на основі спільнотного єднання людей. Тому кожна людина зокрема досягає властиве та повне пізнання свого «я», коли відкриває «ти», а згодом отримує аналогічну відповідь з боку цього «ти». Людина стає даром для іншої людини. Тоді та, інша, людина вже не постає як якийсь анонімне «він», а як особове «ти». Людина отримує своє правдиве «я» завдяки приязній реакції, ставленню зустрічного «ти» [22, s. 106]. Саме в цей спосіб людина постає в категорії та вимірі реляції, віднесення до підмета іншого «я». Завдяки формуванню взаємин між «я» і «ти» виникає інше особливе буття – «ми». Цих «я» і «ти» багато, тому вони переходять у площину «ви», які також не анонімні буття, а творять внутрішню єдність «нас», тобто спільноти.

Людина, як одиниця, неодмінно живе у сфері суспільства, яке не менш реально існуюче, аніж природа. Людина живе як реляція, віднесення себе до інших, немовби в обличчі «другого», іншої особи. Якщо в матеріальному середовищі нам загрожує лише фізичне зло, то у суспільному середовищі

7. Bartnik Cz. St. Misterium człowieka. – Lublin, 2004.
8. Bartnik Cz. St. Myśl eschatologiczna. – Lublin, 2002.
9. Bartnik Cz. St. Naród i społeczeństwo // Materiały XXXIV Dni Modlitw Ruchu Kultury Chrześcijańskiej «Odrodzenie» na Jasnej Górze (20-22 września 1990). – Poznań, 1991. – Z. 9. – S. 27-36.
10. Bartnik Cz. St. Objawienie człowieka // *Studia Theologica Varsaviensia*. – 1974. – T. 12, № 1. – S. 193-201.
11. Bartnik Cz. St. Od humanizmu do personalizmu // *Personalizm*. – 2005. – № 9. – S. 83-92.
12. Bartnik Cz. St. Osoba i historia: Szkice z filozofii historii. – Lublin, 2001.
13. Bartnik Cz. St. *Personalizm*. – Wyd. 2. – Warszawa, 2000.
14. Bartnik Cz. St. *Sakramentologia społeczna*. – Lublin, 2000.
15. Bartnik Cz. St. *Sens bytu* // *Roczniki Teologiczno-kanoniczne*. – 1981. – № 28, z. 2. – S. 97-109.
16. Bartnik Cz. St. *Słowo i czyn*. – Lublin, 2006.
17. Bartnik Cz. St. *Teologia społeczno-polityczna*. – Lublin, 1998.
18. Buczek J. *Religijne odrodzenie narodu według Hieronima Kajsiewicza*. – Lublin, 1986. – (AB KUL, mps).
19. Gacka B. *Godność osoby i godność narodu* // *Personalizm*. – 2005. – № 9. – S. 49-58.
20. Gózdź Krz. *Spółeczność w personalizmie* // Bartnik Cz. St. *Dotknąć Boga Żywego*. – Lublin, 2004. – S. 99-102.
21. Guzowski Krz. *Historia personalistyczna* // *Zamojski Kwartalnik Kulturalny*. – 2001. – № 3-4. – S. 2-6.
22. Kowalczyk M. *Osoba ludzka* // Bartnik Cz. St. *Misterium człowieka*. – Lublin, 2004. – S. 103-108.
23. Rusecki M. *Zagadnienie personalizmu w pracach badawczych Wydziału Teologii KUL (1968-1993)* // *Roczniki Teologiczne*. – 1996. – T. 43, z. 4. – S. 249-263.
24. Schmitz K. *Geografia osoby ludzkiej*. – Warszawa, 1996.
25. Szostek A. *Pozycja osoby w strukturze moralności* // *Roczniki Filozoficzne KUL*. – 1976. – T. 24, z. 2. – S. 41-62.



**Social Value of an Individual According to Christian Relativistic  
Personalism of Cheslav Stanislaw Bartnik**

**Summary**

Professor Cheslav Stanislaw Bartnik consistently constructs his own conception of Christian Relativistic Personalism in his philosophical and theological works. The definition and explanation of the idea of an individual, namely the way it realizes and manifests itself while the social value of each person becomes extremely important, is significant. A human personality is unique, selected out of the many, incomprehensible, full of mysteries, but it shows its value with the others, through the others and for the others. Polish thinker creates his own concept of a natural society that is constructed by persons as social and relational individuals, that completes individual anthropology. He points out that the person as a personalistic "I" is directed towards "I" in the others, he means the leave of one's own boundaries to meet the others. To go to meet the God's Personality, who is the only one who can grant the plenitude of realization of an individual, is very significant for him. Every community, both human and divine, opens the plane of relation and attitude and with the other (human and divine). A human personality is able to show its completeness and realize itself only in the community. An individual by its internal virtues possesses social instincts and abilities to create a community and organize it.

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ТЕОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

*о. д-р Святослав Кияк  
Івано-Франківська теологічна академія*

## **Кордоцентризм українського католицизму: богословсько-філософські засади**

Символом духовного життя української нації, зокрема її сакрального світу, завше була душа, точніше – серце, оскільки, як свідчить історія українського християнства, релігійності українського народу завше була притаманна кордоцентричність. Тіло ж в українській традиції, на відміну від культур деяких інших народів, ніколи не було ідолом обожнювання. Зображення кохання-любові традиційно передавало внутрішній світ українця, що гармоніював із природою та всесвітом. Фактично існувала певна система залежності понять у відтворенні даної проблематики, а ключовими моментами тут були і є серце-душа-кохання-любов. Любов від серця або любов за серцем, як слушно наголошує Микола Томенко, – це така українська традиція, яку спостерігаємо і в історії, і в щоденному житті, яка, незважаючи на нинішню небачену прагматизацію, не втрачає здатності до виживання. Любов, тобто кохання від серця, приречена на нове життя хоча б тому, що вона є невід'ємною частиною етнопсихології, ментальності українців [1, с. 12-13], котра зреалізувалась у їхній християнській духовності і теології та в сьогодишньому українському суспільстві набула особливої актуальності.

Питання філософії серця та кордоцентричності сучасної української теології, зокрема її католицького напрямку, є малодослідженою цариною і вимагають своєї актуалізації не лише з огляду на важливе значення останньої для об'єктивного дослідження христоцентричності українського католицизму і його духовних зв'язків із Вселенською церквою, але й виходячи з прикладних цілей: актуальності аналізу засад кордоцентризму українського християнства як філософсько-богословського джерела в пізнанні антропологічних основ християнської моралі з метою їх реалізації для побудови в Україні морально досконалішого суспільства. Саме тому проблемі кордоцентричності українського християнства було присвячено цілий ряд

наших публікацій, у яких окреслено філософсько-теологічні особливості кордоцентричності українського католицизму [2-7].

Досліджувана проблема не є чимось ідеальним, штучно витвореним, оскільки, як справедливо наголошує Анатолій Колодний, християнська релігійність українського народу є кордоцентрична. «Це означає, що в його світогляді основну роль – мотиваційну й рушійну – відіграють не розумово-раціональні сили, а світ емоцій, почуттів. Кордоцентрична релігійність є надто простою. Це – релігійність серця. Вона не потребує створення якихось затеоретизованих богословських систем, де, власне, найчастіше виникає міжконфесійне протистояння. Притаманне українцям чуттєво-релігійне ставлення до життя не формує якусь ворожість до носіїв інших вірувань, бо ж емоційний світ віруючих різних конфесій майже збігається. Відтак в іншому українець не бачить ворога» [8, с. 242; 9, с. 1].

«Філософія серця», яку в українській філософсько-богословській науці вперше обґрунтував Григорій Сковорода, згодом знайшла свій розвиток у творчості Миколи Гоголя, Михайла Максимовича, Памфіла Юркевича та інших дослідників, а особливо глибокими є старозавітні і католицькі теологічні дослідження й інтерпретації філософії серця, зокрема в українському католицькому богослов'ї.

На думку Дмитра Чижевського [10, с. 53-56], філософія серця – це специфічна українська риса, яка має свою національну особливість: у людському душевному житті найбільша роль, між свідомим психічним переживанням, відведена їх основі – серцю. Це найглибша в людині «безодня», як говорив Григорій Сковорода, яка породжує і зумовлює собою, так би мовити, «поверхню» нашої психіки. З цим пов'язане і визнання філософом того, що людина – це малий світ, «мікрокосмос», бо в сердечній глибині криється все, що є в цілому світі [11, с. 157]. Суть людини, яка згідно з баченням Г. Сковороди є божественною в собі, є «безодня», «джерело», «дзеркало», «сонце». Цією «безоднею» у людині є її серце, яке є джерелом думок і бажань людських, осередком усього доброго і світлого, провидінного і пророчого. Тому мислитель називає наше серце «дійсною людиною», головою всього в людині, коренем життя і обителлю вогню та любові, яка після очищення від злих, підлих думок та гадок починає бачити захований у ньому скарб свого щастя [11, с. 14, 42].

Оскільки серце у Г. Сковороди є коренем, суттю людини, то і щастя людини залежить від нього. Здорове серце – здорова людина. Для Сковороди-філософа, людини гармонійної, щасливої, щастя полягало в ду-

шевному спокої, який досягається розумінням законів природи, законів вічного, тобто Бога. Народження людини і все її життя Г. Сковорода вважав дорогою, рікою, що пливе до щастя, тобто до Бога. Для нього Любов – Бог, Природа – Бог, Закон – Бог, Істина – Бог, Вічність – Бог. Тому щастя людини полягає, за мислителем, у душевному спокої, його легко досягнути, бо єдине і легко доступне людині – це Бог. Людина може бути щасливою лише у вічності, бо її «голова» – «серце», її сутність є духовна, вічна, адже то не є щастя, що породжує нещастя. Щастя в серці, але з нього ж походить і нещастя: «З нутра бо, з серця людини, виходять недобрі намисли, розпушта, злодійство, вбивство, перелюби, загребушість, лукавство, обман, безсоромність, заздрій погляд, наклеп, бундючність, безглуздя» (Мр. 8. 21-22). Тому підкреслює Г. Сковорода, що якраз в серці відбитий закон вічного, але в ньому ж живуть і пристрасті. Пристрасть він іменує як «беспутное желание видимостей». Найголовніша із пристрастей – заздрість, від якої народжуються ненависть, гордість, нудьга, марнослів'я та інші людські пороки і нещастя. Тому коли людина йде назустріч кожному суєтному бажанню, коли потурає кожній пристрасті, тоді не досягне вічного і, отже, не буде щаслива та не матиме душевного спокою. Не що інше, як злі пристрасті, закорінені в серці, змушують нас до невластивого нам чину, протилежного до законів природи. Любов до невластивого («несродного») філософ вважає корінним гріхом людини, джерелом її нещастя. Отже, щоб бути щасливою, людина повинна уникати невластивої їй дії. Тут мислитель приходить до своєї вихідної точки, до наріжного каменя своєї філософії – до Бога, тут сходяться всі нитки його думок: робити властиве – жити згідно з законами природи, серця, Бога. Людина щаслива настільки, наскільки живе в згоді з Богом. Щастя, за філософом, залежить від серця, серце – від світу, світ – від звання, звання – від Бога: «Бо де скарб ваш, там буде й ваше серце» (Лк. 12. 34). Саме тому серце Г. Сковорода вважає джерелом всякої утіхи і Царства Божого вже тут, на Землі. Серце для нього було джерелом, засобом піднесення завжди схилених донизу помислів його розуму, їх піднесення і вознесення на гору вічності. Саме в часі Ісусової молитви «Отче наш», яку він мав звичку творити в північний час, раптом починалася боротьба, і серце його ставало полем бою: самолюбство, озброївшись світським розумом, нападало на його волю, щоб полонити її, сісти на престолі її свободи. Богомислення ж озброювало його, щоб він міг стати проти підступів лжемудрості. Після перемог чистого серця над світським розумом, як пише учень Г. Сковороди М. Ковалінський, «виходив він у поле розділити своє славослов'я з усією природою» [12, с. 35-36].

Філософія серця Г. Сковороди бере свій початок від Святого Письма. Численні біблійні цитати, які філософ наводить у своїх творах, зокрема з книги пророка Єремії, свідчать про те, що він у своєму вченні про серце опирався на біблійну та єврейську метафізику: «А так навчив нас Єремія, і йому віримо, що істинна людина є серце в людині, глибоке ж серце й пізнаване лиш Богом є не що інше, як необмежена безодня наших думок, просто кажучи – душа, тобто справжнє ество, й суцця істина, й сама сутність (як кажуть), і зерно наше й сила, у якій єдиній полягає життя й життєвість наша, а без неї ми є мертва тіль, то й видно, наскільки незрівнянна шкода втратити себе самого, хоч би хто заволодів всіма Коперниковими світами» [12, с. 80].

У Біблії та в богослов'ї особлива увага приділяється поняттю «серця» та його філософським аспектам. Так, справедливо зауважує Б. Вишеславцев, «...в Біблії серце зустрічається на кожному кроці. Очевидно, воно означає орган всіх почуттів взагалі та релігійних почуттів зокрема» [13, с. 62]. Лише в Старому Завіті серце згадується 851 раз [14]. Слово «серце» в єврейській мові має значення, дещо відмінне від сучасного в багатьох європейських мовах, і має, окрім ідентичного, фізіологічного значення, досить широкий сенс і означає внутрішню суть людини [15, с. 718]. Єврейський спосіб думання приписував серцю не лише почуття (Чис. 15. 19; Втор. 28. 47; Пс. 76. 6; Ос. 11. 8 й ін.), а й дії думання та бажання: «думки підносяться до серця» (Іс. 65. 17; Єр. 3. 16; 7. 31). Злі і добрі думки мешкають у серці (Пс. 73. 7; Дан. 2. 30; Езд. 38. 10). В серце Господь кладе мудрість (1 Цар. 10. 24; Пс. 90. 12), що є початком планування і дії. В серці зберігаються релігійні почуття людини (1 Сам. 12. 25; Єр. 32. 40; Прип. 3. 5; Неєм. 9. 8), у ньому відбувається навернення людини до Бога (Йоїл 2:12; 1 Цар. 8. 47). Серце мислить: «Говорити в серці» – означає біблійною мовою думати (Бут. 17. 17; Втор. 7. 17; Іс. 10. 7; Пс. 14. 3; Прип. 6. 14, 18-19, 21; Мт. 9. 4; 13. 15; Лк. 1. 51; Ів. 12. 40; Євр. 4. 12; Рим. 1. 21; Еф. 1. 18). В Святому Письмі серце є органом волі; воно приймає рішення (Вих. 35. 5; 36. 2; 1 Сам. 14. 7; Ест. 7. 5; Лк. 24. 38; Дії 5. 4; 7. 23 і 39; 1 Кор. 4. 5; 7. 37; Рим. 10. 1; Одкр. 17. 16). Із серця виходить любов: серцем та від серця люди люблять Бога та ближніх. Говориться, що ми «маємо когось в своєму серці» (Фил. 1. 7; 2 Кор. 7. 3) чи «у нас з кимось єдине серце» (Дії 4. 32). Насамкінець, у серці розміщується така прихована, інтимна функція свідомості, як сумління, совість (1 Сам. 25. 31), яка, за словами св. апостола Павла, є закон, вписаний у серцях (Рим. 2. 14-15). Серцю приписуються найрізноманітніші

94 почуття, які виявляються в душі людини: воно «соромиться», «печалиться», «жахається», «радіє», «веселиться», «сокрушається», «мучиться», «насолонджується», «скорботне», «розслабляється», «здригається» (Іс. 5. 5; Йов 23. 15; Ів. 14. 1 і 27; 16. 6 і 22; Дії 2. 26; 21. 13; Рим. 9. 2; 2 Кор. 2. 4). В Біблії поняття «серця» інколи трактується як свідомість взагалі, тобто як усе те, що вивчається психологією, а також трактується як «душа», «дух».

У біблійній антропології серце людини залишається джерелом її свідомої і вільної особистості, котра мислить, місцем її остаточних рішень, неписаного Закону Божого і таємничої дії Божої (Рим. 2. 15).

Хоча деколи серцю приписуються ознаки не лише психічного, але і фізичного життя, воно на релігійній мові є чимось дуже точним, можна сказати, математично точним, як центр кола, з якого можуть виходити незліченні радіуси, або як світловий центр, з якого виходять безкінечно численні різноманітні промені [16, с. 65].

Біблія приписує серцю всі функції свідомості: мислення, рішення волі, відчуття, прояви любові та совісті; більше того, серце є в ній центром життя взагалі – фізичного, духовного та душевного. Воно є передусім центр у всіх розуміннях [17, с. 122].

В християнській філософії та теології є загально визнаним те, що серце – головний орган релігійних переживань. Тільки в глибині серця, в глибині цього «я», можливе дійсно реальне поєднання людини з Богом, можливий справжній релігійний досвід, без якого немає релігії та істинної етики. Євангеліє безперервно наголошує на тому, що серце є органом для сприйняття Божественного Слова і Дару Святого Духа, в ньому виливається божественна любов (Мт. 13. 19; Мк. 7. 6; Лк. 8. 12 і 15; 21.14; Дії 2. 27; 7. 54; 16. 14; Рим. 2. 15; 5. 5; 8. 15; 1 Кор. 2. 9-12; 2 Кор. 1. 22; 3. 15; 4. 6; 2 Петр. 1. 19). Саме через серце розкривається зміст виразу «образ і подоба Божа», саме в серці людина відчуває свою божественність.

Нерозривна єдність духовного життя людини з її серцем була провідною ідеєю творчості ще одного представника української школи філософії серця – Памфіла Юркевича, котрий присвятив їй цілу низку творів, зокрема працю «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого». Відомий дослідник творчості П. Юркевича С. Ярмусь писав: «Специфічною українською рисою у філософії Юркевича було його настоювання на важливості почування-емоцій... Юркевич, як і Сковорода, ставив серце багато вище людської душі та духа і так вбачав у ньому самий центр людського життя – орган найвищого духовного значення» [18, с. 27-28].

Памфіл Юркевич стверджував, що саме розум править, кермує, панує, але серце породжує, а з глибини духа породжується любов [18, с. 28]. Цим він розвиває біблійне вчення про подвійну людину, тобто про зовнішню людину і заховану людину серця, з якого він запозичив ідею про два досвіди – зовнішній і внутрішній [19, с. 26].

П. Юркевич, на відміну від Г. Сковороди, веде мову не лише про духовне, а й про фізичне серце. Наголошуючи на тому, що біблійне серце є і фізичне, і духовне, він стверджував, що священні автори визнають осереддям всього тілесного й органом усього духовного життя людини те саме тілесне серце, биття якого ми відчуваємо у наших грудях. У людській душі є щось первинне й просте, є захована людина серця, є глибинність серця, майбутні рухи якого не можуть бути обчислені згідно з загальними і необхідними умовами й законами душевного життя. У серці людини, підкреслює філософ, міститься джерело для таких явищ, які виявляють себе в особливостях, що не випливають із жодного загального поняття або закону [20, с. 78-79, 110-111].

П. Юркевич, вслід за Євангелієм та за Г. Сковородою, вважав, що серце є сферою не лише несвідомого, а й свідомого, сферою почувань, пристрастей, піднесених моральних переживань. Тому саме серце людини, наснажене вірою, веде людину через абсурди до Бога, допомагаючи людині розширити межі свого розуму та зігріти розум божественним теплом.

Також і з фізіологічних позицій, як твердив видатний фізіолог Іван Павлов, саме в серці людини проявляються різноманітні хвилювання та переживання, які не завжди викликаються тільки збудженням м'язів, і саме в серці проявляється надзвичайний життєвий неспокій. Ці оригінальні погляди І. Павлова на поєднання в серці фізичних та духовних процесів поділяє вчений-богослов та відомий хірург і архієпископ Лука (Валентин) Войно-Ясенецький: «Серце обплітає мережа волокон симпатичної нервової системи, і через неї воно якнайтісніше пов'язане з головним і спинним мозком. Мозкові волокна надходять до нього від блукаючого нерва, передають йому найскладніші впливи центральної нервової системи й, цілком імовірно, надсилають у мозок доцентрові почуттєві імпульси серця... Таким чином, наші анатомо-фізіологічні знання про серце не тільки не заважають, а радше навіть спонукають нас вважати серце найважливішим органом почуттів, а не лише центральним мотором кровообігу» [21, с. 16-18].

Тому саме серце вважається другим органом сприйняття пізнання і думки. Ще в XVII столітті видатний математик і мислитель Блез Паскаль

98 зумів визначити межі і безсилля розуму та запропонувати замінити його пізнавальною властивістю серця: «Розум працює повільно, керуючись багатьма міркуваннями і принципами, які повинні завжди матися на увазі, оскільки розум щогодини втомлюється і помиляється, якщо немає наяву всіх цих принципів. Почуття працює по-іншому, воно працює швидко і завжди готове до дії... Отже, треба покласти наші сподівання на «почуття», а то наші сподівання постійно залишатимуться хисткими... Серце має свої причини, не знані розумові... Серце відчуває Бога, а не розум» [22, с. 130-131].

В текстах як Нового, так і Старого Завітів саме серце виступає тим місцем, де людина зустрічається з Богом, і ця зустріч остаточно і найдосконаліше здійснилася в людському серці Сина Божого, що якраз і складає богословську засаду католицького культу Пресвятого Серця Христового.

Крім того, якраз серце є центром свободи й любові, бо саме з нього, як твердить Святе Письмо, виходить не лише добро, а й зло, ненависть і любов. Завдяки цій свободі людина здатна піднятися над насиллям, зробити гідний життєвий вибір, усвідомлюючи: «Все мені можна, та не все корисне» (1 Кор. 6:12). Саме ця думка св. апостола Павла була розвинута Григорієм Сковородою, який дякував Богу за те, що потрібне Він зробив неважким, а важке (тобто заборонене, грішне) – непотрібним, шкідливим.

Про цю найвищу свободу, про любов Христову як справжнє щастя людини, яке звільняє її від усіх роздвоєнь, протиріч і трагізмів, говорить Ісус Христос устами св. євангелиста Івана: «Спізнаєте правду, і правда визволить вас» (Ів. 8. 32), бо «Без Мене ж ви нічого чинити не можете» (Ів. 15. 5). «Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, а жив життям вічним» (Ів. 3. 16). «І об'явив я їм Твоє ім'я, і об'являти буду, щоб любов, якою Ти полюбив мене, в них перебувала, а я – в них» (Ів. 17. 26).

Духовно-фізичним джерелом любові Христос назвав серце людини, бо саме в серці людини знаходяться «джерела її очей», бо від серця «походять злі помисли, розпуста, злодійство, вбивство, подружжя невірність, жадоба, злоба, підлість, зажерливість, заздрість, наклеп, високомірність і нерозважність» (Лк. 7. 21-22). Цим підкреслив Ісус Христос, що для пізнання людиною Бога і себе самої є недостатнім лише покладання на власний розум, котрий не завжди дає вмотивовану відповідь на наведені вище негативні прояви діяльності людини. При цьому Христос наголошує, що саме серце людини є джерелом її духовно досконалих дій, джерелом внутрішнього духовного миру.



Наука та діяльність Ісуса Христа засвідчили, що саме з його серця струменіло джерело життя і любові для духовно спраглих людей, для всього людства, для «нового народу Божого», який і був заснований Христом не на загальнолюдських засадах витворення етнічної спільноти, а на вселенській любові і милосерді. Саме тому в католицькій теології символ серця Ісуса Христа справедливо визнано не лише як осередок, носій і джерело його любові та милосердя до людей, а й як символ, духовний «фундамент» витворення й існування «нового народу Божого», як символ кордоцентричності цієї любові Ісуса.

Дана любов Ісуса Христа до людей вже майже впродовж двох тисячоліть виявляє себе в численних формах милосердя, добра, благословінь, об'явлень, чуд, з'явлень і одкровенень багатьом людям, а також стала основою культу серця Христового, популярного в українському католицизмі.

Саме через культ Христового серця український католицизм витворив гармонійну синтезу біблійної та української філософії серця із західним й українським (східним) богослов'ям на основі культу Божої любові, символічним виявом якої є серце Христа. Зокрема, Митрополит Андрей Шептицький у своїх творах підкреслює, що вживання самого поняття «серце» для означення особливого почуття любові не є чимось штучним, а випливає із самої природи даного почуття. Тому пошанування Христового серця, на його глибоке переконання, має подвійне значення і є яскравим свідченням того вшанування, яке увесь християнський світ від апостольських часів віддавав Христові Спасителеві, а також є виразником честі, котра через духовні практики віддається «...Божественному Серцю Христа Спасителя, веде нас до глибокого застановлення над внутрішнім життям Божої особи в людській природі» [23, с. 11-12].

Культ Христового серця в УКЦ став фізіономічним виявом христоцентричності українського католицького богослов'я та української християнської філософії, що знайшло свій вияв не лише в морально-етичній і соціальній доктрині українського католицизму, а й у характерно українських церковно-національних особливостях цієї христоцентричності, які віддзеркалюють духовно-історичну ідентичність українського католицизму.

Христоцентризм українського католицизму за його більш ніж тисячолітню історію набув особливих характерних рис, котрі переконливо підтверджують як його вселенськість – тісний церковно-богословський зв'язок із Христовою Вселенською (Католицькою) церквою, так і його церковно-національну і духовно-історичну ідентичність.

Тобто, окрім вселенської складової, христоцентричність Української Католицької Церкви характеризується цілим рядом помісних богословсько-еклезіологічних аспектів. Найперше – це визначальний вплив Христового Євангелія та Літургії на христоцентричність, зокрема через євангельські корені східної теології та духовності, котрі є джерелом покликання й виховання християн на засадах наслідування Ісуса Христа. Окрім того, дана христоцентричність виявляється в есхатологічному покликанні до набуття церквою якості спільноти, об'єднаної надією на спасенну єдність з Христом у вічності. Для цього в УКЦ є всі необхідні засоби: скарби західної, східної та української християнської традиції, базованої на духовності святих отців та іконографії; сім Святих Тайн; традиційне літургійне життя, котре відображає поєднання духовних цінностей східного і західного обрядів; духовність українського монашества, а також важливий христорогічний засіб – духовна участь християн у терпіннях й прославі Ісуса Христа у воскресінні. Всі ці характеристики українського католицизму яскраво виявились у часи комуністичного переслідування УКЦ та її наступного воскресіння до вільного розвитку.

Наведені риси христоцентричності Української Католицької Церкви не лише були джерелом становлення самої церкви, а й стали рушійною силою в розвитку духовності українського народу та в творенні і розвитку української національної ідеї. Саме духовна, літургійна і теологічна спадщина цієї Церкви та вся її історія засвідчує визначальний вплив її на українську історію та культуру.

Протягом усієї історії українського християнства Церква була символом духовного материнства та батьківства нації, була її духовним провідником. Оберігаючи східну християнську традицію, УКЦ утверджувала нерозривну активну єдність духовності нації та теології: вона допомагала народові шукати не абстрактної правди для розбудови суспільного життя, а правди живої, правдивої дороги, яка є в Христовому вченні.

### Література:

1. Томенко М. В. Теорія українського кохання. – К., 2002. – 127 с.
2. Кияк С. Філософсько-богословська спадщина митрополита Андрея Шептицького // Спадщина митрополита Андрея Шептицького в національному й духовному відродженні України. – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – С. 21-30.
3. Кияк С. Р. Філософсько-богословські засади кордоцентризму українського греко-католицизму // Вісник Прикарпатського універси-

тету. Філософські та психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2003. – 99  
Вип. 4. – С. 72-79.

4. Кияк С. Р. Церковно-історичні корені духовності українського християнства і їхня культуротворча дія // Наука. Релігія. Суспільство. – 2004. – № 2. – С. 197-202.

5. Кияк С. Р. Духовність сучасного християнства: український католицизм // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наук. праць. – К.: Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, 2004. – Вип. 14. – С. 95-103.

6. Кияк С. Р. Єпископ Григорій Хомишин – творець культово-обрядових засад духовності українського католицизму // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2005. – Кн. 2. – С. 94-101.

7. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: Монографія. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 632 с.

8. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Львів: Сполом, 2005. – 336 с.

9. Колодний А. Релігійний плюралізм і проблеми благодійництва // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. – К., 2004. – С. 10-15.

10. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен: Вид-во Українського Вільного Університету, 1983. – 175 с.

11. Сковорода Г. С. Твори: У 2 т. – К.: Вид-во АН УРСР, 1961. – Т. 1. – 367 с.

12. Сковорода Г. С. Піанай в собі людину. – Львів, 1995. – 528 с.

13. Вояковський Н. Шляхами наших прочан. Проповіді про чудотворні ікони Божої Матері. – Львів: Місіонар, 1998. – 199 с.

14. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Рим, 1990. – 352 с.

15. Серце // Словник біблійного богослов'я. – Львів: Місіонар, 1996. – С. 718-720.

16. Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике / Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 62-87.

17. Флоренский П. Столб и Утверждение Истины. – М., 1914. – 535 с.

18. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич (1826–1874) та його філософська спадщина // Юркевич П. Д. Твори. – Вінніпег, 1979. – С. 27-28.

19. Гнатюк Я. С. Особливості філософського кордоцентризму Памфіла Юркевича // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – Вип. 2. – С. 21-28.

20. Юркевич П. Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич П. Вибране. – К.: Абрис, 1993. – С. 73-114.

21. Архієпископ Лука (Валентин) Войно-Ясенецький. Вищі сприйняття серця // Україна. – 1991. – № 5. – С. 16-18.

22. Паскаль Б. Думки про релігію. – Львів, 1995. – 171 с.

23. Митрополит Андрей Шептицький. Про почитання Найсвятішого Христового Серця. – Львів: Місіонар, 2004. – 78 с.

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ТЕОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

101

о. ліц. Юрій Козловський  
Івано-Франківська теологічна академія

## Теодицея в теоретичній спадщині Федора Достоєвського

*Si Deus est unde malum?  
Et si non est, unde bonum?*<sup>1</sup>

Основна тема, що оживляє найдраматичніші сторінки книжок видатного російського автора Достоєвського, – це людське страждання, котре на перший погляд є цілком беззмістовним. Саме ця глибока і тяжка тематика змушує Івана протистояти силі духу та гідності Альоші у «Братах Карамазових». Це протистояння остаточно проявляє себе як правдивий пошук істини, а не прояв атеїзму.

Щоби зрозуміти з повною ясністю шлях, обраний Достоєвським, щоби представити свою думку, необхідно вбачати в тексті свого роду наростаючий сюжет, котрий слід дослідити та віднайти у ньому основні пункти його теодицеї.

«[...] Нарешті, цей Божий світ, я його не приймаю, навіть знаючи, що він існує, не визнаю його цілком. Не є, щоб я не приймав Бога, зрозумій мене: сам світ, створений Богом, я не приймаю і не можу згодитися, щоби його прийняти»<sup>2</sup>.

У цих словах, котрі звучать як засуд творіння Божого, ми можемо впізнати увесь найглибший корінь російського атеїзму другої половини XIX та цілого XX століття. Проблема існування зла є однією з найважливіших у теодицеї, котра вимагає особливого трактування та відповіді. Саме ця проблема у Достоєвського є наріжним каменем, що протиставився вірі його героїв, таких, як Іван, котрий переживає за долю людства. Приходить на думку древній вислів Северина Боеція: «*Si Deus est, unde malum?*» Це запитання в кінці XIX століття знаходить нове значення, нову силу та нові відповіді. Метафізичне бачення зла як чогось неіснуючого, концептуально

102 неможливого, не дійсне для авторів ХІХ століття. Зло сприймається не як заперечення, брак добра, а як правда, котру з такою силою та реальністю кожен з нас переживає. Зло є реальною частиною екзистенції кожного. Перед цією непохитною реальністю зла душа Івана є повністю знищеною. Він старається віднайти у цьому якийсь зміст, але йому це не вдається. Каже Бердяєв: «Страждання не лише є вродженим для людини, воно рівно ж є єдиним рушієм проявів свідомості»<sup>3</sup>. «Deus absconditus» Паскаля<sup>4</sup> не може бути рішенням для максималізму слов'янської душі.

Іван не зупиняється у своєму ствердженні існування зла, але запитується, яке зло є цілком нестерпне, найгірше, найкардинальніше. Ось його відповідь: «[...] вистарчить просто задуматися над стражданнями дітей. Це на дев'яносто процентів зменшить обсяг моїх аргументацій, але краще обмежимось дітьми»<sup>5</sup>. Після цих слів наступні кілька сторінок переповнені жахливими прикладами, що розповідають про нестерпні тортури та терпіння, котрі зносять невинні діти. Анекдоти, котрі Іван розповідає, жахають навіть найчерствішу людину. Необхідно зізнатися, що будь-якій людині нелегко перечитати ці сторінки. У них рівень зла, що панує на світі, виглядає просто жахливим та всепоглинаючим. Багато з цього зла відбувалося з героями книжки Іваном та Альошею.

Чому діти повинні страждати? Це просте запитання ставить у дуже важке становище будь-яку можливу теодицею чи антроподицею. Іван у безсмертному творі Достоєвського репрезентує модерну людину, котра більше не погоджується з трансцендентними нормами класичної теології. Він є реалістом, для котрого немає аксіом, але усе потребує докладного розгляду та аналізу. Кожне запитання потребує відповіді, і ніщо не сприймається без чіткого аналізу. Він бачить страждання і терпіння дітей, і це терпіння викликає у нього щирий біль. Біль розпуки за дітей, котрі у своїй невинності страждають та теплять багато зла від дорослих, котрі ще й до того вважають, що вони створені на образ і подобу самого Бога.

Невже особи, що мають подобу Божу, могли створити такий несправедливий світ? В уяві Івана викарбовується запитання, котре є його найважливішою проблемою: або страждання дітей має зміст (а, отже, і доцільність), хоч це для його евклідового розуму є неможливим, або необхідно заперечити та засудити Бога і його світ.

Поставлене тут запитання та уся проблематика, котра з нього випливає, є надзвичайно глибокою та потребуватиме ґрунтового дослідження, але й тоді остаточної відповіді, принаймні на філософському рівні, неможливо буде дати. Тому у цій статті постараємося лише пригадати та спробувати

дати деякі напрями до проблеми страждання невинних. Ця проблема не є випадковою. Адже усі сучасні атеїзми, за винятком простої релігійної індиферентності, в той чи інший спосіб використовують аргумент наявності зла у світі на свою користь. Драматичність проблеми страждання і терпіння отримує особливе значення, коли йдеться про осіб, котрих ми звичайно вважаємо «невинними», здебільшого дітей. Можливо було б робити теодицею цілком інакшого характеру, пояснюючи страждання, якби йшлося лише про дорослих, котрі вповні посідають здібність робити рішення та самі відповідають за свої вчинки. Можемо накреслити два способи «виправдання» їхнього терпіння.

Перший представлений у фундаментальній антропології Отців Церкви. Людина є онтологічно недосконалою, скаліченою силою первородного гріха, котрий у своїх наслідках приводить особу до терпіння та страждання – болю. Цей шлях пояснення виглядає дуже проблематичним і не підходить кожному. Адже необхідно сприймати розповідь Книги Буття як незаперечну і буквальну правду, а не метафоричну репрезентацію есенціальної будови апорії, котру ми називаємо «людина».

Друга можливість інтерпретації походження та причинності зла серед людей виглядає більш загальноприйнятною та плідною, особливо для тих, хто не визнає християнської антропології. В своїй основі вона базується на наступній концепції. Людина ідентифікується зі своєю свободою діяти відповідно до власних намірів і бажань. Ця здібність представляє як надзвичайну суть і значення людського існування, так і інструмент, котрим людина часто оперує не в найкращий спосіб. Те, що Достоевський хоче представити, є саме ця двостороння, розділена сторона людської свободи. Це саме той процес, котрий засновує сутність людини, вирізняючи його онтологічно як «*desein*»<sup>6</sup> Гайдегера від усього іншого світу, цієї особливої істоти, котра є людиною. Вона рівно ж є супутницею страждання та терпіння, покарання, котре піднімається у кожній людині перед пустинею небуття. Саме у момент вибору між цими двома надпотужними максимумами людина самоідентифікується і пізнає себе як таку. У реалізації цієї можливості, у виборі перед особою завжди постає, немов пастка, спектр небуття, провалля. Це є лише тінь того, що Емануїл Кант називав «радикальним злом», котре переховується у сутінках нашої свідомості. Можливість «нічого» збігається у онтологічному вимірі з тим визначенням небуття (зла в Августиніанівському визначенні), що знаходить власну конкретизацію у стражданні суб'єкта, котрий тримається на плаву власного існування. Коли особа бере в свої руки власну долю, вона не лише старається змінити курс подій – вона намагається переробити саму себе через пере-

104 концентрацію можливостей. Таке самоствердження є ідеалістичним і лише потенційним. Саме у цій нашій неможливості передбачити хід подій і створити ставлення до них криється приховане та невідоме нам зло.

Пригадаймо собі зустріч Івана Карамазова з демоном. Цей дух темряви та зла не представляє себе як ангел Люцифер, котрий насмілювався виступити проти Бога. Іванові сатана представляється з фізіономією, що «не є, щоби вона була доброю, але ввічливою і готовою прийняти, відповідно до обставин, будь-який ввічливий вираз». Прагнення реальності демона приховане у одному з його висловів, котрий на перший погляд здається несуттєвим, але насправді означає нищівну здатність зла переховуватися саме там, де людська свідомість ніколи його не шукає: «Моя мрія – це втілитися, але щоби вже остаточно, безповоротно, в якусь повну семипудову купчиху і повірити у все те, в що вона вірить. Мій ідеал – увійти до церкви і поставити свічку від чистого серця». Той, що св. Августин називає небуттям у найвищому своєму ступені, насправді зацікавлений виключно у власній фізичності, «важити сім пудів», бути визнаним як щось позитивне, справжнє, самоствержене. Ці самі слова ми читаємо і у чоловіка із підлілля<sup>7</sup>, коли висловлює бажання стати повним та важити стільки, щоби люди поверталися та задивлялися на нього через величезну вагу його тіла.

Продовжуючи наш подальший аналіз цієї теми, можемо переглянути та оцінити вислів, котрий Іван змушує проказати свого співрозмовника і котрий взятий з *Neauton Timorumenos* Теренція<sup>8</sup>: «*Satan sum et nihil humanum a me alienum puto*» (Я сатана, і ніщо людське для мене не є чужим, *лат*). Ці дивні слова можна помилово сприйняти як повне заперечення парадигми створення людини. Замість того, щоби знаходити свій «образ і подобу» у Бозі, саме у сатані, у його жалюгідності, людина найчіткіше відбивається. Виглядає, що сам сатана не відкидає своєї подібності до людської природи. З цих сторінок ми впізнаємо одні з найдраматичніших моментів усієї спадщини Достоевського, котра вказує на надзвичайний модернізм його мислення та пророче випередження на покоління вперед ідей та теорій.

Обидва шляхи «пояснення» людського страждання віднаходять у словах демона свою вартість. Ніщо з того, що ми можемо назвати з людської сутності, не чуже теорії зла як неіснування. У такій близькості понять людина може упізнати класичну інтерпретацію зла, яке походить від первородного гріха як першоджерела страждання та болю. Але, поглянувши ближче, бачимо, що і друге рішення, котре виводить існування зла з використання, часто нерозумного, власної свобідної волі, знаходить



власне підтвердження та аргументацію. Наступним кроком для того, щоби пролити більше світла на цю проблематику, потрібно розглянути дуже важливі та цікаві сторінки Миколи Бердяєва у «Російській ідеї» стосовно фундаментальної різниці, що існує між чоловікоБогом і Богочоловіком.

У відкиненні Бога і його порядку представляється найбільша небезпека «чоловікоБога». Вигук Ніцше: «Ми вбили Бога!» вказує не на онтологічну реальність неможливого, а на наше віддалення, на саморозрив людської особистості, котра, вбивши в собі найвище трансцендентне буття, замість того, щоби отримати повноту свободи і знайти себе на вершині реальності, залишається розірваною, розгубленою, немов той неповносправний, котрий бігає з лампою серед білого дня по базарі і шукає Бога<sup>9</sup>. Замість того, щоби зміцнитися у своїх очах, заперечення Бога нас розриває, віддаляє нас від нас самих. Досвід чоловікоБога «[...] приводить до заперечення людини, котра є подобою і образом Божим, приводить до заперечення людської свободи»<sup>10</sup>. Достоевський підкреслює цю позицію, вставляючи її в уста Кирилова у прекрасних сторінках «Демонів»<sup>11</sup>. «Буде нова людина, щаслива та високомірна [...] Той, хто переможе біль і страх, він стане Богом. Бог є боєм, що народжується зі страху та смерті. Той, хто переможе біль і страх, той стане Богом. Тоді буде нове життя, нова людина, все буде по-новому»<sup>12</sup>. Згодом читаємо: «Відтворить світ такий, щоби його ім'я було «чоловікоБог», і на запитання Ставрогіна «чоловікоБог?» він відповідає «чоловікоБог», саме у цьому все криється»<sup>13</sup>. Чітко бачимо бажання не визнати себе тим, чим ми є, а зайняти місце трансцендентного. В основі цього лежить критичне ставлення до порядку онтологічного ставлення людини до своєї основи. Вже у самому терміні, у порядку його складення «чоловікоБог» бачимо сам спосіб онтологічного поєднання та котрий із двох має першість буття. Тут ми зустрічаємо повний переворот християнського бачення аксіологічного та онтологічного, котре резервоване за Найвищим Буттям. Це вже більше не людина, по суті створена на образ і подобу Богу, але сам Бог стає антропоморфічним, з людини походить «божественне». Таке ставлення і поведінка жорстко засуджуються автором у «Демонах», у кривавому та трагічному завершенні їхніх пригод. Тут автор показує усю драматичність протистояння проти Бога не в ім'я людини, а в ім'я викривленого та часткового образу людини.

Аналіз «чоловікоБога» дозволяє нам поглибити наше усвідомлення загальних відносин людина – Бог. Коли Бог приймає на себе усю тяжкість людськості, він встановлює з нею відносини співстраждання. Це

певний метод духовного спілкування, специфічне духовне співпричастя, котре збагачує людину і в той самий час дозволяє розгорнути нову, вищу теодицею. Христос терпить усі ті самі страждання, що й людина. Вмираючи як останній раб та розбійник на хресті, він дарує людству примирення з волею Божою. Здавалося б, що у цьому акті найбільшого милосердя Бога він опускається до рівня людини, але насправді це момент найвищого об'явлення Святого Духа. Коли ж людина пробує взяти на себе характеристики божественного, вона їх лише нищить, баналізує і в той самий час показує свою онтологічну неспроможність представляти підґрунтя власного існування. Це лише доводить нам, що людська природа не є найвищою істотою всесвіту. Є щось вище за неї. Є щось онтологічно досконаліше, що спричинює в нас нестримне бажання автотрансцендентності<sup>14</sup> – прямування до вдосконалення. «Людськість, відірвана від людини і від боголюдськості, опускається до дисгуманності»<sup>15</sup>.

Саме у цьому полягає найважливіша критика, котру Достоевський робить стосовно поведінки Івана. Рішення проблеми, про котру роздумуємо, полягає саме у ключовому терміні Боголюдськості. Читаємо у Бердяєва: «Лише шлях Боголюдини, а не людиноБога приводить нас до ствердження людськості як цінності, людської особистості та свободи»<sup>16</sup>. Саме тут закладено основи христології та антропології Достоевського: щоби справді оцінити людину та вказати на її місце між створеним, необхідно починати саме з оцінки Христової місії. Невдала спроба заснувати людину на ствердженні її незалежності від Бога приводить до екстремальних та болісних наслідків, котрі бачимо в особі Великого Інквізитора. Стосовно цього читаємо у Парейсона: «Людина не лише не може бути богом, вона опускається нижче свого власного рівня людськості, будучи приречена на тяжку долю розгублення, смерті та самознищення»<sup>17</sup>.

З попередньої застанови можемо дійти висновку, наскільки тяжко людині дається її власна воля і наскільки слабою є рівновага між божественним і людським у людині. Ось чому, роблячи підсумок сказаного, можемо сказати: походження страждань та терпінь необхідно шукати у понятті можливості, вибору, котре пов'язане з незмірно великим, але й тяжким даром самоутвердження.

Цього могло б вистачати, якби ми говорили лише про страждання дорослих, котрі посідають повну здібність вирішувати, вповні керуються свобідною волею. Але без відповіді залишається це питання: «Чому діти повинні страждати?» Ми могли б прийняти як догму, що це запитання остаточної відповіді не має. З людської точки зору такі біль і страждання

не знаходять ніякого виправдання. Самі собою вони є жахливим допустом природи. Однак, якщо ми звернемося до цього питання, розглядаючи його в світлі віри, то побачимо, що трактування є можливим. У «Братах Карамазових» Іван ставить своєму братові запитання: «Уяви собі, що в твоїх руках сила творити та змінювати долю усіх людей, щоби зробити їх щасливими, дати їм нарешті мир і спокій, але щоби це зробити, необхідно неминуче принести біль і страждання лише одному маленькому створіннячку, ось цій дівчинці, котра біла себе в груди маленьким кулачком, і на її невинних сльозах збудувати цей будинок?»<sup>18</sup> Ніхто з людей не може дати остаточної відповіді на це запитання. Єдиний, хто може відповісти на це запитання вичерпно, є сам Бог та його втілення в Христі.

Погляньмо на життя Христа. Син Божий вмирає, прибитий цвяхами до хреста, як всякий розбійник. Достатньо перечитати Євангеліє чи інші книжки або подивитися фільми про Христа, щоб осягнути, на які тяжкі муки було виставлене його фізичне тіло. Тривога та фізичні страждання, котрі він зносив, чи це не було покарання, несправедливо завдане невинному? Він був засуджений та принесений в жертву людям, які не хотіли побачити у ньому Бога, і це повторюється дотепер мільйонами людей, котрі відкидають Христа. Та, попри все, Христос не протиставив своєї волі бажанню Отця, що на Небі. Єдиною його реакцією на все це було прощення стосовно тих, котрі його мучили (і дотепер мучать). Лише той, хто може простити все усім, може взяти на себе страждання невинного, може створити з ним стосунки співстраждання.

Якщо ми хочемо розглянути та розважити над найглибшими тайнами християнської віри, перше, що ми зробимо, це зрозуміємо, що уся віра базується на тому, що сталося на хресті. Читаємо у творі німецького теолога Юргена Мольмана «Бог розіп'ятий»: «Хрест не можна полюбити. Водночас саме хрест дає нам свободу, здібну змінити світ, тому що вона більше не боїться смерті»<sup>19</sup>. Для Мольмана найглибший зміст християнської віри полягає саме у правильному розумінні хреста, який є основним внутрішнім критерієм для християнської теології. «Бог себе об'являє Богом лише у собі протилежному, у відсутності божественного, у занедбанні Бога. Конкретно кажучи: Бог себе об'являє на хресті у Ісусі, котрий є залишений Богом»<sup>20</sup>. Те, що святий апостол Павло називає «глупою хреста»<sup>21</sup>, стає основним пунктом відносин між людьми і особою Христа. Мольман також показує, як хрест був джерелом очорнення та зневаги стосовно християнської віри у перших століттях її розвитку. Згідно з юдейським законом, той, хто був розіп'ятий, був видалений із

**108** спільноти. Смерть на хресті означала сором та безчестя. Навіть апостол Петро, котрий клявся, що не залишить Христа, відмовився від нього тричі. І все ж той, хто відкупив цілий світ, перетерпів найбільше приниження для того, щоби опуститися у біль і страждання своїх створінь. Розп'ятий Бог цілковито приголомшив античних греків та римлян і продовжує бути джерелом контроверсій та непорозумінь у сучасному суспільстві.

Сучасне суспільство виробило собі певний тип «табу», коли йдеться про біль, страждання та смерть. Людина зараз більше, ніж коли б то не було, не вміє і не хоче говорити та оцінювати біль і страждання. Добробут — як фізичний, так і психічний — став єдиним критерієм людського існування. Ставлення пересічної людини до смерті можемо порівняти з тим, котре знаходимо у Мартина Гайдегера, де безособове «я» в такий самий безособовий та віддалений спосіб відноситься до смерті. Звичайно пересічна людина не говорить «я помру», а каже «всі вмирають». І таке безособове ставлення до власної смерті, страждання і болю. Немов наші почуття та чіткість нашого розум, котрий хоче все знати та розуміти, притупляються і мовчать. На жаль, це ставлення відбивається і на загальносуспільному рівні. Будучи черствими стосовно власного болю та смерті, ми не можемо бути сенситивними і до болю та страждань інших. Сучасний світ не розуміє їх змісту, раціональності. Лише у ракурсі християнської релігії страждання отримують сенс та можуть бути осягнені розумом. У світлі розп'яття біль і страждання отримують сенс та своє гідне місце у житті людини. Саме через біль і страждання Христос розп'ятий стає людиною вповні, бере на себе людськість і несе її до кінця. Немає нічого більш дивного та апоричного, ніж Бог, що страждає. Але саме в такий спосіб Бог віднаходить зв'язок з людьми, своїми створіннями.

На Заході часто можна почути вислів: «Після Аушвіцу неможливо говорити про Бога». Але, напевно, саме у болі та стражданнях сотень тисяч жертв нацистського терору Бог був більше присутній, ніж у теплих та комфортних приватних капличках. Бог страждає знову і знову з тими, котрі страждають. Христос знову і знову розпинається зі своїми створіннями, котрі терплять. Протягом століть історії Господь не залишає тих, хто страждає, тих, хто в болі — він постійно приносить себе в жертву разом з тими, що помирають від рук катів. Він поруч і страждає з тими, котрі хворіють, терплять бідність, голод чи холод. Там де біль, там Господь, котрий взяв на себе ті ж терпіння. Сучасна історія доводить нам, що обличчя Бога не подібне на те, котре малював Мікельанджело, насправді ми бачимо лице Бога на зображеннях страждань людей у гітлерівських

таборах, у зображенні мучеників Гулагу та голодомору в Україні. Саме у тих слабких та беззахисних людях, котрі терпіли надзвичайні муки, саме у їхніх стражданнях ми можемо побачити Христа, котрий знову і знову терпить і страждає, як людина. І хоч тяжко це збагнути, ми знову і знову стоїмо перед лицем хреста. Можна говорити про Бога, котрий немов ховається, представляється під виглядом іншого. Він ховається не у пишності та вдовolenості багатства та розкоші сучасного світу, а у бідності і стражданні новітніх мучеників. Такий Бог завжди сприймається з острахом та нерозумінням. Але подивимося на життя Ісуса Христа: від свого народження у вертепі і до свого розп'яття серед розбійників, він вибирав компанію бідних, відкинутих суспільством, знедолених людей. Саме у цьому полягає той зв'язок, котрий Господь хоче встановити зі своїми створіннями. Читаємо у Мольтмана: «У розп'ятті на Голготі приховується щось, що неможливо осягнути у суті примирення Бога з людьми. Лише нове створіння, нова людина, котра бере за основу розп'яття, може осягнути сором розп'яття і оспівати Того, хто за нас розп'явся»<sup>22</sup>. Але для пересічної людини західного менталітету це занадто велика проблема, щоби її осягнути. Вона не може осягнути тайну страждання і терпіння як чогось позитивного. Сучасна людина швидше скаже: «Як би Бог існував, то він не допустив би таких страждань», і для неї образ страждання, особливо невинного страждання, залишається беззмисловим. Необхідно вміти побачити глибше, під позірною зовнішньою оболонкою страждання і терпіння, та побачити лице Христа, котрий страждає і терпить з іншими.

Наведені судження не мають на меті виправдати позірну відсутність Бога у кривавих драмах, котрими наповнене ХХ століття. Смерть невинного вже є одним із найбільших закидів для сучасної теодицеї. Однак автор цієї статті поставив собі за мету показати, що наявність зла у світі не може приводити до заперечення існування всесильного та милосердного Бога, котрий це все «допускає». Для людини невіруючої, котра підходить до цього питання, усе виглядає безвихідно. Неможливо дати якесь пояснення стражданню, тим більше стражданню невинного. Але, якщо дослідити це питання з точки зору віруючої особи, наприклад Альоні з «Братів Карамазових», страждання набирає цілком інакшого значення. Дивлячись на страждання, ми не бачимо потворне обличчя неконтрольованого зла — ми бачимо співстраждаючого Бога-людину, котрий розп'явся і дав себе мучити та засудити, будучи невинним, так, як це потім зробили з мільйонами інших людей.

- 1 Якщо Бог є, звідки зло? Якщо ж Його немає, звідки добро? Боецій С. *De consolazione philosophiae*. – I, п. V.
- 2 Достоевський Ф. Браття Карамазови // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9. – С. 309.
- 3 Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо, 2005. – С. 188.
- 4 Паскаль Б. Мысли. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 118; Пор. Іс. 45, 15.
- 5 Достоевський Ф. Браття Карамазови // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9. – С. 330.
- 6 Dasein – нім. Поняття, створене Мартином Гайдегером (1889-1976), перший раз використано у його творі «Буття та час» (1927 р.). Дослівний переклад з німецької означає *бути тут*. У німецькій мові слово *dasein* є синонімом слова існування. Для Гайдегера це слово вказує на ество, котре окреслюється власною часовістю, воно пояснює та представляє буття в часі, буття в світі.
- 7 Достоевський Ф. Записки из подполья // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1988. – Т. 4. – С. 187.
- 8 Див.: Акт I, сцена I.
- 9 Ницше Ф. Веселая наука // Сочинения: В 2-х тт. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 129-130.
- 10 Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо, 2005. – С. 117.
- 11 Достоевський Ф. Бесы // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1990. – Т. 7. – С. 242.
- 12 Там само.
- 13 Там само.
- 14 Від латинського *Trans-ascendere*, що означає *підніматися вище*.
- 15 Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо, 2005. – С. 117.
- 16 Там само.
- 17 Pareyson L. Filosofia della liberta. – Genova: il Melangolo, 1989. – P. 28.
- 18 Достоевський Ф. Браття Карамазови // Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1991. – Т. 9. – С. 342.
- 19 Moltmann J. II Dio crocifisso. – Brescia: Queriniana, 1973. – P. 7.
- 20 Там само. – С. 39.
- 21 Див.: I Кор. 1, 18.
- 22 Там само. – С. 112.

### Література:

1. Бердяев Н. Русская идея. – М.: Эксмо, 2005.
2. Достоевський Ф. Собрание сочинений: В 15-ти тт. – Л.: Наука, 1991.
3. Ницше Ф. Сочинения: В 2-х тт. – М.: Мысль, 1990.
4. Паскаль Б. Мысли. – Харьков: Фолио, 2003.
5. Moltmann J. II Dio crocifisso. – Brescia: Queriniana, 1973.
6. Pareyson L. Filosofia della liberta. – Genova: il Melangolo, 1989.

*о. проф. Іван Козовик*  
*Івано-Франківська теологічна академія*

## **Трансцендентність та іманентність людини в світі**

Щодо складності та багатства своєї природи людину визначають по-різному: вона є *animal rationale* (розумна істота), *animal sociale* (соціальною істота), *homo faber* (людина-робітник), *homo ludens* (людина, яка любить забавлятися), *homo technicus* (технічна людина), *homo religiosus* (релігійна людина), *ens cogitans* (єство, що думає), *ens amans* (любляче єство) і т. п. Термін «єство», «тварина розумна» – це спроба загального визначення людської природи, інші окреслення наголошують окремі аспекти чи елементи людини. Одні з них визначають людську природу у натурально-іманентному вимірі, інші вказують на абсолютно-трансцендентальний профіль людства. У цій праці ми намагаємось підкреслити факт, що Християнство, аналізуючи цілісну (інтегральну) концепцію людини, визнає її водночас як іманентну, так і трансцендентну істоту щодо матеріального світу.

Іманентність людини у світі – це незаперечний факт, що не вимагає детальніших пояснень. Людину не «викинуто» в оточуючий її космос, але вона до нього органічно включена. Наявність матеріального тіла спричинює те, що можна говорити про розмаїті аспекти іманентності людини у світі: фізичної, біологічної та фізіологічно-вегетативної. Сьогодні трансцендентність людини розуміють і з'ясовують по-різному. Фізіологічний натуралізм (атеїстичний екзистенціалізм, марксизм) визнає горизонтальну трансцендентність людини, розглядаючи її як безперервний прогрес – соціологічний, розумовий, як самоутворення своєї натури, а також як здолаття природи. Ми, християни, визначаємо трансцендентність вертикальну. Її можна аналізувати у подвійній царині: системно-метафізичній або феноменологічній. Метафізичне розуміння трансцендентності виступає тоді, коли програмно обґрунтовується антична автономія людської душі та її нередукованість (незведеність до матерії). У нашому розгляді ми обмежимось, в основному, феноменологічним описом іманентності й трансцендентності людської особи. Феноменологія може сприйматися як специфічна течія метафізики або як метод. У даний час йдеться про

112 феноменологічний метод, застосування якого не залучає зовсім ідеалізму чи крайнього суб'єктивізму<sup>1</sup>. Метод такий виходить від екзистенціального еґо людини і його досліджень, які опісля аналізуються. Метод феноменологічного опису подає не тільки «огляд», але й «вникнення» у глибину людської реальності.

### 1. Іманентність людини

Людина має у собі двоякий вимір: матеріальний і духовний, часовий і вічний, минутий і тривалий, іманентний і трансцендентний. Психічна трансцендентальність людини, хоч безсумнівна, проте є включена в контекст світу матерії та біологічного середовища.

Св. Августин, мислитель раннього християнства (†430), торкаючись античних пластів у людській природі, писав, що людина «існує, як дерева та каміння, і відчуває, як тварини, мислить, як ангели»<sup>2</sup>. Людина посідає ознаку, спільну з неживим світом – існування, з рослинним світом її з'єднує біологічне життя, з тваринним світом – здатність відчування (сприймання), а з чисто духовним світом – феномен мислення. Св. Августин, розрізняючи у людській природі тіло і душу як суттєві співелементи, відійшов від традиції платонізму, який обмежував поняття людини самою тільки душею, а тіло вважав лише інструментом (засобом, знаряддям). Як християнин, натхненний Св. Письмом, він зменшував роль тіла людини, яке становить елемент людини, що не тільки посідає тіло, але є тілом. Людське тіло у протилежності до теорії маніхейців не є демонічним елементом, а становить буттєве добро.

Інший християнський мислитель, св. Тома з Аквіну (†1274), ще виразніше відійшов від односторонньої платонівської концепції людини. «Людина є не тільки самою душею, але чимсь складеним – з душі і тіла»<sup>3</sup>. Вислів середньовічного мислителя ставить наголос на двоаспектності людини, що становить інтегральну психофізичну цілість. Людська особа є органічною єдністю матеріального тіла і нематеріальної душі. Тіло людини становить її інтегральну складову частину, воно не є чимось акцидентальним (прибутнім) і часовим.

Християнство, вважаючи матеріальне тіло постійно субстанціальним елементом людини, підкреслює тим самим її іманентність у світі. Ця іманентність посідає розмаїті аспекти: фізичний, біологічний і фізіологічно-вегетативний тощо. Фізична іманентність людини полягає в тому, що вона (людина) включена у рамки матеріального космосу: його вимірів простору і часу, а також у циклічність перемін. Окрім трансцендентності духовного «Я», людина не втрачає усвідомлення своїх розмаїтих зв'язків із природою.



«Ми є тілом. Отож, ми знаємо, що підлягаємо законам простору і часу, рухові і триванню, й що ми є включені у порядок певних детермінантів (обмежень) фізичного світу. Як такі, ми становимо частину космосу, у якому знаходимось і який накреслює наше існування; ми є первоначалом (первнем) щілої, який (гіпотетично) матеріально не є ані найсильнішим, ані найбагатшим. Ми підлягаємо ламкості нашого буття, яке через (важкість) вагу нашого тіла розплавляється у розмаїтій космічній чи суспільній реальності. Вряди-годи ми окрилені розпачливими враженнями, ніби нас поглинає «якийсь безмежний простір, який нам невідомий і який не знає нас»<sup>4</sup>. Людина, як власник матеріального тіла, є малим фрагментом (частиною) космосу. Вона від нього залежна і підлягає його законам, часто-густо – законам, які деструктивно діють на фізичне людське «Я».

Іманентність людини стосовно світу стосується також царини біологічного життя. Людська особа, хоч охоплює трансцендентні елементи біологічної сфери, не є відмежована від решти біокосмосу<sup>5</sup>. Існує чимало розмаїтих проявів біологічних зв'язків людини з животворним світом. Вона є такою, якою народжується, розвивається, потім переходить етап біологічного старіння і вкінці підлягає закону смерті. Біологічний стан людського організму залежний від численних факторів: пори дня і ночі, циклічних перемін пір року, клімату біологічного довкілля, способу живлення тощо. Людина є таємною біологічною структурою, про що багато говорить сучасна генетика. Звичайно, людська особа не є рослиною, але у її рамках здійснюються три основні функції вегетативного життя: живлення, ріст і розмноження.

Іншим виявом іманентності людини щодо світу є фізіологічно-вегетативна царина. Людина, окрім великого багатства психічно-духовного життя, посідає чимало спільних елементів із тваринним світом. Її з ним єднає подібність деяких органів і структур, посідання нервової системи, сфера чуттєвого пізнання (у цій сфері людина іноді знаходиться «нижче» від численних тварин), а вкінці функціонування інстинктів. Останні у тварин функціонують механічно, у людини вони включені в орбіту контролю розумом.

## 2. Трансцендентність суб'єкта-особи

Якщо ангельська концепція людини є фальшивою, то фальшивою є також надмірна концепція тимчасовості, тобто темпоралізації. Своїм матеріальним тілом людина включена в час і простір, а віддаляється від їх границь завдяки своєму духові. Хоч, правдоподібно, вона включена в еволюцію перемін біокосмосу, проте вона не становить випадкового результату процесів та сил самої природи.

«Хоч людина є також результатом, хоч вона є теж зумовлена в кінцевий спосіб, хоч вона є також частиною космосу, то однак вона не може бути цілковитим результатом... Людина як суб'єкт (підмет) є «природним світлом, світлом, завдяки якому щось є в єдиному можливому сенсі цього терміна. Отож, завдяки еству (буттю) людини як суб'єкта перевершеним стає буття-результат, буття-частковість, буття – зумовлене кінцевим способом і все ж, ті способи слугують також людині»<sup>6</sup>. Трансцендентність людини проявляється передовсім у факті, що у світі об'єктивних речей появляється суб'єкт (підмет) – особа. Людська особа не є пасивним об'єктом (знаряддям), а суб'єктом (підметом) – ціллю і кінцем дій. Людське «Я» – це автономний суб'єкт, первісне джерело рішень і реалізатор свідомих дій. Це суб'єкт, який себе усвідомлює і для себе вирішує. Ці ознаки виділяють людину з кола вегетативно-тваринного, що керується механічно законами природи. Новітня та сучасна філософія, окрім численних своїх дискусійних тверджень, влучно виділила роль суб'єкта. Декарт (Картезіз) зробив людське «Я» вихідним пунктом на терені філософії. К. Ясперс підкреслював, що тільки людина може з повним обґрунтуванням сказати «Я є». Тільки людина бачить себе як суб'єкт, усе інше – це об'єкти. Суб'єктивний характер людської природи становить перше фундаментальне джерело її трансценденції.

Людина є суб'єктом тому, що вона є еством (буттям) особовим. Особа є тим, що є найдосконаліше у цій природі<sup>7</sup>. Людське его є субстанціальне, просте, духовне і, що головне, самостійне<sup>8</sup>. Специфіка людської особи не є посідання («мати»), а новий спосіб («бути»). Людина – це не «щось», а «хтось». Є це хтось особовий, спрямований щодо власних дій та за них відповідальний. «Форма трансцендентності – це конкретна форма існування людини і, взагалі, форма її життя. Людина, як особа, живе і здійснює себе у цій формі. Усяка свобода, обов'язок, відповідальність, через які видно ніби справедливність, тобто підпорядкування до правди, не тільки у мисленні, але також у діях – становить реальну і конкретну основу індивідуального життя людини»<sup>9</sup>.

Духовно-особове «Я» людини не зведене до механізму потягів чи об'єднання біологічних сил, її проявом є самостійне рішення. Ритм внутрішньосвідомого життя істотно відрізняється від інтенсивності біологічного життя, тому тіло може бути знищене, а внутрішнє людське «Я» – збережене. Людина повністю реалізується через психічно-духовне життя, що перевершує матеріально-біологічну царину. Людина, як суб'єкт мислення та самостійне джерело дій, є онтично «внутрішньо спрямована»,

що відрізняє її від зовнішнього механічного тривання матеріальних буттів (єств). Це підкреслював Макс Шеллер, який вказував на винятковий статус людини у космосі. У кінцевому періоді життя він віддалявся (відходив) від класичного теїзму, але в той час він трактував людину як етап трансцендування природи<sup>10</sup>.

Індивідуальне людське «Я» характерне збереженням своєї totoжності. У людському житті тривка єдність внутрішнього «Я» діалектично з'єднується з численністю буттєвих верств, елементів та дій. Людська свідомість є відмінна, а також домінуюча стосовно біологічних та психічних процесів, тому-то «Я» слід інтерпретувати як онтичний, а не тільки як біомоторний фактор. Багато філософських течій не визнають цього аспекту людської природи, редукуючи людство до ролі потоку переживань та актів. Це робили навіть деякі видатні психологи, з-поміж них Вільгельм Вунд. Роман Інгарден полемізує з такою інтерпретацією людської природи вказуючи, що у її рамках неможливо обґрунтувати відповідальності людини за її дії. «Чисто феноменальна, явищна відповідальність не могла б мати моральної вартості у властивому розумінні, ані не могла б дійсно впливати (тяжіти) на справи і накладати на людину обов'язок розв'язання тих справ. Моральні цінності та їх реалізація вимагають [...] чогось більше ніж тільки явищної реальності»<sup>11</sup>.

А втім, ми можемо покликатися на внутрішній досвід, який виразно підказує, що наше «Я» тривале і контрастує з чисельністю та плінністю наших переживань. Хоч людина підлягає законові переміни, проте водночас внутрішній елемент її особи відключається від хвилі перемін. Тривалість людського «Я» уточнює виразно трансцендентальність людини. З тією проблемою поєднаний також і спосіб людського існування в часі<sup>12</sup>. Позалюдські єства, не виключаючи тварин, цілком занурені у біжучому моменті – тільки ним живуть і тільки з ним рахуються. Людина також існує в часі, «підлягає» часові через процес старіння та через біологічну смерть. Проте людина може трансцендувати час, віддалятися від нього психічно. Це здійснюється у розмаїтій спосіб. У житті людини минуле не цілком знічевлене: поодинокі акти, які існують у різних моментах часу, поєднуються у суцільну історію людського життя. У результаті людина живе не тільки сучасністю, а й минувиною – ближчою і дальшою. Сучасність (теперішність) людського «Я» перевищує актуальну шкалу вражень та переживань, вона вагітна також минувиною. Людина посідає у часі «тотальну присутність», інтегрально з'єднуючи минуле, теперішнє і майбутнє. У такий спосіб людська екзистенція переступає час та його

116 виміри. Людина духовно «багата» історією – власною та суспільною, тому її рішення вибігають далеко у майбутнє. Життя людини розвивається у часі, але, водночас, через акти інтелектуального пізнання та рішення волі – вона постійно ламає бар'єри часу. Час невблаганно послаблює біологічне «Я» людини, але, водночас, її внутрішньо-духовне «Я» постійно переходить границі часу та історії. Отож, у такий спосіб людська особа є трансцендентна щодо часу та його обмежень, у результаті чого у людини зростає туга за вічністю та Абсолютом.

Людина, як суспільна істота, втілена в культурний, народний, економічно-суспільний, ідеологічний, фаховий контекст тощо. Вона (людина) є до певного ступеня їх твором, її діяльність підлягає розмаїтим детермінаціям (обмеженням). Водночас можна говорити про трансценденцію людини стосовно такого роду психічно-фізичних факторів. Бо ж існують у її природі первоначала (первні), які дозволяють говорити про «віковічну людину» чи «віковічні цінності». А ставити під сумнів таку трансценденцію означало б розхитувати універсальні логічні закони та етичні норми, які становлять спільне духовне багатство всього людства. Індивідуальне людське «Я» у певних аспектах є трансцендентне як щодо часу, так і щодо простору.

### 3. Динамічна трансценденція

Природа людини є дійсно здетермінована онтично, але актуалізується і доповнюється допіру у діяльності. Дії тварин виключно постають з біологічного поприща, а людська діяльність спирається на персональному характері суб'єкта. Людський динамізм охоплює два різні істотні типи дій: соматично-біологічні та психічно-духовні. Перші з'єднують нас з рослинно-тваринним світом, другі – виокремлюють нас у космосі. Психічно-розумові дії людини не є супраструктурою економічно-суспільних обставин, ані явищем біологічного життя – вони є наслідком вкорінення духовного «Я» у людській натурі. Доведенням цього є факт, що свідомі дії людини – пов'язані з функціонуванням розуму і волі – є самостійними стосовно вітально-вегетативної царини. Людина – єство скінчене, у своїх діях та намаганнях виходить поза себе, переступаючи видиму дійсність, шукає абсолютні цінності. Таким чином на горизонті людського буття і діяльності появляється щось трансцендентальне.

Розумова діяльність людини, яка виявляє трансцендентний вимір її природи, – це передовсім царина пізнавально-інтелектуальна і також спрямовально-волітивна царина. Феномен смислового пізнання появляється вже на терені тваринного світу, але відіграє там другорядну роль стосовно

вегетативно-смісловій сфері. У людському світі ситуація формується цілком навпаки: домінуючим елементом є пізнання і на його терені провідну роль відіграє розумове пізнання. Паскаль влучно підкреслив, що думка становить велич людини. Людина є тільки тростиною, найслабшою у природі, але тростиною думаючою. Не потрібно, щоб озброївся цілий світ, щоб її розчавити: туману, краплини води вистачить, щоб її вбити. Але коли б навіть її убив космос, людина і так була б чимось шляхетнішим, ніж те, що її вбиває, позаяк вона знає, що помирає, і їй відома перевага, яку над нею має космос. Космос нічого не знає. Ця гідність таким чином знаходиться у думці<sup>13</sup>.

Паскаль звернув увагу на дві істотні функції інтелектуального пізнання людини: внутрішню, що є свідомістю власного існування, та зовнішню, за допомогою якої людина з наміром (інтенційно) приймає довкілля. Пізнання показує людині світ речей та цінностей, що, у свою чергу, спрямовує людську діяльність. Онтична нематеріальність розумового процесу пізнання дає змогу відкрити себе на зовнішній світ в усій його величі. Універсализм людського пізнання дає змогу говорити про епістемологічну трансценденцію людини. Карл Рагнер, поклякаючись на думки св. Томи з Аквіну, доводив, що людська розумова активність за своєю природою трансцендує рамки конкретних матеріальних буттів<sup>14</sup>. Людина – це «дух у світі» матерії, тому, не припилюючи контактів з довкіллям, шукає нематеріальної та космічної реальності.

Усяке пізнання – це відкривання себе на зовнішній світ. Чуттєве пізнання надто звужене як екстенсивно, так і інтенсивно.

Тварини, користуючись лишень такими пізнаннями, не можуть переступити бар'єру конкретно-матеріального світу. Людина трансцендує на світ завдяки інтелектуальній владі (смазі). Інтелектуальне пізнання, хоч передусім торкається світу матерії, проте реалізується у нематеріальному вимірі. Інтелектуальне пізнання не задовольняється ознайомленням з наочними буттями, а шукає межі космосу, досліджує його остаточні причини. Людина завдяки інтелектові виявляє внутрішню природу речі, ставить питання про сенс світу і сенс власного життя<sup>15</sup>. Інтелект дає змогу здійснювати самоаналіз – як ретроспективний, так і проспективний. Людина, попри свою скінченість, прагне до безконечності.

Другою центральною формою людського динамізму є активність, пов'язана з цариною пожадливо-волітивною. Вільна дія – це комплементарна ознака розумового пізнання, тому вона не виступає на терені світу нерозумних істот. Існування онтичної свободи, хоч достатньо узагальнене, принаймні у практиці, приймається й інтерпретується досить розмаїто.

118 Слід передовсім розрізнити свободу в онтологічному сенсі та в сенсі аксіологічному, тобто свободу як онтичний елемент людської особи, а також право людини на свободу. Свобода буття – здатність вибору однієї з декількох можливих альтернатив, в результаті чого одну річ ми воліємо перед іншою. Це є так звана свобода волі (*liberum arbitrium*), яку називають також свободою вибору, або свободою рішення. Тома Аквінський розрізняв ще свободу вибору та свободу автономії. Перша є свободою від зовнішнього і внутрішнього примусу (*libertas a coactione*), друга – свободою від моральної вини (*libertas a culpa*)<sup>16</sup>. Останній вид свободи бере до уваги етичний аспект, звертаючи увагу на факт, що цілковита свобода людини зумовлена її духовним розвитком. Свобода вибору дана людській природі, свобода автономії дана людині, що становить програму і мету дії тривалого періоду.

Онтична свобода розуміється як свобода вибору і є непорушним атрибутом людства. На її існування вказує внутрішня автономія людини щодо особистих рішень та дій<sup>17</sup>. Людську особу характеризує самопосідання, тому людина підвладна сама собі. Людина завжди є суб'єктом (підметом), у результаті чого вона не може себе або інших людей трактувати як об'єкти (предмети) – речі тобто, як інструменти. Самопосідання є основою самотворення себе і творчого перетворення (трансформації). Внутрішній досвід підтверджує існування таких можливостей у людській натурі, бо ж їй слугує автономія дій. Людина реально відчуває і переконана у своїй свободі і переживає її з почуттям відповідальності за себе та за інших людей. Без свободи етичні цінності не мали б жодної вартості, і тому в такому разі не слід було б говорити про якісь принципи добра чи зла. Відповідальність без свободи – це нонсенс.

Підставою свободи є розум<sup>18</sup>. Тому-то не підлягає сумніву, що джерелом свободи є не матерія, а особово-духовне «Я». У тварин, які позбавлені розуму, брак також почуття відповідальності і нема слідів сумління.

Свобода людини є джерелом її трансценденції з двоякої причини. По-перше, самопосідання і самостановлення є виходом людини поза рамки матерії та її обмежень. Тільки людина онтично здатна до вибору та рішення про себе. Іманенція матеріального світу, не виключаючи і тварин, є цілковитою. Людина завдяки свободі волі переходить матеріальний горизонт. Вона від нього відривається у своєму житті та усвідомлених діях і відкривається для безконечності.

#### **4. Аксіологічна трансцендентність**

Активність людської особи не є безпредметною, а завжди спрямована до окремих речей та цінностей. Людина, окрім нижчих цінностей

(економічних, життєвих), відчуває потребу посідання та здійснення вищих цінностей (пізнавальних, моральних, естетичних тощо). До останніх людина направлена онтично, посідаючи вразливість на цінності правди, добра, краси, справедливості, жертви, дружби тощо. Психічно-духовне життя ґрунтується на тих цінностях, спираючись на них, воно розвивається або завмирає. Таким чином цінності вказують на трансцендентний вимір людства. Якщо тварини, шукаючи певних цінностей інстинктивно, не можуть відірватися від матерії і царини біологічно-вегетативного життя, то людина усвідомлює існування позаматеріальних цінностей. Звичайно, переминюються до певного ступеня критерії та класифікації розумових цінностей, але є тривалою внутрішньою потребою для людини таких цінностей. Роман Інґарден правильно пригадує, що найменування людини *homo faber* не охоплює того, що найбільш характерне для її природи. Виготовлення знарядь і засобів, перетворення природи — це специфічно людська ознака, але вона вторинна стосовно творення духовних вартостей. Людина — це передовсім шукач та винахідник правди, свідомий організатор добра, творень культури. Пошук універсально-абсолютних вартостей доводить, що у людській натурі існує елемент онтичної трансценденції. Аксіологічна та етична свідомість становить специфіку духовно-особового буття, і вона не виступає на терені позалюдського життя.

Першою фундаментальною, абсолютною цінністю є правда. Правда виражається за допомогою слів — понять, але до них не зводиться (не редукується). Правда є тією цінністю, яка концентрує в собі зацікавлення людського загалу. Правда є узгідненням інтелектуального пізнання з об'єктивним станом речей. Правда не є актом, пов'язаним з функціонуванням тіла, а появляється у контексті духовного буття, і тому *logos* не може бути функцією *bios*.

Тільки людина — істота розумна — здатна виявляти правду, але й вона (людина) не може її глибинно (абсолютно) пізнати, ані не з'ясовує її існування через свою принагідну природу. Людина помічає, що правда є нематеріальною цінністю, яке трансцендує часово-простірні рамки світу. Автентична правда є універсальною та абсолютною правдою: її «є» стосується не тільки «тут» і «тепер», а є актуальним завжди і повсюдно.

Другою фундаментальною цінністю, яка появляється у світі людини, є Добро. Властиво саме поняття добра та досконалості містить у собі ідею безкінечності<sup>19</sup>. Добро є об'єктом волі, влади, пов'язаним з духовним елементом людської природи. Обидва феномени, свобода і добро, постійно між собою пов'язані. Немає автентичного добра без клімату свободи, але

120 й немає автентичної свободи без реалізації добра. Етичне добро проявляється у контексті сумління, що знаходиться в глибині людського буття. Сумління є внутрішньонормативне судження (думка) людської дії: як власної, так і чужої. Голос сумління є трансцендентним стосовно суспільних структур, домінуючим (головним) щодо переживання ефективних станів, суб'єктивних уподобань, народних чи професійних зв'язків.

Сумління є наслідком інтелектуальної рефлексії (внутрішнього аналізу), але з нею не ототожнюється. Воно є частиною людської природи, є «однаково реальне» як дія пам'яті, судження, уяви чи смислу краси. Сумління – це зустріч людини з Безкінечністю.

Виразом трансценденції людини є також феномен любові. Ця цінність, без сумніву, є секретом людського життя. Кругом любові концентрується духовне життя людини. Любов є першим порухом людської волі, спрямованої до добра<sup>20</sup>.

Пізнання добра викликає спонтанне бажання здобути його або його реалізувати, таким чином у рамках феномену любові пізнавальні акти з'єднуються і знаходять свою кінцеву мету у волітивних актах. Характеризуючи любов, св. Августин пише: «Чим є любов? Чим є любов, якщо не любов'ю добра? Любов походить від того, хто любить і сам оточений любов'ю. У любові помітні три речі: той, хто любить, люблена річ та сама любов. Любов, яка жертвує себе, – це перемога власного еґоїзму. Макс Шеллер правильно визначив, що людина – це *ens amans* (єство, яке любить)<sup>21</sup>. Спостерігати людську природу через призму любові – це повніший і глибший спосіб визначення людини, ніж її окреслення як *animal sociale* (соціальна істота) чи *homo technicus* (технічна людина).

Про трансцендентний вимір людської особи також свідчить факт, що людина є творцем культури. Її природною «колицкою» є, звичайно, природа, яка постійно впливає на долю виду *homo sapiens*. Тварини є цілковито замкнені у границях природи, людина виходить поза природу, вона творить власний психічний мікроклімат, тобто світ культури. Цей світ охоплює цінності правди, добра, краси, корисності тощо, які становлять об'єкт науки, філософії, етики, мистецтва, техніки і т. д. Тільки у такому створеному людиною світі людина почувається повністю людиною.

### 5. Кінцеві рефлексії

Людина посідає винятковий онтичний статус у космосі. Людська особа, яка посідає матеріальне тіло, є частиною космосу, і через своє духовне «Я» її активність переходить рамки матеріальної дійсності. Тільки розумна і свобідна істота може пізнавати природу світу, розвивати його і навіть до



певного ступеня ним керувати. Людські дії, які реалізуються з почуттям відповідальності, повинні керуватися думкою і сумлінням.

Слід підкреслити, що творчий потенціал людини, обґрунтований багатим доробком природничих наук і розвитком техніки, дійсно вражаючий. На жаль, цей потенціал дотепер у невеликому ступені використовується для розвитку світу і щастя людства. Згадаймо астрономічні суми, які людство тратить на озброєння, включаючи атомну зброю, і цей брак харчів у країнах третього світу. Або звернімо увагу на руйнівне ставлення людини до біологічного середовища, передовсім до атмосфери і гідросфери, забруднення повітря, води, ґрунту, нищення флори, фауни і т. п. Отож, людина, замість розвивати і керувати світом, у багатьох царинах своєї діяльності його нищить безповоротно. Розвиток сучасної біології, генетики і медицини також створює перспективи для людства не завжди оптимістичні. На цьому терені потрібна також зважена і відповідальна діяльність людини. Таким чином, трансценденція людини — як онтична, так і аксіологічна — зобов'язує людину відповідати за світ і за себе саму. Самотрансценденція людини — це постійний перехід сучасності, актуальних станів посідання, горизонтів природи і матерії. Хоч людина включена у світ матерії, вона є у ньому мандрівником, пілігримом — *homo viator*.

Людина — це вічний шукач абсолютних цінностей, автотрансценденція людського «Я», не дається адекватно з'ясувати у матеріально-біологічній площині. Людська особа є сарах *infinitii* (здатна для безконечності) у своїй онтично-психічній структурі, націлена на абсолютну Трансцендентацію<sup>22</sup>. Природно-дочасна трансцендентація, зрозуміла як постійний економічно-суспільний, технічний і культурний прогрес, не може становити виключно сенсу людського життя. Цільовим етапом людської особи може бути тільки Абсолют, додатком людської любові — любов Бога. Отож трансценденція людини, її природи, дій та цінностей має вертикальний, а не горизонтальний характер. Аутотрансценденція людської особи найповніше з'ясовується у ставленні до трансценденції БОГА.

1 Поп.: S. Strasser. *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*. — Louvain, 1957. — P. 2-5; Kard. Karol Wojtyła. *Osoba i czyn*. — Kraków, 1969. — S. 11-19, 189.

2 *Sermo* 43,3,4 // *PL* 38,255; *De civitate Dei* 14,2-3.

3 *S. th.* I, q. 75, a.4c.

4 Поп.: E. Coreth. *Was ist der Mensch?* — Innsbruck — Wien, 1973. — S. 198-199.

5 Поп.: Cl. Tresmontant. *L'homme dans l'univers*. — Roma, 1972. — Vol. II. — P. 13-33.

6 W.A. Lippman. *Fenomenologia ekzystencjalna* / Переклад Б. Заведенчук. — Warszawa, 1972. — S. 330.

7 Св. Тома з Аквіну. *Summa Theologica* I qu.29, a. 3.

- 8 Пор.: R. le Troquer. Kim jest człowiek? / Tłum. O. Scherer. – Paris, 1968. – S. 25, 26.
- 9 Karol Wojtyła. Osoba i czyn. – Kraków, 1969. – S. 11-19, 189.
- 10 У творі «Die Stellung des Menschen im Kosmos» (Darmstadt, 1928) філософ наблився до пантеїстичного бачення реальності.
- 11 R. Ingarden, Książeczka o człowieku. – Kraków, 1973 (2). – S. 15, 16.
- 12 G. Verbeke. La developpement de la vie volitive d'après saint Thomas // Revue philosophique de Louvain. – 1958. – № 56.
- 13 B. Pascal. Myśli. – Warszawa, 1952. – S. 124.
- 14 R. Rahner. Geist in der Welt. Iuz Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. – München, 1964. – S. 64 – 389.
- 15 Пор.: Y.E.Royce, S.J. Man and His Nature. – New York, 1961. – P. 91-104.
- 16 S. Theol, I q. 83 a. 2 ad 3: Lexikon für Theologie und Kirche. – Freiburg, 1960. – Bd IV. – S. 325.
- 17 K. Wojtyła. Цнт. праця. – S. 109-124, 147.
- 18 «Totius libertatis radix est in ratione constituta» de verit. q. 24, a. 2 // S. th. I-II, q. 17, a. I ad 2.
- 19 E. Levinas. Totalite et Infini. – La Haye, 1961. – P. 11, 77.
- 20 Primus enim motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor // S. th. I q.20, a.1.
- 21 Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefülle. – Halle, 1913.
- 22 S.Strasser. Reflexions sur la proposition phenomenologique; Tout ce qui est, est pour moi // Sens et existence en hommage a Paul Ricœur. – Paris, 1975. – P. 94, 95.

*д-р Володимир Шеремета*  
*Івано-Франківська теологічна академія*

## **Вимога солідарності в контексті загрози алкогольної деградації суспільства<sup>1</sup>**

### **Вступ**

Метою статті є не тільки висвітлення загрози, яку приховує в собі явище алкоголізму для нашого суспільства та пояснення вимоги солідарності, яка випливає із найбільшої християнської заповіді – заповіді любові. Більш важливим видається задуматись і постаратись дати відповідь, як ця заповідь, як вимога солідарної допомоги в її міжособовому та соціальному вимірі може і має бути реалізована, щоб принести вагомий вклад у вирішення проблеми алкоголізації українського суспільства.

### **1. Основні симптоми та наслідки алкогольної загрози у цифрах та фактах**

Народна мудрість говорить, що в чарці втопилось далеко більше людей, ніж «у морі». Цей трагічний факт засвідчує сьогодні статистика. Якщо, за інформацією Державного комітету статистики України від 14 лютого 2007 року, смертність нашого населення через нещасні випадки на воді за 2006 рік становила 3875 жертв, то смертність тільки окремо взята від випадкового отруєння та безпосередньої дії алкоголю переважала більш ніж удвічі і становила відповідно **8024** жертв<sup>2</sup>.

Але ця трагічна цифра являє собою, на превеликий жаль, тільки вершину айсберга. Насправді через зловживання алкоголем втратили життя в багато разів більше людей. Про це знову ж таки свідчить офіційна статистика. Лівова частка нещасних випадків у ДТП, які в 2006 році забрали 9872 життя, пов'язана з алкоголем. Подібна ситуація із втратою життя при пожежі, утопленнях, а особливо вбивствах та самовбивствах. Тільки на основі офіційних даних Держкомстату України кількість людей, життя яких знищив «зелений змії», за рік 2006 становила не менше 50 тисяч<sup>3</sup>. Про справжню ж цифру можемо тільки догадуватись. А скільки людей «завдяки» надмірному спо-

124 живанню алкоголю безповоротно втратили своє здоров'я чи стали інвалідами?

За даними МОЗ (Міністерства охорони здоров'я), в Україні близько 13% дорослого населення хворіють на алкоголізм. Як правило, далеко не всі, хто зловживає алкоголем, звертаються за медичною допомогою, тому цілком обгрунтованою є думка, що справжня цифра є значно вищою<sup>4</sup>.

Зловживання алкоголем згубно впливає на організм людини. Токсичного впливу зазнають як окремі органи, так і цілі системи життєзабезпечення. Особливо пошкоджуються центральна нервова та серцево-судинна системи, а також печінка та нирки. Алкогольна отрута важко вражає клітини головного мозку, що призводить до зниження інтелектуального рівня та самоконтролю. В стані алкогольного сп'яніння людина схильна до антисуспільної поведінки, а часто також до конфліктів та агресії, що в свою чергу, призводить до скоєння правопорушень<sup>5</sup>.

Людина деградує як особа, знижується її моральний та духовний стан. Вона втрачає величній дар свободи і потрапляє в алкогольну неволю.

Спектр згубних наслідків алкоголізму дуже широкий, притому багато з них є взаємозалежними. Зокрема, це стосується медико-біологічних та соціально-економічних наслідків. Існує також наступний зв'язок: чарка – сигарета; чарка – перша спроба наркотиків; чарка – зниження імунітету – туберкульоз та інші інфекційні захворювання; чарка – невинормовані сексуальні стосунки – венеричні захворювання та ВІЛ/СНІД; чарка – загострення проблеми подружніх стосунків; чарка – криза сімейного бюджету; чарка – руйнування сім'ї і т.д.

Негативний вплив алкоголю на здоров'я та життя людини спричинює підвищення загальної захворюваності населення, уповільнення процесу оздоровлення людей з різними захворюваннями, втрату працездатності; підвищення рівня загальної смертності; скорочення середньої очікуваної тривалості життя на 10-20 років; загальне погіршення генетичного потенціалу країни, зокрема через народження так званих «дітей п'яної суботи»<sup>6</sup> з різноманітними психосоматичними відхиленнями.

Алкоголізація суспільства родить такими трагічними плодами як підвищення рівня правопорушень та зростання злочинності, вбивств, самовбивств, пограбувань, крадіжок; розпад сімей, сирітство; зниження трудової дисципліни, продуктивності праці та прогули на виробництві; зниження якості продукції; підвищення травматизму; зменшення кількості працездатного населення та відповідно зменшення вкладу у розбудову суспільного блага<sup>7</sup>.

Як причина половини абортів у незаміжніх жінок наводяться випадкові сексуальні стосунки, що відбулися в стані алкогольного сп'яніння<sup>8</sup>.

Не тільки постійне, а й періодичне вживання спиртних напоїв призводить до розвитку проблем подружніх стосунків, руйнування сім'ї, а також негативно впливає на виховання дітей<sup>9</sup>.

Вживання алкоголю є однією з основних причин багатьох злочинів<sup>10</sup>. Якщо заглянути на офіційний сайт Департаменту зв'язків з громадськістю Міністерства внутрішніх справ України, то серед переліку актуальних подій лівову частку займає саме інформація про злочини, скоєні в стані алкогольного сп'яніння. Ось деякі із заголовків подій: «П'яний водій скоїв наїзд на трьох пішоходів. Внаслідок ДТП загинули працівник міліції, його дружина та ще одна особа дістала травму. Вбивцю й досі розшуковують»; «П'яний негідник позбавив життя людину через 5 гривень...»; «П'яні молодики «розважались» руйнуванням надмогильних пам'ятників...»; «П'яні підлітки вбили 74-річного пенсіонера...»; «П'яні клієнти забули розплатитися...»; «На Львівщині згоріло 8 людей. Майже усі були п'яні...»; «На великій швидкості державний кордон України перетнули п'яні порушники...»<sup>11</sup>.

В Україні відбувається катастрофічне збільшення кількості дітей, позбавлених батьківського піклування. Із 80 тисяч дітей-сиріт тільки близько 7% – біологічні сироти, тобто в дійсності не мають батьків. Інші ж 93% – це діти, від яких батьки відмовились або були позбавлені права батьківського піклування<sup>12</sup>. Систематичне пияцтво батьків разом із своїми багатогранними похідними, як, наприклад, бродяжництво чи перебування в місцях позбавлення волі, приводить до штучного осиротіння багатьох десятків дітей та створення велетенської армії «дітей вулиці»<sup>13</sup>.

З іншого боку, «діти вулиці» становлять особливу групу ризику, яка характеризується вживанням алкоголю, наркотиків та тютюнопалінням<sup>14</sup>.

З прикрістю доводиться сьогодні констатувати фемінізацію алкоголізму, зростаючу алкоголізацію молоді та появу явища дитячого алкоголізму<sup>15</sup>.

Згідно з повідомленням Держкомстату, природний приріст населення по Україні за 2006 рік становив **-297 725**. Це означає, що рік, саме на стільки народилось менше людей, ніж померло<sup>16</sup>, і вказує на продовження стагнації та вимирання суспільства, незважаючи на незначне збільшення дітонародження після введення в дію програми допомоги держави на кожну новонароджену дитину. З 1994 р. по 2007 р. кількість населення України скоротилась на 5,5 мільйона<sup>17</sup>, і одним із найвагоміших чинників цього явища є саме проблема зловживання алкоголем.

Зрозуміло, що за всіма наведеними фактами та цифрами прихована трагічна дійсність сучасного стану нашого суспільства та його майбутнього на фоні поширення явища алкоголізації, що викликає серйозне занепокоєння. Більше того, мова йде про конкретних людей, часто наших рідних та близьких, які потрапили в неволю алкогольного uzалежнення чи знаходяться всього за крок від цієї небезпеки. Як бачимо, проблема алкоголізму родить трагічним плодом різноманітних негативних соціально-економічних наслідків, медичних та життєвих проблем, які чимраз далі загострюються на фоні суспільної пасивності, ставлячи під питання майбутнє нашого суспільства. Все це є вагомим аргументом для кожної людини, зокрема відповідальних за спільне благо, щоб зупинитись, задуматись і усвідомити відповідальність за свою поведінку чи бездіяльність у контексті загострення алкогольної проблеми суспільства.

## 2. Вимога солідарності

Добробут суспільства та благо кожної людини істотно залежать від солідарної поведінки його членів. Солідарність стає невідкладною вимогою там, де існує суспільна кризова ситуація чи окрема людина потребує братньої руки допомоги, щоб подолати свою біду.

Солідарність сьогодні є доволі часто і з різної нагоди вживаним терміном. Але чи ми дещо глибше задумувались над його сутністю? Чи сприймаємо солідарність як один із основоположних обов'язків, який належить до сутності нашого загальнолюдського і християнського покликання та повсякденного життя, до сутності людської природи, до сутності суспільства, яке претендує на характеристику гуманного, та особливо до сутності спільноти Церкви?

Католицька соціальна етика пояснює солідарність як одночасно онтологічний та етичний принцип. *Solidare* – з лат. означає «міцно з'єднувати». Люди завжди між собою пов'язані багатограними зв'язками. Як етичний принцип, солідарність вимагає, щоб кожна людина та спільнота усвідомила свої зв'язки-взаємозалежності-обов'язки стосовно інших і відповідально їх реалізувала<sup>18</sup>.

Інше етимологічне пояснення нагадує, що *solidus* – з лат. означає «цілісний, твердий, солідний, правдивий, тривалий», *dare* – «надавати, пропонувати, посвячувати, жертвувати; посвідчити, подати доказ, зробити комусь приємність, дати щось від себе».

У цьому сенсі солідарність у синтезі цих двох термінів: *solidus* + *dare* означає означає цілісну, правдиву та тривалу (тобто не тільки одноразовий

акціонізм, задля відмітки для начальства чи заспокоєння докорів сумління) посвяту себе на службу добра ближнього, зокрема того, хто знаходиться в особливій критичній ситуації чи біді і потребує нашої допомоги.

Говорячи образно, солідарність – це серце, повне любові, в поєднанні з рукою допомоги, простягнутою до людини, яка знаходиться в тій чи іншій критичній ситуації.

Сучасне розуміння солідарності значною мірою інтегрує в собі зміст та наповнення біблійної заповіді любові до Бога та до ближнього<sup>19</sup>.

Словами святішого о. Івана Павла II солідарність – це одна із фундаментальних чеснот, яка виражається в «твердій і непохитній рішучості посвятити себе спільному добру, тобто добру всіх та кожної окремої людини, адже всі воістину відповідаємо за всіх»<sup>20</sup>.

Солідарність на особливий спосіб актуалізується і постає як невідкладна вимога, зокрема тоді, коли існує та чи інша негативна суспільна ситуація або ж конкретна людина знаходиться в кризовому стані, в біді і потребує невідкладної допомоги своїх ближніх. «Там, де знаходяться люди, які (...) терплять злидні чи недугу (...), там і повинна їх шукати і знайти християнська любов, і потішити настійливою опікою і підтримати допомогою»<sup>21</sup>.

Для християн еміnentним прикладом солідарної поведінки є Ісус Христос, який ставить як розпізнавальний знак своїх учнів любов: «З того всі спізнають, що Ви мої учні, коли любов взаємну будете мати» (Ів 13, 35).

Відповідно святіший отець Іван Павло II в апостольському повчанні про покликання і місію мирян визначає любов як душу та основу солідарності<sup>22</sup> і пригадує (наголошує), що вся Церква покликана до безпосереднього служіння любові<sup>23</sup>.

Згідно з папою Бенедиктом XVI практичне служіння любові (вчинки любові) не може бути для Церкви «чимось другорядним, що можна доручити комусь іншому, але належить до її суті, є проявом її справжнього буття»<sup>24</sup>. Таким чином інституції практичної любові чи структури Церкви, які творять добро найбільш потребуючим, «становлять її «*opus prorgium*», властиве їй завдання, в якому вона (...) діє як безпосередньо відповідальний суб'єкт, роблячи те, що властиве її природі»<sup>25</sup>.

Солідарність потребує достатнього закріплення як в особовій, так і в інституційній сфері. Християнська солідарність постійно дістає свою силу і орієнтацію із містичного укорінення кожної особи в Тайні Бога, який є праосновою і найдосконалішим зразком будь-якої солідарності. Все ж, щоб бути більш ефективною, особова солідарність потребує своєрідного

**128** підсиловача (використовуючи технічну мову) спільнот, об'єднань та інституцій.

Зокрема, неабияка роль у цьому сенсі належить сім'ї, школі, трудовому колективу, ЗМІ, парафіяльній спільноті, Церкві та державі з їх різноманітними структурними ланками та допомогливими інституціями.

Для більшої ефективності у вирішенні конкретної проблеми солідарна діяльність окремих осіб та спільнот має бути спрямована не тільки на усунення наслідків, а насамперед на викорінення їх причин<sup>26</sup>.

### 3. У пошуку причин

Для дієвої служби любові, спрямованої на подолання проблеми алкоголізації нашого суспільства, необхідно постаратися ідентифікувати причини генези та розвитку цієї проблеми. Без виявлення причин цієї важкої недуги нашого суспільства будь-яке зовнішнє чи так зване симптоматичне лікування заздалегідь приречене на неефективність.

Причин, які призводять до зародження і розвитку алкоголізму, дуже багато. Їх спектр простягається починаючи від індивідуальних біологічних та психологічних особливостей людини включно з темпераментом, характером, рівнем загальної культури та генетичною спадщиною аж до таких соціальних факторів, як незадоволення власним соціальним статусом, професійною діяльністю, відсутність праці та належних житлових умов, низька соціальна та політична активність тощо<sup>27</sup>.

Крім індивідуальних особливостей та соціальних факторів, на виникнення потягу до алкоголю впливають екологічне середовище життя та діяльності людини, а також особливості її харчування. Сучасні дослідження підтверджують, що негативний вплив алкоголю значно посилюється на фоні хімічного забруднення води, повітря та продуктів харчування<sup>28</sup>.

Вагомим фактором є брак належних знань щодо загрози і трагічності наслідків пияцтва та алкогольної неволі, а також звичка переоцінювати свої сили та фальшиве переконання щодо здатності «контролювати ситуацію» та вперте небажання поглянути у вічі дійсності.

Експерти сьогодні наголошують, що хоча вирішальною є комплексна дія чинників на особистість, все ж особливо вагомими є соціальні причини<sup>29</sup>.

Якщо зблизька поглянути на соціальні фактори нашої дійсності, то можемо побачити, зокрема, наступні: соціально-економічна нестабільність, невпевненість у завтрашньому дні, низькі зарплати, крах подружжя та сім'ї<sup>30</sup>, масова еміграція, діти залишаються без виховання і легко піддаються зовнішньому впливу, часто трагічного характеру.



Крім того, присутній нав'язливий тиск соціального оточення, тиск псевдокультури споживання алкогольних напоїв чи алкогольних традицій свят та повсякдення.

Як правило, святковий стіл в уявленні переважної більшості наших людей асоціюється із спиртними напоями. День народження, прийом гостей з тієї чи іншої нагоди, навіть такі кардинальні події в житті християнина, як хрещення дитини, прийняття святої Тайни подружжя, а також похорон та поминальні дні супроводжують «благі частини», невід'ємною складовою яких є щедрий на алкогольні напої стіл.

Психологи і медики стверджують, що потяг до алкоголю у підлітків може пробудитися навіть не з першої випитої, а з першої побаченої чарки. Родичі у цьому сенсі не сміють забувати про те, що діти дуже схильні до наслідування.

Якщо від перших кроків дитина бачить себе в оточенні батька і матері, які з задоволенням беруть участь у застіллі з алкогольними напоями, то поступово починає приймати це за норму повсякденного життя.

Як не парадоксально, але в переважній більшості (майже у 60%) першу алкогольну чарку синові чи дочці наливають тато чи мама. 95% алкоголіків вперше долучаються до розпивання спиртних напоїв у віці до 15 років. Притому в цьому віці першопричинами виступають родинні традиції, проблеми в сімейних стосунках, незадовільна організація дозвілля<sup>31</sup>.

В цьому контексті важливо задуматись про роль нашого соціального довкілля і свою власну у культивуванні алкогольної проблеми. Деяко детальніше дослідження цього питання виявляє цілий ряд парадоксів.

З одного боку у суспільній думці існує згода, що алкоголізм — це зло. Так? Але це, як правило, згода, яка базується на стереотипному розумінні алкоголіка в останній стадії захворювання, тобто коли людина вже остаточно спилася і завдає оточуючим багато неприємностей (морально, духовно і фізично деградована людина, яка валяється на землі, чіпляється до перехожих чи чинить злочин).

А з іншого боку, в нашій країні переважна більшість населення з різною частотою і в різних дозах вживає спиртні напої<sup>32</sup>. Більше того, переконаним непитущим, а навіть і «понадмірно» поміркованим часто загрожують осуд і навіть соціальна ізоляція<sup>33</sup>.

Парадокс, але непитущі люди виступають у ролі «білої ворони» і, як правило, змушені виправдовуватися перед друзями, сусідами, співробітниками, чому вони відмовляються від алкоголю. Притому часто оправдатися не так

130 просто. Серйозним аргументом вважається, як правило, тільки хвороба або необхідність керування автомобілем<sup>34</sup>.

Парадокс, але незважаючи на явні ознаки початкової стадії алкоголізму, ми не тільки не зупиняємо, але й з посмішкою фальшивого розуміння сприяємо пияцтву або навіть провокуємо його<sup>35</sup>: «Пий – стане легше!»; «Пий до дна!»; «Якщо не хочеш випити за мене чи за мій тост, значить, ти мене не поважаєш»; «Як можна встати з-за столу, коли ще все не вишито?»... Притому ми, мабуть, не ставимо собі за мету зробити з іншого алкогольно залежного, але «де факто» сприяємо цьому. В чому справа? Що є причиною цієї парадоксальної поведінки? Брак свідомості? Фальшива сором'язливість? Небажання відрізнятись від інших і почати плести проти течії та міняти своє найближче оточення?

Наступний фактор — це алкогольні традиції побуту чи алкоголізації праці: пляшка їзовому, трактористу, сантехніку... Особливо це явище актуальне на селі: посадили город, просапали, підгорнули, викопали, нарубали дров... Перелічувати можна дуже довго, і, як правило, кожного разу як плата чи паралельно до фінансової винагороди фігурує чарка-пляшка, і то, на жаль, часто не одна.

Пришвидженню темпів алкоголізації суспільства істотно сприяє алкогольна реклама. Вона надає споживанню алкоголю та пияцтву особливого шарму. Постійна реклама спиртного програмує психіку людей, особливо підлітків та молоді, на те, що алкогольні напої мають бути невід'ємною складовою відпочинку, ефективної професійної діяльності і вдалого, здорового та щасливого життя. Хіба не абсурд? Хіба не парадокс? Так. Великий абсурд і трагічний парадокс нашої дійсності, який неабияк впливає на розвиток проблеми алкогольної залежності.

Важливим фактором невпинного зростання масштабів алкогольної проблеми продовжує залишатися неефективна державна політика у сфері реклами, цінова доступність алкогольних напоїв, відсутність належного контролю за торгівлею алкоголем, в тому числі й за його продажем неповнолітнім, послаблення уваги центральних та місцевих органів виконавчої влади і органів місцевого самоврядування до вирішення питань забезпечення змістовного дозвілля та відпочинку населення, насамперед молоді, а також, безперечно, відсутність повноцінної системи протиалкогольної профілактики, яка б складалася з профілактичного інформування, профілактичного навчання та виховання, розрахованого на різні вікові та соціальні групи населення<sup>36</sup>.

Мовчазне споглядання, байдужість та бездіяльність відповідальних за збереження та розбудову спільного блага суспільства державних структур,

різного рівня влади та правозахисних органів сприяє збільшенню алкогольної пропозиції, розквіту як легального, так і нелегального алкогольного бізнесу. У цьому сенсі варто також пам'ятати, що за кожну алкогольну гривню, яку заробляє держава, згодом доведеться розплачуватись суспільству в декілька разів більшими соціально-економічними збитками, а окремим людям — своїм здоров'ям, а часто навіть і життям.

Агресивності та масовості алкогольної пропозиції та тиску алкогольних псевдотрадицій та псевдокультури особливо важко протиставитись ще незрілій особистості, яка відчуває гострий дефіцит релігійних та моральних цінностей.

Жертвою «зеленого змія» стає насамперед людина без твердої релігійно-етичної позиції, без усвідомлення глибинного сенсу свого життя, свого величного покликання та мети. У цьому контексті необхідно пригадати повчання папи Івана Павла II, згідно з яким фундаментальною чи першопричиною зловживання алкоголем є екзистенційна пустка<sup>37</sup>. На її отруйному тлі проростає широкий спектр таких згубних і, на жаль, дуже поширених сьогодні внутрішніх пускових чинників алкогольного узалежнення як втеча від повсякденних труднощів та відповідальності, легковажність, аморальність, пошук легкої та швидкої насолоди, яка дає забуття та оманливе заспокоєння в ситуації дезорієнтації, розчарування, розпачу та безнадії, які загострюються в контексті економічної кризи, відсутності праці та можливості самореалізації, проблем на роботі та конфліктів із співпрацівниками, непорозуміння з ближніми чи їх втрати.

#### **4. Деякі орієнтири на шляху реалізації вимоги солідарності та вирішення проблеми алкоголізації суспільства**

В контексті проблеми пияцтва та алкоголізму, яка все більш зростає і становить чималу загрозу для майбутнього нашої нації, але вже тут і зараз актуалізується у вигляді національного лиха, життєвої катастрофи сотень тисяч та істотних проблем мільйонів наших громадян та мирян, необхідно насамперед пробудитись від приємного сну і подивитись у вічі трагічній дійсності алкоголізації нашого суспільства, про що свідчить не тільки офіційна статистика, а й, як правило, сам стан нашого безпосереднього соціального довкілля. Цей обов'язок «пробудження відповідальності» стосується як держави, так і Церкви, як сім'ї, так і парохіальної спільноти, як віруючої людини, так і кожного відповідального громадянина, але в особливий спосіб тих, кому довірена турбота про благо інших, як,

132 наприклад, представників різного рівня влади у державі чи душпастирів у Церкві.

Наступним орієнтиром є необхідність об'єднаних та солідарних зусиль структур і окремих членів Церкви та держави, спрямованих не лиш на симптоматичне лікування чи тільки на усунення наслідків, а насамперед на викорінення причин народження проблеми пияцтва та алкоголізму.

Виходячи з розуміння «екзистенційної порожнечі», душевної та моральної кризи особи, як першопричини зловживання алкоголем, саме Церкві належить особлива компетенція, а рівно ж і велике завдання у наповненні життя людини автентичним сенсом та прищеплення її з найменших років правдивої віри, духовних цінностей та моральних чеснот. Духовно і морально зрілій людині, яка має глибоке відчуття власної гідності та християнського покликання, буде чужою думка, що її щастя може знаходитися в чарці та ще й зростати пропорційно до кількості випитого.

Церква, як глобальна інституція, яка має розвинуту мережу локальних спільнот, може і повинна активною інформативною та формативною антиалкогольною діяльністю спричинитися до призупинення подальшої алкогольної деградації нашого суспільства та змін ситуації, що склалась, на краще.

Важливо є з-поміж іншого також очищувати українські традиції гостинності та свят від пиятики та формувати нову культуру здорового дозвілля. Вживання спиртних напоїв має бути цілком виключеним у процесі праці.

Для того, щоб більш дієво протиставитись алкоголізації суспільства, необхідні адекватні зусилля держави. Необхідний комплекс дій починаючи від належної соціально-економічної політики, сімейної політики, забезпечення працею та відповідно достойною винагородою. Зокрема, нагальним є формування більш ефективної системи антиалкогольної політики, законодавства та комплексу інформативно-формативних профілактичних заходів, розрахованого на різні вікові та соціальні групи. Невідкладною вимогою є також посилення контролю за торгівлею алкоголем, особливо за його продажем неповнолітнім. Місцеві органи виконавчої влади та органи місцевого самоврядування зобов'язані внести вагомий вклад у вирішення питань більш змістовного та здорового відпочинку населення, зокрема молоді.

Європейський досвід свідчить також про неабияку ефективність обмеження та цілковитої заборони алкогольної реклами. Згідно з повідомленням директора Українського інформаційного центру з проблем алкоголю і наркотиків Костянтина Красовського, який наводить дані досліджень,

проведених під егідою ВООЗ, заборона алкогольної реклами могла б привести до скорочення споживання алкоголю в нашому суспільстві на 5-8%<sup>38</sup>.

ЗМІ можуть і мали би також внести свій вагомий вклад у донесення до широких мас інформації про підступний та згубний вплив алкоголю на здоров'я та про його трагічні наслідки для нашого суспільства вже сьогодні та майбутню загрозу.

Провідна роль в запобіганні зловживанню алкоголем належить сім'ї. У навчальному посібнику «Безпека життєдіяльності: соціально-психологічні аспекти алкоголізму та наркоманії» подано так звану «техніку безпеки», яка містить в собі низку рекомендацій для превентивної поведінки батьків в контексті алкогольної загрози. Ось деякі з них<sup>39</sup>:

– Маленьку дитину краще взагалі позбавити участі в святковому застіллі дорослих.

– Підлітки можуть бути присутніми за святковим столом з алкоголем тільки за умови, що нікому з дорослих не спаде на думку запропонувати неповнолітньому спробувати алкогольний напій. Дану поставу батьки обов'язково мають попередньо узгодити зі своїми гостями.

– Необхідно твердо дотримуватися простого правила: не дозволяти собі звертатись до гостей з настійливою вимогою «випити ще і ще», умовляти їх або висміювати тих, хто не п'є. Не рекомендується розпитувати їх про причини відмови, але найкраще не акцентувати на цьому уваги.

– Важливо пам'ятати про схильність дітей до наслідування, тому батьки не мають права розслаблятися і поводитись як заманеться, але пам'ятати, що за ними постійно пильнують очі сина чи доньки, яким треба показати належний приклад.

І, нарешті, необхідно пам'ятати про обов'язок солідарної допомоги тим, хто вже потрапив у тенета алкогольної неволі. Попри молитву, необхідною є дієва допомога та підтримка насамперед найближчих рідних, зокрема сім'ї uzалежненої людини. Важливо створити в сім'ї атмосферу любові та доброзичливості, заповнити вакуум вільного часу та урізноманітнити дозвілля. Людина повинна відчувати, що з моменту перелому, як вона перестала пити, в родині все переминилось в кращий бік. Одночасно необхідно розірвати контакт із соціальним довкіллям, яке спричинилось до виникнення алкогольної залежності. Для ефективного виходу з алкогольної кризи необхідною є своєчасна солідарна допомога всіх членів малої Церкви — сім'ї. Все ж фахівці не рекомендують лікувати хворого на хронічний алкоголізм в домашніх умовах. Насамперед у компетенції

134 фахового лікаря є визначити ступінь розвитку хвороби і визначити, як краще з нею боротися. В свою чергу успіх лікаря (лікування) залежить від бажання хворого одужати, від його бажання і готовності співпраці на шляху подолання алкогольної залежності<sup>40</sup>.

Загальновизнаною сьогодні є ефективність діяльності організації «АА» (анонімних алкоголіків), яка на основі програми 12 кроків формує нове сприйняття світу та позитивно змінює особистість, хвору на алкоголізм. Сьогодні в світі є близько 2 млн. хворих на хронічний алкоголізм, які об'єднались в групи солідарної взаємодопомоги для визволення від алкогольної залежності<sup>41</sup>.

### Висновки

Будучи свідомою небезпеки загрози алкогольної деградації суспільства та критичності ситуації алкогольно залежних людей та їх сімей, наша Церква з початком Великого посту 2006 року розпочала акцію «Рух за тверезість життя». Попередньо були створені відповідні церковні структури, а саме підкомісії «За тверезість життя» в рамках Єпархіальних комісій душпастирства в закладах охорони здоров'я. Завданням цих нових структур є освітньо-формативна діяльність та стартування антиалкогольних ініціатив, спрямованих на подолання алкогольної проблеми. Наша стаття – це тільки один з перших кроків на довгій і непростій дорозі до цієї мети. Сьогодні хочемо загострити нашу спільну увагу на надзвичайній актуальності проблеми алкоголізму не тільки в нашому суспільстві, а й часто і безпосередньо у спільнотах, які творимо, а, можливо, вже в безпосередньому майбутньому багатьом з нас доведеться очолити їх духовний провід.

Важливо, щоб жоден з нас не залишився байдужим до порушеної проблеми, щоб у властивий своєму становищу та можливостям спосіб спричинився до солідарного вкладу задля вирішення алкогольної проблеми нашого народу.

Притому, цитуючи блаженнішого Любомира Гузара, наші зусилля не мають «бути боротьбою суто «проти» вживання алкоголю»<sup>42</sup>. Наша мета – зберегти Людину від різного роду поневолення. Насамперед від поневолення гріхом, але також від гріховної поведінки пияцтва та алкогольного узалежнення, яке спричинює море зла та страждання. У цьому сенсі пріоритетною ціллю є «вишпекати в нашому народі християнську культуру застїлля, яка ґрунтуватиметься на пошані та любові до ближнього та до своєї власної особи»<sup>43</sup>.

1 Дану тему висвітлено на науково-практичній конференції «Алкоголізм як одна із основоположних проблем людини, суспільства та Церкви: причини, наслідки та пошук шляхів подолання», 24.02.2007 в Івано-Франківській теологічній академії.

2 Див.: Смертність населення від зовнішніх причин у побуті в 2006 році: Експрес-інформація Державного комітету статистики України від 14.02.2007. – № 25. – С. 3 // [www.ukrstat.gov.ua](http://www.ukrstat.gov.ua)

3 Див.: Демографічна ситуація в Україні у 2006 році: Експрес-інформація Державного комітету статистики України від 15.02.2007. – № 30. – С. 21 // [www.ukrstat.gov.ua](http://www.ukrstat.gov.ua)

4 Див.: Максимова Н. Безпека життєдіяльності: соціально-психологічні аспекти алкоголізму та наркоманії: Навчальний посібник. – К., 2006. – С. 34.

5 Див.: Соціальна медицина та організація охорони здоров'я / За заг. ред. Ю. Вороненка, В. Москаленка. – Тернопіль, 2000. – С. 197.

6 «Діти п'яної суботи» є наслідком так званого «п'яного зачаття», яке є небезпечне навіть при найменшому ступені сп'яніння. Воно є причиною появи на світ дітей із численними фізичними та психічними вродженими вадами.

7 Див.: Соціальна медицина та організація охорони здоров'я / За заг. ред. Ю. Вороненка, В. Москаленка. – Тернопіль, 2000. – С. 197-198.

8 Див.: Коцур Н., Гармаш А. Психогігієна: Навчальний посібник. – Чернівці, 2005. – С. 158.

9 Див.: там само. – С. 155.

10 Див.: Постанова Верховної Ради України про Рекомендації парламентських слухань на тему: «Соціально-економічні проблеми ВІА/СНІДу, наркоманії та алкоголізму в Україні та шляхи їх розв'язання», 3 лютого 2004 року // [www.rada.gov.ua:8080/pls/zweb\\_n/webproc34?id=&pf3511=16754&pf35401=47221](http://www.rada.gov.ua:8080/pls/zweb_n/webproc34?id=&pf3511=16754&pf35401=47221)

11 Див.: Новини // <http://mvsinfo.gov.ua>

12 Див.: Соціальна робота: технологічний аспект: Навчальний посібник / За ред. А.Й. Капської. – К.: Центр навчальної літератури, 2004. – С. 267.

13 Див.: там само.

14 Див.: там само. – С. 270.

15 Див.: там само. – С. 199.

16 Згідно з даними Держкомстату України в 2006 р. народилось 460368, а померло майже вдвічі більше, тобто 758093 людей; див.: Демографічна ситуація в Україні у 2006 році: Експрес-інформація Державного комітету статистики України від 15.02.2007. – № 30. – С. 2 // [www.ukrstat.gov.ua](http://www.ukrstat.gov.ua)

17 З 1994 р. по 2007 р. кількість населення України скоротилась з понад 52 мільйонів до 46,6 мільйона; див.: Населення (1990-2006 рр.). Повідомлення Держкомстату України від 20.03.2007 // [www.ukrstat.gov.ua](http://www.ukrstat.gov.ua)

18 Див.: Beckel A. Solidaritätsprinzip; в: Katholische Akademie Österreichs (вид.) Katholisches Lexikon. – Innsbruck – Wien – München, 1964. – S. 998-1002.

19 Див.: Baumgartner A. Solidarität // Hunold G.W. (вид.) Lexikon der christlichen Ethik. – Т. 2. – Freiburg – Basel – Wien, 2003. – S. 1619-1620.

20 Іван Павло II. *Sollicitudo rei socialis*, 38.

21 II Ватиканський Собор. Декрет про апостолят мирян *Apostolicam actuositatem*, 8

22 Іван Павло II. *Christifideles laici*, 41.

23 Див.: там само.

24 Бенедикт XVI. *Deus caritas est*, 25.

25 Там само. – 29.

26 II Ватиканський Собор. Декрет про апостолят мирян *Apostolicam actuositatem*, 8

27 Див.: Коцур Н., Гармаш А. Психогігієна: Навчальний посібник. — Чернівці, 2005. — С. 154-155.

28 Див.: Максимова Н. Безпека життєдіяльності: соціально-психологічні аспекти алкоголізму та наркоманії: Навчальний посібник. — К., 2006. — С. 35-36.

29 Див.: Соціальна медицина та організація охорони здоров'я / За заг. ред. Ю. Вороненка, В. Москаленка. — Тернопіль, 2000. — С. 197.

30 На сьогодні розлучається кожне друге подружжя; див.: Демографічна ситуація в Україні у 2006 році: Експрес-інформація Державного комітету статистики України від 15.02.2007. — № 30. — С. 2 // [www.ukrstat.gov.ua](http://www.ukrstat.gov.ua)

31 Див.: Соціальна медицина та організація охорони здоров'я / За заг. ред. Ю. Вороненка, В. Москаленка. — Тернопіль, 2000. — С. 197.

32 Див.: Максимова Н. Безпека життєдіяльності: соціально-психологічні аспекти алкоголізму та наркоманії: Навчальний посібник. — К., 2006. — С. 34.

33 Див.: там само. — С. 35.

34 Див.: там само.

35 Див.: там само.

36 Див.: Постанова Верховної Ради України про Рекомендації парламентських слухань на тему: «Соціально-економічні проблеми ВІЛ/СНІДу, наркоманії та алкоголізму в Україні та шляхи їх розв'язання», 3 лютого 2004 року // [www.rada.gov.ua:8080/pls/zweb\\_n/webproc34?id=&pf3511=16754&pf35401=47221](http://www.rada.gov.ua:8080/pls/zweb_n/webproc34?id=&pf3511=16754&pf35401=47221)

37 Іван Павло II. Промова до учасників міжнародної конференції на тему: «Наркотики та алкоголь — вороги життя», 23 листопада 1991 р. // [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1991/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19911123\\_droga-alcool\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/november/documents/hf_jp-ii_spe_19911123_droga-alcool_it.html)

38 Див.: Красовский К. Почему в Украине вымирают люди среднего возраста? // [http://ncproblema.com.ua/index.php?nma=catalog&fla=stat&cat\\_id=8&page=1&nums=51](http://ncproblema.com.ua/index.php?nma=catalog&fla=stat&cat_id=8&page=1&nums=51)

39 Див.: Максимова Н. Безпека життєдіяльності: соціально-психологічні аспекти алкоголізму та наркоманії: Навчальний посібник. — К., 2006. — С. 225-226.

40 Див. Генік С. Усе починається з родини. — Івано-Франківськ, 1998. — С. 652.

41 Див.: Соціальна медицина та організація охорони здоров'я / За заг. ред. Ю. Вороненка, В. Москаленка. — Тернопіль, 2000. — С. 200.

42 Звернення до вірних Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ про початок акції «Рух за тверезість життя», 8 лютого 2007 р. // <http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/appeal2007/tverezist>

43 Там само.



о. лід. Петро Свідрун  
Івано-Франківська теологічна академія

## Християнське покликання мирян згідно з документами Католицької Церкви

Важливими суб'єктами релігійного життя Церкви є миряни. Іван Павло II у адхортації *Christifideles laici* подає таке визначення мирян: «Згідно з біблійним образом виноградини миряни, подібно як і всі інші члени Церкви, – це гілки, які містяться в Христі, правдивій виноградині, дательві життя й оживителеві. Втілення в Христа через віру та таїнства християнської ініціації – це для людини початок її нового християнського стану, що вводить в таємницю Церкви, формує її духовне обличчя, лежить в основі усіх покликань та є вихідним пунктом християнського динамізму життя мирян» [6, № 18]. Найхарактернішою ознакою у визначенні мирян є їх світський характер.

У тому ж таки документі Іван Павло II, посилаючись на соборову Констигуцію про Церкву *Lumen gentium*, нагадує, що під назвою «мирян» треба розуміти всіх вірних християн, які не є членами священничого чи чернечого стану, законно встановленого в Церкві. А саме – вірних християн, котрі, оскільки вони хрещенням втілені в Христа, визнані як Божий Народ та у свій спосіб зроблені учасниками священничого, пророчого й царського уряду Христа, а зі свого боку сповняють притаманне цілому християнському народові післанництво в Церкві й у світі [3, с. 86-92, 121-122; 6, № 9].

Участь мирян у виконанні священничої функції Христа полягає і в активній ролі у культурі, що складається Богові Церквою, і в присвяченні цілого свого життя з усіма його світськими справами Божій славі та спасінню людей. Участь у виконанні пророчої функції Христа означає підтвердження справи Христа (а це роблять християни-миряни) словом та цілим своїм життям. Щодо царської функції, то її виконання є разом з тим подоланням гріха в собі самому, а в деякій мірі й у своєму середовищі, та «освячуванням світу» через включення в будь-яку дочасну діяльність згідно із Божою правдою [8, № 901-913].

З того факту, що «миряни разом із священниками, монахами й монахинями творять один Народ Божий і Тіло Христове», та з того, що силою таїнства хрещення вони поєднані з Христом – Священиком, Пророком й Царем, випливає їх право на участь у житті Церкви й обов'язок відповідальності за неї. Адже силою «спільної гідності Хрещення, – вчить Іван Павло II, – мирянин співвідповідальний разом із священниками, монахами й монахинями за місію Церкви» [6, № 21]. Маючи на увазі потреби сучасного світу, папа називає в цьому документі ті дії на благо людської родини, за які відповідає Церква, а особлива роль у виконанні яких належить католикам-мирянам: прищеплювання поваги до гідності людської особи, охорона права на життя, особливо ненароджених дітей, охорона релігійної свободи, турбота про сім'ю, любов до ближнього, і то в суспільному вимірі, участь у політичному житті, праця на користь відповідного суспільно-господарського ладу та евангелізація всієї культури і культури людської поведінки.

Вся ця активність мирян здійснюється під впливом Святого Духа, котрий обдаровує їх, як і інших охрещених, численними харизмами і заохочує до різного роду служіння і до різноманітних завдань. У цьому місці, згідно з адхортацією *Christifideles laici*, треба наголосити на необхідності духовного і морального формування людей-мирян, щоб вони могли у відповідний їм спосіб реалізувати себе у Церкві. Подібно й зовсім недавні рішення ієрархії УГКЦ вказують на необхідність введення евангелізації в українському суспільстві, зокрема видано конкретні вказівки та забезпечено стосовні дії для реалізації цього плану [20, п. 1, 2, 4].

У контексті поданого опису покликання мирян у Церкві зрозумілими стають слова Івана Павла II: «Конче необхідно, щоби кожний мирянин мав живе розуміння того, що він є членом Церкви» [6, № 22]. Це розуміння, яке в розвитку історії Церкви не раз втрачалося, було присутнє в ній з самого початку. Прикладом цього є слова першого папи, св. апостола Петра: «Служіть один одному, кожен тим даром, що його прийняв, як добрі домоуправителі різноманітної Божої благодаті, щоб у всьому прославлявся Бог через Ісуса Христа» (1 Пт. 4, 10).

Розуміння Церкви як койнонії (сопричастя) вимагає від кожного її члена участі й відповідальності [7, с. 77]. Усі покликання, уряди, служіння і усі харизми повинні служити і свідіяти у зростанні всіх у Христі.

На необхідність динамічної присутності вірних усіх станів, особливо мирян, у спільноті Церкви звернув увагу Іван Павло II в посинадальній адхортації *Christifideles laici*. В її інтерпретації евангельського мотиву

– «Ідіть і ви в мій виноградник!» (Мт. 20, 4) – папа наводить слова св. Григорія Великого, який у проповіді-коментарі до притчі про робітників виноградника говорить: «Погляньте-но, возлюблені брати, як ви живете, і пересвідчіться, чи ви вже є робітниками Господа. Нехай кожен оцінить те, що чинить, і зробить висновок, чи працює він у винограднику Господньому» [6, № 43]. Ці слова повинні бути закликом, щоб кожен християнин у своєму іспиті совісті брав до уваги також і те, як він бере участь у спільноті Церкви, «за мірою Христових дарів» (Еф. 4,7).

Метою всього існування мирянина є пізнання корінної християнської благовісті, яка походить від хрещення, таїнства віри, для того, щоб виконати свої обов'язки згідно з отриманим від Бога покликанням та становленням власної людської особистості. Розгляньмо тепер зблизька і більш конкретно три основні аспекти тієї християнської новини, котрі допоможуть нам визначити «постать» мирянина: хрещення відроджує нас до життя Божих дітей, єднає нас з Ісусом Христом та Його Тілом, яким є Церква, намащує нас у Святому Дусі, творячи з нас духовну святиню та повну особистість [13, с. 110].

Святий Дух дає охрещеним статус синів Божих, а одночасно робить їх членами Ісусового тіла. Св. Павло говорить: «Усі-бо ми християнськи в одному дусі, щоб бути одним тілом» (1 Кор. 12, 13); а тому він може сказати мирянам: «Ви ж – Христове тіло, і члени кожний зокрема» (1 Кор. 12, 27); «А що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа Сина свого» (Гал. 4, 6; Рм. 8, 15-16). Хрещення означає і спричиняє таємниче, але справжнє втілення у розіп'яте і славне тіло Ісуса. Через цю тайну Ісус заглиблює людину у свою смерть, щоб воскреснути разом з нею (Рм. 6, 3-5), звільняє її від «старої людини», щоб перетворити її у нову, тобто в саму себе: «Всі-бо ви, – говорить святий Павло, – що у Христа християнськи, у Христа одягнулися» (Гал. 3, 27; Еф. 4, 22-24; Кол. 3, 9-10).

Формування мирянина-християнина передбачає розвиток уявлень про цінність людського життя. Великодушно і з любов'ю приймаючи кожне людське життя, особливо тоді, коли воно слабке чи хворе, Церква здійснює основний вимір свого післанництва, тим важливішого, чим більш поширеною стає «культура смерті». Бо Церква глибоко вірить, що людське життя, навіть слабке і страждуче, є завжди прекрасним даром Божої доброти. Всупереч песимізму й егоїзму, Церква виступає за життя: у кожному людському житті вмє відкрити красу того «Так», того «Амінь», котрим є сам Христос (2 Кор. 1, 19; Ді. 3, 14). Тому «Ні», котре затоплює і гнобить світ, протиставляє живуче «Так», оберігаючи таким чином людину

140 і світ перед тими, котрі зневажають життя і завдають йому смерті [5, № 31].

І саме мирянам, котрі з причини свого покликання чи з приводу виконуваної ними праці беруть безпосередню участь у прийнятті життя, належить турбота про те, щоб те «так» Церкви щодо людського життя було конкретним і результативним. Не підлягає сумніву, що у житті кожної людини, яка покликана до постійного поглиблення єднання з Ісусом Христом, вірності волі Отця й віддачі себе братам у любові та справедливості, привілейоване місце повинно займати духовне формування [21, с. 84].

Невідкладною справою, особливо для мирян, різним способом зайнятих у суспільному та політичному житті, є докладне знання суспільної науки Церкви, що багаторазово підкреслювали католицькі єпископи і на що звертала увагу ієрархія УГКЦ [15; 16]. Говорячи про політичну діяльність мирян, Отці висловилися наступним чином: «Щоб миряни могли діяльно реалізувати у політиці це благородне рішення (тобто рішення, що будуть старатися за загальне визнання і повагу людських та християнських вартостей), недостатньо їх до цього напоумлявати, а треба також забезпечити відповідне формування у межах їхнього суспільного усвідомлення, а особливо у межах суспільної науки Церкви, яка подає основи роздумів, критеріїв оцінок і практичні напрямки. Ця наука повинна увійти до програм загальної катехизації, спеціалізованого формування, до шкільних та університетських програм. Треба, однак, пам'ятати, що суспільна наука Церкви динамічна, а значить, пристосовується до специфічних умов часу і місця. Душпастирі мають право та обов'язок проповідування моральних основ суспільного порядку. Натомість усі християни мають обов'язок виступати на захист людських прав. Однак тільки миряни можуть активно брати участь у діяльності політичних партій» [4, с. 98].

У контексті інтегрального і об'єднаного формування мирян розвиток у собі людських вартостей є особливо важливим для їх місійної та апостольської діяльності. У прагненні мирян до цього органічного синтезу життя, який є виразом єдності їхнього існування, а заодно умовою результативного виконання притаманної їм місії, буде вести їх та підтримувати Святий Дух, Дух єдності і повноти життя. Божа справа виховання виявляється й доповнюється у Ісусі Учителі й проникає у серце кожної людини завдяки динамічній присутності Святого Духа. До участі у цій справі покликана Матір-Церква як сама по собі, так і у своїх різноманітних формах та проявах. Таким чином, католики-миряни формуються Церквою і у Церкві, що відбувається на основі взаємної єдності і співпраці усіх її членів: священників, ченців та самих мирян. Отже,

усі члени церковної спільноти, у всій своїй різноманітності, отримують у цій сфері від Святого Духа дар плідності й активно з ним співпрацюють. Ієрархія УГКЦ неодноразово розглядала та давала чіткі вказівки стосовно душпастирської діяльності священнослужителів та усіх, від кого залежить катехитична і виховна діяльність, вносити свій посильний та активний вклад [17; 18; 19].

Виховання є насамперед усією справою Вселенської Церкви, у котрій Папа виконує роль першого вихователя вірних. Йому, як наступникові Петра, належить завдання «утвердження братів у вірі» через навчання усіх віруючих основних підстав християнського й церковного покликання і місії. Усі його слова, не тільки проголошені, але й поміщені в документах дикастерії Апостольської Столиці, повинні вислуховуватися мирянами у душі готовності їх прийняття з любов'ю [12, с. 386]. Єдина і Вселенська Церква присутня у різних частинах світу через Церкви свого права. У кожній з них особиста відповідальність за те, що стосується мирян, лежить на єпископові, котрий повинен турбуватися про їх формування через проповідування Слова, виконання Євхаристії і тайн та керівництво їхнім християнським життям [1, с. 48].

У Церкві свого права чи єпархії знаходиться і діє парафія, якій належить істотне завдання безпосереднього й особистого формування мирян. Покликанням парафії, якій легше зв'язати контакт з окремими особами та групами осіб, є виховання своїх членів у слуханні Слова, у літургійному та особистому діалозі з Богом, у братній любові та наближення до них безпосереднім і конкретним способом значення церковного єднання і місійної відповідальності. Саме на парафії відбувається базове формування християнської свідомості та особистості кожного вірного. У деяких парафіях, особливо де вони великі та далекі одна від одної, значною допомогою у формуванні християн служать малі церковні спільноти, завдяки яким з повною силою в усі кутки сягає свідомість і досвід церковної комуни та місії. Синодальні Отці, крім того, ствердили, що іншою формою допомоги може бути катехизація охрещених осіб, здійснена у формі катехуменату на основі певних елементів форми християнського втаємничення дорослих, які служать для відкриття і переживання величезних й надзвичайних багатств та відповідальності, що випливають з отриманого хрещення [9, с. 32; 14].

У формуванні, яке миряни отримують у єпархіях і парафіях, насамперед у період усвідомлення, особливо важливе місце займає допомога, взаємно засвідчена різними членами Церкви. У цій допомозі виявляється, а заодно реалізується таємниця Церкви, Матері й Виховательки. Священики, ченці

142 й черниці повинні допомагати католикам-мирянам у їх формуванні. Тому Синодальні Отці заохотили священників і кандидатів до священства, щоб вони старанно готувалися до діяльності для розвитку покликання і місії мирян [14, п. 3]. Самі миряни, зі свого боку, можуть і повинні підтримувати священників і ченців на шляху їхнього духовного та пастирського служіння.

Важливим місцем формування є також католицькі школи й університети та осередки духовного відновлення, які щораз більше поширюють сьогодні свою діяльність. У актуальному суспільному та історичному контексті, який відзначають глибокі культурні зміни, вже не вистачає – все ж завжди необхідної й незамінної – участі християнських батьків у житті школи [2, с. 186]. Треба приготувати католиків-мирян, щоб вони віддавалися справі виховання як їхній справжній та притаманній їм церковній місії. Необхідно також створити і розвивати виховні спільноти, які складатимуться з батьків, учителів, ченців, черниць та представників молоді. Прагнучи, щоб школа гідним способом виконувала свою функцію формування, миряни повинні наполегливо вимагати від усіх і для усіх справжньої свободи у сфері виховання, гарантованої також відповідним судовим законодавством [10].

Ієрархія УГКЦ неодноразово звертала слова визнання і заохочення до усіх тих мирян, чоловіків і жінок, які у громадському й християнському дусі ведуть виховну працю у школах й інститутах. Вони також звернули увагу на термінову потребу того, щоб у школах учителі та професори правдиво свідчили про Євангелію прикладом власного життя, професійною компетенцією та старанністю навчання, натхненного християнським духом зі збереженням, зрозуміла річ, самостійності науки та різних її ділянок. Зокрема, заплановано опрацювати та втілити стратегічний план евангелізації в УГКЦ [20, п. 26]. Незмірно важливим є те, щоб науково-технічні дослідження, виконувані мирянами, опиралися на критерій служіння людині у всіх вимірах її вартостей та вимог. У цій ділянці Церква доручає мирянам завдання вказувати усім внутрішній зв'язок між вірою і наукою, Євангелією та культурою людини.

Синод звертається до пророчої ролі католицьких шкіл та університетів і виявляє визнання для праці вчителів та викладачів, сьогодні переважно мирян, які з усією віддачею дбають про те, щоб католицькі інститути виховували чоловіків і жінок, котрі втілюють у своє життя «нову заповідь» любові. Одночасна присутність священників та мирян, а також ченців і черниць вказує учням живий образ Церкви і полегшує пізнання її багатства. У вихованні мирян мають значення також групи, товариства і рухи. Кожне з цих об'єднань робить можливим формування, глибоко пов'язане з досвідом

апостольського життя, а одночасно дає можливість для інтеграції, уточнення і ближчого визначення формування, отриманого їх членами від інших осіб та спільнот.

Формування не є привілеєм, призначеним тільки для деяких людей, а правом і обов'язком усіх. У рішеннях II Ватиканського Собору стверджується: «можливість формування треба гарантувати усім, особливо бідним людям, які самі можуть бути джерелом формування для усіх». І далі: «Формування повинно користуватися відповідними методами, які допомагають кожному у повній реалізації людського і християнського покликання» [3, с. 295].

Маючи на увазі реальну силу діяльності та результативність душпастирства, необхідно дбати про розвиток формування вихователів, організовуючи, крім іншого, відповідні курси та спеціальні школи. Формування тих, які мають, у свою чергу, зайнятися формуванням католиків-мирян, є основною умовою гарантії формування у широкому плані, яка зможе охопити усіх мирян-католиків.

Сьогодні, як ніколи, необхідно, аби усі християни стали на шлях євангельського відновлення, щиро приймаючи апостольську спонуку «бути святими у своєму житті» (1 Пт. 1, 15). Усі люди Церкви, будучи її членами, отримують і беруть участь у загальному покликанні до святості. Повноправно й нарівні зі всіма іншими членами Церкви покликані до святості й миряни: «Усі вірні кожного стану й рівня є покликаними до повноти християнського життя і до вдосконалення любові»; «Усі християни заохочуються й зобов'язуються прагнути до святості та вдосконалення власного стану» [22, с. 126].

Покликання до святості починається з хрещення й відновлюється у інших таїнствах, а особливо у Євхаристії. Християни, зодягнені у Ісуса Христа й наповнені Його Духом, є «святими», а значить уповноваженими і зобов'язаними до того, щоб святість свого існування втілити у святість усіх своїх дій. Апостол Павло невтомно говорить усім християнам жити так, «як це личить Святим».

Життя згідно з Духом, плодом якого є освячення (Рм. 6, 22; Гал. 5, 22), викликає та вимагає від усіх та від кожного охрещеного наслідувати Ісуса Христа через прийняття Його благословення, слухання та розважання Його слів, через свідому та активну участь у літургійному та сакраментальному житті Церкви, через особисту, сімейну і спільну молитву, прагнучи справедливості, даруючи любов в усіх життєвих обставинах та допомагаючи братам, особливо меншим, бідним і тим, які страждають [11, с. 154; 23, с. 171].

## Література:

1. Великий А. Релігія і Церква – основні рушії української історії // Київська Церква. – 2000. – № 5. – С. 45-58.
2. Доброер О. Католицька Церква в Україні: 2001-й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001.
3. Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996.
4. Загальний катехитичний довідник. – Львів: Свічадо, 1999.
5. Іван Павло II. Енциклаїка «*Redemptor hominis*». – 4 березня 1979 р. // ААС. – 1979. – № 71. – Р. 257-324.
6. Іван Павло II. Апостольське поучення «*Christifideles Laici*». – 30 грудня 1988 р. // ААС. – 1989. – № 81. – Р. 393-521.
7. Карсавін Л. Святі Отці й Учителі Церкви // Київська Церква. – 2001. – № 2-3. – С. 68-77.
8. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002.
9. Катехитичний правильник Української Греко-Католицької Церкви. – Львів: Свічадо, 1999.
10. Коваленко Л. До проблем релігійної освіти у світській державі // <http://www.risu.org/resurses/>
11. Козак М. Що можуть робити богопосвячені особи для зцілення суспільних недуг // Документи Патріаршого Собору УГКЦ. Третя сесія / Упорядкував Секретаріат Патріаршого Собору. – Львів, 2002. – С. 148-159.
12. Кривецький В. Місія Церкви у вихованні людини // Документи єпархіальних Соборів УГКЦ 2001-2002 / Упорядкував Секретаріат Патріаршого Собору. – Т. 2. – Львів, 2004. – С. 385-391.
13. Кульчицький Б., Кульчицький Я. Християнство у системі орієнтирів соціальної активності людини // Київська Церква. – 2000. – № 5. – С. 110-111.
14. Постанови 10 сесії Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ. – Київ, 23.03.2001. – П. 13 // [http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2001\\_1/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2001_1/)
15. Постанови 11 сесії Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ. – Трускавець, 8.06.2001. – П. 7 // [http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2001\\_2/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2001_2/)



16. Постанови 18 сесії Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ. – Львів, 19.03.2003. – П. 5// [http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2003\\_1/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2003_1/)

17. Постанови 19 сесії Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ. – Львів, 13.06.2003. – П. 1// [http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2003\\_2/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2003_2/)

18. Постанови 21 сесії Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ. – Львів, 14.11.2003. – П. 8 В, ц// [http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2003\\_4/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2003_4/)

19. Постанови 23 сесії Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ. – Ярємче, 8-9.06.2004. – П. 6, 8// [http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2004\\_2/](http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution2/2001-2004/2004_2/)

20. Постанови Патріаршого Синоду Єпископів УГКЦ. – Філадельфія, 27.09-06.10.2007. – П. 1, 2, 4, 26// <http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/resolution/resolution1/2007/>

21. Принципи морального життя / Пер. з пол. А. Шкраб'юка. – Львів: Свічадо, 1996.

22. Християнське життя за Добротолюбієм: Вибрані фрагменти з писань св. Отців та Учителів Церкви. – Львів: Свічадо, 2003.

23. Шеремета З. Що можуть робити миряни для сім'ї та для зцілення від суспільних хвороб? // Документи Патріаршого Собору УГКЦ. Третя сесія / Упорядкував Секретаріат Патріаршого Собору. – Львів, 2002. – С. 167-173.

*Rev. Fr. Petro Svidrun, ThL*

## **Christian Vocation of Laymen According to the Documents of the Catholic Church**

### **Summary**

The goal of a layman's existence is to perceive the Christian message, which comes from the mystery of the faith, to fulfill one's duties according to one's vocation received from the God. Today we feel an urgent need in spiritual development of laymen. That is why systematic catechization, adapted to the age and different life situations, is necessary. An important aspect of the Christian formation in modern world is what the Church always underlines, the vocation to the family life and to the special service to God. This has been particularly emphasized by the Synod of the Bishops of the Ukrainian Greek-Catholic Church who dedicated the year 2008 to vocations.

*Олесь Маргітвч**Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника*

## **Харизматичний рух у контексті міжхристиянського діалогу як духовної складової побудови громадянського суспільства**

Згідно з позицією провідних теологів харизматичний рух є суто екуменічним явищем, оскільки, зароджуючись у численних християнських конфесіях, він часто носить в собі тотожний характер. Так, Йозеф Рацінгер у передмові до німецького видання книги Ранієро Канталамеси співвідносить харизматичний рух з «автентичністю Церкви» (автентичністю в духовному аспекті) [8]. Таке розуміння співвідношення харизматичного руху та екуменізму має значний потенціал і в контексті творення громадянського суспільства, на чому наголошують іноземні дослідники, наприклад, екуменісти-практики Геріберт Мюлен, Ральф Мартін [4]. Окремо слід виділити II Документ з Малінес кардинала Суененса «Екуменізм і Віднова», українського протестантського теолога В. Боечка [1] та численні польські публікації духовно-формаційного центру «Wieczernik» [2].

Зокрема, стверджується, що харизматичний рух – це «струмінь ласки», як зазначає у своїх працях кардинал Йозеф Суененс, актуальна ласка – вживаючи мови теології – торкання чи подих Святого Духа, важливе для кожного християнина: світського, ченця, священника чи єпископа, – незалежно від того, до якого руху належить. «Тому ми йдемо фальшивим шляхом, – твердить вчений, – допоки запитуємо: чи можна бути членом тієї або іншої організації, спільноти та одночасно членом Віднови? На таке запитання слід відповісти давньою схоластичною формулою: *Nego suppositum*, або заперечує початкове твердження» [9].

Зрештою, додане до слова «рух», неоднозначне з різних поглядів визначення «харизматичний». Передусім тому, що цей термін не має жодного повного значення: уся Церква є харизматичною; кожен християнин, свідомий того чи ні, є таким силою свого хрещення і миропомазання. Він надмірно разить зовнішніх спостерігачів, та інколи його погано розуміють протестантські групи, які претендують на цю назву. Їх члени надто легко

сприймають харизми, як тільки дари, хоча вони, без сумніву, отримані від Бога, проте вони вважають себе їх власниками, що є типовою позицією протестантської теології. Проти такої опредмеченої інтерпретації протестував Кевін Ронабан, один із піонерів Віднови в Сполучених Штатах.

Християнська любов передбачає, що Церква повинна прагнути дати пораду і керівництво громадам та окремим особам у питанні автентичності харизматичного руху. Саме тому у 1972 році Комісією з богослов'я і церковних відносин Лютеранської церкви було видано доповідь під назвою «Харизматичний рух і лютеранське богослов'я». Цей документ подає детальне дослідження відповідних частин Святого Письма. Зараз із тих самих причин і в тому ж самому дусі, з повагою до харизматичного руху, Комісія пропонує другий документ, в якому знову стисло буде проголошена доктринальна позиція Синоду і запропоноване пастирське керівництво для служіння духовним потребам тих, кого хвилює існуюче міжконфесійне напруження, що є певною перешкодою для екуменізму [3].

Явним екуменічним виявом у відносинах Лютеранської та Католицької церков є «Трес Діас» (з іспанської – «три дні»), що є частиною більшої групи організацій, які часто відносять до рухів «Курсілло» або «Четвертий День». Сам рух розпочався в Іспанії в 1940-х завдяки двом римо-католикам – єпископу Хуану Хервасу та Едуардо Боніну, які розробили програму відродження Католицької церкви в Іспанії. Уперше «Курсілло» (або, як ще його називають, «короткий курс») у християнстві був проведений на Мальорці (Іспанія) в кінці 1940-х років. У США «Курсілло» був представлений в 1950-му. Протестанти, які відвідували католицькі «Курсілло», домагались від свого єпископа розпочати такий рух для своєї спільноти [4, с. 69]. Сьогодні, окрім католицьких «Курсілло», існують інші рухи «четвертого дня» у різних протестантських церквах, зокрема, Єпископальні і Пресвітеріанські рухи називаються «Курсілло». «Віа де Крісто» було організовано лютеранами, а «Дорога до Еммаусу» підтримується методистами. Також існує служіння у в'язницях – «Каїрос». І, врешті-решт, «Трес Діас» – всесвітня версія екуменічних рухів вихідних днів (уїкендів), яка вийшла з руху «Курсілло».

Оскільки «Трес Діас» започатковано рухом римо-католицького відродження, уїкенди до сьогодні зберігають сильний католицький відтінок. Відтак все відбувається динамічно, використовується розклад, послідовність лекцій та подій, і взагалі, наповнення залишилося тим самим, що і в перший уїкенд на іспанському острові Мальорка. Окрім того, багато традицій і висловлювань «Трес Діас» перейнято з католицизму. Наприклад, керів-

148 ниттво «Трес Діас» застосовують таку класичну католицьку традицію як Святування Встановлення Хреста. Вони говорять про усамітнене життя. Темою лекцій на уїкендах є «Сахраменти» (Святі Тайни). Як вже було сказано, «Трес Діас» все роблять для того, аби не образити нікого, наказуючи працівникам «приділяти увагу спільному в християнських деномінаціях і поважати їх відмінності» [3].

Разом з тим Карл Ранер та Г. Форгімлер, акцентуючи увагу на харизмах, наскільки вони не були б реальними, легко забувають, що першим даром Святого Духа є Він сам, що ласка *par excellence* є теологальна ласка росту віри, надії і любові, а також що любов – то найкраща ознака християнської автентичності, а це, в свою чергу, виступає засадою не лише екуменізму, а й побудови громадянського суспільства [6, с. 537].

Зрештою, протестантськими теологами увага легко скеровується на так звані «надзвичайні» харизми – саме вони привертають увагу масмедій – і забувається про харизми «звичайні», які є в Церкві.

Підкреслюючи роль і місце особистих надзвичайних харизм, які є тимчасовими й проминаючими та тими, котрі наражаються на забуття загальних харизм, властивих інституційній Церкві, Геріберт Мюлен, акцентує увагу на значенні. Міркую тут про помазання силою Святого Духа, що спочиває на єпископах, священиках, дияконах, та нерозлучно пов'язане із католицькою сахраментальною структурою Церкви [5, с. 6].

Одним з видимих екуменічних проявів «надприродних дарів» є «падіння в благодаті», чи «спочинок в Дусі». Описане явище зустрічалося з вражаючим ростом популярності в Сполучених Штатах під час служб оздоровлення, які практикувала сильна особистість баптистської церкви Катрін Кульман (померла 1976 р.). Подаємо її прізвище через видовищний характер її «оздоровчих» сеансів, під час яких «*falling phenomenon*» («падіння в благодаті») займав важливе місце. Мас-медія прославили її в Сполучених Штатах, Канаді й далі. Тисячі людей товпилися постійно на її сеансах. Службу оздоровлення підтримував великий оркестр, вишколені служби порядку «*catherib*», які відповідали за те, аби готувати падіння осіб, котрих торкалася Катрін Кульман [9, с. 65].

Поширення явища «*falling phenomenon*» в католицьких осередках частково пояснює пособоровий клімат екуменічної відкритості, який інколи розуміється як «дешевий екуменізм», що прямує до єдності християн, а не християнських церков, на базі найменшого спільного знаменника та безпосередньому ставленні до Святого Духа. Односторонній наголос на ролі Святого Духа, зі шкодою для природних людських

способів посередництва, безперечно, сприяв прийняттю цього особливого виду «харизм».

Зокрема, відомим є сильне початкове здивування деяких некатоліцьких лідерів, які бачили, як Римська церква приймає Віднову в Святому Духові. Незабутнім було здивування Девіда Уілкерсона – автора знаменитої книги «Хрест і стилет», – котрий шокуюче висловлювався на адресу католиків: «або ви залишите Церкву, або Святий Дух залишить вас». Католики рішуче відповіли на ці слова пером Ральфа Мартіна, визнаючи свою подвійну вірність Святому Духові й Церкві [4, с. 61]. Однак це була лише дрібна сутичка, яка не вплинула на подальший успіх екуменічного вектора харизматичного руху.

«Дари Святого Духа, як моральні цноти, – наголошує Йозеф Суененс, – мають переживатися не як щось абстрактне, а в конкретній динаміці особливих обставин. Спадає на думку струмок, що, випливаючи з джерела, яким є Святий Дух, пристосовується до природи ґрунту та форми рельєфу. Надто часто наше духовне і моральне навчання пливало негнучким руслом, і воно також мусить відновитися в Дусі» [10, с. 42].

Значення Дарів Святого Духа підкреслює «VI Документ з Малінес», який мав на меті приготувати дорогу для допомоги і духовної віднови, яка стосується душпастирської служби оздоровлення, що становить інтегральну частину спасительного Воплочення Христа [9, с. 70]. Христос – Спаситель людини – є також Тим, хто оздоровлює людські рани. Його Церква має на меті наслідувати Його службу оздоровлення та продовжувати боротьбу з силами зла, а також розпізнавати, підтверджувати і сприяти розвиткові харизм оздоровлення, прокладаючи їй безпечну дорогу, що якраз складає вагому духовну підвалину побудови громадянського суспільства.

Разом з тим частою спокусою є сприймання віднови Церкви в категоріях реорганізації, адаптації форм, що походять ззовні, структурних реформ на взірць людських інституцій, що, за висловом Ранієро Канталамеса (проповідника папського двору), «...можемо лише будувати трубопроводи й каналізації, але не зможемо зробити так, щоб заструменіло джерело» [8, с. 302].

Не заперечуючи необхідність певних реформ, Йоан XXIII заглиблювався в суть речей, до «джерел живої води», взиваючи християн до прийняття Божого дару та щоб над Церквою виповнилась нова П'ятдесятниця. Церква завжди потребує повторного будовання там, де вона вже збудована, або в залі нагорі (вечернику), в основоположному досвіді, яким була подія П'ятдесятниці.

При цьому віднова, якої можна сподіватися після здійснення П'ятдесятниці, як твердить католицька теологія, не є зовнішньою відною, а відною з джерелом, відною у свободі, що залишається в Бозі, щоб нас глибоко «християнізував» через Свого Духа [7, с. 115]. Властиво, в ній сконцентрована екуменічна надія на повернення християн до видимої єдності.

Одним із головних зовнішніх чинників відображення харизматичного руху та його екуменічного потенціалу є гласолалія та ксинолалія. Релігієзнавчо-теологічне тлумачення даного феномену все ж досить суттєво відрізняється в численних конфесіях. Як у сьогоднішньому досвіді церкви проявляється дана «вербалізація»? На це запитання дав відповідь Ральф Мартін, цитуючи Кіляна Мак Доннелла, католицького дослідника, який займався цим духовним відновленням, що відбувалося в усьому світі. Він зазначив, що в різних культурах релігійне перетворення звичайно характеризується певним так званним досвідом спалювання мостів, коли особа, яка рішуче повертається до Бога, переступає зі старого життя в нове. Навіть у всесвітній вилив Духа люди різних культур входять по-різному [4, с. 49].

В чому полягає вираження даного дару, і в який спосіб об'явився він назовні? Якщо можемо опиратися на те, як він проявляється сьогодні в живих християнах, потрібно сказати, що цей дар проявляється по-різному: або у вигляді послань, виказаних на зустрічах, або в особистій площині, в вигляді довгої протяжної особистої молитви. В будь-якому випадку йдеться про те, що звук і слово не є звичні до будь-яких існуючих мов, які відтворюються в даній хвилині. Ральф Мартін у своїй праці, друга частина якої стосується особистої молитви, наполягає на тому, щоб досвідчували єднання з Богом в мовах: «Наш досвід також показує, що мови мають бути основною частиною християнського життя в молитві. Не панацеєю, але й не чимось незначним» [4, с. 58].

Коли ж проявляється це в спільноті, тобто передається певне послання в мовах, завжди мови повинні інтерпретуватися, як в парі з пророцтвом мусіло б завжди бути розпізнання (пор. I Кор. 12:10; 14:27-28). Хто інтерпретує, не перекладає того, що інші казали; відчувається швидше потреба в говорінні чогось («заохочуванні» слова, вірна зі Святого Письма), що він сам розуміє, як сказано з послання, і що виражає його загальний зміст [11, с. 150]. Через те, що дуже рідко тлумачиться дар мов, на спільних зустрічах виникає певне упередження, тобто люди бояться відкриватися на нього, в той момент бажаючи пережити Віднову в Святому Дусі. «Я

знаю, що мій досвід, – твердить кардинал Суененс, – і досвід інших за останні роки підтверджує це. Не є незвичним те, що хтось приходить просити допомоги для прийняття Духа і відверто чи приховано каже: «Мені подобається та чи інша сторона діяльності Духа, але я не хочу молитися іншими мовами». Звичайно, це застереження свідчить про бажання тримати свій контроль і не дати кермо правління нашого життя в руки Бога. Хоча людина може прийняти Духа і не говорячи іншими мовами, звичайно існує заборона для Духа діяти за Його бажанням до того часу, поки людина сама не прийде, коли хотітиме говорити іншими мовами. Для багатьох це є важливою захисною фортецею в повній відмові Богові» [10, с. 42].

Послугування даром гласолалії, тим більше в сфері особистої молитви, зводиться до того, що відкривається до глибшої молитви, до безпосереднього контакту з Богом, звідки черпається багато добродійств. Часом гласолалія служить для вираження адорації обожнення, іншим разом стає могутнім заступництвом. Людина досвідчує в ній нову єдність; це ціла особа в найглибшій своїй істоті молиться, відкриваючись на Бога: тіло, душа і дух з'єднані в одне. Безпосереднє свідчення найкращої допомоги нам в розумінні того дару.

Загалом, харизматичний рух, притаманний сучасному пробудженню як в Католицькій церкві, так і в інших конфесіях, є глибоким джерелом проникнення християнських норм і цінностей в теперішнє суспільство, формування екуменічного характеру, кращого переосмислення змісту і ролі особи, своєї діяльності, спрямованої на вдосконалення себе, людських ідеалів. При цьому саме впровадження етичних норм, які заповів Ісус Христос, є історично перевіреним джерелом побудови громадянського суспільства, а спільні вияви харизм носять в собі джерело і об'єктивне спрямування екуменізму в контексті гармонізації соціальних чинників творення громадянського суспільства. В українському контексті поширення харизматичного руху, як явища христоцентричного і пневмоцентричного, покликане внести вагомий вклад в об'єднання нації на засадах взаємної любові, міжконфесійного взаєморозуміння.

### Література:

1. Боечко Василь. Правда про харизму. – Львів, 2002, – 350 с.
2. Див. Святий Дух. Вибрані тексти. – Івано-Франківськ, 2007. – 49 с., Катехизи після евангелізаційних реколекцій. Вибрані тексти. – Івано-Франківськ, 2006. – 68 с. та ін.

3. Лютеранська церква і харизматичний рух. Керівництво для громад і пастирів. Доповідь Комісії з богослов'я і церковних відносин Лютеранської Церкви Місурійського Синоду (квітень 1977 року) – <http://boh.narod.ru>
4. Мартін Ральф. Прагнення пізнати Бога. Практична допомога під час особистої молитви. – Львів, 1994. – 160 с.
5. Мюлен Геріберт. Нове життя з Богом. – Львів; Свічадо, 2005. – 235 с.
6. Рагнер Карл, Форгрімлер Герберт. Короткий теологічний словник. – Львів, 1996. – 890 с.
7. Тардіф Еміліан. Ісус є Месією. – Івано-Франківськ: Фоліант, 2005. – 130 с.
8. Cantalamessa Raniero OFMCap. Pieśń Ducha Świętego. – Warszawa, 2003. – 540 s.
9. Suenens Kard. Leon J. Spoczynek w Duchu. – kontrowersyjne zjawisko. – Kraków, 2005. – 160 s.
10. Suenens L. J. Odnova i ekumenizm. – Kraków, 2007. – 200 s.
11. Verlinde Joseph-Marie. Jeden jest Pan. – Kraków, 1996. – 150 s.

### Резюме

*Харизматичний рух носить в собі екуменічний потенціал в контексті розвитку та побудови громадянського суспільства. Український харизматичний рух, притаманний різним церквам, спрямований на поліпшення взаєморозуміння в екуменічній місії Церкви.*

**Ключові слова:** харизматизм, харизма, екуменізм, реколекції, пневматологія.

*Oles Marhitych*

### **Charismatic movement in the context of the Christian aspect as spiritual component in the construction of public society**

*Chariseuotic Wove meeat in the Catholic Churchis some kind of heritage which is introduced by God's «activity» (notonly by ofservation) but through practise of charisueas end ekumenizm in Ukraine.*

**Key words:** charizmatism, charisma, ekumenism, rekolekzii, pneumatologia.



*Руслан Делятинський*  
*Івано-Франківська теологічна академія*

## **Джерела з історії Станиславівської Єпархії: Петиція Митрополита М. Левицького та Єпископа Г. Яхимовича до імператора Франца Йосифа I від 18 березня 1850 р.**

Дослідження будь-якого історичного процесу чи події здійснюється на підставі виявлених історичних джерел. Останні, як зазначає вітчизняний історик С. Павленко, не тільки «містять історичні факти», а й самі є «історичними фактами, а їх поява була важливою подією...»<sup>1</sup>. Це твердження стосується також досліджень з історії Української Греко-Католицької Церкви. Звичайно, за останнє десятиліття джерельна база з основних проблем історичного розвитку УГКЦ (від Берестейської унії 1596 р. до «катакомбного періоду» 1946–1989 рр.) значно збагатилася, значною мірою завдяки науково-дослідній праці Інституту історії Церкви при Львівській богословській академії (Українському католицькому університеті)<sup>2</sup>. Так, серед проектів ІЦ УКУ названо видання документації єпископських канонічних візитацій кожної з восьми єпархій Київської Унійної Церкви<sup>3</sup>. Слід зауважити, що історія окремих єпархій як адміністративно-канонічних одиниць Греко-Католицької, Римо-Католицької чи Православної Церков уже стала предметом дослідження не тільки істориків, які пов'язані з церковними структурами, а й «світських» дослідників історії України<sup>4</sup>. Все це, отже, сприяє введенню в науковий обіг «нових» історичних джерел. Однак цей процес виявлення, систематизації та опублікування історичних джерел тільки-но розпочався і вимагає значної роботи фахівців. Взагалі перед вітчизняною історичною наукою, на думку І. Скочялася, «поряд з необхідністю засвоєння модерних методів дослідження стоїть не менш важливе завдання виходу із джерельної обмеженості гуманітарних студій, зокрема впровадження в науковий обіг величезного корпусу писемних пам'яток церковного походження...»<sup>5</sup>. Отже, виявлена

154 джерелознавча критика та публікація джерел з історії окремих епархій дозволить відновити цілісну картину історичного минулого УГКЦ.

Одним із найважливіших джерел, що висвітлюють «передісторію» Станиславівської епархії, є спільна петиція Галицького митрополита Михайла Левицького та Перемишльського єпископа Григорія Яхимовича від 18 березня 1850 р.<sup>6</sup> Цей документ згадують більшість дослідників історії УГКЦ<sup>7</sup>, однак не цитують його повністю. Особливість цього історичного джерела полягає, на нашу думку, в тому, що ця петиція містила конкретний, добре аргументований в деталях, проект вирішення питання про заснування Станиславівської епархії. Його порівняння з іншими подібними документами з цього приводу дозволить встановити очевидну схожість окремих положень, а також оригінальні ідеї, висловлені двома ієрархами. Отже, нашим завданням буде спроба короткого джерелознавчого аналізу петиції від 18 березня 1850 р. з метою виявлення обставин виникнення документа, ствердження авторства й оригінальності положень, практичне їх застосування в процесі канонічного утворення Станиславівської епархії у 1850–1885 рр.

Насамперед слід підкреслити, що необхідність «помноження ієрархії» та створення додаткових епархій Уніатської (Греко-Католицької) Церкви почали усвідомлювати вже після трьох поділів Польщі, коли одним із проектів вирішення проблеми адміністрування греко-католицьких епархій в Галичині визнано відновлення Галицької митрополії 1807 р.<sup>8</sup> Визначений буллою Папи Пія VII від 24 лютого 1807 р. поділ Галицької митрополії на три епархії (Львівсько-Галицько-Кам'янецьку, Перемишльсько-Самбірсько-Сяніцьку та Холмсько-Белзьку)<sup>9</sup> був достатнім для проведення провінційного синоду<sup>10</sup>, а тому питання про створення додаткової епархії після 1807 р. вже не порушувалося<sup>11</sup>. Однак після адміністративно-канонічного відокремлення Апостольською Столицею Холмської епархії зі складу Галицької митрополії й утворення Холмської Апостольської адміністрації 1830 р.<sup>12</sup> це питання знову актуалізується. Сприятливі умови для його вирішення виникли під час «весни народів» 1848 р., коли воно перейшла в площину боротьби за реальне забезпечення конституційного права на свободу та рівність віросповідань в Австрійській імперії<sup>13</sup>. Активна участь ієрархії та духовенства ГКЦ у діяльності мережі Головної та «малих» руських рад<sup>14</sup>, що викликала звинувачення у спробі встановлення теократії<sup>15</sup>, а також обрання 1848 р. до імперського парламенту<sup>16</sup> дозволили знову порушити проблему створення додаткової греко-католицької епархії.

Так, 14 вересня 1849 р. Головна Руська Рада прийняла постанову про створення в Станиславові третьої єпархії, а невдовзі також направила до Відня делегацію, яка, однак, не досягнула успіху<sup>17</sup>. Тоді ж члени ГРР звернулися до Галицького митрополита Михайла Левицького з проханням підтримати ідею заснування третьої єпархії із деканатів в межах округів Коломия, Станиславів і Чортків та коронного краю Буковина, що викликало у нього природний інтерес<sup>18</sup>. Вже у листопаді 1849 р. митрополит М. Левицький написав листа до Перемишльського єпископа Григорія Яхимовича, в якому роз'яснив актуальність справи<sup>19</sup>. Це, на нашу думку, допомогло скоординувати дії ієрархів, які в лютому 1850 р. надіслали до Міністерства внутрішніх справ та Галицького намісника Агенора Голуховського відповідні спільні листи<sup>20</sup>, що знову виявилися безуспішними. Врешті, 18 березня 1850 р. Галицький митрополит М. Левицький та Перемишльський єпископ Г. Яхимович надіслали петицію до імператора. Отже, досліджуваний нами документ з'явився за доволі складних обставин: спроби членів ГРР та греко-католицьких ієрархів ініціювати канонічний процес утворення Станиславівської єпархії через Галицьке намісництво та імперський уряд виявилися безуспішними, що, очевидно, переконало їх в необхідності звернутися безпосередньо до імператора. Така апеляція до монарха ґрунтувалася не тільки (і не стільки) на австрофільських настроях, а й на прагматичних розрахунках: звернення до імператора, як правило, гарантувало позитивне вирішення справи.

Петиція ієрархів Галицької митрополії до імператора від 18 березня 1850 р. за своєю структурою відповідала основним вимогам до таких документів. Умовно в ній можна виділити чотири проблеми: по-перше, порівняння адміністративно-канонічної структури Римо-Католицької, Православної та Греко-Католицької Церков у межах Австрійської імперії, акцент на «розлогості» Львівської греко-католицької архієпархії; по-друге, розгляд формування Релігійного Фонду, з якого здійснювалося фінансування церковних структур, для обґрунтування рівних прав ГКЦ на фінансування створення нової єпархії; по-третє, вказівка на труднощі в церковному адмініструванні (проведенні канонічних візитацій, розгляді дисциплінарних справ на священників у Консисторії тощо) та необхідність проведення провінційного синоду Галицької митрополії; по-четверте, практичні пропозиції щодо канонічного заснування Станиславівської єпархії.

Розглянемо детальніше зміст петиції. Порушуючи питання «про нездійснений поділ Львівської греко-католицької дієцезії і утворення третього руського єпископства у Галичині», ієрархи спершу звертали увагу

156 Франца Йосифа I на те, що митрополіча архієпархія «налічує 1167 церков з числом вірних 1.341.810 душ і охоплює 9 округів у Галичині» загальною площею 851 кв. миль, тобто «простягається по більшій частині Галичини, площа якої становить 1.595 кв. миль і, за винятком Угорщини, Семигороддя і Богемії, є більшою, ніж інші окремо взяті коронні краї, багато з яких мають більше ніж одну дієцезію»<sup>21</sup>. Вказуючи також, що ще тільки Львівська римо-католицька дієцезія простягається на дещо більшу площу (946 кв. миль), автори петиції доводили, що її поділ є зайвим, оскільки канонічну візитацію «латинський єпископ може швидше і легше зробити, ніж руський, тому що перший має тільки 221 парохію, а другий 1167, і тому, що більшість латинських парохій знаходяться в низині і є легко досяжні, тоді як до багатьох руських парохій є тільки погані польові дороги, а до багатьох сіл, що знаходяться в Карпатах, можна добратися на конях або пішки», тому, отже, поділ Львівської греко-католицької єпархії є вкрай необхідним<sup>22</sup>. Далі вони підкреслювали, що свого часу для забезпечення належних дотацій було об'єднано колись самостійні єпархії Львівську, Галицьку і Кам'янецьку – в Львівську, а Перемишльську, Самбірську і Сянцьку – в Перемишльську, однак тепер, коли «при надмірній протяжності Львівської греко-католицької єпархії навіть найспритніший архієпископ не зможе виконати своїх обов'язків», єдиним виходом може бути «поділ цієї єпархії як терміново необхідний»<sup>23</sup>. Додатковими аргументами на користь створення третьої єпархії були описані труднощі у здійсненні духовенством, наприклад, із округу Буковина чи Чортків, поїздок для вирішення церковно-адміністративних питань до Львова, розміщеного майже на «кордоні» із Перемишльською єпархією; накопичення різних справ, переважно дисциплінарного характеру, у Львівській Консисторії; неможливість як скликання провінційного синоду Галицької митрополії при наявності лише двох греко-католицьких єпископів, так і проведення спільного синоду із римо-католицьким єпископатом через значні відмінності обрядів та диспропорцію їх представників при голосуванні<sup>24</sup>.

Окреслені обставини, на думку авторів петиції, негативно позначалися на стані й розвитку Греко-Католицької Церкви, уникнути чого можна було лише шляхом поділу Львівської греко-католицької єпархії і створення нової єпархії, яка повинна була охоплювати 4 найбільш віддалені від Львова округи – Станиславівський, Коломийський, Чортківський і Чернівецький – загальною площею 440 кв. миль із чисельністю 594.981 вірних у 425 парохіях. При цьому навіть в такому випадку площа Львівської єпархії становила б 411 кв. миль, чисельність вірних 746.832 особи та

742 парохії<sup>25</sup>. На думку митрополита М. Левицького, «для резиденції нової єпархії жодне місто не підходить так, як Станиславів, де знаходяться вищі органи влади, чиновницький персонал, школи, значне число населення... У місті є велика церква, яка може стати катедральним собором. Збоку є будівля колишнього єзуїтського колегіуму, яка має приміщення для розміщення єпископа, консисторії, канцелярії, архіву і капітули. Зараз тут розміщені гімназія і окружне управління, для яких треба знайти інший притулок...»<sup>26</sup>.

Враховуючи те, що «найбільшою трудностю, яка стоїть на шляху створення третього руського єпископства, є втрата фонду, з якого призначалася б дотація для єпископа, капітули, консисторії і духовенства», митрополит вказував на приклад недавно заснованої Тарнівської римо-католицької єпархії, на яку виділив кошти сам цїсар, висловлюючи сподівання, що «такого самого удостоїться й Руська Церква з великим хїсном для вірних Церкви й держави»<sup>27</sup>. Митрополит особливо підкреслював, що в такий спосіб «проявлене для русинів добродїйство не тільки справить свій вплив на населення Львівської греко-католицької архидієцезії, чисельність якого перевищує мільйон, але й зобов'яже всю руську націю до вдячності і тим самим спонукає сильно виявляти свою відданість і прихильність тронові й урядові Вашої Величності»<sup>28</sup>. Отже, порушена 1850 р. Галицьким митрополитом проблема канонічного заснування Станиславівської єпархії врешті отримала перспективу позитивного вирішення завдяки тому, що, по-перше, ієрарх звернувся до імператора, а по-друге, було чітко окреслено можливий спосіб вирішення справи.

Порівняльний аналіз петиції від 18 березня 1850 р. та інших подібних документів дозволить підтвердити чи спростувати ці висновки. Одним із перших документів у справі заснування додаткової греко-католицької єпархії в Галичині був меморіал Перемишльського єпископа Антіна Ангеловича, 1806 р.<sup>29</sup>, в якому пропонувалося визначити межі єпархії в околицях Буковини з центром у Снятині або Городенці, а до завершення канонічного процесу покласти на А. Ангеловича функції митрополичого вікарія<sup>30</sup>. Головними аргументами на користь її створення названо величезну канонічну територію Львівської єпархії і можливість місіонерської діяльності на Буковині, де серед православної «більшості» поступово зростала частка греко-католиків<sup>31</sup>. Отже, у меморіалі 1806 р. не було чіткого обґрунтування шляхів вирішення проблеми, а покликання на можливість місіонерської праці греко-католицького духовенства, очевидно, могло викликати опір православної ієрархії на Буковині. Митрополит

128 М. Левицький у листі на адресу Галицького намісництва 1825 р. хоча й не порушував спеціально цієї проблеми, все ж своїми доказами щодо значної частки Греко-Католицької Церкви у створенні Релігійного Фонду<sup>32</sup> засвідчив можливість обґрунтування матеріального забезпечення додаткової греко-католицької єпархії. Врешті, звіт о. Михайла Малиновського на адресу префекта Ватиканської бібліотеки Августина Тайнера 1842 р. містив конкретну пропозицію: «Належить збільшити число єпархій у королівстві Галичина на два єпископства, а саме в Тернополі і Станиславові, бо єпархії Львівська і Перемишльська розтягуються на таку територію і стільки населення обіймають, що ледве чи де в цілому християнському світі знайдеш їм подібне»<sup>33</sup>. Справді, по-перше, у 1845 р. Галицька митрополія налічувала 2 млн. 157 тис. вірних, в т.ч. 1 млн. 302 тис. вірних – у Львівській архієпархії, яка охоплювала більшу частину Галичини й Буковину<sup>34</sup>; по-друге, частка греко-католицького населення, порівняно з іншими віросповіданнями, була переважаючою (у 1840 р. в Станиславівському окрузі проживало 246.048 осіб, з них 78,5% були греко-католиками, 11,5% – римо-католиками, 9,2% – іудеями, 1% склали інші віросповідання; в Коломийському окрузі на 218.220 осіб населення греко-католиками були 84,2%, римо-католиками – 7,2%, іудеями – 7,8%, інших віросповідань – тільки 1,4%<sup>35</sup>). Однак і в цьому документі не було запропоновано конкретних практичних способів вирішення проблеми.

Петиція 18 березня 1850 р., яка враховувала аргументи попередніх документів щодо мотивів заснування додаткової греко-католицької єпархії, вказувала, на відміну від них, також механізм вирішення проблеми. Так, наприклад, вибір Станиславова на резиденцію нової єпархії був достатньо обґрунтованим «політичним статусом» міста: з 1850 р. Станиславів стає «столицею» окремої округи<sup>36</sup>, що сприяло зростанню чисельності його населення (у 1843 р. – 11.676 осіб, 1851 р. – 12.864, 1857 р. – 13.047<sup>37</sup>). Зрештою, станом на 1850 р. жодне інше місто в Східній Галичині, за винятком хіба що Коломиї («столиця» однойменного округу з чисельністю населення у 1843 р. – 10.535 осіб, 1851 р. – 12.935, 1857 р. – 14.839<sup>38</sup>), не могло претендувати на резиденцію нової єпархії, адже не тільки політико-адміністративний статус запропонованих митрополитом А. Ангеловичем на резиденцію єпархії міст – Городенки та Снятина, а й навіть чисельність їх населення серйозно поступалися Станиславову (динаміка чисельності населення: Городенки 1843 р. – 6.352 особи, 1851 р. – 6.712, 1857 р. – 8.451; Снятина 1843 р. – 8.901 особа, 1851 р. – 9.920, 1857 р. – 10.663<sup>39</sup>). Отже, справді, митрополит М. Левицький не помилявся,

стверджуючи у петиції, що «для резиденції нової єпархії жодне місто не підходить так, як Станиславів».

Водночас аналіз ступеня оригінальності основних положень петиції від 18 березня 1850 р. дозволяє ствердити, що мотивація причин заснування додаткової єпархії, порівняно з іншими попередніми документами, зберігається в частині наголошування на великих розмірах адміністративно-канонічної території Львівської архиєпархії, що ускладнюють виконання пастирських та адміністративних функцій митрополита; тим часом мотивація А. Ангеловича щодо можливості місіонерської діяльності на Буковині була втрачена, імовірно, через врахування можливої реакції православних ієрархів. Стосовно визначення міста для резиденції нової єпархії, то практично всі три документи (1806, 1842 та 1850 рр.) подають різні версії, зокрема Снятин, Городенку, Тернопіль і Станиславів. Вважаємо, що це є наслідком відмінного бачення авторами названих документів сукупності необхідних ознак – від соціально-політичного статусу та чисельності населення міста до особливостей національно-релігійного складу населення міста і повіту та географічного розташування резиденції відносно більшості парафій. Звичайно, динаміка розвитку кожного з названих міст суттєво вплинула на остаточне визначення резиденції нової єпархії. Так, характерно, що у звіті о. М. Малиновського 1842 р. та петиції ієрархів 1850 р. названо Станиславів. Вкінці слід зауважити, що одними з ініціаторів створення Станиславівської єпархії були члени ГРР, які значною мірою вплинули на зміст проекту поділу Львівської єпархії шляхом виділення деканатів у межах округів Станиславів, Чортків, Коломия і коронного краю Буковина. Звідси випливає, що митрополит М. Левицький та єпископ Г. Яхимович не висловлювали оригінальної ідеї поділу, а лише обґрунтували запропонований проект додатковими аргументами.

Звичайно, безперечною заслугою ієрархів була їхня наполеглива ініціативність у спрямуванні петиції не тільки до Галицького намісництва, але безпосередньо до імператора Франца Йосифа I, що гарантувало успіх справи. Справді, 28 травня 1850 р. імператор окремим декретом розпорядився заснувати Станиславівську єпархію з відповідним дотаційним фондом<sup>40</sup>, а 22 вересня 1850 р. Апостольська Столиця повідомила свою згоду на започаткування канонічного процесу<sup>41</sup>. Однак цей процес з певних об'єктивних та суб'єктивних причин, що вже були предметом окремих досліджень<sup>42</sup>, затягнувся аж до 1885 р. Не вдаючись до детального аналізу розвитку канонічного процесу у 1850–1885 рр., зазначимо, що більшість положень петиції 1850 р. була врахована, зокрема, в інтерпеляції

160 24 послів Галицького сейму на адресу Міністерства віросповідань і освіти 15 листопада 1872 р.<sup>43</sup>, виступах послів до австрійського парламенту Юзичинського на засіданні бюджетної комісії 20 березня 1879 р.<sup>44</sup> та о. Олексія Заклинського на сесії парламенту 5 травня 1879 р.<sup>45</sup>. Врешті, була Папи Лева XIII від 26 березня 1885 р. «В цілому Господньому стаді» («De universo dominico grege») цілком враховувала первісний проект утворення Станиславівської єпархії<sup>46</sup>.

Перспективним у джерелознавчому дослідженні петиції греко-католицьких ієрархів від 18 березня 1850 р., на нашу думку, є додатковий аналіз протоколів засідань Головної Руської Ради, що дозволить ствердити або спростувати достовірність факту її рішення від 14 вересня 1849 р. про заснування Станиславівської єпархії.

1 Павленко С. Джерела історичні // Історична наука: термінологічний і понятійний довідник. – К., 2002. – С. 100-101.

2 о. Гудзяк Б. Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег. – Львів, 2000. – Ч. 2. – С. 12-13.

3 Там само. – С. 13.

4 Андрухів І.О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки. Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: обласна друкарня, 2004. – 344 с.; Делятинський Р. Історія Станиславівської єпархії (1885-1900). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2001. – 96 с.; Делятинський Р.І. До питання про передумови та процес канонічного заснування Станиславівської єпархії (1772-1885 рр.) // Християнська спадщина Галицько-Волинської держави: ціннісні орієнтири духовного поступу українського народу: Матеріали ювілейної наук. конф. – Івано-Франківськ – Галич, 2006. – С. 148-155; Дністрянський М., Ковальчук А. Адміністративно-територіальна організація греко-католицької церкви: історична ретроспектива і сучасні проблеми // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 року). – Львів, 1996. – С. 82-83; Кметь В.Ф. Львівська єпархія у XVI – на початку XVII століття: Автореф. дис. ... канд. істор. наук: 07.00.01. / ЛНУ. – Львів, 2001. – 21 с.; Магочій П.Р. Пристосування без асиміляції: геніальність Мукачівської греко-католицької єпархії // Ковчег. – Ч. 4. – Львів, 2003. – С. 162-169; Магочій П.Р. Пряшівська греко-католицька єпархія: русинська чи словацька Церква? // Ковчег. – Ч. 4. – Львів, 2003. – С. 170-173; Перерва В.С. Статус єпархіальних органів влади та парафіяльного священства в Київській митрополії наприкінці XVIII - XIX ст.: Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2001. – 211 арк.; Полек В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії // Шематизм Івано-Франківської єпархії УГКЦ. – Івано-Франківськ, 1995. – С. 99-156; Рамач Я. Релігійна та національна ідентичність русинів Крижевицької єпархії // Ковчег. – Ч. 4. – Львів, 2003. – С. 187-198; Скорейко Г., Осачук С. Греко-католицька Церква й поліконфесійність Буковини у кінці XVIII – на початку XX століть // Ковчег. – Ч. 4. – Львів, 2003. – С. 136-145; Скочиляс І.Б. Парафіяльна сфрагістика Перемиської єпархії кінця XVIII – початку XIX ст. / Спеціальність 07.00.06 – Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. Автореф. канд. дис. – К., 2004. – 16 с.; Скочиляс І.Я. Протоколи генеральної візитації Львівської єпархії 1730-1733 рр. як історичне джерело: Дис... канд. іст. наук: 07.00.06 / НАН України: Інститут української археографії та



джерелознавства ім. М.С. Грушевського. – К., 1999. – 227 арк.; Тригуб О.П. Історія Херсонської єпархії (1775-1918): Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Національний ун-т «Киево-Могилянська академія». Миколаївська філія. – Миколаїв, 2000. – 242 арк.; Феніч В.І. Греко-католицька церква в громадсько-політичному та культурному житті Закарпаття (1771-1867): Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Ужгородський держ. ун-т. – Ужгород, 1997. – 223 арк.; Феніч В. Конфесійна та національна ідентичність духовенства Мукачівської греко-католицької єпархії 1771-1949 рр. // Ковчег. – Ч. 4. – Львів, 2003. – С. 146-161; Шостак І.В. Лудько-Житомирська римо-католицька дієцезія наприкінці XVIII – у першій половині XIX століття: Автореф. канд. дис. – Львів, 2004. – 20 с.; Шпаненбергер Н. Не парадокс, а феномен: до питання конфесійної та національної ідентичності Греко-Католицької Церкви в Угорщині // Ковчег. – Ч. 4. – Львів, 2003. – С. 199-211.

5 Скоцилас І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII – XVIII століть. Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія. Т. 2: Протоколи генеральних візитацій. – Львів: вид-во УКУ, 2004. – С. XVI.

6 Оригінал документа – див.: ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 146, оп. 4, спр. 2335, арк. 36-57зв; Ф. 765, оп. 1, спр. 14, арк. 7-8. Публікація документа – див.: Małinowski M. von. Die Kirchen- und Staats-Satzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien. Dargestellt vom... – Lemberg: Druck d. Staupapier. In-tes, 1861. – S. 765-781. Коротка характеристика документа із цитатами – див.: Великий А.Г. З літопису християнської України: Церковно-історичні радіолекції з Ватикану. Т. VIII: XIX ст. – Рим: видавництво ОО. Василян, 1976. – С. 230-232.

7 Великий А.Г. З літопису християнської України... Т. VIII. – С. 232; Полек В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії // Шематизм Івано-Франківської єпархії УГКЦ. – Івано-Франківськ, 1995. – С. 119; Мельничук П. Владика Григорій Хомішин. – Львів: Місіонар, 1997. – С. 18; Делятинський Р. Історія Станиславівської єпархії... – С. 15-16; Лудький І.М. Створення Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії Української Греко-Католицької Церкви. – 2-е вид. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський інститут права, економіки та будівництва, 2004. – С. 93.

8 Див.: ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 129, оп. 2, спр. 1362, арк. 51-52; Великий А.Г. З літопису християнської України... Т. VII: XVIII–XIX ст. – Рим: видавництво ОО. Василян, 1975. – С. 185-190; Madey J. Kirche zwischen Ost und West: Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weissruthenischen Kirche. – München: Logos, 1969. – S. 126-127; Стоколос Н. Трансформація греко-католицизму в Австро-Угорській імперії // Людина і світ. – 2002. – №4. – С. 22.

9 Див.: Великий А.Г. З літопису християнської України... Т. VII. – С. 191-195; Т. VIII. – С. 230; Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ: вид-во Івано-Франківського Теологічно-Катехитичного Духовного Інституту, 1999. – С. 368-370.

10 Див.: Джероза Ліберо. Церковне право / Переклад з нім. Н. Циглевської. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 285.

11 Делятинський Р. Історія Станиславівської єпархії... – С. 14.

12 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 129, оп. 2, спр. 1362, арк. 53-55зв; Великий А.Г. З літопису християнської України... Т. VII. – С. 212-216.

13 Турій О. Конфесійно-обрядовий чинник у національній само-ідентифікації українців Галичини в середині XIX ст. // Записки НТШ. Праці Історико-філософської секції. – Т. ССХХХІІІ. – Львів, 1997. – С. 75; Турій О. Соціальний статус і матеріальне становище греко-католицького духовенства Галичини в середині XIX століття // Ковчег. – Львів, 2000. – Ч. 2. – С. 116; Марчук В. Українська Греко-Католицька Церква. Історичний нарис. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – С. 47.

14 Детальніше див.: Головна Руська Рада (1848-1851): протоколи засідань і книга кореспонденції / За ред. О. Турія, упоряд. У. Кришталович та І. Сварник. – Львів: Ін-т історії Церкви Укр. Катол. Ун-ту, 2002. – XXXIV+270 с. Порівняй: Химка І.П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині (1772-1918) // Ковчег. – Ч. 1. – Львів, 1993. – С. 76-77, 88-89; Кугутяк М. Галичина. Сторінки історії: Нарис суспільно-політичного руху (XIX ст.–1939 р.). – Івано-Франківськ, 1993. – С. 31; Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні... – С. 405; Турій О. «Попи і хлопці»: соціальна «доктрина» греко-католицького духовенства і національно-політична мобілізація українського селянства Галичини в середині XIX століття // Ковчег. – Львів, 2001. – Ч. 3. – С. 299-300.

15 Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні... – С. 405; Химка І.П. ГКЦ і національне відродження... – С. 89.

16 Турій О. Соціальний статус і матеріальне становище греко-католицького духовенства... – С. 118, 131-133; Турій О. «Попи і хлопці»: соціальна «доктрина» греко-католицького духовенства... – С. 304; Петрів Р. Правове становище Східної Галичини у складі Австрійської імперії (70-і рр. XVIII – 70-і рр. XIX ст.) // Бойківщина: Наук. зб. Т. 1. – Дрогобич, 2002. – С. 146.

17 Полек В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії... – С. 119; Головна Руська Рада (1848-1851): протоколи засідань і книга кореспонденції... – С. 133; Заكليський А. о. Записки пароха Старих Богородчан. – Львів: Червона Русь, 1899. – С. 123; Мельничук П. Владика Григорій Хомишин. – Львів: Місіонар, 1997. – С. 13; Полек В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії... – С. 119.

18 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 146, оп. 4, спр. 2334, арк. 4; спр. 2335, арк. 28.

19 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 146, оп. 4, спр. 2335, арк. 31-32.

20 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 146, оп. 4, спр. 2334, арк. 5-5ав, 7-8.

21 Цит. за: Malinowski M. von. Die Kirchen- und Staats-Satzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien. Dargestellt vom... – Lemberg: Druck d. Stauropig. In-ts, 1861. – S. 765-767.

22 Ibid. – S. 768.

23 Ibid. – S. 773-774.

24 Ibid. – S. 774-779.

25 Ibid. – S. 779-780.

26 Ibid. – S. 780.

27 Цит. за: Великий А.Г. З літопису християнської України: Церковно-історичні радіомекції з Ватикану. Т. VIII: XIX ст. – Рим: видавництво ОО. Василіян, 1976. – С. 232.

28 Цит. за: Malinowski M. von. Die Kirchen- und Staats-Satzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien. Dargestellt vom... – Lemberg: Druck d. Stauropig. In-ts, 1861. – S. 781.

29 На жаль, не вдалося виявити оригіналу чи копій меморіалу – див.: ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 129, оп. 2, спр. 1362, арк. 1-57; Ф. 146, оп. 4, спр. 2122, арк. 1-24. Крім того, серед істориків існують розбіжності щодо цього меморіалу: А.Г. Великий та Й. Мадей стверджують, що А. Ангелович отримав згоду цесаря у вересні 1806 р., однак наполеонівські війни перешкодили реалізації цього проекту (Великий А.Г. З літопису християнської України... Т. VII. – С. 198; Madey J. Kirche zwischen Ost und West... – S. 147-148), тим часом В. Полек та о. П. Мельничук, подаючи іншу дату (24 грудня 1806 р.) петиції єпископа до цесаря, стверджують, що вона залишилась без відповіді або зміст відповіді невідомий (Полек В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії... – С. 117; Мельничук П. Владика Григорій Хомишин... – С. 13). У всякому випадку можна погодитися із думкою о. О. За-клиньського, що справжньою причиною відкладення цього питання були переговори про

піднесення греко-католицького Львівського єпископа на достоїнство митрополита, що провадилися в той час (Заклинський А. о. Записки пароха... – С. 122).

30 Великий А.Г. З літопису християнської України... Т. VII. – С. 198; Madey J. Kirche zwischen Ost und West... – S. 147-148.

31 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 146, оп. 4, спр. 2189, арк. 1; Скорейко Г., Осачук С. Греко-католицька Церква й поліконфесійність Буковини у кінці XVIII – на початку XX століть // Ковчег. – Ч. 4. – Львів, 2003. – С. 136-138, 141.

32 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 684, оп. 1, спр. 3175, арк. 1-26; Великий А.Г. З літопису християнської України... Т. VII. – С. 225.

33 Заклинський А. о. Записки пароха... – С. 122; Malinowski M. Umrisse zu einer Geschichte des religiösen und hierarchischen Zustandes der Ruthener. – Wien [6. р.]. – S. 21-26.

34 Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні... – С. 406; Malinowski M. Umrisse zu einer Geschichte... – S. 26.

35 Копчак С.І., Мойсєенко В.І., Романюк М.Д. Етнічна структура та міграції населення українського Прикарпаття (статистико-демографічне дослідження). – Львів: Світ; 1996. – С. 18.

36 Петрів Р. Правове становище Східної Галичини у складі Австрійської імперії... – С. 147.

37 Копчак С.І. Населення українського Прикарпаття (історико-демографічний нарис). Докапіталістичний період. – Львів: Вища школа, 1974. – С. 79.

38 Там само.

39 Там само.

40 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 146, оп. 7, спр. 3015, арк. 1-6; оп. 4, спр. 2335, арк. 34-34зв; Заклинський А. о. Записки пароха... – С. 126; Луницький Г. о. д-р. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. – Філадельфія, 1954. – С. 507.

41 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 146, оп. 4, спр. 2335, арк. 35; Заклинський А. о. Записки пароха... – С. 126.

42 Див., зокрема: Делятинський Р.І. До питання про передумови та процес канонічного заснування Станіславівської єпархії (1772–1885 рр.) // Християнська спадщина Галицько-Волинської держави: ціннісні орієнтири духовного поступу українського народу: Матеріали ювілейної наукової конференції. – Івано-Франківськ – Галич, 2006. – С. 148–155.

43 ЦДІА України у м. Львів. – Ф. 146, оп. 7, спр. 3983, арк. 114-117.

44 Заклинський А. о. Записки пароха... – С. 128.

45 Заклинський А. о. Записки пароха... – С. 131-138; Rede des Abgeordneten Zaklinski gehalten in der Budgetdebatte des österreichischen Abgeordnetenhauses am 5. Mai 1879, bezüglich der Errichtung des griechisch-katholischen Bisthums in Stanislawow. – 7 s.

46 Великий А.Г. З літопису християнської України... Т. VII. – С. 233.

*о. д-р Іван Музичка*

*Рим*

## **Святий Климент – папа єдності та миру**

Блаженніший Йосиф нерадо розказував про свої переживання у тюрмах і на засланнях. Відповідав коротко на запитання. На довші розповіді не давав можливостей. Ми, близькі його співробітники, ставили йому наші запитання при нагодах свобідних розмов різного змісту. Було й таке запитання: чи думав він коли, що вийде на волю? І відповідь була: «Були ситуації, головню в часі допитів, які тривали й цілу ніч, що з волею треба мені попроситися назавжди. Але такі хвилини минали, і щось далеко в душі говорило – все на світі має свій кінець, вийду колись на волю, як, коли, чи довго ще ждати, я не мріяв і мрійником не був». Повторював те, що на Вечірні співаємо у псалмі: «Возвах к тобі, Господи, рix, ти еси упованіє моє, часть еси на землі живих» (Пс. 141, 7). Коли питали ми, чи думав він колись, що робитиме на волі, тоді усміхався і казав: «Так, думав. То була думка, з якою я лишав Львів. Потребуємо науки, ми відкрили Богословську академію у Львові, її треба розвинути до університету, якого наша Церква і народ потребують». Одного разу навіть зачитував А. О. Козачковському уривок з Тараса Шевченка: «Благаю Бога, щоб смеркало, бо на позорище ведуть старого дурня муштровать, щоб знав, як волю шанувати, щоб знав, що дурня всюди б'ють...».

Думка про університет у Львові жевріла мало не століття і втілив її Митрополит Андрей. «А що про св. Климента папу, іменем якого названо університет в Римі?» – питали ми знову. І відповідь була оживлена: «Так, то була моя ідея, коли часто я думав про історію нашого християнства, мені імпонувало те, що на наших землях в Криму був засланий папа, третій по Петрі, там він загинув мученичою смертю, потім добрих двісті років нашого християнства його почитали від Володимира Великого, маючи його мощі». (Це уривки з принагідних розмов з Блаженнішим Йосифом).

Патріарх Йосиф оживив кілька ідей по виході на волю, деяких не завершив і лишив це наслідникам. То були ідеї Слуги Божого Андрея, але часи Йосифа були цілковито відмінні від часів Андрея. Наша Церква була немов «офіційно», чи як кажеться «канонічно», і то нашими ніби

156 руками скасована, наша унія в 1946 році була викреслена на псевдособорі, який зорганізувало НКВД з допомогою священника Габора Костельника зі священниками-відступниками. Скасована Церква опинилась, ніби на нашу просьбу, під владою московського патріарха, який властиво мав те «воссоединение» організувати, натомість отримав на руки готове, зроблене руками безбожників, чекістами – НКВД. Всі вони далі вважають, що це сталося все «законно», «канонічно». Тільки частина цієї Церкви залишилась вільною і живою в еміграції, та й про неї мріяли Божі вороги, що вона загине на чужих теренах. Блаженніший про те думав і уважав, що рятунок прийде через науку, через Христову правду, якої треба нам шукати в історії, і та правда з недолі нас вирве. Блаженніший думав ідеями і жив ними.

Потім на волі Блаженніший Йосиф у своїх проповідях часто говорив з великим захопленням, з притаманним йому риторичними перебільшеннями, додаючи, що він в одній російській науковій праці з археології прочитав, що археологи віднайшли в Україні нашу срібну княжу монету із зображенням св. Климента; св. Кирило і Методій шукали моці священномученика в Україні, Володимир зложив частину їх у своїм храмі в Києві. Патріарх все те сильно наголошував, що то «перший високоосвічений папа і вчений, і як папа зв'язаний з Україною, що він є свідком нашої єдності з вселенською Церквою, Климент заснував Церкву в Криму, де теж загинув папа Мартин в 655 році». В одній зі своїх проповідей в храмі Св. Софії в Римі Блаженніший пригадав, що в цім храмі, тепер базиліці, спочивають частинки моцій св. Климента, які подарував папа Павло VI, і що всі благодаті, які зійшли на це місце – це «благодаті з рук св. Климента» [Орға отпіа. – Vol. XIII. – Р. 87]. Усім тим патріарх Йосиф хотів всю українську богословську науку віддати під опіку св. Климента і тим самим хотів відновити культ цього папи в Україні. Ось його слова: «Святкуємо його не тільки як патрона, але як того, хто підтримав єдність Церкви, а пізніше він став одним з херсонських мучеників, яких почитаємо» [там само. – Р. 202, 250]. Додає і своє побажання в іншій проповіді: «Дай Боже, щоб... став [цей університет] поважним науковим осередком і щоб ним даліше опікувався св. Климент [там само. – Р. 309]. І ще: «Наш університет в своїх початках також віддає їм [моцям] найвищу честь, на яку в своїй скромності і початковому малосиллі міг спромогтися. Уміщено їх в храмі Св. Софії, «в якій одноіменній, колись і спочивали вони в Україні. Яке величає свято ми пережили недавно і то завдяки нашому патронові» (натяк на посвячення храму Св. Софії в Римі 1969 р.) [там само. –

Р. 49]. Важне одне: Блаженніший Йосиф хотів і почав відновлювати культ св. Климента, «як чільного носія єдності Церкви в Україні» [П'ятиліття. – С. 5]. Це чи не вказівка, щоб усі наші єкуменічні старання ми теж вели під патронатом св. Климента, і ці єкуменічні старання почав у ХХ столітті Митрополит Андрей, а Блаженніший Йосиф хотів, щоб культ Климента відновився для важких цілей в нашій народі, і його бажанням було, щоб цей «університет подбав написати його [Климента] новий життєпис, щоб він [університет] гідно та ревно виконував своє високе, але і важке завдання в українському народі й для всієї науки: віру підносив, правду відкривав і боронив» [Орґа опіа. – Р. 49].

Мало знаємо зі скупих джерел про особу Климента. Дуже правдоподібно, був він учнем Петра і Павла, і Павло згадує про це у своїм листі до филип'ян (Фп. 4, 3). Був жидівського походження. Про його мученицьку смерть в Херсонесі, де опинився засланий в часі переслідувань християн, і про це маємо багато легенд, які пильно вивчав наш Іван Франко, який цинив легенди, писав у вступі до своєї праці: «Легенди – то не історія. Одна легенда має в собі більше правди, аніж вся історія! Важливо вміти видобути правду, як метал з руди», і додає: «у всіх легендах лежить історична дійсність» [Видання 1902 р. – С. X]. І ще думка Франка, яка могла мати вплив на мислення Блаженнішого Йосифа. Франко думав, що св. Климент міг стати нашим національним святим, «патроном руської землі й популярним, як св. Юрій та Миколай». По двохстах роках, після св. Володимира, його культ зник. Комусь на тому залежало. А його мощами в 1147 р. висвячували на київського митрополита Кліма Смолятича. Блаженніший бачить Климента засновником церковної громади в Криму: «Він став першим науковцем на престолі св. Петра, покровителем науки в Христовій Церкві й таким себе показав у своїм Посланні до Коринтян, серед яких зібрав розбиту жахливим переслідуванням христову громаду і відновив давнє життя в катакомбах; так він як засланиць [у Херсонесі] продовжив працю св. Андрея, з'єднав і зібрав кілька тисяч вірних» [Орґа опіа. – Vol. XIII. – Р. 48]. (Це типові риторичні перебільшування Блаженнішого в його ентузіязмі).

Лист Климента до Коринтян – то дуже важливий і автентичний документ з життя первісної поапостольської Церкви. Писаний після переслідування Церкви в часи Дометіяна, коли в Коринті вибухнув небезпечний конфлікт, який грозив розбиттям тієї славної Церкви, яку заснував св. Павло майже дворічною працею. Розбиття тієї Церкви сталося бунтом молодих священників проти старших, усунення старших

168 служби, це могло мати негативний вплив на сусідні Церкви теж Павлового походження. Вісті про бунт дійшли і до Риму, і папа Климент реагує своїм обдуманим листом, повним духа Св. Письма і свідомості, що лихо треба якнайшоріше усунути і не допустити до неминучого розбиття єдності коринтської громади і цілої Церкви. Спеціалісти від літератури перших двох століть життя Церкви авторитетно potwierджують свідомість єпископа Риму щодо відповідальності про єдність Церкви, збереження віри, єдності й любові стосовно всіх інших місцевих Церков, які постали тоді на Середземномор'ї та інших закутках Римської імперії. Цей лист-проповідь зразу був читаний, шанований, поширюваний в громадах християн, навіть була думка включити його у список священних книг, який тоді формувався, але так не сталося. Що більше, тоді ще жив останній з апостолів, Іван, автор четвертого Євангелія та чотирьох листів, хоч вже столітній старець, а лист Климента писаний близько 96-го року, й Іван жив недалеко у Малій Азії і не був невідомим. До Коринту привезли того листа з Риму чотири Климентові посланці, що теж вказує на вагомість листа, авторитет його автора і його повчань. Коринтська громада була славна вже раніше, ще за життя апостола Павла, зі своїх поділів, нездорової свободи, про що майже сердито пише св. Павло у своїм першому листі (1 Кор. 1, 12-13). Лист Климента писаний в авторитетнім дусі того, що мав владу, розсіяних сатаною, утверджувати братів своїх (Лк. 22, 31-32), хоча в самому листі про те не знайдемо прямих висловів, але самозрозумілий авторитет особи, що його пише, і успіхи того листа бачиться між рядками. Лист осягнув свою ціль.

Бунт молодих священників проти старших, яких навіть усунуто, був поважним лихом. Опису того конфлікту у листі нема, папа тільки собі докоряє на початку листа, що дещо спізнено звертає увагу на ті нещастя в Коринті через прикрі свої переживання переслідувань християн в Римі за часів Домітіяна. «Бунт в Коринті – негідне явище серед вибранців Божих, якими є християни, і все те через кількох нерозважних осіб, що так важко заплямили шляхетне і любляче ім'я коринтської громади», – пише папа і вичисляє всі чесноти і прикмети коринтських християн, зокрема: їхня тривка віра, свідомо побожність в Христі, щедра гостинність, досконала і певна наука; «все, що робите, без винятку було згідне з вимогами Господа, завжди належно слухняні вашим старшим, ви виховували молодь гідно, ви виховували жінок гідно в чистоті й шляхетності в родинному житті зразковою господарністю» (1-ий лист 1, 1-2). Папа вказує і на соціальні прикмети в незбунтованих коринтян, це: скромність і нехіль до марнослав'я, зі шляхетним

бажанням більше повинуватися, ніж командувати, більше давати, аніж брати, маючи завжди перед очима особу Христа, що дає для душ мир і співдію зі Святим Духом; стояла в Коринті високо святість та молитва з побожним довір'ям до Божого милосердя, чим оберігали вони цілісність своєї громади, живучи щиро з ближніми без злосливості, «кожний заколот – бунт (стасіс), кожна схизма була для вас жахом. Ви сумували на вид помилок ближніх і їхнього занепаду, уважаючи це і своїми занепадами. Ви не нарікали на тягар добрих вчинків, а завжди були схильні до добрих справ, прикрашені чеснотливо і шанобливо у вашій поведінці, ви сповняли свої вчинки в страхі Божім. Заповіді й засади Господа були написані в широкому вашому серці». То золоті слова на похвалу Коринтській Церкві з уст папи. Так було спочатку у всіх Церквах в єдності. На жаль, потім, по століттях, почали себе звати Сходом і Заходом, відчубились і почали окреслювати одні одних єретиками і схизматиками, пізніше уніятами, взаємно себе наділяли екскомуніками, кладучи «екскомуніку» на престіл Св. Софії (зробив це в 1054-му р., нерозважно і без згоди папи, кардинал Гумберт, і для повного порядку ще й обтряс пил зі свого взуття, вважаючи, що сповняє слова Господні (Мт. 10, 14), а потім взаємна непошана, ворожнеча зі злочинними вчинками негідно прозваних «хрестоносців».

Папа Климент вжив вперше в своїм листі слово «схизма», перед якою стояла коринтська громада. В тому майже самому часі св. Ігнатій, який їхав до Риму, щоб прийняти мученичу смерть, вперше вжив окреслення «католицька Церква» у своїм листі до Смирян («Де є Ісус Христос, там є католицька Церква»), потім, пару століть пізніше, обидва терміни стали «войовничими» в гірких суперечках.

Св. Климент перелічував всі добрі прикмети, якими дійсно вирізнялася церква в Коринті в часі своєї єдності й миру. В наступному розділі папа дидактично і риторично описує, що сталося з громадою, коли в ній появилися нехристиянські недуги заздрощів і недоброзичливості. Список добрих і шляхетних прикмет – великий, має два розділи, список негативних наслідків у розбраті – менший в два рази за перший. Ось він: ревності (зельос), що відповідає словам ненависть, суперництво; заздрість (пронос), що відповідає слову недоброзичливість, і далі, перелічує папа, бунт, розруха, переслідування, нелад, війна, в'язниці, бунт нечестивих проти шанобливих, темних проти світлих, безумних проти мудрих, молодих проти старих, зникнення справедливості та миру, зникає страх Божий, зникає віра, порушуються Божі заповіді й життя в Христі та виступають пристрасті, як здобич несправедливих і небожих ревнощів, через що смерть увійшла в світ (Муд.



170 2, 24; Рим. 5, 12). Свої думки папа скріплює прикладами вбивства Каїном свого брата Авеля і прикладами з Нового Завіту, в яких показує руйнівну роботу заздрості та ревнощів. Папа подає золоту думку на можливі схиблення по обох сторонах і пише: «Дорогі, пишемо ці речі не лише щоб застерегти вас, але також щоб пригадати нам. Ми є на тій самій сцені й очікує нас та сама боротьба» (7, 1). І далі: «Залишмо пусті й безвартісні міркування і йдім за славетними нашими традиціями. Дивімся на те, що є гарне, що приємне і корисне перед Тим, хто нас створив. Погляньмо на Кров Ісуса Христа і подумаймо, яка вона прецінна перед Отцем, пролита за наше спасіння, принесла в світ благодать каяття. Приблизім всі покоління і зважмо, що з покоління в покоління Вчитель «давав їм нагоду для покаяння» (Муд. 12, 10) для всіх тих, що хотіли до нього навернутись». Чи не гарно? І подає зразки покаяння.

Яка проста і переконлива мова, як бачимо, небагато в ній богослов'я, але повно в ній Святого Духа, яким наповнені думки св. Климента, і не диво, що християни, читаючи їх і слухаючи, хотіли включити цей лист-гомілію в список священних Книг. Погляньмо на вже численні століття після великих церковних розколів на Сході й на Заході, скільки там марних слів, наукових окреслень «полеміка», «полемічна література», а чи були в них прості й щирі слова, думки, які подав св. Климент? Тепер звемо ці старання про єдність і мир екуменізмом, та чи базуємо їх на св. Писаннях і Традиції та йдемо за їхнім голосом, і при тому з покаянням? Маємо в двадцятому столітті кількох вселенських архієреїв, що йшли слідами Климента через покаяння до святості Церкви, не через «нові богословії», не до прослави обрядовщини і зовнішньої земської слави.

Папа Іван Павло II йшов тією дорогою в своїх екуменічних роздумах, дорогою св. Климента. Верховність св. Петра він називає верховним служінням єдності, єдності віри зокрема, чим і є цей найвищий провід в Церкві, служити, щоб сатана не розсіяв Христових учнів на різні сторони, а щоб «утверджував у вірі братів» (Лк. 22, 31-32). Климент пише реалістично до всіх поколінь, до яких вдерся дух поділів і неправди: «З тією надією пов'язуймо наші душі до Того, хто вірний своїм обітницям і справедливий у своїм суді. Він, що вимагає від нас не говорити неправди, сам не говорить нам неправди. Самотності, що є неможливим в Бозі, — то неправда. Хай, отже, зажевріє віра в Нього в нас, і зважмо, що нема нічого, що би не було близьким до Нього. Словами своєї величі Він чинить творчим все, що існує, і може все те своїм словом знівечити. Хто може йому сказати: «Що ти вчинив?», протиставитись Його потузі та Його силі?

Слуга Божий Митрополит Андрей сильно прагнув єдності Христової Церкви в нашому народі. Багато для цього він з повною посвятою зробив. В цьому дусі працював і його наступник Блаженніший Йосиф, що прагнув відновити культ св. Климента в українському народі, тому й хотів, щоб Український католицький університет обрав св. Климента за небесного опікуна «як чільного носія єдності Церкви в Україні». Ця цитата – це особисті слова Блаженнішого Йосифа.

Св. Климент повинен бути опікуном єкуменічного Руху, відколи цей Рух почався більше як сто років тому в Оксфорді. Такими думками, таким теплом, такою вірою, надією і любов'ю наповнені всі розділи листа папи Климента. Він пише не мовою богослов'я чи полеміки, навіть не риторичною, яка йому не чужа. Він пише серцем. Св. Павло, може, і вчитель св. Климента, теж писав духом Св. Письма і натхненням Святого Духа, і св. Петро писав про його листи: «наш любий брат Павло за даною йому мудрістю писав вам... у листах його є дещо трудне до зрозуміння, що люди без освіти і нетверді у вірі перекручують» (2 Пт. 3, 15-16), але про листа св. Климента до Коринтян той же Петро так сказати не міг би... Писав його бл. 96-го року.

Закінчуючи свій, лист св. Климент пригадує, що він хотів навчити коринтську громаду і з нею й всіх в історії, що стоять перед поділами і чварами. Ось на завершення його кінцеві слова: «Браття, ми написали вам доволі про справи нашого богопочитання, які є корисні для нашого чеснотливого життя для тих, що хочуть зберігати побожність і справедливість. Ми торкнули справ віри, покаяння, справжньої любові, повздержності, мудрості й терпеливості. Ми вам пригадали, що в справедливості, в правді й великодушності треба свято подобатися всемогучому Богові, люблячи згоду, забуваючи образи, в любові й у мирі та постійній доброзичливості, як це робили наші батьки».

Закінчує папа своє послання словами прохання: «Відшліть скоро в мирі й радості посланців, нами вибраних – Клавдія, Ефева і Валерія з Фортунатом, щоб вони нам принесли вістку чимскоріше про мир і злагоду, до яких ми закликаємо та бажаємо, «щоб ми скоро раділи вашим благоденствієм». Писаний цей лист папою з великою теплотою духа.

Чи не вартий цей лист, писаний третім після Петра папою, нашої уваги, уваги всіх єкуменістів, зокрема нашого народу, битого в своїй історії всякими поділами, чварами, і нашого університету, патроном якого став св. Климент – всім нам такий близький і рідний, бо вчив, як бути в єдності й жити в мирі.

*Руслан Десятинський*  
*Івано-Франківська теологічна академія*

**Ісповідник віри:  
спогади О. П. Загороднього  
про православного священика Володимира  
на Вінничині**

**Передмова**

Розвиток вітчизняної історіографії з початку 1990-х років позначений змінами теоретико-методологічних засад пізнання історичного процесу, що характеризується як криза розвитку історичної науки. Виходом із такої «історіографічної кризи» може бути застосування нових методологічних парадигм, що не виключає збереження кращих засад позитивізму й традиційних схем лінійного, прогресивного та закономірного розвитку історичного процесу. Тому для багатьох вітчизняних істориків привабливою стає альтернатива – акцентувати на вивченні «особистісного фактора в історії, що зосереджується на людині, її світогляді, ментальних характеристиках»<sup>1</sup>. Такий етап розвитку історіографії, названий «модерністською парадигмою», містить «дуже плідні підходи до вивчення своєї історії»<sup>2</sup>. Однак можлива «загроза «постмодернізму», який поставив під сумнів епістемологічні можливості історії, руйнуючи межі між науковим дослідженням та белетристикою»<sup>3</sup>, змушує вітчизняних дослідників розставити акценти у формуванні нового методологічного інструментарію історичного дослідження.

Тенденція до «антропологізації» методології історичного дослідження відкрила перед вітчизняними істориками нові перспективи вивчення історії еліт й історії ідей та світоглядних стереотипів. Основною метою цього методологічного підходу, на думку Н. Яковенко, є «звести історію з високого п'єдесталу науки про суспільство до живої людини цього суспільства. Це не означає, що саме суспільство не варте дослідницького інтересу, проте ключ до розуміння механізмів його функціонування не може бути ні універсальним, ні наперед постульованим, бо система, утворена «людським матеріалом», реалізує себе лише через конкретні – завжди

різні в часі і просторі – вчинки людей. Тож від вивчення їхньої поведінки, «знизу», і мусить починатися дослідження всієї системи: на рівні конкретного індивіда; на рівні мікрогрупи, до якої він належить; на рівні його соціального прошарку, стану і т.д.»<sup>4</sup>. Такий підхід, що ґрунтується на спробі розгляду історичного процесу певної епохи «зсередини», тобто не з позиції історика ХХІ століття, а з урахуванням ментальності досліджуваної історичної епохи, дозволить до певної міри зменшити «суб'єктивізм» в оцінках, наблизить сучасного читача до розуміння історичного минулого. Водночас такий «антропологічний» підхід вимагає як ширшого застосування дослідниками міждисциплінарного зв'язку історичної науки з іншими галузями, зокрема психологією, етнологією, соціологією тощо, так і ретельнішого використання циклу допоміжних історичних дисциплін, врахування історіософських парадигм для розробки нової методології історичного дослідження.

Особливої уваги вимагає розробка методологічних засад для дослідження історії релігій, зокрема християнства, що становить органічну складову історичного процесу. Значний інтерес вітчизняних дослідників до історії традиційних християнських Церков в Україні, відображений в численних публікаціях наукового та навіть публіцистичного характеру, що дозволив заповнити «білі плями» (наприклад, Берестейська унія 1596 р. чи Львівський собор 1946 р. – в історії УГКЦ, виникнення та розвиток Автокефальної Церкви – в історії українського православ'я тощо), потребує все ж таки формування нової методологічної бази дослідження, залучення у науковий обіг комплексу різноманітних за походженням історичних джерел, постановки та вирішення нових, актуальних для сучасних практичних потреб, науково-пізнавальних проблем.

Взагалі, на думку І. Скочияса, «перед історичною наукою в Україні та інших постсоціалістичних країнах Центральної та Східної Європи, поряд з необхідністю засвоєння модерних методів дослідження, стоїть не менш важливе завдання виходу із джерельної обмеженості гуманітарних студій, зокрема впровадження в науковий обіг величезного корпусу писемних пам'яток церковного походження, які з різних причин, передовсім політичних і конфесійних, випали з поля зору вчених. Увага до джерел з історії Церкви цілком умотивована, адже в ранньомодерній Україні саме християнство визначало її цивілізаційне обличчя. Йдеться не лише про кількісне збагачення джерельної бази, а й про тематичне та видове розширення українського історіописання, що дасть змогу розпочати вивчення проблем, котрі дотепер не розглядалися»<sup>5</sup>.

Однак, крім писемних пам'яток церковної історії, актуальним виглядає також залучення «усних» джерел. Так, в рамках проекту науково-дослідної історії Інституту історії Церкви Українського Католицького Університету під назвою «Образ сили духа: жива історія підпільного життя Української Греко-Католицької Церкви 1946–1989 рр.» уже з 1992 р. проводиться систематичний збір та критичний аналіз усних свідчень – інтерв'ю широкого кола українського греко-католицького священства, чернецтва та вірних. Цей проект, за словами директора ІІЦ УКУ о. Б. Гудзяка, «заснований на іншому підході, який не акцентує своєї уваги на ролі партійних, урядових чи репресивних органів та інших зовнішніх обставин і чинників», а, «користуючись історичними, богословським та соціологічними методами та критеріями... намагається осмислити досвід УГКЦ з внутрішньої, еклезіальної перспективи, ґрунтуючись на реаліях, які розкривають внутрішню динаміку та механізми, що протягом цього часу, всупереч зовнішнім репресіям, підтримували дух Церкви. Такими чином, у центрі уваги Інституту – біографічні оповіді як звичайних, так і визначних діячів релігійного підпілля, їх духовні переконання, засоби збереження та передачі християнських цінностей у сім'ї, спільноті й українському суспільстві загалом»<sup>6</sup>.

Отже, залучення нового корпусу писемних та усних історичних джерел з історії традиційних християнських Церков ставить на порядок денний розробку відповідного методологічного інструментарію, який забезпечить виявлення, критичний аналіз та введення в науковий обіг нових джерел, а також окреслить нові напрямки дослідження історії Церкви, дозволить «вписати» її в загальний контекст історії держави чи регіону, зробити практичні висновки. Очевидно, при цьому необхідно враховувати й новітні тенденції розвитку вітчизняної історіографії, представники якої дедалі більше акцентують на згаданому «антропологічному» принципі<sup>7</sup>. Але не слід забувати, що Церква як релігійна інституція перебуває на «перехресті» наукових інтересів таких відмінних наукових галузей, як богослов'я та релігієзнавство<sup>8</sup>, що вимагає врахування і їхніх методологічних принципів. Однак вихідним пунктом, на нашу думку, є теза, що історія Церкви повинна розглядатися із врахуванням принципів історизму, тобто із врахуванням конкретних історичних реалій місця та часу її розвитку.

Вітчизняними істориками вже зроблено перші спроби визначення методологічних засад вивчення історії традиційних в Україні Церков – Греко-Католицької та Православної<sup>8</sup>. Однак цей процес творення «цілісного», загальноприйнятого для вітчизняних дослідників методологічного інструментарію ще триває. Так само триває і процес виявлення, систематизації та опублікування нових видів джерел з історії Церкви.

В рамках наукової діяльності Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, завдяки ініціативі та копіткій праці віце-ректора з наукової роботи, доктора теологічних наук протоієрея Річарда Горбаня, нещодавно побачив світ Науковий вісник ІФТА «Добрий Пастир» (2007 р.). Перше відновлене його число з'явилося після тривалої перерви, востаннє з 1996 року. У віснику вміщено низку наукових публікацій, розміщених за окремими рубриками, зокрема: «Східне канонічне право», «Історія філософської і теологічної думки», «Екуменізм», «Історія Церкви в Україні», «Джерела Християнства» тощо. Характерно, що більшість статей присвячені різноманітним проблемам історичного розвитку та сучасної практичної діяльності Греко-Католицької Церкви, хоча є дві публікації, що стосуються православної філософсько-богословської думки і екуменічних поглядів А. Шептицького та І. Огієнка.

Значний інтерес до історії Церкви, зокрема публікація першоджерел, дозволять започаткувати публікацію серії історичних джерел з історії УГКЦ. Перша публікація – це переклад 14 листів Папи Інокентія IV до князя Данила Галицького у 1245–1253 рр., здійснений професором ІФТА о. І.Козовиком. Ці документи можна типологізувати як писемні, дипломатичні пам'ятки, які не тільки висвітлюють проблему т.зв. «Данилової унії», а й з'ясовують деякі особливості суспільно-політичної ситуації у Східній Європі.

Очевидно, публікація історичних джерел з історії українських Церков продовжуватиметься й надалі на сторінках наукового вісника ІФТА «Добрий Пастир». Звичайно, враховуючи особливості наукових інтересів основних «дописувачів» цього вісника (переважно професорсько-викладацького складу Івано-Франківської теологічної академії) та тимчасову відсутність спеціалізованої кафедри історії Церкви, неможливо передбачити певної систематичної, координованої науково-дослідним проектом відповідної кафедри серії публікацій «Джерела Християнства». Мабуть, у свій час кафедра історії Церкви в ІФТА таки буде створена, але до того часу необхідно продовжити вдало започатковану традицію публікації історичних джерел, що стане вагомим внеском у розвиток наукової дисципліни «Історія Церкви». Більше того, варто підготувати власний науковий проект, на зразок проекту ІЦ УКУ «Образ сили духа: жива історія підпільного життя Української Греко-Католицької Церкви 1946–1989 рр.», але з дещо іншою концепцією.

Зараз Вашій увазі пропонується інший вид історичних джерел, які в історичному джерелознавстві типологізують як «усні», а саме спогад-

**176** розповідь очевидця про одного із православних священників у Вінницькій області. Автор спогадів – уродженець селища Погребище Вінницької області, який особисто у 16-річному віці бачився із цим священником, від якого отримав благословення; зараз ця людина – шанований науковець і доцент одного із вузів Івано-Франківська. Очевидно, покищо не можемо дати більш детальної інформації про описаного в спогадах о. Володимира, прізвище якого залишилося невідомим як для більшості сучасників, так і для майбутніх поколінь. Однак життєва історія та приклад слуги у Христовому винограднику – православного священника і монаха отця Володимира – вражають його духовним подвигом й заслуговують на увагу. Сподіваємось, що ця публікація «усного» джерела не тільки здобуде фахову оцінку істориків і богословів, але й стане у пригоді сучасним душпастирям.

*Олег Загородній*

### **Провісник: розповідь очевидця**

Влітку 1877 року розпочалася російсько-турецька війна як заключний етап національно-визвольної боротьби слов'янських народів проти турецького поневолення. Росія проводить мобілізацію рекрутів на балканську війну. Серед мобілізованих є юний хлопець Володимир. Беручи участь у битвах за звільнення столиці Болгарії та інших міст і сіл, він дає клятву: якщо залишиться живим у цій війні, то все своє життя віддасть служінню Богові.

У 1878 році російсько-турецька війна закінчилась. Туреччина підписала Сан-Стефанський мирний договір. І Володимир, дотримуючись даної клятви, їде до Києво-Печерської лаври, де стає монахом. Там він згодом отримує також ієрейські свячення.

Але у вересні 1926 року постановою Ради народних комісарів України Києво-Печерську лавру оголошено історико-культурним заповідником. Так Києво-Печерська лавра офіційно припинила своє існування як регіональний центр православ'я. Священнослужителі, монахи та монастирські братчики були позбавлені права перебувати у лаврі, відправляти тут Богослужіння. Одних служителів культу було фізично знищено, інших відправлено в концентраційні табори на Соловецькі острови, а деяких прийняли церковні общини на свої парафії, оскільки ще не проводилось суцільне закриття храмів і були вакансії в окремих парафіях.

Община села Адамівка Плисківського (нині – Погребищенського) району Вінницької області запросила на свою парафію монаха отця

Володимира. Тут він відправляє Богослужіння і живе при сільському храмі. Та в 1936 році храм в Адамівці, як і в багатьох інших селах і містах, було закрито, відправлення релігійного культу заборонено. Тоді багато храмів було зруйновано або перетворено в допоміжні господарські приміщення, а священників заслано до концентраційних таборів. Жителі Адамівки переховують свого душпастиря, але від усього пережитого він захворів, у нього стався інсульт, що спричинив параліч правої частини тіла. В такому стані його переховують на сільському кладовищі біля храму.

Чутки про те, що в селі Адамівка є хворий священник, дійшли до селища Погребище, що за 7 кілометрів. В цьому селищі по вулиці Кам'яній (згодом – Кірова) проживали дві сестри – Параня і Настя. За їхню відчуженість від громадського життя, замкнутість і вбогість їх прозвали монашками. Жили вони в старій селянській хаті на березі річки Рось. Основне житлове помешкання вони перетворили в комору, де зберігали паливо (очерет, хмиз) та інші речі. А під власне житло вони використовували комірчину. В цій хаті не було ні радіо, ні електрики; сюди не заходив листоноша, оскільки вони були неписьменні; не було ніякого спілкування із сусідами, а діти боялись забігати до їхньої оселі. Важко уявити, як і з чого жили ці дві жінки. І от вони вночі їдуть до Адамівки й таємно перевозять священника до своєї хати-комори. Оскільки в комірчині не було місця, де б його покласти, то поклали його в хаті-коморі на лежанку, яка там збереглася в надії, що взимку її можна прогріти. Так почалося нове життя отця Володимира – «затворника».

Це був час, коли діти йшли проти батьків, батьки – проти дітей, всюди бачився «класовий ворог», а доноси на рідних, знайомих і сусідів вважалися виявом патріотизму. Місцеві комсомольці, довідавшись невідомим способом, що в цій хаті переховують священника, прийшли і з брудною лайкою наказали: «Вставай, попе, підеш з нами до райвідділу НКВС». Та він не міг встати, а нести його до райвідділу не захотіли. Тому скинули отця Володимира з лежанки на земляну долівку у хаті-коморі, а самі пішли й заявили у райвідділі НКВС, що знайшли попа, якого таємно переховують. Начальник райвідділу прибув бричкою за названою адресою. Коли комсомольці пішли, господині хотіли покласти його знову на лежанку, та отець Володимир заперечив: «Я буду лежати там, де мене поклали ці молоді люди». Начальник райвідділу НКВС, вислухавши історію життя отця Володимира, дав господарям тридцять карбованців, а священникові сказав: «Лежи, ніхто тебе не зачепить». На всі пропозиції перенести його до теплішого помешкання отець Володимир відповідав: «Мені холодно не від Бога, а від людей».



У селищі Погребище здавна були православна церква та римо-католицький костел. Однак у той час православний храм зруйнували, а католицький перетворили у комору. А люди потребували молитви та поради священика. І місцеві мешканці починають таємно відвідувати паралізованого отця Володимира в хатині бідних сестер.

Особливо значне пробудження віри в Бога як пошуку відповіді на важкі питання щоденного життя викликала війна 1941–1945 років. Війна принесла в кожную українську сім'ю, в кожний дім страждання і невизначеність, що буде з тим, хто пішов на війну та хто залишився. Шукаючи відповіді на ці питання, люди все більше звертаються до Бога. Страждання пробуджувало віру в багатьох зачерствілих душах.

Пораду і відповіді на важкі насущні проблеми могла дати людина, наділена даром провісника. І такою людиною від Бога був отець Володимир. До садиби Парані і Насті, де замешкав отець Володимир, почалося справжнє паломництво, адже з кожної сім'ї хтось перебував на фронті, і вістки від них майже не було. Люди йшли до отця Володимира за порадою, за душевним спокоєм з близьких і далеких сіл і міст. І ця свята людина (а інакше я не можу його назвати), яка була позбавлена будь-якої інформації навіть про навколишні події, адже до смерті пролежала на земляній долівці нерухома, хіба що на зиму на солом'яній підстилці та вкрита рядном, відповідає своїм відвідувачам, дає поради, як діяти далі, відправляє Богослужіння, вселяє спокій і надію. Володіючи Божим даром, отець Володимир без всякого приховування дає щирі правдиві відповіді прихожанам про долю чоловіка, сина, брата, що знаходяться на фронті чи в полоні. Якщо котрийсь і загинув, то отець Володимир радить молитися за упокій його душі, а якщо живий – молитися за здоров'я.

Згодом ми переконались у пророчості сказаного цим священиком. Так, мого брата Дмитра вивезли на роботу до Німеччини, а його товариша Семена, якому вдалось переховатися від вивезення, все ж таки забрали у 1944 році на фронт. Матері цих хлопців, які були найближчими сусідами до помешкання отця Володимира, йдуть із своїми переживаннями за долю синів. І отримують відповідь: «Ти, Мартоха (мати Семена), молись за упокій сина, а ти, Євгенія (мати Дмитра), молись за здоров'я, твій син живий і повернеться». Так і сталося.

Або ж такий випадок. З далекого села на Черкащині прийшла жінка зі своїми турботами і болями. Збираючись в дорогу, напекла пирогів, а малі діточки просять пирога, та вона налаяла: «Я йду до святої людини, і ці пироги для неї, а не для вас». Після відправи Служби Божої ця жінка

підійшла до лежачого священика зі своїми проблемами, а він їй каже: «Чому ти не дала дітям пирогів, вони ж тебе просили, для чого ти принесла мені, я ситий від Бога!» Від почутого жінка знепритомніла, а згодом почала благувати отця Володимира простити їй цей гріх. Подібних епізодів було багато.

Після баченого і пережитого будь-який атеїст, здається, повірить, що є Бог, є сила, якою він наділяє вибраних своїх слуг. Адже чим можна пояснити: зима, Різдвяні свята. Ми, що прийшли на Богослужіння до отця Володимира, зібрались в коморі-хліві. Мороз  $-30^{\circ}$ , всі одягнені в теплий, переважно ватяний одяг, а отець Володимир на своїй солом'яній постелі на землі під одним рядном, але чітким, переконливим заспокійливим голосом благословляє нас.

До оселі, де лежав отець Володимир, приходили представники і окупаційної німецької, й української влади, а після звільнення селища 1 січня 1944 року сюди заходили й солдати та офіцери радянської армії, щоб отримати благословення, йдучи на фронт, що знаходився за 7–10 кілометрів від Погребища. Бої йшли з перемінним успіхом аж до березня 1944 року. Ці три місяці ми жили в тривозі й страху, що знову повернуться німецькі окупанти й ми не переживемо ще одну окупацію. З цією тривогою люди йдуть до отця Володимира, розповідають, що німецькі війська наближаються і люди збираються до евакуації. І знову вони отримують переконливу, заспокійливу пораду: «Сидіть по хатах, нікуди не йдіть. Німець сюди більше не прийде. Його погонять, як свиню, до свого лігва». І справді, так воно й сталося. Німецькі війська не дійшли до Погребища на відстань 5–7 кілометрів, їх оборона була прорвана, і з березня 1944 року їх гнали аж до Берліна.

Багато епізодів із життя отця Володимира стали легендою. Люди переконались у прозорливості цієї людини, повірили у Божественну силу. З вдячністю люди поставились і до бідних сестер-«монашок», які опікувались цим священиком.

Навесні 1944 року отець Володимир помер і був похований на кладовищі у Погребищі. Його могила завжди доглянута, а на свято святого Володимира тут завжди відправляється поминальна Служба Божа. Існує легенда, що коли у когось стається велике горе, то треба прийти до схід сонця на могилу отця Володимира і після молитви попросити у нього допомоги, яка буде швидко надана.

Небагато залишилось свідків, які бачили, чули та отримували благословення від отця Володимира. І буде шкода, якщо життя і діяльність

180 цієї людини не стануть надбанням нових поколінь. Адже приклад цього священика, прізвище якого і досі нікому не відоме, може стати як взірцем для особистого духовного самовдосконалення, так і добрим виховним ідеалом для молоді.

*Постскрипtum.* В силу певних обставин мене після закінчення Київського державного університету направили на роботу до Івано-Франківська, де працюю вже багато років. Але щорічно відвідую родину та могилу отця Володимира у Погребищі. Отримане від отця Володимира благословення веде мене у житті вже 60 років.

### Біографічні дані про автора спогадів

Загородній Олег Петрович (1928 року народження, смт. Погребище Вінницької області, колишньої Київської губернії), кандидат економічних наук, доцент кафедри міжнародної економіки та маркетингу Івано-Франківського інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету, доцент кафедри теоретичної і прикладної економіки Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника.

Закінчив 1941 р. Погребищенську школу №3. Служив у радянській армії в 1949–1952 та 1956–1959 рр. Закінчив 1966 р. економічний факультет Київського державного університету імені Т. Шевченка та аспірантуру в цьому ж університеті, а в 1972 р. захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата економічних наук. З 1964 р. працював на посаді викладача і доцента Дрогобицького педагогічного інституту імені І. Франка, а з 1977 р. – на посаді доцента в Івано-Франківському педагогічному інституті імені В. Стефаника (нині – Прикарпатський національний університет).

1 Таран А.В. Проблеми епістемології історії: від позитивізму до постмодернізму (на прикладі французької, російської, української історіографії) // Український історичний журнал. – 2007. – №2. – С. 185, 194.

2 Там само. – С. 195.

3 Сkochиляс І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть. Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія. Том 2: Протоколи генеральних візитацій. – Львів: вид-во УКУ, 2004. – С. XV.

4 Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – вид. 2-е, перероб. і розшир. – К.: Критика, 2005. – С. 14.

5 Сkochиляс І. Вказана праця. – С. XVI.

6 о. Гудзяк Б. Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег. – Львів, 2000. – Ч. 2. – С. 6.

7 див, наприклад: Беркгоф Карел. Чи було релігійне відродження в Україні під час нацистської окупації? // Український історичний журнал. – 2005. – №3. – С. 16-36;

Бондарчук П.М. Релігійна поведінка православних віруючих в Україні: особливості й тенденції змін (середина 1940-х – середина 1980-х рр.) // Український історичний журнал. – 2007. – №3. – С. 138–152.

\* богословське та канонічне визначення Церкви як «Тіла Христового» і «Божого народу», релігієзнавче визначення Церкви – різновид релігійної організації, отже, суспільна інституція.

8 див., наприклад: Дністрянський М., Ковальчук А. Адміністративно-територіальна організація греко-католицької церкви: історична ретроспектива і сучасні проблеми // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 року). – Львів, 1996. – С. 82-83; Мадей Н. Українська Греко-католицька церква в контексті уніатських церков // Українське релігієзнавство. – К., 2001. – №17. – С. 79-88; Марчук В. Етнос, нація і релігія: теоретико-методологічний аналіз // Християнство в Україні на межі третього тисячоліття / Редакційна колегія: В.І. Кононенко (голова) та ін. – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – С. 56-64; Марчук В. Історія греко-католицької церкви: концепція дослідження // Міжнародний Науковий Конгрес «Українська історична наука на порозі XXI століття». – Чернівці, 16-18 травня 2000 р. Доповіді та повідомлення / Відп. ред.: Л. Винар, Ю. Макар. – Чернівці, 2001. – Т. 2. – С. 62-65; Мудрий С. Українська Греко-Католицька Церква у двадцятому столітті: триумф, трагедія, відродження // Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі XX століття. Збірник науково-теоретичних статей / Головний редактор С.П. Павлюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – С. 58-60; Саган О. Етноконфесійна специфіка релігійності в Україні // Українське релігієзнавство. – 1999. – №12. – С. 94-105.

# УКРАЇНСЬКА ЦЕРКОВНА АРХЕОЛОГІЯ

*доц. Ігор Коваль*

*Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника*

## **Тріумфи та драми галицької церковної археології в ХХ ст.**

Завдяки церковній археології історична наука, мистецтвознавство, релігієзнавство отримують найбільшу кількість речових джерел, які доповнюють наші знання про монументальне храмове будівництво української старовини, іконографію тогочасних храмів (будову вівтарних перегородок, фресковий розпис, мозаїка), орнаментальне різьблення в екстер'єрах церков, твори декоративно-прикладного мистецтва (саркофаги, чаші, хороси, підсвічники, діадери, давони, хрестики, хрести-енколпіони, кам'яні і металічні іконки тощо). На початку ХХ ст., коли археологічна наука ще остаточно не відділилась від мистецтвознавства, церковна археологія, не маючи достатнього корпусу речових джерел, свою увагу зосереджувала на всій храмовій інфраструктурі, що мала історичну та художню цінність [21].

Визначний український археолог Ярослав Пастернак (1892–1969) чітко визначив мету цієї наукової дисципліни, предмети і об'єкти її дослідження [15, с. 11]. Зокрема, він відзначив: «Церковна археологія як наука, що займається дослідженням церковної старовини Старого і Нового Завіту, має велике значення для історії церкви, для теології та християнської віри [14, с. 43]. Але, оскільки пам'яток з біблійних часів в Україні немає, вказував учений, то українська церковна археологія дослі-



*Будівництво Успенського кафедрального собору. 1157 р. Художник Р. Кудрявцев.*

джує вже тільки християнські пам'ятки [14, с. 43].

Отже, завданням даної публікації є спроба показати на прикладі галицької церковної археології ХХ ст., що здебільшого вивчає християнські старожитності XI–XIV століть з теренів Галицько-Волинської Русі, яких втрат завнало наше історичне багатство і якими були головні здобутки завдяки дослідженням археологів. Щоби картина вийшла переконливою, ми об'єднали методологічні засади як церковної археології, що формувала свої принципи наукового дослідження на початку ХХ ст., так і сучасної, класичної.

Галицько-Волинська держава втратила свої найдорожчі церковні цінності одразу ж після загарбання її території Польщею. Король Казимир Великий, захопивши у 1340 році столицю країни – місто Львів, повністю пограбував княжу скарбницю, забравши звідти: дві дорогоцінні корони, виняткової вартості мантію, трон, прикрашений золотом і коштовним камінням, дорогоцінні золоті хрести [9, с. 14]. Як стверджує у своєму творі польський

середньовічний хроніст Траскі, один із цих хрестів мав великий кусок дерева «з Господнього хреста» [29, с. 144].

Через скуність документальних джерел важко встановити, скільки було знищено до новітніх часів пам'яток археології в Галичині. З праць археологів довоєнного періоду дізнаємося, що на території Галицької землі науковці зареєстрували



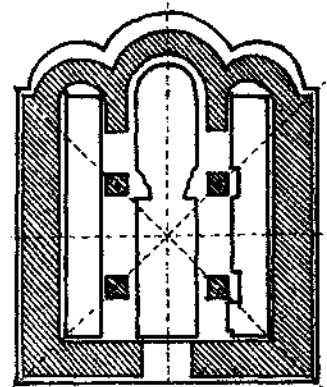
*Кам'яні ливарні формочки для виготовлення натільних хрестів та іконок. XIII ст. Розкопки Я. Пастернака в 1940–1941 рр. Урочище Юрієвське. Книжний Галич.*

близько 40 святилищ і божищ із кам'яними язичницькими ідолами [4, с. 53]. Але доля більшості з них була подібною до долі кам'яної фігури, що знаходилась в селі Лопушна Рогатинського повіту на Прикарпатті. На основі зібраних матеріалів Володимир Антонович встановив, що насильницьке знищення визначного твору східнослов'янського каменетесного мистецтва сталося у другій половині XVIII ст. І його вчинив місцевий ксьондз з метою виразити зверхність Христа над поганством [1, с. 98–100]. Аналогічна трагічна розв'язка очікувала й знаменитий Збручанський

184 ідол. Коли шляхтич з містечка Гусятин на Тернопільщині задумав встановити на найближчому пагорбі Світовида, піднятого з дна річки Збруч у 1848 році, то селяни заявили йому: «Якби то був святий, ми не мали б нічого проти того, але якщо ви нам поставите того турка, ми розіб'ємо його на кавалки». Чотириликого Світовида повантажили на віз і відправили до Кракова. Відтоді ідол знаходиться в експозиції Краківського археологічного музею, а біля нього – напис: «Святовид Збручанський, знайдений на сході Польщі» [3, с. 57].

Та не тільки чорними рядками щодо збереження пам'яток церковної старовини позначена середина XIX ст. Саме від цього часу розпочалося їх наукове вивчення, піонерами якого були галицький церковний історик Антон Петрушевич, професор Львівського університету Ізидор Шараневич і археолог-самоук, священник Лев Лаврецький. Упродовж 1882–1887 років Л. Лаврецький віднайшов і розкопав у найближчих околицях від Крилоського городища фундаменти семи давньоруських церков XII–XIII століть: Спаської, св. Кирила і Мефодія, Благовіщенської, Воскресенської, св. Пророка Іллі, св. Анни і неозначеного титулу, що дістала в науці назву «Пологін» [18, с. 43-48]. Правда, і в епоху наукового тріумфу «галицького Шлімана», а так вчені назвали Л. Лаврецького, не обійшлося без курйозу. Про цей достовірний задокументований факт детально розповів відомий дослідник Степан Пушик у своєму історичному романі «Галицька брама». Коли у притворі Спаської церкви Л. Лаврецький віднайшов кам'яний саркофаг, подібний до усипальниці князя Ярослава Мудрого, то вирішив не відкривати його віку, а дочекатися приїзду І. Шараневича зі Львова. Над унікальною пам'яткою спорудили дерев'яну будку, яка стала точним орієнтиром для грабіжників. На ранок наступного дня від кам'яної домовини не залишилося жодного уламка. Донині таємниця цієї ганебної історії залишається нерозгаданою [23, с. 193-194].

Перша світова війна завдала ще більш непоправних втрат пам'яткам церковної старовини. На початку літа 1915 року лінія фронту проходила з півдня і півночі від Крилоського городища. В результаті артилерійського обстрілу було знищено центральну баню, весь дах і колони Успенської церкви (XVI ст.). Під завалами



План фундаменту  
Спаської церкви  
в Галичі.

каміння загинули цінні старовинні ікони і церковний інвентар. У церковній дзвіниці, що розміщувалась над храмом св. Василя (XV ст.), згоріли стародруки друкарні Львівського братства (XVII ст.), Стратинської (1604) і Крилоської друкарень (1606–1753), цілий ряд фоліантів латинською, грецькою, німецькою і польською мовами [25, с. 4].

Военна розруха та гіркота розпачу, який переживали українці, зазнавши поразки у Визвольних змаганнях 1917–1920 років, призвели до збайдужіння населення і занепаду національного життя в Галичині. Ностальгією, що оповила українську націю, миттю скористалися польські шовіністи.

Наприкінці 1920-х років у давньоруському місті Перемишлі біля



*Аксометрія давньоруського храму  
XII ст. Розкопки Б. Тимощука  
і Г. Логвина в м. Василів  
Галицького князівства.*

«Музею Перемишльської землі» випадково було знайдено фундаменти середньовічної церкви з тесаного каменю, що знаходилися нижче від Високого Замку. Обабіч фундаментів виявлено сліди рівночасового кладовища із похованнями, а біля кожного з небіжчиків робітники-копачі натрапляли на бронзові складені так звані хрести-енколпони східного обряду, всередині яких містилися фрагменти мощей християнських святих. «Але цю важливу історико-археологічну знахідку, – констатував згодом археолог Я. Пастернак, – затаїла тоді управа музею, бо вона була «руська» [16, с. 14].

Невдовзі сталася ще одна драма у поліському місті Давидгородку, яке відіграло помітну роль в суспільно-політичному

житті Київської Русі. На городищі, яке збереглося над річкою Горинь за 15 км від її впадіння у Прип'ять, поліщуки задумали звести новий храм [7, с. 484]. Копаючи рови під фундаменти церкви, мешканці Давидгородка натрапили на десятки гробівців місцевих князів та їхніх родин. Пізніше



186 з'ясувалося, що з могильного виряду збереглися тільки залишки різного взуття і тканин-хусток на головах померлих. Неписьменний, затурканий натовп знищив дотла тліні останки в домовинах, позбавивши українську церковну археологію реліквії, яка мала б стати святинєю для нашого народу. Розкопки Романа Якимовича, проведені у 1937-1938, роках встановили, що поховання княжої родини Ігоревичів були розміщені під підлогою двірської дерев'яної церкви з двокамерною конструкцією.

На думку Р. Якимовича, на Давидгородозькому некрополі серед покійників були: Давид Ігорович (помер 25 травня 1112 р.) [10, с. 150-155], його дружина, син Всеволод з літописного «Городка» (помер 1141 р.) [10, с. 183] з дружиною Агапією Володимирівною [14, с. 651]. Прибувши на допомогу Р. Якимовичу, щоби фахово провести розкопки поліського городища, Я. Пастернак, побачивши нечувану руйну, кров'ю написав рядки у науковій кореспонденції до львівського часопису «Новий час»: «Навіщо було розшибатися за це кількома свідощтвами українськості цих земель? Хай вони пропадуть, то тоді легше буде показати, що тутешні поліщуки – це польське плем'я чи щось подібне» [13, с. 3-4].

Якраз на середину 30-х років ХХ ст. припадає найбільший триумф галицької церковної археології. 25 липня 1936 року стараннями археолога Я. Пастернака були завершені майже столітні пошуки Успенського кафедрального собору. Це археологічне відкриття остаточно розв'язало проблему локалізації місцезнаходження княжого Галича. Відшарування фундаментів собору, численні знахідки різьблених архітектурних деталей, фрагментів фрескового розпису – все це повністю сформувало у вітчизняному мистецтвознавстві уявлення про унікальне художнє явище Середньовіччя – галицьку архітектурну школу XII–XIII ст. – гармонійну цілість українсько-візантійського та романського стилів.

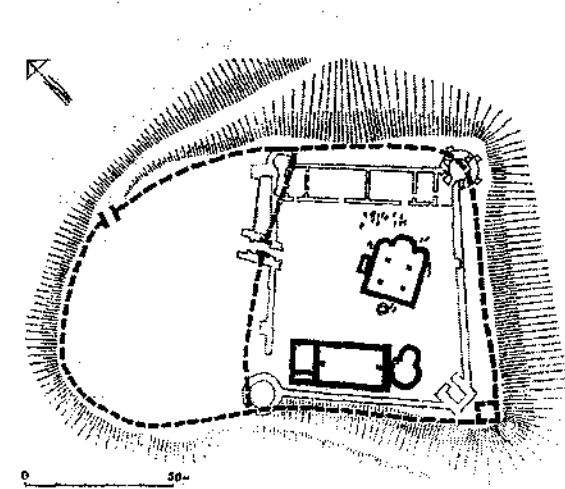
Післявоєнні роки принесли нові втрати для церковної археології України. На рубежі 50-60-х років науковий світ фрагментарно дізнався про сенсаційні археологічні відкриття в старовинному українському місті Перемишлі, яке в силу історичних обставин опинилося у складі Польської держави [11, с. 623–647]. У 1958–1964 роках польська археологічна експедиція під керівництвом А. Куниша та А. Жакі відкрила і дослідила на Перемишльському замку залишки палацового комплексу, до якого входили княжий терем і ротонда. Вчені із Краківської Академії Наук відносили пам'ятки церковної археології до 1018–1030 років, коли Перемишлем заволодів Болеслав Хоробрий. Наукові плани польських вчених були налаштовані на те, аби довести «відвічний польський характер» Перемишля.

Я. Пастернак першим звернув увагу на те, що Перемишльський дитинець був укріплений валами з дерев'яною конструкцією, характерною для оборонних фортифікацій давньоруських міст, а не за польською традицією (шари валків з «гаками») [17, с. 20].

На українських землях будівлі-ротонди не є уніатом, вони відомі з Херсонесу й Вишгорода біля Києва, Володимира-Волинського і Галича, а значить не могли бути витвором польської церковної архітектури. Висновки Я. Пастернака знайшли підтвердження у працях сучасних дослідників галицької архітектури М. Рожка та М. Фіголя, які, незалежно один від

одного, довели, що на поширення в Галицько-Волинській державі церков-ротонд мали безпосередній вплив Чехія і Велика Моравія, але утвердження княжої влади і християнської релігії східного обряду виробило самобутній стиль галицької архітектурної школи [24, с. 135-139; 30, с. 135-140].

Пряму аналогію Перемишльському княздвору можна віднайти в описі Київського літопису, де під 1153 роком змальовано палацовий комплекс галицьких володарів, у якому княжий терен також був з'єднаний переходами з двірською церквою [10, с. 357]. Княздвір із такою ж



*План та реконструкція княжого двору в Перемишлі. XII ст. (за В. Петриком та Ю. Лукомським).*

архітектурною конфігурацією віднайшли українські археологи у Звенигороді. До велетенського палацу короля Данила Галицького у Холмі також примикала двірська церква. Дане археологічне відкриття, зроблене польськими вченими наприкінці 1950-х років, також було приховане від української громадськості майже на півстоліття. «Названі деталі («переходи», мозаїчна підлога, романські різьби) виразно вказують на культурну єдність перемишльської архітектури княжої доби з такою ж архітектурою всіх

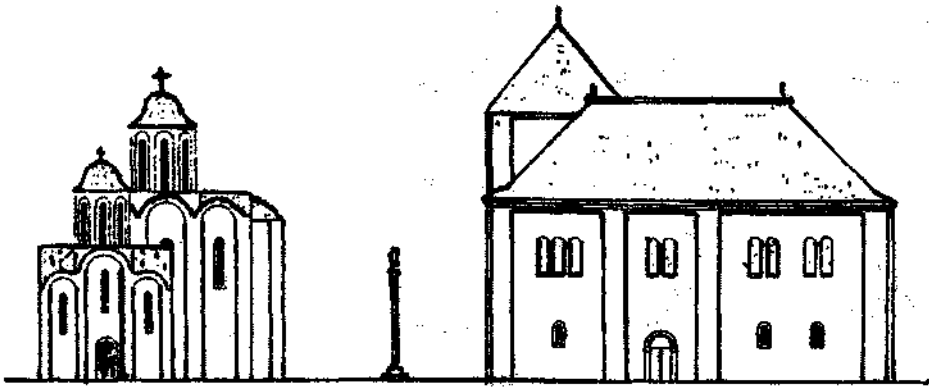
188 других частин Галицько-Волинської держави і безсумнівно засвідчують українське походження пам'яток старовини, виявлених тепер на перемишльському «Високім Замку», – зробив висновок Я. Пастернак [14, с. 644].

Археологічна експедиція А. Жакі у 1959 р. відкрила в центральній частині замкового подвір'я румовище з фундаментами кафедрального собору св. Йоана, про який залишив згадки польський історик XV ст. Я. Длугош. Шовіністично налаштовані польські «ультрапатріоти» домоглися припинення у 1965 році археологічних розкопок найстарішої пам'ятки галицької архітектурної школи, спорудження якої датується 1119 роком. Подібне сталося ще з однією давньою українською церквою – храмом-ротондою св. Миколая, яку археолог А. Куниш почав розкопувати у 1961 р. Але наукову істину не можуть здолати будь-якої масті спекуляції. Тому справедливо вказував львівський археолог Вігольд Ауліх, що найдавніші будівлі Перемишля і палацовий комплекс були збудовані місцевими давньоруськими майстрами, а саме місто стало колицкою, звідки розвинулася галицька архітектурна школа [2, с. 8].

На жаль, і після зроблених українськими археологами об'єктивних висновків дискусія довкола найстаріших церковних пам'яток Перемишля не вщухає. Ряд дослідників сформувавши гіпотезу про прихід на галицькі землі майстрів з Малопольщі [18, с. 41-58]. Тому має рацію сучасний дослідник Василь Петрик. Він звернув увагу на те, що оскільки техніка кладки і обробки каменю, характерна для галицької архітектурної школи, з'являється майже одночасно на початку XII ст. у Чехії, Польщі, Угорщині, то проблему майстрів, що започаткували білокам'яне будівництво в Галичині, треба вирішувати ширше – у контексті вивчення архітектурних зв'язків країн Європи на зламі XI–XII століть [20, с. 196].

Про масштаби руйнації монголо-татарами у 1241 році однієї з княжих столиць Галицької землі – міста Звенигорода – свідчить такий історичний факт. На початку XVIII ст. під час будівництва фортеці із Звенигородського городища було вивезено понад 1000 п'яків з людськими кістками. У 1716 р. магнат Адам Синівський, споруджуючи твердиню, знищив всю археологічну стратиграфію давньоруського міста. Щось подібне згодом було вчинено у Львові, на княжій Замковій горі. У радянський час новітні герострати спорудили на городищі свинарники. На тому місці, де стояли княжі палати, чотири християнські храми, будинки державних людей, де була вічова площа, історія мала бути просякнута гноєм [28, с. 34-381].

Наприкінці 1980-х років археолог Ігор Свешніков здійснив фантастичні відкриття у Звенигороді. На торгово-ремісничому посаді науковець відкрив цілий квартал решток зрубів житлових будинків XII–XIII ст. і перші в Україні берестяні грамоти [26, с. 127-131]. Здавалось би, збуваються нарешті слова із заповіту Я. Пастернака, що на терені Звенигорода треба проводити систематичні розкопки, бо «вимагає цього не тільки наука рідної археології, але вже й сама національна честь» [12, с. 279]. Однак чиновники навіть не спромоглися засипати розкопи, вони не подумали ні про консервацію рідкісної пам'ятки, ані про її музеєфікацію.



*Звенигород. П'ятицька церква XII ст. (реконструкція за І. Могітичем).*

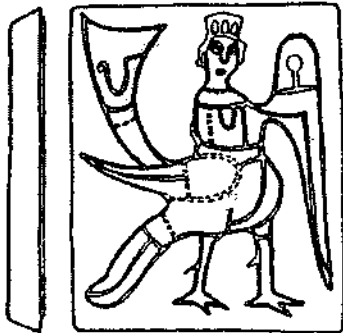
У своїх зlodіяннях «галицькі герострати» не відставали від звенигородських. В роки правління Микити Хруцова почалося нечуване нищення старовинних церков на Прикарпатті. У Галичі було знищено дерев'яну Миколаївську церкву (XVI ст.), Богородичний костел і кенасу караїмів. А в найдревніші храми – св. Пантелеймона (XII ст.) і Успіння Пресвятої Богородиці (XVI ст.) «зеки» ночами під конвоем мільйонерів-безбожників ввозили безцінні твори сакрального мистецтва із «освоєних» атеїстами соборів Івано-Франківська. Там знайшли свою кончину безцінні шедеври славетного скульптора Івана Георгія Пінзеля, ікони Йова Кондзелевича, Юліана Панькевича, Антона Монастирського, Корнила Устияновича, Модеста Сосенка.

Із всього простору колишньої Галицько-Волинської держави донині у найжахливішому стані перебувають церковні пам'ятки княжого Белза [5, с. 48-50]. Прекрасний знавець історичної топографії давньоруських міст Лев Чачковський вважав, що на «Замочку» в княжу добу знаходилась двірська церква Пресвятої Богородиці, а в посадських районах: храми



Печатки Галицьких єпископів і представників княжої влади.  
З розкопок міст Галицько-Волинської Русі. XII–XIII ст.

св. Миколая, св. Спаса, Св. Духа, св. Параскевії, св. Климентія, св. Дмитрія, св. Трійці [31, с. 15-31]. Попри всі намагання археологів, за 80 років практичних пошуків так і не було знайдено жодного фундаменту з вищеперелічених церков. Із Белза почалася ще й така трагічна сторінка церковної історії Південно-Східної Русі як викрадення чудотворних ікон Божої Матері. У 1382 р. Володислав Опольський вивіз образ Белзької Богородиці до польського міста Ченстохова, де ікона стала вшановуватися римо-католиками під почесним титулом «Королева Польщі» [27, с. 49-51]. У наступні століття із Галичини тим же грабіжницьким способом до польських костьолів і монастирів були вивезені Домініканська (Галицька), Маріямпільська, Більшівцівська, Лисецька чудотворні ікони Божої Матері [6, с. 11-26]. Десь у застінках колишнього Івано-Франківського обласного управління КДБ слід шукати оригінал чудотворного образу уславленої Гошівської Богородиці. Додаймо до цього таємницю зникнення у 1915 р. коштовної корони Данила Галицького, якого коронував у 1253 р. Папа Римський Інокентій IV [22, с. 37-43], а ще



А  
Полив'яна керамічна плитка, призначена для оформлення інтер'єру храмів княжого Галича. XII ст.

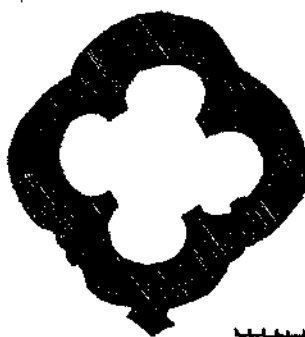
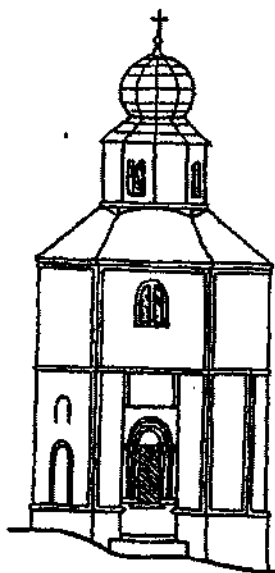
додучимо до мартиролога втрачених цінностей десятки галицьких рукописних книг XII–XIII ст., що осіли в бібліотеках Санкт-Петербурга і Москви [29, с. 171-176]. Та навіть і тоді не будемо мати повного уявлення про приблизні масштаби втрат галицької церковної культури та археології у XX ст.

Не нарікаймо лишень на наших одвічних «воріженьків», бо й самі ми не навчилися цінувати українську старовину. Наприкінці освіченого XX століття і напередодні святкування 1100-річного ювілею княжого Галича у 1998 р. керівництво Галицької райдержадміністрації вирішило

«увійти в історію» побудовою нового храму на фундаментах Успенського кафедрального собору. Внаслідок втручання невігласів і вандалів було знищено найцінніші ділянки мурів XII ст., деталі архітектурного оздоблення. Щоби замести сліди свого злочину, «геростратики» залили центральну частину фундаментів собору десятками кубометрів бетону і сув'язю арматури, яка стирчить, вмонтована на платформах соборних колон. Знаний в Україні спеціаліст у царині давньої церковної архітектури В. Петрик волав до «галицьких державних мужів»: «Ми ж бо будемо церкву не матеріальну,

192 з її старозавітним храмом, а Церкву духовну, новозавітну, де Любов і Жертва стають наріжними каменями будови» [19, с. 10]. Але сталося непоправне. Святиню, де молилися митрополити, єпископи, священники, де поховано князя Ярослава Осмомисла (1153-1187), де усюди зримо присутній образ Богородиці та її Єдинородного Сина, було зруйновано.

Ми говорили досі про великі втрати галицької церковної археології у ХХ ст. Але зайдімо в антикварні магазини, і там побачимо нагрудні хрестики, хрести-енколпіони, дрібну сакральну пластику давньоруського часу. Не оминають церковні пам'ятки і «чорні археологи», озброєні модерними японськими металолукачами. За юдині срібняки «білі археологи» призвичаїлися продавати спритним підприємцям об'єкти, де мали б перед будівництвом бути проведені повноцінні розвідкові розкопки. І так буде доти, доки Українська держава не стане в оборону своєї рідної історії, доки церковна археологія не набере статусу справді національної науки.



План і реконструкція храму святих Бориса і Гліба (ХІІІ ст.).

### Література:

1. Антонич В. Два загадкові пам'ятники в Рогатинському повіті // Відомості археологічні. – 1921. – Т. VI.
2. Ауліх В. До історії давньої галицької архітектури // Нові матеріали з археології Прикарпаття і Волині. – Львів, 1992. – Випуск 2.
3. Бандрівський М. Молитви до кам'яних богів // Літопис Червоної Калини, 1991. – Ч. 3.
4. Бандрівський М. Сварожичі лики. – Львів: Логос, 1992.
5. Драбчук І. Чудотворні ікони Прикарпаття. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003.

6. Енциклопедія Українознавства/ За ред. проф. В. Кубійовича. – 193  
Львів, 1993. – Т. 11.

7. Иоаннисян О. Основные этапы развития галицкого зодчества // Древнерусское искусство. – М., 1988.

8. Крип'якевич І. Історичні проходи по Львові. – Львів: Каменяр, 1991.

9. Літопис Руський/ За Іпатіївським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1990.

10. Німців М.-Д. Археологічно-архітектурні розкопи княжого Перемишля // Український католицький університет св. Климента Папи. Науковий збірник. LXII, Рим.

11. Пастернак Я. Княжий Звенигород в доісторичній та ранньоісторичній добі // Життя і знання. – 1931. – Ч. 9.

12. Пастернак Я. Давидгородські князі // Новий час. – 1936. – 30 грудня.

13. Пастернак Я. Найстаріші християнські пам'ятки в Україні // Логос. – Торонто, 1951. – Кн. 1.

14. Пастернак Я. Археологія України. Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами. – Торонто, 1961.

15. Пастернак Я. Княжий город Перемишль // Перемишль. Західний Bastion України. – Нью-Йорк-Філадельфія, 1961.

16. Пастернак Я. Княжий Перемишль в світлі нових археологічних досліджень // Овид. – 1964.

17. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні дослідження у 1850-1943 рр. – Івано-Франківськ: Плай, 1998.

18. Петрик В. Хто врятує катедру Осмомисла? // Поступ. – 1999. – №158.

19. Петрик В. Архітектура та план укладу княжого двору на Перемишльському дитинці у X–XIV ст. // Українська академія мистецтв. – 2002. – Виступ 8.

20. Покровский Н.В. Церковная археология. – Петроград, 1916.

21. Полек В. Коронація і корона Данила Галицького. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003.

22. Пушик С. Галицька брама. – Ужгород: Карпати, 1989.

23. Рожко М. Центричні храми в історичному розвитку галицької архітектурної школи X–XIV ст. // Галич і Галицька земля у державних процесах України. – Івано-Франківськ–Галич: Плай, 1998.

24. Романюк Т. Знахідка з Крилоса – у Національному музеї Львова // Дністрова хвиля. – 1997. – №21. – 22 травня.



- 194 25. Свешников І. Звенигородські берестяні грамоти // Дзвін. – 1990. – №6.
26. Сологуб Л. Княже місто Белз // Белз. Історико-культурний та мистецько-літературний журнал. – 2004. – №1.
27. Федорів Р. Звенигородські дзвони... мовчать//Літопис Червоної Калини. – 1993. – №3-4.
28. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича. – К.: Мистецтво, 1997.
29. Фіголь М. Галицькі ротонди // Галич і Галицька земля. Збірник наукових праць. – Київ-Галич, 1998.
30. Чачковський Л. Княжий Белз// Записки НТШ. – Львів, 1937. – Т. 154.

# УКРАЇНСЬКЕ ЦЕРКОВНЕ ХОРОВЕ 195 МИСТЕЦТВО

*доц. Ірина Ярошенко*  
*Івано-Франківська теологічна академія*

## **Вплив культурних традицій Галичини на розвиток музичного життя Буковини у другій половині XIX століття**

Мета даної статті – розглянути характерні риси музичного життя Буковини в контексті культурних традицій Галичини, що обумовили розвиток української культури у другій половині XIX століття.

Великий вплив на розвиток музичного життя Буковини мали культурні зв'язки з Галичиною, які розвиваються на основі міжособистісного спілкування і завдяки діяльності представників буковинської «діаспори» в Галичині.

У 1849 р. Буковина була проголошена автономним краєм, хоч докінченого підтвердження цей факт набуває лише у 1861 році. Досягнення автономії стало очікуваною надією для буковинців, яка визначила особливості подальшого розвитку культури в цьому регіоні. Проте культурні зв'язки з галичанами не втрачають своєї актуальності.

Вагому роль у музичному житті Буковини 50–60-х років відіграє видатний композитор, піаніст, фольклорист, громадський діяч, вірменин по крові та буковинець за місцем проживання, учень Ф. Шопена Кароль Мікулі (народився 29 жовтня 1821 р. у Чернівцях і помер 27 травня 1897 р. у Львові). Закінчив Паризьку консерваторію, товаришував із Ф. Лістом, «листувався з ним аж до смерті композитора, спілкувався також з Ріхардом Вагнером та іншими відомими музичними діячами» [4, с. 9]. Писав переважно мазурки, вальси, полонези, пісні, балади та інші твори. Віденська преса називала його пісні найкращими з усіх пісень німецьких композиторів. У Львові його знали як автора збірки румунських мелодій під назвою «48 національних румунських арій» (дойни, хори, пісні пастухів та інші), оброблених для фортепіано. Мав записи багатьох українських, румунських, молдавських і циганських народних пісень, видав також 17 томів творів Шопена з власними коментарями.

З 1858 року Кароль Мікулі очолює Галицьке музичне товариство у Львові, яке під його керівництвом проводить численні музичні заходи, в програмі яких виконувалася камерна музика різних жанрів відомих західноєвропейських музик і місцевих композиторів-аматорів. З ініціативи Мікулі були організовані аматорський симфонічний оркестр і декілька хорових колективів: чоловічий, жіночий та мішаний. До їх програми увійшли музичні твори, що передбачали участь солістів, хору й оркестру. Накопичений ним досвід став основою для концертної діяльності в Чернівцях. Тут з'являються музичні організації, першим серед яких стало «Співацьке товариство». Ним керував учитель музики чех Франц Калоусек, проте проіснувало це товариство тільки три роки (1859–1862). На зміну йому виникло «Товариство сприяння музичному мистецтву на Буковині», метою якого було розвивати музичну культуру, об'єднати всі музичні сили Буковини. Цій меті підпорядковувалися головні завдання: розвиток інструментальної та вокальної музики, утримання музичної школи, бібліотеки, влаштування публічних музичних концертів. Першим головою товариства став Карл Венелер. До комітету входили К. Мікулі, І. Ончул, Е. Горчинський, М. Пашкіє, Е. Райс, Ф. Дузіневич, А. Кохановський, Ф. Кляйнвехтер, В. Ясеницький, Є. Мандичевський, А. Гржималі.

Значне пожвавлення на Буковині музичного, зокрема концертного, життя, яке настало в 60-ті роки, згуртувало місцеві музичні сили для забезпечення проведення тих чи інших культурних заходів, відзначення ювілейних дат, активізації інтересу до хорового мистецтва.

Вирішальну роль у цьому процесі відіграє духовенство, яке бере широку участь у заснуванні та діяльності нових хорових колективів. Показовим серед них вважається хор духовної семінарії в Чернівцях, яким опікується випускник перемишльської хорової школи І. Х. Сінкевич та молодий священик Ісидор Воробкевич – випускник Віденської консерваторії, професор співу у цьому навчальному закладі. За їхнім почином у багатьох містах і селах Буковини, як і по всій Західній Україні, організовуються хорові гуртки, в яких широко запроваджується багатоголосний (партесний) спів замість вживаного до того часу одноголосного.

Розвиток хорового руху серйозно поставив питання репертуару. Крім духовної музики, семінарський хор виконував і світську. Дотримуючись традицій аналогічних галицьких хорових колективів, цей хор активно пропагує творчість нової генерації західноукраїнських композиторів: М. Вербицького та І. Лаврівського – вихованців перемишльської школи. Завдяки І. Х. Сінкевичу до репертуару включаються їхні численні хори *a cappella* для чоловічого

складу, які швидко завойовують популярність. Серед них такі відомі, як «Осінь», «До зорі», «Руська річка», «Заспівай ми, соловію» та інші.

Орієнтуючись на започаткування ними практики хорового концертування, «виступи-імпрези» семінарських та кращих церковних хорів, у Чернівцях теж організовувались подібні акції, що позитивно вплинуло на розгортання концертної діяльності.

Значну роль у цьому процесі відіграло товариство «Руська Бесіда», яке організувалося у 1869 році за аналогом львівського товариства «Руська Бесіда» (1864 р.). Завданням цього товариства було проведення широкої культурної і просвітницької роботи серед українського населення краю. Організаторами товариства з благословеннями владики виступили українські православні священники: о. Василь Продан – український проповідник кафедральної церкви, о. Сидір Воробкевич – професор музики і співу, о. Олександр Прокопович – катехит і вчитель української мови. Головою товариства було обрано отця екзарха Василя Продана. На товариство покладалася відповідальність за виховання нового освіченого покоління буковинців, організацію читалень, друкування та поширення книг українською мовою. Це мало задовольнити всезростаючі національно-культурні інтереси українців Буковини. Сільські читальні, створені за сприяння товариства, стали важливими осередками просвітницько-організаційної діяльності в середовищі буковинського селянства.

Широка участь священиків Буковини в заснуванні і діяльності товариства «Руська Бесіда» сприяла відновленню зв'язків з українською Галичиною. «На заснування першої української організації на Буковині – «Руська Бесіда» 1869 р. – прибували делегати від «Галицької Руси» (О. Наумович і ін.)» [8, с. 292].

Так само, як і львівське товариство, це «перша українська організація на Буковині, що спочатку ставила собі за мету «піднесення товариського життя між русинами на Буковині, щоб ширити просвіту і піднести добробут руського народу на Буковині» [5, с. 9]. Ст. Смаль-Стоцький характеризував появу цього першого українського товариства такими словами: «Так склалося переважне й пребагате в своїх наслідках засновання «Руської Бесіди», що з того часу стала справді осередком для різних просвітніх змагань буковинських русинів. Та не тільки в тім вага засновання «Руської Бесіди», що створено духовий осередок на буковинській Русі, але й у тім, що при цім заснованні висказано в перший раз прилюдно народню зв'язь з галицькими русинами» [10, с. 238]. Але згодом під впливом досвіду, накопиченого галицькою «Бесідою», яка відкриває музично-драматичний

198 театр, хор, організатором якого був І. Лаврівський, проводить концерти, музично-декламаційні вечори, де виступають зі співом та читанням віршів, танцювальні вечірки, буковинська «Бесіда» так само бере активну участь у концертному житті Чернівців, підтримує творчу ініціативу місцевих композиторів: аматорів і професіоналів. Крім концертів хорової музики, за підтримки цього товариства проводяться й суто світські «вечорки», організовується видання часопису «Бесіда», де друкуються кращі праці, що пропагують важливість підвищення професійності в організації музичної справи («Начало нотного пінія в Галицької Русі» І. Х. Сінкевича).

Новий етап культурного життя Буковини тісно пов'язаний з просвітницькою та творчою діяльністю Ю. Федьковича (1834–1888) – буковинця, фундатора літератури народною мовою, якою говорило українське населення північної Буковини. «Федькович передовсім поет, далі борець за національні ідеали Західної України, борець за народний добробут на Буковині, творець дитячої і народно-популярної літератури, захисник народної української мови, української школи, співець гуцульської долі, популяризатор пісні, казки й легенди гуцульської країни, героїзму її народніх борців, співець краси чарівних гір, голубого неба, темного бору, казкових скель, таємничо-шумних сосен і смерек, колоритної ноші та буйної вдачі й душі свободолюбивого гуцульського племені» [1, с. 21]. Уже на той час поезії Ю. Федьковича «Старий жовнір», «Довбуш», «Кобилиця», повісті «Люба-згуба», «Опришок» та інші розцінювалися як класика української літератури. «За великий вклад в українську культуру і науку Наукове товариство імені Т. Шевченка у Львові нагородило його титулом почесного членства» [11, с. 48]. Федькович дбав про загальне піднесення освіти суспільства і, як редактор товариства «Просвіта», писав і перекладав драматичні твори для театру «Руська Бесіда».

Наприкінці свого життя він як редактор працює у першій українській газеті «Буковина» (1885 р.). Проте успіхи буковинського поета і письменника на батьківщині були помічені не зразу.

У 60-ті роки Галичина вважалася центром духовного життя Західної України, тому всі новації розпочиналися саме тут. Під впливом Наддніпрянської України та відносин із Галичиною в цей період виникають перші українсько-буковинські товариства, зокрема вищезгадана «Руська Бесіда» (1869 р.). Це товариство розпочинає свою діяльність у Чернівцях під керівництвом протоієрея В. Продана.

Після прийняття у 1860 році в Австрії нової конституції боротьба за національне відродження в Галичині відбувається на ґрунті протистояння

між поляками та українцями. Переміна польської аристократії призвела до того, що українцям довелося відвойовувати все те, що їм належало за конституцією. Цей процес очолює товариство «Просвіта» – громадська організація, яка розпочинає свою діяльність у Львові у 1868 р. Її вплив на громадське життя українців був дуже широким. Щоб посилити його, її члени активно використовували мистецтво.

З музикантів у товаристві «Просвіта» п'ядно працює в період із 1868 р. по 1870 р. А. Вахнянин – диригент, композитор, автор першої в Галичині опери «Купало», хоровий диригент, один із найбільш активних організаторів музичного життя в Західній Україні наприкінці XIX – на початку XX ст. Вахнянин мав тісні стосунки з буковинською музичною інтелігенцією, яка обрала його почесним членом товариства «Українська школа» в Чернівцях [3, с. 12]. З його ініціативи не тільки в Галичині, але й на Буковині започатковується традиція відзначати шевченківські ювілейні дати концертами. Перший такий концерт відбувся 26 лютого (10 березня) 1865 року в Перемишлі. У Львові його вдалося провести лише через три роки – в 1868 р.

У ньому прозвучали два твори на текст «Заповіту»: кантата для двох хорів (чоловічого і мішаного), соліста і симфонічного оркестру М. Вербицького та спеціально написаний для цієї дати хор М. Лисенка.

На Буковині вшановувати пам'ять Великого Кобзаря почали з 1886 року. Писати музику на слова Шевченка в той час вважалося почесним. Крім творів М. Лисенка («Ой, одна я, одна», «Тяжко-важко в світі жити», «Минають дні», «Гамалія» тощо), на вірші великого поета звучала музика галицьких композиторів: «Заповіт» М. Вербицького, який користувався найбільшою популярністю, а також А. Вахнянина, М. Маркевича, К. Стеценка, С. Воробкевича та ін. Крім Шевченківських концертів, традиційними стали ювілейні вечори М. Вербицького, І. Лаврівського, І. Витвицького, а також концерт на честь М. Шашкевича.

У 1870 році А. Вахнянин заснував музичне товариство «Торбан» – першу в Галичині організацію любителів хорового співу. У 1872 році він організовує хор учнівської молоді і студентів, силами якого була виконана перша дія опери «Купало».

Аналогічне товариство на Буковині під назвою «Чоловіче співацьке товариство» починає діяти у 1872 році. З ініціативи відомого чеського композитора, випускника Празької консерваторії, музичного критика і педагога Альбера Гржималі (1842–1908) з 1875 року ця організація перетворюється у «Музичне товариство», яке стає центром усього мистецького життя Буковини.

Перебуваючи у Чернівцях, А. Гржималі веде величезну просвітницьку діяльність: організовує музичну школу з класами скрипки, фортепіано і співу, створює на її базі хор і оркестр, пише для них музику: кантати і концерти. З цієї школи вийшло багато співаків, скрипалів, піаністів. У 1877 р. у міському театрі поставлено оперу А. Гржималі «Зачарований принц».

Велику увагу він приділяв популяризації класичного мистецтва, яке досить об'ємно було представлено у репертуарі цих колективів.

А. Гржималі зарекомендував себе в Чернівцях і як музичний критик. Він систематично виступав на сторінках німецької преси, а також як автор книги «Тридцять років на Буковині» (1874–1904).

З 1875 року його запрошують викладати музику у Чернівецький університет, який відкривають у цьому ж році з нагоди 100-ліття приєднання Буковини до Австрії. Його першим ректором став українець Костянтин Томащук (1875–1876). Хоч університет був німецькомовним «і мав на меті, перш за все, прилучати населення краю до німецької культури, його відкриття справило позитивний вплив на усі народності краю» [2, с. 184]. В університеті було три факультети: правничий, філософський і теологічний. Але згодом «завдяки заходам «Руської Бесіди» при філософічному факультеті було створено кафедру української мови і провадилися деякі виклади українською мовою на теології» [9, с. 271]. Її очолювали К. Ганкевич, О. Калужняцький, Г. Онишкевич, С. Смаль-Стоцький, які багато зробили для розвитку українського мовознавства та літературознавства. Г. Онишкевич відомий як видавець першої на західноукраїнських землях бібліотеки українських письменників. «По відкритті університету в Чернівцях 1875 р. Сидір Воробкевич був призначений професором при богословському факультеті і редагував українську частину консисторійного (релігійного) часопису «Кандела»» [8, с. 536]. У житті Буковини Чернівецький університет відіграв значну роль у піднесенні культурного та наукового рівня краю. Він сприяв формуванню українських фахових і наукових кадрів не тільки Буковини, а й Галичини. У різний час в університеті навчалися І. Франко, О. Колесса, В. Сімович, Л. Мартович, Д. Лукіянович, Ю. Кобилянський та інші. Зв'язки Буковини з іншими українськими землями зміцнювалися за посередництва буковинських письменників і митців Ю. Федьковича та С. Воробкевича. Їхня творчість мала відгук у Галичині; «визначні українські діячі тих земель приїздили до Чернівців, щоб побачити «буковинського соловія», водночас вони цікавилися і національним питанням Буковини. З нагоди відкриття університету в Чернівцях 1875 р. відбулося велике українське віче, на яке прибуло багато делегатів з Галичини; серед

них були М. Устиянович, А. Волянський, О. Барвінський, Ф. Калитовський та інші» [8, с. 292]. 201

Але у музичному житті Буковини рідна пісня ще не набула такого вагомого значення, як слово. Офіційні державні установи не сприяли розвитку українського національного мистецтва. У Чернівцях «мову» встановлювали іншомовні музичні товариства: німецьке «Буковінер Манер Ізатферайн», співацьке товариство «Черновіцер Гезат-Ферайнес», румунське «Монастиршите», єврейське «Юдишер Ферайн».

Така ж сама ситуація спостерігається у композиторському середовищі. А. Гржималі, І. Гржималі, Ч. Порумбеску, К. Мікулі – відомі буковинські композитори, педагоги, але українським серед них став тільки С. Воробкевич.

Суттєво ситуація починає змінюватися у 80-ті роки. У 1882 р. відзначався 20-річний ювілей «Музичного товариства». У цій події діяльну участь взяли українське студентське товариство «Союз», румунська «Агтонія», представники Львівської консерваторії (з ними і цього разу прибув Кароль Мікулі) [4, с. 15]. У доповідях підкреслювалося, що діяльність товариства мала велике значення для розвитку музичної культури на Буковині. На підтвердження такого висновку наводились факти діяльності численних музичних товариств, які проводили велику просвітницьку діяльність. Її називали не лише стимулюючим чинником для розвитку музичної культури Буковини в цілому. Особливо підкреслювалася вагомість здобутків «Товариства для плекання української пісні, музики і штуки драматичної» у справі відродження інтересу до національних традицій.

Посилення уваги до цих традицій у співацькому мистецтві не було випадковим.

У 80-х роках у Львові організовується співацьке товариство «Лютня». Для професійної підготовки хорових виконавців воно відкриває музичну школу, в якій читаються лекції із сольного та хорового співу, гармонії, контрапункту, музичних форм, історії музики. Це дало змогу ускладнити хоровий репертуар творами, різними за стилем і жанром: «Stabat Mater» Дж. Перголезі, «Requiem» В. Моцарта та Л. Керубіні, «Вальпургієва ніч» Ф. Мендельсона та іншими. Оскільки членами «Лютні» були переважно українці, то більшість репертуару склали твори українських композиторів: М. Лисенка, П. Ніщинського, М. Вербицького, А. Вахнянина, С. Воробкевича. Це сприяло тому, що хор «Лютня» став постійним учасником усіх національних та релігійних святкувань не лише у Львові, але й по всій Західній Україні. Паралельно з хором «Лютня» у 80-ті роки



202 розпочинають свою діяльність «Львівський чоловічий хор», хор «Зоря», «Академічний хор», «Робітничий хор» та інші. Зростання інтересу до хорової діяльності сприяло розвитку хорового мистецтва, дозволило збагатити його тематику здобутками різних композиторських шкіл Європи.

Особливо відзначився хор товариства українських студентів «Союз», який давав численні концерти в Чернівцях. З них особливо запам'ятований концерт 1885 р. На ньому прозвучали 34 композиції, половина з яких належала С. Воробкевичу.

Великою популярністю користувалися концерти, які влаштовували студентські мандрівні групи. Свій репертуар вони черпали з багатих джерел народної пісні. У таких студентських мандрівках по містах і селах в юнацькі роки брав участь Іван Франко [4, с. 35]. Студентські акції відіграли помітну роль у національно-культурному русі, в пропаганді української музики. Перша мандрівка чернівецьких студентів-українців по краю відбулася влітку 1885 р. Аматори давали також театральні вистави та музично-декламаційні «вечорки» в багатьох містечках і селах. Того ж літа на Буковину вперше прибули студенти-українці зі Львова, Відня та Кракова. На вечорі, влаштованому в Чернівцях, «молодіжний хор з великим успіхом проспівав «Нашу жизнь» А. Вахнянина на слова І. Гушалевича, «Гуляли» – О. Нижанківського на слова Ю. Федьковича» [4, с. 36].

Широкого розголосу набрав музично-декламаційний вечір 20 серпня 1888 р. за участю львівської мандрівної групи та студентів Чернівецького університету, членів товариства «Союз». На ньому, як підкреслював рецензент, хор виконав кілька пісень С. Воробкевича, серед них – «Над Прутом», «Ой ти, дівчино», «При чарці». На закінчення прозвучав невмирущий твір П. Ніщинського «Закувала та сива зозуля», виконаний хором у супроводі фортепіано [4, с. 36].

Завдяки ініціативі чернівецьких товариств на честь Т. Шевченка, М. Шашкевича, Ю. Федьковича щорічно влаштовуються великі музично-літературні «вечорки», програма яких складається переважно з творів цих письменників. Так, «на вечорі, присвяченому 25-річчю творчої діяльності Ю. Федьковича (1887 р.), переважали пісні на слова ювіляра. Це були хори О. Нижанківського «Гуляли», «З округків», М. Вербицького – «Поклін». Лідер у цих акціях – музичне товариство, яке урочисто святкує 25-річчя (1887) і 30-річчя (1892) своєї діяльності.

Зростанню інтересу до народної пісні сприяли також фольклорні зірки Ю. Федьковича. Він не лише записував, а й сам складав пісні. У 80-ті роки вийшли друком його «Буковинські пісні з голосами», «Найкращі

співанки руського народу на Буковині». Фольклористикою займалася також відома буковинська письменниця Євгенія Ярошинська, нею зібрано 400 пісень. Серед збирачів народної творчості були Іван Данилевич, Ілько Семака, Василь Бойчук, Михайло Андрійчук та інші.

Хорова музика українських композиторів, обробки народних пісень – такою була тематика концертів, які організовували аматорські та професійні колективи. Популярність хорового співу сприяла виникненню нових музичних товариств, які ставили своїм завданням пропаганду української хорової музики.

Отже, розвиток музичного життя Буковини у другій половині XIX століття відбувався під безпосереднім впливом тих тенденцій, які визначили його спрямованість на західноукраїнських землях, а саме: протистояння національному та духовному поневоленню, яке мало переважно форму відстоювання права на автономію у релігійних питаннях через мову й збереження культурних традицій у сфері обрядовості, а також інших засобах виявлення незалежності українства в організації духовного життя шляхом надання принципам, на яких воно ґрунтувалося, етнонаціональної забарвленості. Всі різновиди громадських об'єднань, що виборювали своєю діяльністю ці прагнення на Галичині, повторюють себе й на Буковині. Водночас історична доля цього краю, де українство переважно було зосереджене в селах, а у міського населення більше переважала зорієнтованість на західноєвропейські цінності, адаптовані до умов співіснування різномовних культурних традицій, визначила роль цих повторень як рівну, поряд з іншими формами відтворення іншомовного культурного досвіду.

### Література:

1. Білецький Л.О. Ю. Федькович // Самостійна думка. – Чернівці, 1934. – С. 21.
2. Буковина. Історичний нарис. – Чернівці: Зелена Буковина, 1998. – С. 184.
3. Гарас М. Ілюстрована історія товариства «Українська Школа». – Чернівці, 1937. – С. 12.
4. Демочко К. Музична Буковина. – К.: Музична Україна, 1990. – С.9, 15, 35, 36.
5. Дмитрів Є. Історія просвітнього товариства «Руска Бесіда». – Чернівці, 1909. – С. 9.
6. Загайкевич М. Музичне життя Західної України другої половини XIX ст. – К., 1960. – С. 82.

7. Залеський О. Погляд на історію української музики // Шляхи. – Львів, 1916. – Ч. 9–10. – С. 145–147.
8. Квітковський Д., Бриндзан Т., Жуковський А. Буковина – її минуле і сучасне / Зелена Буковина. – Париж–Філадельфія–Детройт, 1956. – С. 292, 536.
9. Руська бесіда. – Чернівці: Буковинська Русь, 1875. – С. 271.
10. Смаль-Стоцький Ст. Буковинська Русь. – Чернівці, 1897. – С. 238.
11. Хроніка НТШ. Т. 77. – Париж, 1954. – С. 48.
12. Черепанин М. Музична культура Галичини. – К.: Вежа, 1997. – С. 123.

*доц. Ольга Климишин  
Івано-Франківська теологічна академія*

## **Християнськоорієнтований підхід до формування особистості в умовах сучасного суспільства**

Актуальність постановки питання формування особистості в умовах системних змін сучасного суспільства, вочевидь, незаперечна. Системні зміни, які торкнулися практично всіх сфер людського життя (соціально-економічна, політична, культурна та ін.), ознаменовані як позитивними, так і негативними результатами. Ми можемо говорити про реальність матеріальних здобутків, можливостей державотворення, демократизації, про свободу життєздійснення людини та ін. Водночас ми стоїмо перед фактами формування «ринкової людини» з очевидною егоїстичною орієнтацією, масової втечі від реальності (або ж спроб її трансформації через алкоголь, наркотики, комп'ютерні технології), формування маргінальної особи, не спроможної брати відповідальність за свої вчинки та ін.

Виникає необхідність об'єктивної оцінки сьогодення з точки зору спроможності сучасного суспільства формувати гармонійну, цілісну особистість. Спробуємо здійснити порівняння змісту формуючого впливу суспільства на особистість сьогодні та 30 чи 40 років тому. Чи є присутня різниця? Очевидно – ні. Можна спостерегти певну крайність, властиву цим впливам. Якщо ідеологічна система, що існувала впродовж 70 років, нівелювала індивідуальну природу людини, роблячи її життя «складовим загального блага», якому воно підпорядковується, то сьогодні в ситуації неозначеності (або ж деформованості в напрямку пріоритетності матеріальних благ та соціального престижу) ціннісного виміру людського суспільства значимість кожної конкретної людини набула неординарно-центрованого характеру. Прояв, урахування індивідуальної сутності людини, її екзистенційної вартості визначаються її фінансовими можливостями, соціальним статусом. Еквівалентом цінності людини виступає її матеріальна забезпеченість. Ця тенденція проявляється від народження (пологовий будинок із відповідною оплатою процесу народження, що визначає став-

**286** лення відповідальне чи «просто ставлення» до цього процесу) до смерті (місце та спосіб поховання людини). За таких умов людське суспільство перестає розвиватися як людське й, відповідно, не в змозі адекватно впливати на процес формування особистості кожної людини зокрема.

Перед психологією, як антропною наукою, сьогодні постає зобов'язуюче завдання: означити шляхи, способи, механізми формування людини як особистості, враховуючи особливості кризового становища (в розумінні – антропологічна криза) сучасного суспільства.

Тривалий час у класичній природничо-науковій психології, предметом дослідження якої виступає психіка як властивість високоорганізованої тілесності, зокрема мозку, визначальною характеристикою, особливістю особистості було означено розвинуту свідомість. Дотримуючись такої позиції, психологія – як наука в прямому розумінні цього слова – знехтувала тим, що робить людину справді людиною. Адже певні рівні психічного відображення є властивими й іншим істотам, а розуміння свідомості як найвищого рівня психічного відображення, що робить людину відмінною від інших, не повністю довершує науковий образ людини як досконалої та самобутньої індивідуальності. Можливо, свідомість є засобом, властивістю, способом реалізації людської індивідуальної психічної природи, але сама сутність людини не обмежується (і, що більше, не визначається) виключно свідомістю.

Очевидно, в процесі психологічного аналізу проблеми соціалізації особистості в умовах системних змін постають два основоположні завдання. По-перше, необхідне переосмислення на методологічному рівні ключових категорій – «людина», «індивід», «особистість», змістовне співвідношення яких певною мірою означає функціональну спрямованість процесу соціалізації. По-друге, потрібне переосмислення сутності самого процесу соціалізації з точки зору відповідності означеної (на теоретичному чи практичному рівнях) мети цього процесу та апріорного сенсу життєздійснення людини – як людини, як індивіда, як особистості. Ці два завдання є взаємообумовленими. Адже якщо ми розглядаємо процес соціалізації як процес розвитку людини, формування її особистості, то очевидним є питання про кінцеву мету – результат цього розвитку (в розумінні – куди й навіщо).

«Відповідь на питання про напрямок і смисл розвитку вимагає співвіднесення з більш широкою темою – темою людини і її сутності. Про необхідність звернення до цього рівня говорив С. Л. Рубінштейн: «За проблемою психічного закономірно постає друга, як висхідна й більш фундаментальна, – про місце ... не свідомості тільки як такої у взаємозв'язку

явищ матеріального світу, а про місце людини в світі, у житті... Роздуми, що доходять до цього рівня, належать переважно до філософсько-психологічних, або філософської психології (термін Г. І. Челпанова), оскільки торкаються області межової між філософією й психологією, куди можуть бути зведені, стягнуті нитки окремих психологічних досліджень і споглядань, де вони можуть бути відображені у своїй єдності, звідки можемо поглянути, сприйняти психологію як єдине ціле, проникнути в її загальний смисл і призначення» [1; с. 5].

В осмисленні категорії *людини* упродовж усієї історії становлення психологічного наукового знання відзначалися дві змістовні тенденції – гуманізм і матеріалізм (цей останній був ще й «механістичним»). «Гуманізм – це певний стиль мислення або таке настановлення, яке робить людське начало центральним, важливим, цінним, вирішальним, стрижневим, дивовижним, потужним – і навіть чудодійним» [2; с. 97]. «Піднявши прапор декартівського раціоналізму», гуманізм у площині психологічного аналізу людини не вважав за потрібне приділяти надто велику увагу сутнісним «глибинам» і «висотам» людини, де, образно кажучи, неминуче стикаєшся зі світлами й темними надлюдськими силами.

Друга тенденція – матеріалізм, який значною мірою деформував психологічне розуміння людини, адже ідеї матеріалізму й механіцизму «прагнули» звести колосальну складність і багатство людського до чогось елементарного, простого, доступного для управління й контролю. «На відміну від філософів-гуманістів, які наголошували на шануванні й розумінні людського як певної цілісності, психологія часто віддавала перевагу ідеалові управління, контролю, передбачення, розрізнення елементів. Замість того щоб намагатися зрозуміти людське як таке, психологія виробила низку метафор-зведень для людських істот: людина як машина, як поведінково повністю обумовлена істота, як підвладна потягам тварина, як агресивний звір... як комп'ютер, що опрацьовує інформацію, як істота, підвладна безсвідомим силам, тощо» [2; с. 97-98].

Упродовж останніх 15 років «соціальна біографія науки» психології зазнала очевидних змін. Свідченням цього є виокремлення та розвиток нових напрямів аналізу людини – гуманітарного, морального, есхатологічного, християнськоорієнтованого та ін. Інтеграція наукових поглядів основоположників вказаних напрямів (А. Г. Асмолов, Б. С. Братусь, В. Ф. Васильюк, О. І. Зеліченко, З. С. Карпенко, О. П. Колісник, В. О. Татенко, Ю. І. Тимофеева, Т. М. Титаренко, В. І. Слободчиков та ін.) сприяє вирішенню поставлених вище завдань.

Відповідно категорія людини в сучасній психології набуває дещо іншого трактування. Вона вже не обмежується визначенням «представник окремого біологічного виду *homo sapiens*». За умов критики дарвінівської теорії формується сумнів щодо розгляду людини як виду, що «виникає» на певному еволюційному щаблі. Стає зрозумілим, що свідомість як вищий рівень психічного відображення (яка, власне, вважалась критеріальною відмінністю людини від інших істот) не є лише результатом взаємодії аксонів та дендритів нейронів. Це той психічний конструкт, який потенційно заданий людині й першочергово представлений у її ДНК. В який спосіб здійснюється «запис» такої інформації, як і її «реалізація», все ще залишається великою таємницею. Адже дивовижний процес диференціації клітин відбувається за цим архітектурним планом доцільності й не є простим збігом імовірностей. Тут зразу пригадується «питання про мавпу» з книги Й. С. Шкловського «Всесвіт, життя, розум»: «За скільки років мавпа, клацаючи по клавіатурі друкарської машинки, укладе 66-й сонет В. Шекспіра?» Отож, в україномовному перекладі, з урахуванням паузи й коми/крапки, маємо: усього тексту  $N = 462$  знаки при  $\tau = 35$ . Можливих варіантів –  $W = 35^{462} = 10^{713}$  – «одиниця й 713 нулів за нею». У році секунд  $3 \cdot 10^7$  – «три, помножені на одиницю й сім нулів за нею». Якщо мавпа за секунду вдаряє десять разів і працює без перепочинку, то отримає згаданий сонет через (заокруглимо)  $10^{700}$  «одиницю й сімсот нулів за нею» років. Англomовній мавпі пощастить істотніше. Якщо літер у тексті спілки ж, а їх, із тою ж паузою та комою, 28, то вона має потрудитися  $10^{687}$  років... [2; 79-80]. Очевидно, така відмінна ознака людини, як свідомість (та всі функціональні особливості людської психіки, які «забезпечують» вияв власне людського в людині), представлена у вигляді певної інформації й міститься в кодових системах «Сутнісного Я» ембріона, а так званий імпульс розвитку цієї системи (й певний супровід) задається Вищою Силою.

Прийнято вважати, що вирішення питань природи людини, її походження є прерогативою філософії та теології. Адже, як влучно зауважив В. Паулі, «межі всіх природничо-наукових методів там, де з'являються питання про походження» [2]. Однак сьогодні очевидним є намагання психологів усе ж означити певну позицію психологічної науки щодо цієї проблеми. На особливу увагу заслуговує християнськоорієнтована позиція, яку успішно відстоюють, зокрема, Б. С. Братусь та В. І. Слободчиков.

Проектуючи концептуальні положення християнської антропології в площину психологічного знання, учені означають нове бачення людини

як одухотвореної істоти, сутність якої утворюють три комплементарні складові – дух-душа-тіло. Людина розглядається ними як та, що є створеною «за образом і подобою Бога». «Вагомість цього виразу визначається не самим словом «образ», а контекстом, який він має. Адже людина є образом не будь-якого бога, якого вона собі вигадує за аналогією зі своїм образом, а Бога трансцендентного. Претендувати на подібність образу Божому може лише людина, в чому й полягає її вища гідність (Бут. 9.6). «Образ Божий – це те, що жодна з обставин людського життя не може зруйнувати, це даність духовної іпостасі, даність духа» [4; с. 504]. Образ Божий у людині визначає сутність її буття, він наче ембріон, який уміщує всю повноту життя, подоба ж є тим, що створює можливості розвитку цієї повноти.

Поняття «людина» за таких умов не обмежується її характеристиками як біологічної істоти, репрезентованої анатоμο-фізіологічним та психічним рівнями організації людини, які, очевидно, є природними передумовами функціонування людини як біосоціальної істоти. Ми отримуємо нове бачення людини як одухотвореної істоти, носія духовної іпостасі, яка є апіорно заданою і виступає координуючим центром-транслятором можливостей життєздійснення людини як індивіда та особистості.

Християнськоорієнтований підхід до психології людини вносить також змістовні корективи й у розуміння понять *індивід* та *особистість*. Нагадаємо, що в класичній психології поняття «індивід» дефініціювалося як «окремий представник людського роду». Очевидно, передбачається включеність, приналежність людини до певної людської спільноти, яка відповідно забезпечує можливості соціального конструювання-трансформації людини як представника окремого біологічного виду в представника суспільства. Зрозуміло, що логіку такого визначення поняття *індивід* визначає розуміння терміна *суспільство*.

У християнській же есхатології суспільство набуває іншого тлумачення. Тут воно є організмичною складовою «тіла Христового», яке включає без винятку навіть тваринний і рослинний світ. Індивід же виступає вінцем цього творіння, й на нього покладена особлива функція – виявити потенційну красу цього творіння, його доцільність у реалізації Божественного плану, «щоб у такий спосіб створіння відкрилося на прославу Творця». Тож кожен індивід несе відповідальність за все створіння як безпосередній представник Творця. Таке трактування сутності індивіда не обмежується виключно «біологічним та соціальним забарвленням» поняття, а надає йому певного онтологічного змісту.



Поняття ж *особистість* у християнській психології постає як найвищий рівень вияву людської сутності. Саме дух, як визначальний компонент людської організації, задає можливість становлення людини як особистості. Оскільки з моменту зачаття людина отримує й тіло, і душу, і дух, то вона, з християнськоорієнтованої точки зору, вже потенційно є особистістю. Відповідно ні ступінь розвитку свідомості, ні можливі її зміни не можуть нівелювати її особистісність, незважаючи на те, що в соціальній психології є твердження, за яким особистостями не є новонароджені та психічнохворі!

Дотримуючись такого розуміння, доцільно виокремити характеристики особистості, які відображають її змістовно-функціональну ноологічну сутність: потенційна універсальність, іманентна здатність до вибору добра та заперечення зла, творчо-вольова спрямованість, онтологічна готовність до самопізнання та самовизначення в спосіб самообмеження та самозречення.

Здійснивши частковий аналіз визначальних рис людини, індивіда, особистості з точки зору християнськоорієнтованого підходу, підходимо до відповідного розуміння змісту процесу соціалізації.

Важливою тут є думка, за якою людина з моменту народження не є автономною, оскільки вона створена в Христі. «Спотворення, спасіння, «обожествлення» людини, згідно з однією з тринітарних формул, здійснює «Отець через Сина у Святому Дусі». Син сповнює волю люблячого Отця, поєднуючи у своїй Особі божество й людськість. При цьому Він утворює місце у своєму еклезіальному Тілі для животворчого Духа... У Христі здійснюється повне об'явлення людини, оскільки Він – єдиносущий образ Отця. У Богочоловікові людство знаходить свій «іконічний» стан і покликане досягнути образ Христа» [3; с. 4]. Відповідно до змісту цієї догматичної позиції життя людини в суспільстві мало б набувати христоформного та христоцентричного характеру. За цими уявленнями людина покликана брати участь у житті Творця через Христа, який виступає справжньою людиною, що уособлює всі вищі якості. Він є сутнісною формою, яка визначає перспективу становлення кожної людини як дитини Божої, «більшою чи меншою мірою затьмареною гріхом». Христоформний характер життєздійснення мали б визначати дві стрижневі позиції людини:

1) прийняття себе як духовної істоти, що створена за образом і подобою Бога і є відповідальним співтворцем дійсності в спосіб примноження добра та любові (самореалізація людини через альтруїстичне діяння);

2) прийняття інших як тих, що також створені за образом і подобою Бога і також є співучасниками духовного становлення людської спільноти в реалізації задуму Творця.

З точки зору класичної психології процес соціалізації реалізується у горизонтальній площині, яку утворюють на кожному етапі онтогенетичного розвитку людини різні інститути соціалізації – сім'я, дошкільні установи, шкільний колектив, трудовий колектив, громадські об'єднання та ін. У християнській же психології виокремлюють *горизонтальну та вертикальну площини* формування людини як особистості. Горизонтальна площина – це площина творення-реалізації людини у стосунках з іншими, з навколишньою дійсністю, це площина, в якій людина *сама постає творцем* – творцем добра і любові. Вертикальну площину утворюють стосунки між людиною і її Творцем. Безумовно, стрижневим, визначальним мав би бути саме вертикальний напрям. Адже саме у стосунках із Творцем людина здійснюється як така, в її здатності творити добро і реалізовувати свою істинну сутність. Якраз таким чином, вона, людина, отримує від свого Творця надійну опору і перспективу становлення та розвитку саме як неповторна особистість.

У християнській психології визначальним моментом розуміння змісту процесу соціалізації є потреба людини як носія духа в іншій людині. Адже можливість прояву духа визначається мірою включеності, значимості, представленості людини в житті іншої. Людина виступає особистістю постільки, оскільки вона реалізує себе для іншого, живе для іншого. Тут розвиток людини як особистості визначається трьома етапами прояву її духа:

1) активізація потреби у власній активності, бажання до самопізнання та самовдосконалення;

2) усвідомлення своєї вартості як духовної істоти та готовність до розбудови внутрішнього світу крізь призму розуміння задуму Творця, передусім – Любові;

3) свідоме (із проявом вольових зусиль) удосконалення своєї природи у спосіб підпорядкування духові тіла і душі.

Описана вище спроба теоретичного переосмислення змісту процесу соціалізації особистості з точки зору християнської психології – це, певним чином, нове розуміння змісту людського життя, а отже, і значення соціального оточення у життєздійсненні людини як людини, індивіда, особистості. Очевидно, точка зору щодо кінцевого результату процесу соціалізації у класичній психології та християнській психології є однаковою – розвиток цілісної, гармонійної, духовно зрілої особистості. Відмінність лише у розумінні змісту способів та шляхів формування. Християнську релігію маємо підстави вважати найгуманнішою та найдосконалішою, оскільки її зміст акумульований у найважливішій цінності – любові. Як найбільш представлена у нашій культурній традиції, вона і сьогодні може стати

**212** орієнтиром у пошуку та знаходженні людиною своєї справжньої сутності. Пропагуючи та реалізуючи християнські цінності у своєму щоденному житті, людина може відкрити перед собою перспективу розвитку й удосконалення себе, а тим самим – і людської спільноти в цілому.

**Література:**

1. Братусь Б. С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии, 1997. – №5. – С. 3-20.
2. Климишин І. А., Климишин О. І. Синиці й журавлі: у пошуку першооснов буття. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 128 с.
3. Рупнік М. І. Коли говоримо людина...: Особа, пасхальна культура/ Пер. з італ. Прокопович. – Львів: Свічадо, 2000. – 200 с.
4. Словник біблійного богослов'я / За заг. ред. Владики Софрона Мудрого ЧСВВ. Львів: «Місіонер», 1996. – 935 с.

**Горбань Річард** – протоієрей, доктор теологічних наук, віце-ректор з наукової роботи Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, головний редактор Наукового вісника Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир».

**Делятинський Руслан** – викладач кафедри загальноекономічних та гуманітарних дисциплін Івано-Франківського інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету, викладач Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

**Каськів Олег** – митрофорний протоієрей, доктор Східного канонічного права, доцент, завідувач кафедри Східного канонічного права Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, ректор Івано-Франківської духовної семінарії імені священномученика Йосафата УГКЦ.

**Кияк Святослав** – протоієрей, доктор теологічних наук, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, професор кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

**Климишин Ольга** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

**Коваль Ігор** – кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Козловський Юрій** – протоієрей, ліцензований магістр філософії, завідувач аспірантури Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

**Козовик Іван** – митрофорний протоієрей, кандидат філологічних наук, професор, декан філософсько-теологічного факультету Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

**Левицький Олександр** – протоієрей, кандидат теологічних наук, доцент кафедри Східного канонічного права Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, віце-ректор Івано-Франківської духовної семінарії імені священномученика Йосафата УГКЦ, відповідальний секретар Наукового вісника Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир».

**214**     **Маргітич Олес** – аспірант та асистент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Музичка Іван** – митрофорний протоієрей, доктор теологічних наук.

**Онищук Ігор** – ієрей, ліцензований магістр теології, викладач Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

**Свідрун Петро** – протоієрей, ліцензований магістр теології, парох парафії священномученика Йосафата УГКЦ м. Фрайбурга (Німеччина).

**Хортик Олег** – протоієрей, доктор канонічного права, науковий працівник Українського католицького університету, викладач Тернопільської вищої духовної семінарії імені патріарха Йосифа Сліпого, промотор справедливості трибуналу верховного архієпископа УГКЦ, суддя церковного трибуналу Тернопільсько-Зборівської єпархії.

**Шеремета Володимир** – доктор теологічних наук, доцент кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, керівник Бюро Києво-Галицького Архієпископства УГКЦ з питань екології.

**Ярошенко Ірина** – доктор філософії, кандидат мистецтвознавства, доцент Інституту мистецтв Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

## **Вимоги**

### **Редакції до наукових статей для подання на публікування у Науковому віснику ІФТА УГКЦ «Добрий Пастир»\***

До друку приймаються лише наукові статті, які підготовлені за таким **планом:**

1. Вступ – постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями (5-10 рядків);

2. Вихідні передумови – аналіз останніх досліджень та публікацій, на які спирається автор, виділення невирішених частин загальної проблеми, котрим присвячується дана стаття (звичайно ця частина статті становить близько 1/3 сторінки);

3. Постановка завдання – формулювання цілей статті; вказаний розділ вельми важливий, бо з нього читач визначає корисність для себе пропонованої статті; мета статті випливає з постановки загальної проблеми і огляду раніше виконаних досліджень, тобто дана стаття має на меті ліквідувати «білі плями» у загальній проблемі (обсяг цієї частини статті 5-10 рядків);

4. Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів (від 5-6 сторінок тексту);

5. У закінченні наводяться висновки з даного дослідження і стисло подаються перспективи подальших розвідок у цьому напрямку.

#### **Оформлення рукопису:**

Рукописи для публікації в наступних річниках вісника подаються до Редакції «Доброго Пастиря» в одному роздрукованому примірнику.

---

\* Подається за вимогами Вищої атестаційної комісії України щодо державного стандарту до наукової статті, опублікованими у фаховому виданні; див.: [www.aspirant.h.com.ua/doki/statti\\_VAK.doc](http://www.aspirant.h.com.ua/doki/statti_VAK.doc) 17.02.2009 р.

Електронний варіант статті виконується у вигляді rtf-файла (Rich Text Format) у форматі текстового редактора Microsoft Word на CD-диску, обсягом 0,5 друкованих аркушів (приблизно 20 тисяч знаків із пропусками):

Шрифт	Times New Roman Cyr;
Розмір шрифту	14 пунктів;
Відстань між рядками	1,5 інтервала;
Параметри сторінки	формат А4;
Верхній і нижній берег	20 мм;
Лівий берег	30 мм;
Правий берег	15 мм.

Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними.

На першій сторінці тексту статті автор обов'язково подає короткі відомості про себе:

1. Ім'я та прізвище;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи або навчання (з поданням повної назви установи), займана посада;
4. Телефон, поштова та електронна адреси автора статті.

На останній сторінці тексту статті повинні бути розміщені короткі анотації українською та англійською мовами (4-6 речень).

Анотації мають обов'язково містити: 1) ім'я та прізвище автора статті, 2) назву статті, 3) стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті.

Анотації як українською, так і англійською мовами, мають бути ідентичними за змістом.

### **Загальні правила цитування та посилання на використані джерела**

При написанні статті автор повинен давати посилання на джерела, матеріали або окремі результати, які наводяться в тексті. Посилатися слід на останнє видання публікацій.

Якщо використовують відомості, матеріали з монографій, оглядових статей, інших джерел з великою кількістю сторінок, тоді в посиланні необхідно точно вказати номери сторінок з джерела, на яке дано посилання.

Посилання в тексті статті на використані джерела слід зазначати порядковим номером за переліком посилань, виділеним двома квадратними дужками, наприклад, «... у працях [1-7]...».

Якщо в тексті необхідно зробити посилання на складову частину або на конкретні сторінки відповідного джерела, можна наводити посилання у виносках, при цьому номер посилання має відповідати його бібліографічному опису за переліком посилань.

*Приклад оформлення посилання:*

*Цитата в тексті:* «...незважаючи на пріоритетне значення мовних каналів зв'язку між діловими партнерами, ні в якому разі не можна ігнорувати найбільші канали передачі інформації» [6, с. 23].

*Відповідний опис у переліку посилань:*

6. Дороніна М.С. Культура спілкування ділових людей: Навчальний посібник. – К.: «КМ Academia», 1998. – 192 с.

Посилання на біблійні тексти потрібно подавати прямо у тексті статті в круглих дужках відповідно до прийнятого міжнародного стандарту (скорочена назва біблійної книги, розділ, двокрапка, вірш або вірші), *наприклад:* (Ів. 10: 14), тобто «Ів.» – Євангелія від Івана, «10» – десятий розділ, «14» – чотирнадцятий вірш.

Якщо автор статті відсилає читача до певного масиву джерел або ж якесь посилання є занадто великим за обсягом і подається всередині речення, тоді доцільно оформляти посилання як підрядкові та подавати їх після статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3...).

Для підтвердження власних аргументів посиланням на авторитетне джерело або для критичного аналізу того чи іншого друкованого твору слід наводити *цитати*. Науковий етикет вимагає точно відтворювати цитований текст, бо найменше скорочення наведеного витягу може спотворити зміст, закладений автором.

**Загальні вимоги до цитування:**

а) текст цитати починається і закінчується лапками і наводиться в тій граматичній формі, в якій він поданий у джерелі, зі збереженням особливостей авторського написання. Наукові терміни, запропоновані іншими авторами, не виділяються лапками, за винятком тих, що викликали загальну полеміку. У цих випадках використовується вираз «так званий»;

б) цитування повинно бути повним, без довільного скорочення авторського тексту і без перекручень думок автора. Пропуск слів, речень, абзаців при цитуванні допускається без перекручення авторського тексту і позначається трьома крапками. Вони ставляться у будь-якому місці цитати (на початку, всередині, на кінці). Якщо перед випущеним текстом або за ним стояв розділовий знак, то він не зберігається;



в) кожна цитата обов'язково супроводжується посиланням на джерело;

г) при непрямому цитуванні (переказі, викладі думок інших авторів своїми словами) слід давати відповідні посилання на джерело;

д) якщо виявляється ставлення автора статті до окремих слів або думок з цитованого тексту, то після них у круглих дужках ставлять знак оклику або знак питання;

е) якщо автор статті, наводячи цитату, виділяє в ній деякі слова, робиться спеціальне застереження, тобто після тексту, який пояснює виділення, ставиться крапка, потім дефіс і вказуються ініціали автора статті, а весь текст застереження вміщується у круглі дужки. Варіантами таких застережень є: (курсив наш. – Р.Г.), (підкреслено мною. – Р.Г.), (розрядка моя. – Р.Г.).

### **Оформлення списку використаних джерел**

Список використаних джерел – елемент бібліографічного апарату, котрий містить бібліографічні описи використаних джерел і розміщується після висновків.

Джерела можна розміщувати одним із таких способів: у порядку появи посилань у тексті, в алфавітному порядку прізвищ перших авторів або заголовків, у хронологічному порядку.

Відомості про джерела, включені до списку, необхідно давати відповідно до вимог державного стандарту України з обов'язковим наведенням назв праць.

У статті обов'язково мають бути посилання та список використаних джерел у кінці тексту.

Наукове видання

**НАУКОВИЙ ВІСНИК**  
ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ТЕОЛОГІЧНОЇ АКАДЕМІЇ УГКЦ  
**«ДОБРИЙ ПАСТИР»**

---

---

Заснований 1931 року

**Теологія**  
**Щорічний збірник наукових праць**  
**№2/2009 (XVIII рік видання)**

Технічне редагування та комп'ютерна верстка: *Костинюк Р. І.*  
Літературне редагування: *Шалкітене І. С.*

Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2009. – №2. – 220 с.

Зареєстровано головним управлінням юстиції  
в Івано-Франківській області. Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого  
засобу масової інформації: серія **ІФ №580-53-р** від 03.03.2008 р.

Здано до складання 09.03.2009 р. Підписано до друку 28.05.2009 р.  
Папір офсетний. Гарнітура Академічна.  
Умов. друк. арк. 17,74. Обл. вид. арк. 9,61. Формат 70×100/16.  
Тираж 330 примірників.

Видавництво Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ  
76019, Івано-Франківськ, вул. Василянок, 64.