



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

Теологія

Випуск 3

Івано-Франківськ — 2010

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

Теологія

Збірник наукових праць

Випуск 3

Науковий вісник ІФТА «Добрий Пастир» заснований в березні 2007 р. Івано-Франківською Теологічною Академією УГКЦ як періодичне наукове фахове видання за профілем «теологічні науки», «філософські науки», «історичні науки» та «соціологічні науки».

Видається щорічно з 2007-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, м. Івано-Франківськ, вул. Василянок, 64;

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

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

Ел. пошта: graukr@gmail.com

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

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

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 «Науковий вісник ІФТА «Добрий Пастир» обов'язкове.

Усі права застережені ©.

Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир»: 36. наук. праць. Теологія / Гол. ред. Р.А. Горбань. – Вип. 3. – Івано-Франківськ, 2010. – 252 с.

У збірнику містяться наукові статті, присвячені питанням партикулярного права УГКЦ, християнського персоналізму, філософії природи, моральної теології, екуменізму, літургії Східних католицьких церков, історії УГКЦ за кордоном, українського сакрального і церковного хорового мистецтва, історії нашого краю, християнської психології.

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

Редакційна рада:

- Єпископ Володимир Війтишин, доктор теологічних наук, професор, правлячий Архієрей Івано-Франківської єпархії УГКЦ (голова редакційної ради);
- Єпископ Софрон Мудрий, доктор канонічного права, професор (науковий редактор);
- о. Річард Горбань, доктор теологічних наук, професор (головний редактор);
- о. Олександр Левицький, доктор Східного канонічного права, професор (відповідальний секретар);
- о. Олег Каськів, доктор Східного канонічного права, професор;
- о. Іван Кововик, 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);
- Іван Климишин, доктор фізико-математичних наук, професор, академік;
- Людмила Фялипівич, доктор філософських наук, професор;
- Степан Возняк, доктор філософських наук, професор;
- Михайло Марчук, доктор філософських наук, професор;
- Микола Сидоренко, доктор філософських наук, професор;
- кс. Чеслав Станіслав Бартнік, доктор теологічних наук, професор;
- Кароль Кляваза, доктор теологічних наук, професор;
- Дмитро Степовик, доктор теологічних наук, професор;
- о. Святослав Княк, доктор теологічних наук, доктор філософських наук, професор;
- Володимир Шеремета, доктор теологічних наук, професор;
- Василь Балух, доктор історичних наук, професор;
- Ігор Андрухів, доктор історичних наук, професор;
- Василь Марчук, доктор історичних наук, професор;
- Віктор Москалець, доктор психологічних наук, професор;
- Ярослав Козьмук, кандидат філософських наук, доцент.

*Друкується за ухвалою редакційної ради
Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ*

© Р.А. Горбань, 2010

© Івано-Франківська теологічна академія УГКЦ, 2010



Збірник наукових праць
Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ
«Добрий Пастир» (випуск 3)
видано за сприяння Івано-Франківського єпархіального
управління Української Греко-Католицької Церкви
та Фонду імені Блаженного мученика Симеона Лукача.

Зміст

ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УГКЦ

<i>о. Олег Каськів</i>	
Нагороди в Українській Греко-Католицькій Церкві	7
<i>о. Олександр Левицький</i>	
Львівські Архієпархіальні Собори та їх роль у розвитку партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви	11
<i>о. Олег Хортяк</i>	
Проблематика та проблематичність партикулярного права УГКЦ	26
<i>о. Роман Дзюбак</i>	
Канонічна форма укладення подружжя в актуальному праві Української Греко-Католицької Церкви	56

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ

<i>о. Річард Горбань</i>	
Персоналістичне визначення культури	78

ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ

<i>о. Іван Козовик</i>	
Припинення дій законів природи у творчості Чеслава Станіслава Бартніка	86

МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ

<i>Володимир Шеремета</i>	
Екологічний імператив у соціальній доктрині католицької Церкви	93
<i>о. Руслан П'яста</i>	
Тютюнопаління — гріх проти життя!	103
<i>Віталій Фіглевський</i>	
Церква в боротьбі за здоровий спосіб життя	107

ЕКУМЕНІЗМ

<i>Василь Тучапєць</i>	
Розвиток екуменічного руху в Православних Церквах	117
<i>Наталія Скринник</i>	
Ідея єдності митрополита А. Шептицького в становленні сучасного екуменізму греко-католицизму	124

ЛІТУРГІКА СХІДНИХ КАТОЛИЦЬКИХ ЦЕРКОВ

<i>о. Святослав Княк</i>	
Становлення і зміст літургійно-обрядової ідентичності українського католицизму	132

ІСТОРІЯ УГКЦ*Руслан Делятинський, о. Назарій Бедрій*

Єпископ Іван Прашко – Апостольський екзарх українців-католиків Австралії, Океанії та Нової Зеландії (1958–1982 рр.) 159

ІСТОРІЯ НАШОГО КРАЮ*Олег Єгрешій*

«Historia est magistra vitae», або Штрихи до історичного портрета галицькоукраїнського поміщика Антіна Книгиницького 191

УКРАЇНСЬКЕ САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО*Володимир Грабик*

Особливості іконопису у ранній Київській церкві 200

УКРАЇНСЬКЕ ЦЕРКОВНЕ ХОРОВЕ МИСТЕЦТВО*Ірина Ярошенко*

Тенденції розвитку професійно-виконавського хорового мистецтва першої половини ХХ століття 225

ХРИСТІЯНСЬКА ПСИХОЛОГІЯ*Ольга Климишин*

Християнська психологія: синергетика класичної психології та християнського вчення 230

Відомості про авторів 238

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Вимоги Редакції до наукових статей, що подаються для публікування в Науковому віснику ІФТА УГКЦ «Добрий Пастир» 240

ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УГКЦ

о. Олег Каськів

Івано-Франківська теологічна академія

Нагороди в Українській Греко-Католицькій Церкві*

Папа Іван Павло II у Апостольській конституції «*Священні канони*», виданій 18 жовтня 1990 року з нагоди проголошення Кодексу Канонів Східних Церков, сказав наступне:

«...слід виразно підкреслити, що нинішній Кодекс передає партикулярному праву окремих Церков свого права все те, що не вважається обов'язковим для загального добра всіх східних Церков. Тому в цих справах, згідно з Нашим задумом, ті, що мають законодавчу владу в окремих Церквах свого права, повинні якнайскоріше подбати про спеціальні норми, враховуючи традиції власного обряду та приписи II Ватиканського собору¹.

Синод Української Греко-Католицької Церкви, йдучи за цим папським наказом, практично протягом останніх чотирьох років працював над Партикулярним Правом. Після тривалої праці над проектом, заслухавши думки каноністів, єпископи на Синоді, який відбувся в м. Бучач 2000 року, потвердили проект Партикулярного Права Української Греко-Католицької Церкви, надавши право Верховному Архієпископу, як главі Церкви, проголосити Партикулярне Право².

Беручи під увагу як Апостольську конституцію «*Священні канони*», так і канон 194 Кодексу Канонів Східних Церков, який каже: «*Єпархіальний Єпископ може надавати сани підлеглим йому священнослужителям, за винятком усіх інших, однак згідно з приписами партикулярного права власної Церкви свого права*», Бучацький Синод Української Греко-Католицької Церкви 2000 року встановив Синодальну Комісію, завданням якої є розробити правильник щодо одягу, відзнак та титулів в Українській Греко-Католицькій Церкві, щоб в такий спосіб була одноманітність у всіх єпархіях як в Україні, так і у діаспорі³.

Якщо проаналізувати історію Церкви в Україні щодо нагороджування наших священників відзнаками та титулами, то як історія, так і історики подають нам досить скупі відомості щодо даної проблематики⁴.

* Передрук з часопису «*Alma-Mater*», Українська Папська Колегія Св. Йосафата, Рим, 2000 р., № 63, с. 56-59.

Проте маємо деякі відомості із Львівського Синоду 1891 року, де говориться про різні почесні права капітульних крилошан та що вони мають привілей вживати «хреста із цісарською короною»⁵.

Блаженніший Йосиф Сліпий, прибувши із сибірських тюрем до Рима в 1963 році, вже тоді бачив дану проблематику щодо нагород в Українській Греко-Католицькій Церкві. В 1979 році видає правильник, у якому чітко упорядковує, як мають надаватися і хто може надавати відзнаки нашому духовенству.

Нижче зацитую цей документ, який був виданий 14 жовтня 1979 року у «Благовіснику».

За загальним правом східних католицьких та інших церков, пише Блаженніший Йосиф Сліпий, місцевий єпископ може надати сан протоієрея. Згідно із цим документом, всі інші гідності належить виключно просити Главу Української Греко-Католицької Церкви.

I. Сан чи гідність архімандрита

Цей сан надає Патріярх-Верховний Архієпископ заслуженому пресвітерові нежонатому чи повдовілому на прохання його єпископа або із власної волі, заслухавши попередньо єпископа. Гідність архімандрита дає Патріярх-Верховний Архієпископ або уповноважений єпископ під час Божественної Літургії згідно з обрядом, передбаченим Архієритуконом.

Архімандритові належить право на підставі грамоти на «митрофорного і петеріссофорного архімандрита» вживати мітру без хреста, нагрудний хрест, жезл, набедренник, ручний хрест. Він може також в часі богослужб вживати камилавку, накриту чорним клобуком, або темно-фіолетову камилавку чи такий самий ковпак та мантію із крижальями, але без «струй».

За надзвичайні заслуги Патріярх-Верховний Архієпископ може додатково дозволити архімандритові носити мітру із хрестом, благословляти народ трикирієм і дикирієм за відсутності єпископа, уділяти свячення читця і піддиякона за згодою його єпископа або монашого настоятеля.

II. Митрофорний протопресвітер

Священик, який отримав грамоту на «митрофорного і петеріссофорного протопресвітера», є нежонатий або повдовілий пресвітер, якого Патріярх-Верховний Архієпископ чи відпоручений ним єпископ поставив у цей сан згідно з обрядом, передбаченим Архієритуконом.

Митрофорний протопресвітер має право вживати мітри без хреста, жезл, нагрудний хрест, набедренник, камилавку з чорним клобуком чи такий самий ковпак.

III. Митрофорний протоієрей

Священик, який отримав грамоту на «митрофорного протоієрея», є нежонатий, повдовілий чи одружений священик, якого Патріярх чи відпоручений ним єпископ поставив у цей сан згідно з обрядом, передбаченим в Архієритуконі.

Митрофорний протоієрей має право вживати мітри без хреста, нагрудний хрест, ручний хрест, набедреник.

IV. Крилошанин

Священик, якого іменовано крилошанином, не стає тим самим членом архієпархіального чи єпархіального крилоса або капітули, хіба це окремо сказано, але, за звичаєм Галицького митрополичого престолу, зараховується у постійну раду Патріярха.

Крилошанинові належить право носити нагрудний хрест, прикрашений каменем, набедреник та в часі богослужб може наложити темно-фіолетову камилавку чи ковпак, коли єпископи носять мітру, а якщо він нежонатий або повдовілий священик, то може носити також камилавку із чорним клобуком.

V. Протоієрей

Пресвітер, якого поставлено в цей чин Патріярхом чи ним уповноваженим єпископом, має право носити звичайний золотий нагрудний хрест, набедреник та може накрити голову в часі богослужб, як сказано у випадку крилошанина.

VI. Архідиякон і протодиякон

Постійного диякона може Патріярх або місцевий єпископ відзначити чином архідиякона, якщо він нежонатий або повдовілий, чи чином протодиякона, якщо він одружений.

Архідиякон і протодиякон можуть носити пояс, в часі богослужб накрити голову чорною камилавкою або ковпаком.

Як серед вірних, так і серед духовенства постає питання, як звертатися до священика, який має титул протопресвітера чи протоігумена, чи хто має між ними першенство у богослужіннях. Дану проблематику вирішує *«Перший Провінційний Синод Вінніпезької митрополії»*, який відбувся з 26 по 28 червня 1962 року. У главі про Духовенство, стаття 2.1, подається наступне право першенства між духовенством (в соборних богослужіннях, процесіях, походах):

1. Першим перед іншим духовенством є той, хто має над ним владу або вищу від нього церковну гідність.

2. Єпархіальне духовенство має право першенства перед чернечим духовенством.

Даний Провінційний Синод говорить про звертання до духовенства, а саме до: Протосинкела, Синкела, Канцлера та протопресвітера — Всечесніший. Вищого настоятеля (Протоігумена), який виїнятий з-під влади єпархіального єпископа, — Високопреподобний.

Місцевих настоятелів і еромонахів — Преподобний.

Священиків, які мають академічний ступінь докторату, — Всесвітліший.

Думаю, що ці матеріали будуть одним із небагатьох джерел, які мають увійти до Правильника для Української Греко-Католицької Церкви, враховуючи також

й інші титули, які є присутні у нашій Церкві, звертаючи увагу як на звичаї, які існували та існують, так і на обставини часу і місця, в якому будуть вживатися дані нагороди.

¹ Див. Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим: в-во оо.Василіян, 1993. – С. 12.

² Див. Постанови єпископів Української Греко-Католицької Церкви із 16 по 21 липня 2000 року, Церква і життя. – № 28 (1535) від 31.07.2000 по 06.08.2000. – п. 3.

³ Див. Постанови єпископів Української Греко-Католицької Церкви із 16 по 21 липня 2000 року, Церква і життя. – № 28 (1535) від 31.07.2000 по 06.08.2000. – п. 1.

⁴ Див. Каськів О. *Історично-юридичний розвиток Партикулярного Права Української Греко-Католицької Церкви у світлі Кодексу Канонів Східних Церков.* – Рим, 2000. – С. 47.

⁵ Див. Каськів О. *Історично-юридичний розвиток Партикулярного Права Української Греко-Католицької Церкви у світлі Кодексу Канонів Східних Церков.* – Рим, 2000. – С. 48.

Список використаних джерел

1. Благовісник, 1979.
2. Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим: в-во оо.Василіян, 1993.
3. Постанови єпископів Української Греко-Католицької Церкви із 16 по 21 липня 2000 року // Церква і життя. – № 28 (1535)
4. Каськів О. *Історично-юридичний розвиток Партикулярного Права Української Греко-Католицької Церкви у світлі Кодексу Канонів Східних Церков.* – Рим, 2000.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастира» 07.09.2010 р.

о. Олександр Левицький
Івано-Франківська теологічна академія

Львівські Архієпархіальні Собори та їх роль у розвитку партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви

Перша половина ХХ століття — це час, ознаменований служінням на престолі Галицької митрополії видатного архієрея і подвижника Української Церкви і народу, Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького ЧСВВ. Ставши біля керма Церкви в 1900 році, владика Андрей присвятив її розвитку і зміцненню довгих 44 роки свого життя. Митрополит був прихильником колегіальної форми церковного управління, а тому першою великою справою, яку він здійснив як глава Галицької церковної провінції, було проведення єпархіального собору Львівської Архієпархії¹. Собор розпочав свою роботу 28 грудня 1905 року. На ньому, крім митрополита, були присутні крилошани Львівської Архієпархії, протопресвітери, викладачі богослов'я, ігумени монастирів, делегати від протопресвітератів. Згадки про участь у Соборі мирян джерела не подають.

У своєму слові з нагоди відкриття Собору митрополит, зокрема, підкреслив: «Рішення нашого собору ні в чім не противиться загальним постановам права Святої Східної Церкви. Нема в тих рішеннях також нічого, що було б противне декретам або рішенням Святого Апостольського і Римського Престолу. Це все прилюдно стверджуємо. Якщо б, однак, рішення нашого Собору містили в собі щось, що могло б видаватися противне римським декретам, дисципліні нашого обряду або канонам Святої Східної Церкви, ми зараз готові те змінити або опустити. І вже сьогодні рішаємо і постановляємо, що такі неявні місця мусять бути інтерпретовані відповідно до загальних приписів канонічного права соборної Церкви, а особливо — до приписів загального східного права».

Собор розглядав такі питання:

1. Поділ Архієпархії.
2. Права і обов'язки протопресвітерів.
3. Права і обов'язки деканів.
4. Правила для деканальних соборчиків.
5. Шкільні комісари.
6. Інструкція для делегатів до шкільних рад.

7. Про заряд церковного маєтку і провадження церковних рахунків².

Архієпархія згідно з рішенням Собору ділиться на п'ять протопресвітератів, 54 деканати, 149 ординаріатських комісарів для шкільних справ.

Архієпархію було поділено наступним чином:

1. До архіпресвітерату Львівського належать деканати: Бобрецький, Глинянський, Винницький, Городецький, Львівський, Перемишлянський, Унівський, Щирецький, Янівський і Яричівський.

2. До Галицького архіпресвітерату належать деканати: Бережанський, Бурштинський, Войнилівський, Галицький, Калуський, Підгаєцький, Поморянський, Нараївський, Рогатинський, Стріліський і Ходорівський.

3. До Золочівського архіпресвітерату належать деканати: Брідський, Буський, Зборівський, Золочівський, Лопатинський, Милятинський, Олеський, Олівський, Підкаменецький, Радехівський, Струмилло-Каменецький.

4. До Тернопільського архіпресвітерату належать деканати: Грималівський, Зарванський, Залозецький, Збаразький, Козівський, Озирянський, Микулинецький, Новосельський, Терехівський, Тернопільський, Скалатський.

5. До Стрийського архіпресвітерату належать деканати: Болахівський, Долинський, Жидачівський, Журавенський, Перегінський, Любінецький, Скільський, Стрийський, Рожнятівський, Миколаївський, Тухлянський.

1. До Бережанського деканату належать такі парафії: 1. Бережани, 2. Вибудів, 3. Жуків, 4. Буряни, 5. Куропатники, 6. Лапшин, 7. Лісники, 8. Мечишів, 9. Ольховець, 10. Потутори, 11. Рибники, 12. Саранчуки, 13. Тростинець, 14. Ценів і 15. Щибалин.

2. До Бобрецького деканату належать такі парафії: 1. Бібрка, 2. Борусів, 3. Водники, 4. Вибранівка, 5. Глібовичі Великі, 6. Грипів, 7. Лани, 8. Ольховець, 9. Підмонастир, 10. Підяків, 11. Романів, 12. Селиска, 13. Соколівка, 14. Стрілки, 15. Суходів.

3. До Болахівського деканату належать такі парафії: 1. Болахів, 2. Бриза, 3. Витвиця, 4. Воля Задеревацька, 5. Гозіж, 6. Гошів, 7. Дідушиці Великі, 8. Лісовичі, 9. Підбереж, 10. Розтоки, 11. Слобода, 12. Тисів, 13. Церковна, 14. Чолгани.

4. До Брідського деканату належать такі парафії: 1. Берлін, 2. Броди, 3. Білянці, 4. Висоцько, 5. Гаї Старобрідські, 6. Голосковичі, 7. Дитківці, 8. Кадлубиска, 9. Конюшків, 10. Корсів, 11. Лешків, 12. Пониковиця Мала, 13. Ражнів, 14. Смольно, 15. Суходоли, 16. Шнирів.

5. До Бурштинського деканату належать такі парафії: 1. Букачівці, 2. Бурштин, 3. Вишнів, 4. Дем'янів, 5. Журів, 6. Козара, 7. Колоколин, 8. Коростовичі,

9. Куропатники, 10. Мартинів, 11. Насташин, 12. Свистільники, 13. Серники Горішні, 14. Серники Долішні, 15. Чагрів, 16. Чернів, 17. Юнашків.

6. До Буського деканату належать такі парафії: 1. Боложинів, 2. Бувск, 3. Грабова, 4. Гумниска, 5. Козлів, 6. Красне, 7. Острів, 8. Перевелочна, 9. Полонична, 10. Побужани, 11. Ракобольти, 12. Топорів і 13. Чаниж.

7. До Винницького деканату належать такі парафії: 1. Винники, 2. Волків, 3. Гаї, 4. Германів, 5. Городиславичі, 6. Дмитровичі, 7. Жиравка, 8. Звенигород, 9. Миколаїв, 10. Підберізіці, 11. Толців, 12. Черепин, 13. Чижиків, 14. Чернушовичі, 15. Шоломня.

8. До Войнилівського деканату належать такі парафії: 1. Войнилів, 2. Долга, 3. Дубовиця, 4. Збора, 5. Лука, 6. Медина, 7. Негівці, 8. Перевозець, 9. Студійка, 10. Сівка, 11. Томашівці.

9. До Галицького деканату належать такі парафії: 1. Бовшів, 2. Болшовець, 3. Галнч, 4. Ганівці, 5. Дубівці, 6. Залуква, 7. Крилос, 8. Кунашів, 9. Німшин, 10. Скоморохи Нові, 11. Скоморохи Старі, 12. Тустань, 13. Яблонів, 14. Дитятин.

10. До Глинянського деканату належать такі парафії: 1. Балушин, 2. Бортків, 3. Глиняни Замісте, 4. Глиняни Застав'є, 5. Задвір'є, 6. Куровичі, 7. Куткір, 8. Ляшки Королівські, 9. Перегноїв, 10. Печенія, 11. Підгайчики, 12. Полокичі, 13. Полтва, 14. Полмхів, 15. Скнилів, 16. Фирлівка.

11. До Городецького деканату належать такі парафії: 1. Галичанів, 2. Городок, 3. Добростави, 4. Завидовичі, 5. Керниця, 6. Любінь, 7. Малковичі, 8. Мальчиці, 9. Мшана, 10. Оброшин, 11. Повитно, 12. Ставчани.

12. До Грималівського деканату належать такі парафії: 1. Борки Малі, 2. Будьки, 3. Глібів, 4. Грималів, 5. Дубківці, 6. Зелена, 7. Калагарівка, 8. Кокошинці, 9. Красне, 10. Лука Мала, 11. Вікно, 12. Остап'є, 13. Товсте.

13. До Долинського деканату належать такі парафії: 1. Велдіж, 2. Долина, 3. Дідушці Малі, 4. Лем'є, 4. Княжолука, 6. Лолин, 7. Мизунь, 8. Пациків, 9. Раків, 10. Сенечіл, 11. Солуків, 12. Тростянець, 13. Туря Велика.

14. До Жидачівського деканату належать такі парафії: 1. Бережниця Королівська, 2. Волцнів, 3. Гніздичів, 4. Жидачів, 5. Заболотівці, 6. Іванівці, 7. Київець, 8. Межиріче, 9. Млиниска, 10. Облазниця, 11. Покрівці, 12. Руда, 13. Тейсарів, 14. Цуцилівці.

15. До Журавенського деканату належать такі парафії: 1. Баличі Загірні, 2. Баличі Подорожні, 3. Володимирці, 4. Голешів, 5. Дубравка, 6. Журавно, 7. Ляховичі Зарічні, 8. Ляховичі Подорожні, 9. Любича, 10. Мельнич, 11. Монастирець, 12. Новошини, 13. Протеси, 14. Чертеж, 15. Яйківці.

16. До Залозецького деканату належать такі парафії: 1. Батьків, 2. Вербівчик, 3. Вертелка, 4. Загір'я, 5. Залізці, 6. Залізці Старі, 7. Звижень, 8. Кутище, 9. Маркопіль, 10. Мильно, 11. Ратище, 12. Серетень, 13. Шишківці.

17. До Зарваницького деканату належать такі парафії: 1. Богатківці, 2. Вишнівчик, 3. Зарваниця, 4. Золотники, 5. Іщків, 6. Котузів, 7. Мозолівка, 8. Соколів, 9. Соснів, 10. Увсе.

18. До Збаразького деканату належать такі парафії: 1. Доброводи, 2. Зарубинці, 3. Збараж, 4. Збараж Старий, 5. Іванчани, 6. Кїйданці, 7. Красноселці, 8. Луб'янки Нижні, 9. Сенява, 10. Стегниківці, 11. Стрівка, 12. Чернихівці.

19. До Зборівського деканату належать такі парафії: 1. Августівка, 2. Грабківці, 3. Заруде, 4. Зборів, 5. Кабарівці, 6. Кудобинці, 7. Озерянка, 8. Плауча Велика, 9. Плісняни, 10. Підгайчики, 11. Присівці, 12. Славна, 13. Урлів.

20. До Золочівського деканату належать такі парафії: 1. Белзець, 2. Жуків, 3. Жуличі, 4. Золочів, 5. Княже, 6. Ляцьке Велике, 7. Ольшаниця, 8. Плутів, 9. Підлипці, 10. Почали, 11. Ремезівці, 12. Сассів, 13. Скварява, 14. Струтин, 15. Тростинець, 16. Ясенівці.

21. До Калуського деканату належать такі парафії: 1. Бережниця Ляхоцька, 2. Вістова, 3. Голинь, 4. Грабівка, 5. Долге, 6. Завадка, 7. Завій, 8. Калуш, 9. Кропивник, 10. Мостище, 11. Новиця, 12. Підгірки, 13. Підмихайля, 14. Пійло, 15. Рип'янка, 16. Угринів, 17. Хотинь.

22. До Козлівського деканату належать такі парафії: 1. Будилів, 2. Городище, 3. Денисів, 4. Дибше, 5. Золочівка, 6. Кальне, 7. Коалів, 8. Козова, 9. Козівка, 10. Криве, 11. Купчинці, 12. Плотича, 13. Слобода Золота, 14. Таурів, 15. Ходачків Великий.

23. До Львівського деканату належать такі парафії: 1. Голоско, 2. Збоїска, 3. Знесіне, 4. Львів, 5. Лісеничі, 6. Скнулів, 7. Сихів, 8. Солонка, 9. Рудно.

24. До Лопатинського деканату належать такі парафії: 1. Барилів, 2. Завидче, 3. Кустинь, 4. Лопатин, 5. Ляшків, 6. Нивиці, 7. Миколаїв, 8. Ошгоцько, 9. Смаржів, 10. Станиславчик, 11. Тремальче, 12. Увинь, 13. Хмільно, 14. Цуровичі.

25. До Любінецького деканату належать такі парафії: 1. Воля Долголуцька, 2. П'рне, 3. Лукавиця Вижна, 4. Лукавиця Нижна, 5. Любинці, 6. Нінів, 7. Побук, 8. Розгірче, 9. Семигенів, 10. Синевідсько Нижне, 11. Стинава, 12. Труханів.

26. До Микулинецького деканату належать такі парафії: 1. Баворів, 2. Березовиця Велика, 3. Буднів, 4. Кип'ячка, 5. Козівка, 6. Ладичин, 7. Микулинці, 8. Мишковичі, 9. Настасів, 10. Острів, 11. Прошова, 12. Сушин.

27. До Милятинського деканату належать такі парафії: 1. Банинин, 2. Вирів, 3. Дідилів, 4. Желехів Великий, 5. Милятин, 6. Неслухів, 7. Новосілки Ліски, 8. Ріпинів, 9. Убіне, 10. Хренів, 11. Якимів.

28. До Нараївського деканату належать такі парафії: 1. Бачів, 2. Болотня, 3. Біле, 4. Вербів, 5. Дунаїв, 6. Дусанів, 7. Клецівна, 8. Нараїв, 9. Подусів, 10. Рогачин, 11. Стриганці, 12. Фирлів, 13. Янчин.

29. До Миколаївського деканату належать такі парафії: 1. Берездівці, 2. Берлин, 3. Воля Велика, 4. Демня, 5. Дроговиже, 6. Ілів, 7. Надітичі, 8. Миколаїв над Дністром, 9. Пісочна, 10. Розвадів, 11. Розділ, 12. Рудники, 13. Станьківці, 14. Стільско, 15. Усте.

30. До Новосельського деканату належать такі парафії: 1. Богданівка, 2. Гниличі-Гнилички, 3. Гуцанки, 4. Клебанівка, 5. Кошляки, 6. Мединь, 7. Нове Село, 8. Пальчинці, 9. Скорики, 10. Супранівка, 11. Терпелівка, 12. Токи, 13. Шельпаки, 14. Шили.

31. До Озерянського деканату належать такі парафії: 1. Вільківці, 2. Воробіївка, 3. Висипівці, 4. Городище, 5. Заруде, 6. Мшана, 7. Мшанець, 8. Несторівці, 9. Озерна, 10. Остахівці, 11. Покропивна, 12. Сервіри, 13. Ярчівці.

32. До Олеського деканату належать такі парафії: 1. Бужок, 2. Білий Камінь, 3. Заболотці, 4. Закомар, 5. Кути, 6. Ожидів, 7. Олесько, 8. Підгірці, 10. Пгіричі, 11. Соколівка, 12. Тур'є, 13. Цішки, 14. Чехи, 15. Утішків.

33. До Олівського деканату належать такі парафії: 1. Бзовиця, 2. Білоголови, 3. Гарбузів, 4. Іванів, 5. Колтів, 6. Кудинівці, 7. Лопушани, 8. Манаїв, 9. Нуще, 10. Олів, 11. Перепельники, 12. Тростинець Великий, 13. Ярославичі.

34. До Перегінського деканату належать такі парафії: 1. Дуба, 2. Красна, 3. Лецівка, 4. Липовиця, 5. Небилів, 6. Ольхівка, 7. Перегінськ, 8. Прислуп, 9. Слівки, 10. Суходіл, 11. Янівка, 12. Ясень.

35. До Перемишлянського деканату належать такі парафії: 1. Боршів, 2. Бруховичі, 3. Білка, 4. Волків, 5. Глібовичі Двірські, 6. Корелічі, 7. Ладанці, 8. Остаповичі, 9. Перемишляни, 10. Плетеничі, 11. Станімир, 12. Утіховичі, 13. Ушковичі.

36. До Підгаєцького деканату належать такі парафії: 1. Божиків, 2. Боків, 3. Вербів, 4. Голоче, 5. Завалів, 6. Литвинів, 7. Маркова, 8. Мужилів, 9. Новосілка Куть, 10. Новосілка Ленч, 11. Носів, 12. Підгайці, 13. Теляче, 14. Шумляни.

37. До Підкаменецького деканату належать такі парафії: 1. Боратин, 2. Голубиця, 3. Дуба, 4. Лютовище, 5. Накваша, 6. Панасівка, 7. Пеняки, 8. Підкамінь, 9. Пониква, 10. Полівці, 11. Суховоля, 12. Суходіл, 13. Чепелі, 14. Черниця, 15. Ясенів.

38. До Поморянського деканату належать такі парафії: 1. Бібшани, 2. Богутин, 3. Бишки, 4. Годів, 5. Дриців, 6. Кальне, 7. Конюхи, 8. Коропець, 9. Краснопуца, 10. Махнівці, 11. Поморяни, 12. Поручин, 13. Розгадів, 14. Риків, 15. Снович.

39. До Радеківського деканату належать такі парафії: 1. Витків Новий, 2. Дмитрів, 3. Криве, 4. Куликів, 5. Павлів, 6. Ператин, 7. Полове, 8. Оглядів, 9. Радеків, 10. Середопільці, 11. Синьків, 12. Стоянів, 13. Сішно.

40. До Рогатинського деканату належать такі парафії: 1. Бабинці Долішні, 2. Вербилівці, 3. Дібринів, 4. Жовчів, 5. Заланів, 6. Конюшки, 7. Лисиця Горішна,

6. Лучиці, 9. Підгородє, 10. Потік, 11. Пуків, 12. Путятинці, 13. Рогатин, 14. Стратин, 15. Черче, 16. Чесники.

41. До Рожнятівського деканату належать такі парафії: 1. Берлоги, 2. Камінь, 3. Креховичі, 4. Лдзіне, 5. Лоп'янка, 6. Петранка, 7. Рівня, 8. Рожнятів, 9. Сваричів, 10. Спас, 11. Струтин Нижній, 12. Струтин Вижний, 13. Ценева, 14. Лоп'янка.

42. До Скалатського деканату належать такі парафії: 1. Жеребки, 2. Іванівка, 3. Кам'янки, 4. Качанівка, 5. Колодіївка, 6. Криве, 7. Оріховець, 8. Пізнанка, 9. Рожиска, 10. Скалат, 11. Скалат Старий, 12. Сороцко, 13. Старомійщина, 14. Турівка, 15. Хмелиска.

43. До Скільського деканату належать такі парафії: 1. Гребенів, 2. Козьова, 3. Корсетів, 4. Корчин, 5. Крушельниця, 6. Орава, 7. Оравчик, 8. Підгородці, 9. Синевідсько Нижнє, 10. Сколе, 11. Сопот, 12. Урич, 13. Ямельниця.

44. До Струмило-Каменецького деканату належать такі парафії: 1. Горпин, 2. Вирів, 3. Деревляни, 4. Дернів, 5. Добротвір, 6. Камінка Струмилова, 7. Лани, 8. Незнанів, 9. Пестаничі, 10. Руда, 11. Соколя, 12. Сілець-Беньків, 13. Холоїв.

45. До Стрийського деканату належать такі парафії: 1. Братківці, 2. Бережниця, 3. Голобутів, 4. Дашава, 5. Добрян, 6. Довге, 7. Дуліби, 8. Конюхів, 9. Лисятичі, 10. Олексичі, 11. Підгірці, 12. Стрий, 13. Стрілків, 14. Сіхів, 15. Угорське, 16. Ходовичі, 17. Фалиш.

46. До Стрілеського деканату належать такі парафії: 1. Баківці, 2. Бориничі, 3. Виспа, 4. Голдовичі, 6. Лев'ятники, 7. Долиняни, 8. Дуліби, 9. Ліщин, 10. Острів, 11. Підкамінь, 12. Пеари, 13. Русятичі, 14. Стріліска, 15. Фрага.

47. До Теревовельського деканату належать такі парафії: 1. Глезава, 2. Гумніска, 3. Дарахів, 4. Долге, 5. Ілавче, 6. Кобиловолоки, 7. Могильниця, 8. Налуже, 9. Островчик, 10. Струсів, 11. Теревовля, 12. Хмелівка, 13. Янів.

48. До Тернопільського деканату належать такі парафії: 1. Байківці, 2. Борки Великі, 3. Біла, 4. Глубочок Великий, 5. Должанка, 6. Драганівка, 7. Дичків, 8. Івачів, 9. Ігровиця, 10. Кутківці, 11. Малашівці, 12. Петриків, 13. Ступки, 14. Тернопіль, 15. Чернілів Руський, 16. Чернихів, 17. Шляхтинці, 18. Ходачків Малій.

49. До Тухлянського деканату належать такі парафії: 1. Волосянка, 2. Головецько, 3. Жупане, 4. Лавочне, 5. Либохора, 6. Опорець, 7. Плав'є, 8. Рожанка, 9. Славсько, 10. Сморже, 11. Тухля, 12. Тухолька, 13. Хащоване, 14. Хута, 15. Ялинковате.

50. До Унівського деканату належать такі парафії: 1. Воля Гологірська, 2. Виписки, 3. Вишнівчик, 4. Гологори, 5. Лагодів, 6. Липівці, 7. Лоня, 8. Новосіаки Загальчині, 9. Словіта, 10. Стінка, 11. Чемеринці, 12. Яхторів.

51. До Ходорівського деканату належать такі парафії: 1. Бортники, 2. Васнчин, 3. Григорів, 4. Загіречко, 5. Книгиничі, 7. Ляшки Горішні, 8. Молодине, 9. Молотів, 10. Новоселці, 11. Отиневичі, 12. Піддністрияни, 13. Помонята, 14. Сугрів, 15. Ходорів.

52. До Шрецького деканату належать такі парафії: 1. Бродки, 2. Гуменець, 3. Дмитр'є, 4. Добряни, 5. Красів, 6. Милошовичі, 7. Мостки, 8. Наварія, 9. Поляна, 10. Поршна, 11. Пустомити, 12. Сороки, 13. Хоросно, 14. Ширець.

53. До Янівського деканату належать такі парафії: 1. Великополе, 2. Верещиця, 3. Вишенька Велика, 4. Вишенька Мала, 5. Ворошів, 6. Домажир, 7. Дубровиця, 8. Курники, 9. Лозина, 10. Рокитно, 11. Стариска, 12. Страдче, 13. Янів, 14. Ясниска.

54. До Яричівського деканату належать такі парафії: 1. Грибовичі, 2. Гряда, 3. Зарудці, 4. Зашків, 5. Запитів, 6. Підбірці, 7. Пикуловичі, 8. Миклашів, 9. Яричів, 10. Малехів, 11. Сороки, 12. Сухоріччє³.

Протопресвітер щонайменше раз на рік мав канонічно візитувати парафії всіх деканатів, які входили до протопресвітерату. Собор також подає правила проведення канонічної візитації. Кожний декан зобов'язаний представити протопресвітерові всі деканальні акти і книги. Протопресвітер мав бути присутній на деканальних соборчиках принаймні двох деканатів довіреного йому протопресвітерату, про порядок денний таких соборчиків декани мали повідомити протопресвітера за два тижні до їх проведення.

З проведених візитацій і соборчиків протопресвітер мав скласти річний звіт і представити його правлячому архієреєві⁴.

Коло повноважень деканів було досить широким. Перш за все новопризначений декан мав через вісім днів після отримання грамоти про його призначення скласти присягу перед правлячим архієреєм. Декани повинні були стежити за виконанням душпастирських обов'язків духовенством і духовним життям вірних повіреного їм деканату. Їм доручалося наглядати за всіма храмами і церковними маєтками в деканаті. Декани також були ординаріатськими комісарами для шкіл в їхньому деканаті. Як і протопресвітери, декани повинні були здійснювати канонічну візитацію парафій деканату, про візитацію декан мав повідомити місцевого пароха за вісім днів до її проведення. Декани повинні представляти нового пароха при призначенні на парафію. Якщо декан сам не може прибути, то повинен прислати замість себе іншого священника. Собор також подає норми передачі парафії від одного священника до іншого. Декан повинен провадити окрему книгу церковного майна окремих парафій деканату⁵.

Собор найперше окреслює ціль деканальних соборчиків — спричинитися до:

«а) релігійного вдосконалення і богословсько-практичної освіти душпастирів;

б) скріплення між священиками солідарності і спільності точнішого пізнання потреб вірних і способів їх заспокоєння;

в) душевного добра вірних тих місцевостей, де відбуваються соборчики».

Деканальні соборчики мають відбуватися в кожному деканаті чотири рази на рік, коли душпастирі не перешкоджені ні богослужіннями, ні роботою. Собор подає детальні правила щодо підготовки і проведення соборчиків.

Матеріал соборчика має готувати декан, а священики готують кожен по одній темі. Протокол соборчика підписують декан, секретар і всі його учасники. Соборчик повинен закінчуватися молитвою.

Спархія поділялася на шкільні округи, до яких входило від 6 до 12 шкіл. Шкільні комісари стежили за релігійно-моральним вихованням молоді. Також вони мали візитувати школи в кожному півріччі, при відвідуванні звернути увагу на наступне:

а) хто викладає науки релігії в школі: священик чи, може, світський учитель, і чи має останній повноваження;

б) чи наука релігії подається у школі правильно, переглянути лекційний денник і записані там же релігійні години. Ствердити в деннику свої відвідини;

в) чи виконується приписаний план щодо науки релігії, молитов, обрядів і церковних пісень. Чи в шкільних залах знаходяться хрест і образи святих;

г) чи готуються діти до прийняття святих Тайн і чи приступили у приписаний час до сповіді і до Святого Причастя;

д) чи школа і молодь мають прилади, потрібні для науки релігії, а саме: стінні біблійні образи, релігійні підручники і молитвослови;

ж) чи ходять діти на богослужіння в недільні і святкові дні і чи беруть у них участь церковним співом;

з) який вплив на релігійно-моральне навчання і виховання молоді з боку катехита і школи;

и) вкінці має шкільний комісар звертати увагу на стосунки між священиком і учителем, а при потребі старатися в мирний спосіб їх полагодувати для обопільного добра церкви і школи, як і виховуваної ними молоді».

В кінці навчального року шкільний комісар мав подати до ординаріату звіт про відвідини шкіл і вказати ті питання, які потребували вирішення⁶.

Важливими були рішення собору щодо керування церковними рахунками. Нагляд за церковним майном мав здійснювати парох разом з двома провізорами, які були його помічниками. Собор рекомендував обирати за провізорів побожних і сумлінних людей. Обирали провізорів терміном на три роки. Якщо з обранням провізорів виникали труднощі, справа передавалася до ординаріату. Церковні провізори мали наглядати за майном парафії і висловлювати парохом свою думку щодо його неналежного використання. В разі нехтування парохом думки провізорів

вони мали право звернутися до декана або єпархіального управління. Парох мав право на власний розсуд користуватися коштами на літургійні потреби: закупівляю священничих риз, церковного посуду, книг, просфор, оливи, вина тощо. Собор також нагадує про те, що рахункові книги повинні вестися сумлінно. Рахункових книг має бути дві. В першій слід записати все церковне майно парафії з зазначенням річного доходу з усього, що належить до церковного майна. В цій книзі також потрібно записати всі витрати. Друга книга повинна містити інформацію про всі нестабільні доходи парафії, пожертви на тацу в неділі та свята.

Церковна каса повинна бути одна як для церковних коштів, так і для нестабільного доходу. Ключі від неї повинні бути мати парох і церковні провізори. Кожного півріччя парох і провізори мали перерахувати церковну касу і записати результати в рахункову книгу. При наявності в касі значної суми грошей їх слід було покласти на ощадну книжку. Право позичати церковні гроші надавалося лише за погодженням з митрополитим ординаріатом⁷.

Після цього Собору правотворчі процеси в Українській Греко-Католицькій Церкві були призупинені складною політичною ситуацією. В умовах воєнного лихоліття Першої світової війни, а пізніше українсько-польського протистояння неможливо було скликати собор чи синод. Лише коли в 1939 році радянські війська увійшли в Західну Україну, Церква повинна була впорядковувати своє життя після тяжких воєнних років.

З цією метою митрополит Андрей скликав 1940 року єпархіальний собор Львівської Архієпархії. Цей собор розглядав такі питання:

1. Про католицьку віру.
2. Про оборону і поширення віри.
3. Праця над з'єдиненням Церков.
4. Праця в дочірніх Церквах.
5. Умови успішного просвічування світлом віри в парахії.
6. Обов'язки супроти Всевишнього.
7. Культ Божої Мудрості.
8. Культ Святого Духа.
9. Утримання духовенства.
10. Про тих, що живуть за євангельськими радами.
11. Молитви християнської родини.
12. Культ Христової любові.
13. Культ Христа в його символах.
14. Соборові резервати.

З цих питань собор ухвалив 72 правила. Розглянемо коротко правила кожного розділу.

1. Форму сповідання віри собор доручає перекласти на українську мову. Собор заохочує перекладати твори Святих Отців на українську мову. В Львівській Богословській Академії собор доручає створити окрему кафедру для досліджень енциклік Римських Архієреїв. Собор закликає вчених-богословів написати короткий підручник морального богослов'я. Поетів і письменників собор заохочує працювати над перекладом Псалтиря.

2. Душпастирям тих місцевостей, в яких набуває поширення яка-небудь єресь, собор доручає проповідувати для успішної оборони віри. В цих місцевостях дораджується організувати богослужіння і проповіді для навернення людей до Церкви. В розмовах з сектантами собор радить не лише повчати, а й виявляти християнську любов.

3. Собор доручає всім священикам у проповідях наголошувати на з'єднанні Церков і жертвувати в цьому наміренні Службу Божу. Закликається всіх працювати над з'єднанням Церков. В тих парохіях, де разом з нашими вірними живуть також православні, собор доручає стерегтися, щоб не дати їм згіршення.

4. На деканальних соборчиках декан зобов'язаний обдумати становище тих сіл, які не мають церкви або священика, і знайти спосіб зарадити ситуації. Собор зобов'язує всіх душпастирів в неділі і свята катехизувати дітей у церкві. Душпастирі мають навчати родичів про їхній обов'язок катехизації дітей.

5. Собор доручає духовенству багато молитися за успіх проповідей і благодать Божу для слухачів. Проповідники повинні показувати мирянам приклад святого життя як внутрішнього, так і зовнішнього. Кожен проповідник принаймні раз на три роки зобов'язаний робити духовні вправи тривалістю п'ять днів.

6. Собор нагадує всім священикам, щоб при всіх священнодійствах в людей вироблялася свідомість Божої слави і чесноти Божого страху. Життям і молитвою слід навчити вірних любити і боятися Бога і уникати смертного гріха.

7. В храмах, посвячених Божій мудрості, храмовим празником буде Різдво Пресвятої Богородиці. Собор просить церковних малярів поширювати ікону Божої мудрості, щоб вона могла служити підставою для проповіді про Божу мудрість. Духовенству собор наказує навчати людей в проповідях про Божу мудрість.

8. Собор радить духовенству на проповідях часто згадувати про Святого Духа, щоб Він вів нас дорогами Христа до вічного спасіння. Собор також доручає посвячувати храми на честь Святого Духа.

9. Дотацію духовенства становлять слова Христа: «Шукайте перше царства Божого, а все інше вам буде додане». Єпітрахильні доходи унормовуються словом Христа: «Даром прийняли, даром давайте». Собор подає зауваження, що цей припис вступає в дію 23 серпня 1940 року.

10. Собор доручає тим, які живуть за євангельськими радами, мудро вибирати собі сповідника, який заміняв би їм настоятелів, якщо є труднощі у стосунках з настоятелями. Вони повинні два рази на рік звітувати настоятелеві про свій спосіб життя і зароблені гроші. Також вони повинні бути на Службі Божій, коли мають таку можливість, хоча б у неділі і свята, і часто приступати до Святого Причастя.

11. Священнича родина повинна принаймні раз на день відмовляти спільні молитви по змозі зі співаними. Собор заохочує духовенство працювати над поширенням практики спільних співаних молитов. Собор також радить в разі великої перешкоди родині в відмовленні повних щоденних молитов спільно молитися принаймні три «Отче Наш» на день. Собор рекомендує надрукувати повний текст щоденних молитов з доданням євангельських блаженств, діл милосердя та останніх речей для масового поширення.

12. Собор доручає духовенству в третю неділю після Зіслання Святого Духа відмовляти вголос акт посвяти всього людства безконечній любові і милосердю Христа, яким віддаємо культ почитання під символом Його Найсвятішого Серця. Собор схвалює всі практики, які існують в Апостольствах молитви, але застерігає не практикувати того, що суперечило б духові нашого обряду. Духовенству собор доручає засновувати Апостольства молитви і заохочувати вірних до почитання Христової любові під символом Його Найсвятішого Серця.

13. Собор доручає духовенству пояснювати правди віри на проповідях і катехизації дітей з нагоди свят ікон, які містяться в іконостасі. Духовенство має навчати дітей і старших належно робити на собі знак Хреста.

14. Собор затримує в Архієпархії наступні гріхи: чоловіковбивство, зігнання плоду або вживання для цієї цілі засобів, навіть без наслідків, подружній онанізм. При цьому собор подає перелік осіб, яких можна розрешати від цих гріхів без задержання в Архієпархії:

- 1) хлопці перед 14 роком життя;
- 2) хворі, що мають прийняти Св. Причастя;
- 3) женихи перед самим вінчанням;
- 4) ті, що вибираються в далеку дорогу;
- 5) несвідомі задержання, якщо перший раз сповідаються з того гріха;
- 6) ті, що відправляють сповідь із цілого життя;
- 7) якщо відкладення розрешення загрожує утратою доброї слави;
- 8) учасники триденної духовної місії, якщо сповідаються в тій самій церкві в час від другого дня місії до восьмого дня після закінчення місії⁸.

Наступний Архієпархіальний Собор розпочався 24 січня 1941 року⁹.

Даний Собор розглядав різні питання, зокрема про Непорочне Зачаття Пресвятої Богородиці, про декалог, про церковний спів.

Важливим рішенням Собору було затвердження складу церковного трибуналу Львівської Архієпархії I інстанції і членів Трибуналу II інстанції, тобто митрополічного трибуналу нашої Церкви.

Трибунал I інстанції складався з 12 членів, захисника подружнього вузла і промотора справедливості. Членами Трибуналу I інстанції Собор затвердив наступних священнослужителів:

- 1) о. митрат др. Йосиф Сліпий;
- 2) о. Микола Галянт;
- 3) о. Омелян Горчинський;
- 4) о. др. Гавриїл Костельник;
- 5) о. др. Василь Лаба;
- 6) о. др. Ярослав Левицький;
- 7) о. Василь Лончина;
- 8) о. Іван Новосад;
- 9) о. Іларіон Олянович;
- 10) о. Степан Рудь;
- 11) о. Аполон Сімович;
- 12) о. др. Степан Сампара;
- 13) захисник подружнього вузла – о. Леонід Лужницький;
- 14) промотор справедливості – о. Юліан Дзерович.

Митрополічний трибунал, тобто трибунал II інстанції, мав таку ж кількість членів:

- 1) Кир Миколай Чарнецький;
- 2) Кир Микита Будка;
- 3) о. Климентій Шептицький;
- 4) о. Юліан Дзерович;
- 5) о. Йосиф Александрович;
- 6) о. Омелян Горчинський;
- 7) о. др. Василь Лаба;
- 8) о. Даміан Лопатинський;
- 9) о. Йосиф Осташевський;
- 10) о. Степан Рудь;
- 11) о. Микола Хмільовський;
- 12) о. Василь Яремак;
- 13) захисник подружнього вузла – о. Василь Лициняк;
- 14) промотор справедливості – о. др. Лев Глинка¹⁰.

Окрім того, Собор прийняв такі рішення:

1. Було утворено комісію для церковного співу. Обов'язком даної комісії було опрацювати мелодії, відповідні до церковного співу, і скасувати невідповідні,

видати диригентам свідоцтва, без яких вони не мають права керувати церковним хором, затверджувати нові твори для співу в церкві.

2. Собор зобов'язує духовенство точно дотримуватися рішень комісії.

3. На кожній Службі Божій люди повинні голосно співати «Вірую» і «Отче Наш». Церковні хори повинні старатися поширювати всенародний спів.

4. Собор забороняє концерти в церквах¹¹.

Третій Собор розпочався 5 лютого 1942 року. На Соборі розглядалося питання про святкування неділі.

Собор ухвалив наступні рішення. Душпастирям доручено пригадувати вірним важкий обов'язок святкування неділі і святкувати її навіть тоді, коли нема можливості взяти участь у Службі Божій. Душпастирі повинні нагадати вірним про обов'язок у неділі і свята брати участь в Службі Божій і приймати Святе Причастя. Священик не сміє пропустити недільну Літургію без дозволу єпископа або служити її раніше, ніж це передбачає канонічне право. Духovenство повинно працювати над тим, щоб у неділі і свята якнайбільше вірних приступало до Святого Причастя. Собор забороняє торгувати в неділю і свята, окрім тих місць, в яких люди не мають іншої можливості придбати найнеобхідніші для життя речі¹².

Наступний Собор розпочався підготовчою сесією 29 квітня 1943 року. На підготовчих сесіях Собору було ухвалено правила до соборового декрету про п'яту заповідь Божу, в яких, зокрема, дораджується проповідникам наголошувати на тому, що гріх навмисного людинобвства є запорукою вічної загибелі. Собор наголошує на тому, що хоча Церква і не протестувала проти права держави застосовувати смертну кару, але цю кару треба вживати тоді, коли злочин є настільки важким, що той, хто його вчинив, справді заслуговує смертної кари, якщо його провина доведена. Розглядаючи питання поширення і боротьби з алкоголізмом, Собор констатує, що вживання алкоголю є тяжким гріхом тільки в тому випадку, коли шкодить здоров'ю людини або доводить її до божевілля, однак душпастирі повинні поборювати пияцтво, продовжуючи традицію братств тверезості. Проповідникам заборонено намовляти вірних до складення довічної обіцянки стриманості від алкогольних напоїв. Також було схвалено поширення антиалкогольної і антитютюнової інформації серед молоді. Собор прирівнює тяжке згіршення до гріха чоловікобвства.

На сесіях Собору значна увага приділялася церковно-дисциплінарним питанням, зокрема взаєминам між духовенством. Так, Собор ухвалив декрет «Про єдність», правила до якого обговорювалися на засіданні передсоборової комісії під головуванням митрополита 24 травня 1943 року.

В цих правилах Собор, зокрема, наголошує на порозумінні між духовенством. Суперечки між священиками, які стосуються матеріальних речей, Собор наказує полагоджувати в цивільних судах і прирівнює їх рішення з вироком церковного

трибуналу. Нехтування рішенням цивільного суду в цих справах карається суспензією терміном на три місяці. Подання священиком скарги на іншого священика до цивільного суду без відповідного дозволу церковної влади карається такою ж карою. Священикам заборонено втручатися в політичні справи.

Крім дисциплінарних питань, на Соборі обговорювалися адміністративні справи, зокрема про права і обов'язки деканів. З цього приводу Собор залишив майже без змін постанови 1905 року, лише відтепер новопризначений декан мав представитися митрополитові через 14 днів після отримання грамоти, а не через 8, як раніше. При проведенні канонічної візитації декан повинен мати окремі записки, в якій слід вписувати свої враження про стан парафії. За 14 днів до візитації декан повинен повідомити місцевого пароха про її проведення. Також декан мав право з дозволу митрополита візитувати парафії без попереднього повідомлення про візитацію¹³.

Останній Архієпархіальний Собор розпочався підготовчою сесією 27 квітня 1944 року. Він розглядав різні питання життя і діяльності нашої Церкви. Цим Собором через хворобу митрополита Андрея керував його коад'ютор архієпископ Йосиф Сліпий. Собор прийняв декрет про дівство Богородиці, до якого були прийняті наступні правила:

1. Чеснота дівства повинна бути предметом нашого почитання і проповідування;
2. Дівство Богородиці, як і Христа, є для родин і для всіх християн прикладом праці над стриманістю.

Також Собор ухвалив такі рішення. Парафіяльні доходи призначені на утримання священика. За дозволом церковної влади і в обсязі та часі, нею визначених, з них можуть користати особи, які були найближче споріднені з померлим ієреєм. Пожертви вірних за треби не є частиною парафіяльних доходів, а тому вони належать до ієрея¹⁴.

Львівські Архієпархіальні Собори відіграли велику роль у розвитку партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви, оскільки вони були єдиним джерелом правотворення в нашій Церкві від часу Львівського Синоду 1891 року. В 1944 році українські землі вдруге окупувала Червона армія, і з цього моменту радянська влада почала переслідування Української Греко-Католицької Церкви. В листопаді того ж року помер митрополит Андрей Шептицький. З моменту його смерті НКВС почав систематичні арешти нашого духовенства. Через рік, 11 квітня 1945 року, було заарештовано всіх єпископів УГКЦ на чолі з її новим главою митрополитом Йосифом Сліпим. Проте найгіршим для нашої історії став 1946 рік. Саме в цьому році відбувся так званий «Львівський Собор», на якому без участі греко-католицьких єпископів було проголошено скасування Берестейської Унії і «з'єднання» греко-католиків з Російською

Православною Церквою. Та частина духовенства, яка не перейшла в православ'я, змушена була перейти в підпілля. Підпільне існування Української Греко-Католицької Церкви в Україні тривало з 1946 по 1989 рік.

¹ Шафран Р. Синоди Києво-Галицької митрополії 1596-1991 років: Організаційно-душпастирський аспект. — Львів: Свічадо, 2008. — С. 156.

² Пор.: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання. 1901-1914. — Т. III. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. — С. 256, 261, 264, 268, 269.

³ Пор.: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання. 1901-1914. — Т. III. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. — С. 256-261.

⁴ Там само.

⁵ Там само. — С. 261-264.

⁶ Шевців І. За єдність Церкви і народу. — Мельбурн, 1973. — С. 159-160.

⁷ Там само. — С. 160-161.

⁸ Див.: Діяння і Постанови Львівських Архієпархіальних Соборів 1940-1943 років. — Winnipeg, 1984. — С. 33-42.

⁹ Пор.: Протоколи засідань Львівських Архієпархіальних Соборів. — Львів, 2000. — С. 74.

¹⁰ Пор.: там само. — С. 154-155.

¹¹ Пор.: Діяння і Постанови Львівських Архієпархіальних Соборів 1940-1943 років. — Winnipeg, — 1984. — С. 63-65.

¹² Пор.: там само. — С. 56-57.

¹³ Пор.: Протоколи засідань Львівських Архієпархіальних Соборів. — Львів, 2000. — С. 330-349.

¹⁴ Пор.: там само. — С. 382, 385.

Список використаних джерел

1. Діяння і Постанови Львівських Архієпархіальних Соборів 1940-1943 років. — Winnipeg, 1984.

2. Протоколи засідань Львівських Архієпархіальних Соборів. — Львів, 2000.

3. Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання. 1901-1914. — Т. III. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000.

4. Шафран Р. Синоди Києво-Галицької митрополії 1596-1991 років: Організаційно-душпастирський аспект. — Львів: Свічадо, 2008.

5. Шевців І. За єдність Церкви і народу. — Мельбурн, 1973.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 10.09.2010 р.

о. Олег Хортик
Тернопільська вища духовна семінарія
імені Патріарха Йосифа Сліпого

Проблематика та проблематичність партикулярного права УГКЦ

Церковне законодавство Католицької Церкви розлоге і багате, як сама Вселенська Церква. Такий стан зумовлений не лише її багатовіковою спадщиною, вкоріненням, як і будь-які інші збірки законів державного характеру, в римському праві, але й різноманіттям різних помісних еклезіальних спільнот, що її творять. З метою впорядкованого, справного і належного функціонування Церква творила і створює різні правила, якими керується на щодень¹. На сьогоднішній день в Католицькій Церкві діють два кодекси, які відповідно регулюють життя двох її гілок: західної і східної. Західний (латинський) кодекс нормує діяльність Римо-Католицької Церкви у всьому світі і стосується її вірних; натомість східний кодекс зобов'язує вірних усіх Східних Католицьких Церков. Цей останній становить так зване спільне, або ж загальне право (*ius commune*) для вірних багатьох східних спільнот, що перебувають в єднанні із Апостольською Столицею², серед яких і наша Українська Греко-Католицька Церква. Однак з огляду на власне індивідуальне еклезіальне буття кожна східна католицька Церква, серед іншого, може і повинна мати власне законодавство, яке в канонічному праві названо партикулярним (*ius particulare*).

Українська Греко-Католицька Церква вже значний відрізок часу працює над створенням і введенням в життя власного повноцінного законодавства³, яке б відображало її сутність і допомагало у вирішенні багатьох характерних для неї питань внутрішнього церковного життя. Воно формувалось, шліфувалось і вводилось в дію, проте його творення і функціональність й надалі залишаються серед актуальних, важливих і першочергових завдань сьогодення нашої Церкви. Тому метою цієї статті буде спроба розглянути та проаналізувати основні поняття, суть і значення партикулярного права як такого, а також співвіднести це до зобов'язуючого зараз партикулярного права УГКЦ. Зокрема, основним стане аналіз чинних його норм під оглядом практичності, функціональності і реальної допомоги в житті УГКЦ та її вірних. Однак, щоб розпочати це дослідження, необхідно вийти із загальних принципів

розуміння, значення та сенсу партикулярного права в цілому в контексті усієї спільноти Католицької Церкви.

1. Поняття та сенс партикулярного права

У визначенні сутності партикулярного права потрібно відзначити, що воно становить характерну рису такого правового інституту як Церква *sui iuris*. Вони між собою дуже стисло пов'язані та зумовлені, оскільки істоту згаданої Церкви, серед іншого, визначає те, що вона може мати і керуватись власною збіркою права⁴. Таке розуміння закладене вже у самій назві цього правового інституту. В багатьох публікаціях і коментарях, зокрема українських, можна прочитати дослівний переклад латинського терміна «*sui iuris*» як «свого права», або ж «власного права». Це вказує, що ця Церква має своє, власне, право. І звичайно, це дійсно так є. Кодекс Канонів Східних Церков передбачає і надає можливість Східним Католицьким Церквам мати власну збірку права. А якщо взяти до уваги загальний характер і контекст кодексу, який опрацьовувався в дусі II Ватиканського Собору, то це слід розуміти навіть як спонуку, а виходячи із записів кодексу також як потребу і необхідність. Таке трактування і підхід зумовлені тезами вищезгаданого Собору, де встановлено на пряму залишати місце на певну самостійність Східних католицьких Церков, а також повернення до властивих їм автентичних практик у всіх сферах церковного життя⁵.

Однак, що стосується терміна «*sui iuris*», то він має насамперед інше значення, аніж просте відображення можливості мати власну збірку права. Таке юридичне формулювання має на меті насамперед встановлення статусу Церкви, визначення її статусу. Мається на увазі загальний статус як до певної міри самостійної, автономної Церкви⁶. І лише в наступних значеннях та трактуванні вказує на можливість мати власне право, яким ця Церква керується у внутрішньому устроєві та функціонуванні. Зокрема, це зазначав один із каноністів, відзначаючи, що можливість мати партикулярне право не становить рису розрізнення однієї спільноти від іншої або ж конститутивний елемент Церкви *sui iuris*⁷.

Східний кодекс не подає чіткого визначення поняття партикулярного права. Під цією назвою він лише перераховує складові партикулярного права: усі закони, законні звичаї, статуту та правові норми конкретної еклезіальної спільноти⁸. В цей спосіб встановлюються звичайне розрізнення та межа між «спільним» правом, тобто законами, які зобов'язують усю Католицьку Церкву загалом (незважаючи на обряди) чи усі Східні Католицькі Церкви (тільки їх), та окремим власним правом кожної поодинокі Східної Католицької Церкви, тобто законами, які зобов'язують і діють тільки і виключно у конкретній, окремо взятій еклезіальній католицькій спільноті. Серед законів, спільних для усієї Католицької Церкви

можна навести приклад законів, що були встановлені як зобов'язуючі всіх католиків: Апостольська конституція *Divinus Perfectionis Magister* Івана Павла II про процедуру проголошення святих; Моту пропріо *Ad purpuratorum Patrum* Павла VI про колегію кардиналів; булла Івана Павла II про Ювілейний 2000 р. та можливість отримати відпуст⁹. Остання хоча і не має суто правового характеру, проте встановлює певні права чи обов'язки (церковної влади і вірних) в сфері відпусту (стосується усієї Католицької Церкви). Натомість серед законів, спільних для усіх Східних Католицьких Церков, перше місце займає Кодекс Канонів Східних Церков (1990 р.), іншими слугують документи, розпорядження, закони, видані найвищою владою Католицької Церкви¹⁰, як спільні для усіх Східних Католицьких Церков загалом, скажімо, Декрет про Східні Католицькі Церкви II Ватиканського Собору. Якщо ж йдеться про партикулярне право, тобто закони, властиві лише якійсь Східній Католицькій Церкві, то вони визначають правове поле виключно спільноти її вірних. Так, Католицьку Церкву на сьогоднішній день творять 23 еклезіальні спільноти, тобто 23 Церкви *sui iuris*, які об'єднує одна спільна найвища влада – Римський Архієрей. Ці Церкви належать до різних обрядів, та кожна має власну найвищу владу¹¹. Поряд з цим вони мають спільне право, а окрім цього, кожна з них може мати власне партикулярне, властиве і зобов'язуюче лише її право. Кожна еклезіальна католицька спільнота може мати такі закони. Проте окреслення кодексу не обмежує можливість їх встановлення тільки до Церков *sui iuris*, оскільки в ширшому контексті партикулярне право можуть мати і окремі групи, спільноти вірних, такі, як чернечі чини чи єпархії¹². Такі менші внутрішні спільноти користуються власними збірками правил чи законів (наприклад, типики, статuti), які регулюють та нормують питання внутрішнього устрою і функціонування спільноти. Якщо йдеться про Церкву (якусь індивідуальну, конкретну Східну Католицьку), то в широкому розумінні до партикулярного права зараховуються усі історичні, правові та обрядові постанови власної ієрархії цієї Церкви, як і законно існуючі звичаї, практиковані у ній¹³. Іншими словами, усі постанови законної церковної влади, яка видавала ті чи інші рішення, а саме: Синоду Єпископів, глави Церкви чи єпархіальних єпископів (в межах своїх компетенцій). Однак у сучасному значенні та співвіднесенні цього історичного спадку до поняття партикулярного права ці постанови становлять джерела партикулярного права, тобто підставу, основу, фундамент для побудови і створення партикулярного права у формальному значенні. Партикулярне право у властивому, вузькому, прямому значенні – це збірка законів, видана найвищою законодавчою владою якоїсь конкретної Церкви *sui iuris*¹⁴. В цьому прямому, формальному значенні партикулярне право означає опрацьований на підставі власних джерел Церкви *sui iuris* окремий «кодекс», збірку законів, проголошену відповідно до норм чинного східного кодексу. Існує також градація самого партикулярного

права: партикулярне право Церкви *sui iuris*, партикулярне право якоїсь провінції (митрополії), партикулярне право епархії, партикулярне право чернечого чину чи товариства (статуту), на що звернув увагу Дж. Недунгатт у своєму коментарі¹⁵. Нас, однак, цікавить перше, загальне значення партикулярного права, тобто партикулярне право Церкви *sui iuris*. При оцінюванні зобов'язуючої дії тих чи інших законів слід пам'ятати основне правило: пізніший закон скасовує дію попереднього, якщо йдеться про ту саму матерію справи, а також: більш детальний закон має перевагу застосування перед загальним визначенням дії закону¹⁶. Складність належного і чіткого розуміння в цій ділянці стосується проблеми зобов'язуючої дії попередніх рішень чи постанов ієрархії Церкви *sui iuris*, тобто партикулярного права в широкому значенні (джерел). Оскільки сучасний кодекс, з одного боку, скасовує дію усіх попередніх законів, звичаїв, постанов¹⁷, а з іншого – віддає перевагу партикулярним законам перед спільними¹⁸. Один з відомих каноністів схиляється до думки, що в такому випадку закони спільного права (вищого законодавця) скасовують дію і зобов'язання законів партикулярного права (нижчого законодавця)¹⁹. Однак однозначно важко тут ствердити, оскільки кан. 1502 §2 виразно цьому заперечує. Певну суперечність і двозначність норм східного кодексу в цій ділянці відзначає інший знаний каноніст²⁰. В такому випадку слід здійснити офіційний запит до Апостольського Престолу в справі зняття сумніву або ж застосувати правило, що закони, видані нижчим за рангом законодавцем, не можуть суперечити законам, виданим законодавцем вищого рангу. Воно ж повинно застосовуватись і у випадку творення партикулярного права у вузькому значенні (формальної збірки законів) будь-якого рівня (див. вище градацію партикулярного права)²¹. Якщо ж існує колізія законів, зобов'язуючу силу мають закони і постанови вищого за рангом законодавця, тобто вище (спільне) право має вищість дії і зобов'язання в порівнянні із партикулярним правом; а партикулярне право Церкви *sui iuris* має вищість зобов'язання в порівнянні із партикулярним правом епархії чи провінції. Скажімо, в такій ситуації (непорозуміння, суперечності) зобов'язує закон, виданий Синодом Єпископів, а суперечний йому закон, виданий епархіальним єпископом у власній епархії, не зобов'язує.

В своїй істоті партикулярне право Церкви *sui iuris* повинно стати збіркою законів, які доповнюють спільне право (кодекс) в тих місцях і питаннях, в яких це можна і слід зробити²². Оскільки основною тезою створення східного кодексу стала ідея субсидіарності, тобто доповнення, підтримки; надання можливості Церквам *sui iuris* визначити власне правове поле відповідно до власної правової і обрядової спадщини. Її уведено з огляду на різноманітність обрядів і Церков, зважаючи на їх специфіку і шануючи автономність їх буття. Однак партикулярне право не вичерпується лише цією напрямною. Партикулярне право Церкви

sui iuris повинно стати повноцінним розв'язанням усіх можливих ситуацій і обставин життя помісної Церкви відповідно до її джерел і спадщини: правової, обрядової, духовної, законних і раціональних звичаїв. Тому його потрібно творити зважаючи не лише на ті місця і можливості, які пропонує і залишає кодекс в безпосередній спосіб (певна кількість канонів), але й на ті, які регулюють та вирішують інші ділянки та сфери церковного життя, не вичерпуючи вповні проблематики. Такий підхід допоможе практичніше, краще і справніше функціонувати власній еклезіальній спільноті. Іншими словами, потрібно нормувати інші питання та ділянки церковного життя, які напряду і безпосередньо не відзначені в кодексі, але які можна вирішити, впорядкувати. Однак при цьому слід зважати, щоб вони не заходили у компетенції вищого законодавця, не суперечили нормам кодексу. При опрацюванні партикулярного права потрібно уникати сліпого слідування давнім рішенням, постановам, традиції, ал також зважати на їх актуальність і можливість застосування в сьогодишніх обставинах життя народу, вірних, тобто чи вони не застарілі, чи відповідають потребам та можливостям вірних²³. Поряд із цим слід пам'ятати про відповідність східним традиціям, спадщині та духові власної Церкви, на що звернув увагу папа Іван Павло II, проголошуючи новий кодекс: «...ті, що мають законодавчу владу в окремих Церквах *sui iuris*, повинні якнайскоріше подбати про спеціальні норми, враховуючи традиції власного обряду та приписи II Ватиканського Собору»²⁴.

Необхідно декількома словами представити процедуру, яку передбачає ККСЦ в питанні виникнення збірки партикулярного права та проголошення партикулярних законів Церкви *sui iuris*. Першою справою є те, що у кожній Східній Католицькій Церкві існує власний вищий законодавчий орган. Оскільки УГКЦ має статус верховного архієпископства, який в ділянці проголошення законів дозволяє діяти відповідно до норм про патріаршу Церкву, то законодавчим органом у ній є Синод Єпископів на чолі з верховним архієпископом²⁵. Лише вони компетентні встановлювати партикулярне право в нашій Церкві. Однак слід пам'ятати, що безпосередню законодавчу владу має Синод Єпископів, до складу якого входить верховний архієпископ, який є головою згаданого синоду. Лише Синод Єпископів має право затверджувати партикулярне право, приймати закони. Сам із себе верховний архієпископ має лише виконавчу владу. Проте саме йому належить право проголошувати партикулярне право, як і закони в цілому²⁶, хоча час і спосіб проголошення визначає Синод Єпископів²⁷. Після затвердження партикулярного права акти про це необхідно негайно надіслати Римському Архієреєві²⁸. Кодекс чітко не визначає, чи підлягає партикулярне право затвердженню з боку найвищої церковної влади, однак з контексту і загального сенсу права на це слід відповісти ствердно. На це вказує норма права про негайне надіслання актів про прийняття законів Синодом Єпископів,

що вказує на необхідність ознайомлення як із самим рішенням, так і, зрозуміло, із змістом законів, які було прийнято. Якщо вони суперечитимуть загальному церковному законодавству, то не можуть бути апробовані Римським Архієреєм, а звідси і проголошені. Деякі українські каноністи стверджують, що партикулярне право Церкви *sui iuris* не підлягає затвердженню Апостольським Престолом²⁹. Проте слід пам'ятати про ствердження кан. 1499 ККСЦ, де (у випадку сумніву) вказується на необхідність співвіднесення конкретного закону до інших місць кодексу, загального його контексту. Натомість у деяких канолах загального права законодавцем безпосередньо згадується про «партикулярне право затверджене» (або ж апробоване) Римським Архієреєм³⁰. До того ж слід пам'ятати, що у випадку, якщо закони (партикулярне право в тому числі) не апробовані Римським Архієреєм, вони мають силу виключно на власній території (*intra fines*) Церкви *sui iuris*³¹, тобто не матимуть дії на території її діаспор. Також слід пам'ятати, що партикулярне право у своїй суті має доповнюючий характер, повинно визначати більш детальні правила дії відповідно до власної традиції. Тому воно в своїй суті не може спрямовуватись на заперечення, іти на протидію розпорядженням, вказаним в загальному праві Східних Католицьких Церков, іти врозрід чи всупереч загальним постановам найвищого законодавця Католицької Церкви. Проблему взаємодії спільного та партикулярного права відзначив у своєму виступі на Міжнародній канонічній конференції в Любліні (Польща) в лютому 2002 р. М. Димид, який зазначив: «Практично Церкви *sui iuris* нині не є *sui iuris*, бо властиво вони більше керуються своїм правом в визначних справах. Цю роль перебрав Кодекс Канонів Східних Церков»³². Тут йдеться про те, що актуальний кодекс (спільне право) забрав багато повноважень і можливостей Церков *sui iuris*, значною мірою обмежив регулювання справ і питань самими еклезіальними спільнотами у власному партикулярному праві.

Творення і формування збірки партикулярного права започатковується спеціально створеною комісією. Саму ж комісію відповідним рішенням утворює Синод Єпископів, який виступає в ролі своєрідного «замовника», оскільки лише він може встановлювати закони (в патріаршій та верховно-архієпископській Церквах). Таку Комісію формують із спеціалістів канонічного права та знавців власної правової і обрядової спадщини Церкви *sui iuris*. Вона ж, вивчаючи і досліджуючи джерела права власної Церкви, зважаючи на загальну правову і обрядову спадщину Східних Церков, власну традицію, керуючись вищенаведеними вказівками Івана Павла II, створює окремі канони, які згодом складуться у проект збірки партикулярного права³³. Проект згодом стане предметом обговорення Синоду Єпископів, який може вносити рекомендації чи прямі зміни, повертаючи на доопрацювання канонічній комісії. Проект партикулярного права може бути,

на підставі розпорядження Синоду Єпископів, винесений на загальне обговорення вірними чи якимись осередками (науковими, адміністративними, спільнотами) з метою вдосконалення і загальної акцептації, що може значно допомогти як на стадії розробки, так і після проголошення збірки законів. Після усіх стадій опрацювання і узгодження Синод Єпископів приймає відповідне рішення, погоджуючись на запропоновану редакцію або ж ні. Якщо погоджується, то наступають вищезгадані дії з метою проголошення партикулярного права Церкви *sui iuris*.

На сьогодні найкраще із завданням опрацювання власного партикулярного права серед Східних Католицьких Церков впоралася Сиро-Малабарська Церква Індії. Вони фактично вже мають власну повну збірку партикулярного права, фіналізація праці над якою відбулась у 2003 р., коли її було проголошено³⁴. Серед інших найбільш інтенсивно працюють над цим мелхіти, мароніти, халдейці.

2. Формування та праця над партикулярним правом УГКЦ

Основу партикулярного права УГКЦ, як і східного канонічного права загалом, передусім становлять: Святе Письмо, постанови вселенських соборів і синодів, загальна правова спадщина східної Церкви, старожитні і новіші східні збірки права, зокрема *Номоканони*, *Кормча Книга*, постанови і рішення константинопольських патріархів, згодом Римських Архієреїв і Апостольської Столиці загалом. Але безпосередню, власну правову базу становлять: постанови і рішення Синодів і Соборів ієрархії Київської Русі-України, київських князів (стосовно Церкви), зокрема *Устави*, іншої світської влади різних періодів, рішення і розпорядження митрополитів та єпархіальних єпископів, інших місцевих ієрархів. Ці та інші документи становлять насамперед джерела українського партикулярного права. Хоча, якщо підходити до цього питання в загальному, то їх можна розглядати як опосередковане «партикулярне право», зокрема, якщо немає (не було) ще формальної збірки партикулярного права в прямому значенні (формальної збірки канонів)³⁵. Огляд загальної групи джерел партикулярного права УГКЦ можна знайти в дослідженнях С. Мудрого, О. Каськіва³⁶. Започаткування формування джерел східного канонічного права, а в цьому також джерел церковного права Української Церкви, відбулось на початку тридцятих років ХХ ст. Саме в той час розпочала інтенсивну працю Папська Комісія з питань створення кодифікації для Східних Католицьких Церков, яка серед іншого, збирала й правові джерела, що стосуються УГКЦ. Однак вони (джерела УГКЦ) становили відносний предмет зацікавлення Комісії. Безпосереднім аналізом і групуванням джерел українського церковного права майже в той самий час зайнявся православний священник та науковець О. Лотоцький³⁷. Проте одним з перших монументальних

досліджень партикулярного права української Церкви (зокрема після унійного періоду) стала публікація каноніста Д. Головецького³⁸. В ній зібрано, погруповано і піддано загальному аналізу усі основні джерела права УГКЦ. На його переконання, їх слід поділити на два періоди: до-берестейський і післяберестейський³⁹. Цей дослідник намагався скласти перелік усіх найважливіших та суттєвих документів, які становлять основу всього партикулярного права УГКЦ. До нього, мабуть, ніхто не займався такою справою, тому його можна зарахувати до основоположників (першовідкривачів) у цій сфері. Згодом цим питанням почали щораз частіше цікавитись та займатись. Найбільш повним та багатогранним стала тут інша монументальна праця — митр. А. Шелтицького, який не лише намагався зібрати перелік усіх документів стосовно української Церкви, але й списав їх тексти⁴⁰. Однак в цьому виданні насамперед зібрано те, що стосується історичних аспектів нашої Церкви, а не джерел партикулярного права *sensu stricto*. Існують також інші праці на дану тематику, а також присвячені оглядові та аналізу основних джерел права Східних Церков⁴¹. На думку фахівця канонічного права владики С. Мудрого, джерела партикулярного права УГКЦ слід поділяти на внутрішні та зовнішні: «...можемо стверджувати, що свою ідентичність наша Церква зберігала і розвивала на основі внутрішнього права Церкви (Святого Писання, богослужбових книг, канонічних кодексів, постанов провінційних й єпархіальних синодів, папських, патріарших декретів і грамот та ін.), а також на основі джерела зовнішнього права нашої Київської Церкви: пам'яток доби державної незалежності (Церковний устав князя Володимира Великого, Церковний устав князя Ярослава Мудрого, церковні грамоти удільних князів та ханські ярлики-декрети), пам'яток польсько-литовської доби (грамоти литовських князів, документи законодавчої влади, юридичні трактати в оборону прав нашої Церкви), пам'яток другої доби нашої державної незалежності»⁴². При цьому слід пам'ятати про класифікацію джерел права, їх градацію, автентичність або ні. Найголовнішими і першочерговими є тут автентичні (справжні історичні) документи церковної влади, а в другу чергу зовнішньої, нецерковної влади (князів, королів, імператорів, сейму тощо).

Питання зібрання джерел українського канонічного права піднімалось на зібранні Синоду Єпископів нашої Церкви 25.11-02.12.1980 р. в Римі, проте не отримало своєї реалізації. Поважну і серйозну працю над цим розпочав у 2001 р. Інститут Церковного Права під головуванням М. Димида. Зібрання усіх джерел церковного права Української Церкви стало безпрецедентним та довготерміновим проектом цієї наукової інституції. Як програму дій встановлено: «Дослідження джерел канонічного права Київської Церкви, через опрацювання синодів Київської Церкви з моменту Хрещення Русі по нинішній день і подання звіту за пасторальними та іншими тематичними критеріями, з подальшим виходом збірників матеріалів. В підсумку планується опрацювати близько 600 синодів»⁴³. Праця зосереджена

передовсім на постановах і рішеннях Синодів і Соборів Української Церкви протягом усієї її історії. Впродовж останніх п'яти років згаданим Інститутом видано сім випусків серії «Канонічні джерела», в яких опубліковано постанови і рішення деяких синодів і соборів нашої Церкви. На жаль, на сьогодні праця значно сповільнилась у зв'язку із формальними труднощами існування вищезгаданого закладу.

У зв'язку із перешкодами в діяльності УГКЦ не могла довгий час повноцінно працювати над дослідженням та створенням свого партикулярного права. Хоча це не означає, що взагалі нічого не відбувалось. В першій половині 1980-х років була створена Комісія партикулярного права УГКЦ, однак точного датування неможливо встановити, як і знайти конкретний документ, який би стверджував це. Існують лише загальні інформації про діяльність цієї Комісії починаючи із 1985 р.⁴⁴, які походять з різних джерел (осіб, публікацій). Вказувалось, що існує і діє синодальна комісія до справ партикулярного права УГКЦ, серед інших: «При нашій Синоді є Комісія нашого партикулярного права, яка має збирати матеріали, жерела нашого партикулярного права»⁴⁵. Проте неможливо ніде знайти офіційної інформації про створення та діяльність цієї Комісії. Фактором, що вплинув на це, було те, що починаючи з 1980 р. існували ряд проблем, які зумовили подальшу діяльність Синоду Єпископів УГКЦ та публікацію їх рішень. Тому впродовж усіх 1980-х років не було опубліковано і проголошено постанов Синоду⁴⁶. Деякі каноністи стверджують, що Комісія була створена в 1985 р. і відтоді діяла. Однак, на підставі матеріалів із власного архіву Й. Андріішина, який від початків був секретарем згаданої Комісії, слід ствердити, що вона була створена в 1983 р., в 1985 р. було призначено її голову та затверджено членів, а перше засідання відбулось к Стемфорді 25-26.11.1986 р⁴⁷. Головою був призначений владика Є. Химій, а Комісія вела свої праці, періодично проводячи засідання в Сполучених Штатах Америки або Канаді. Це було зумовлено ситуацією в Україні та зосередженням українських фахівців канонічного права саме в цьому регіоні. На той час вже існували певні напрацювання стосовно правової спадщини української Церкви в реаліях США⁴⁸. Поряд з цим існують твердження авторитетних осіб, що така Комісія мала започаткування ще наприкінці 1950-х років і, як така, працювала з більшою чи меншою інтенсивністю⁴⁹.

Про перебіг праць над партикулярним правом УГКЦ існує більш чи менш детальна інформація, подана в публікаціях деяких членів Комісії з різних періодів⁵⁰. Натомість про деякі її особливості, обговорення тем і проблематик, що порушувалися в самому партикулярному праві, його проектів розповідав у своєму інтерв'ю довголітній член Комісії Й. Андріішин⁵¹. Певний період зауважується стагнація в праці над збіркою партикулярного права УГКЦ, зокрема з 1988 по 1997 рр. Хоча праці формально не припинялись; відбувались презентації опрацювань на

сесіях Синоду Єпископів, обговорення, формування членів Комісії і таке інше⁵². Це було зумовлене подіями виходу УГКЦ з підпілля, необхідністю вирішення інших нагальних справ і проблем, з цим пов'язаних. Вплинуло, мабуть, і те, що в 1990 р. проголошено Кодекс Канонів Східних Церков, а в 1992 р. помер тогочасний голова Комісії українського партикулярного права владика Є. Химій, який, зокрема, багато часу, праці та зусиль доклав до справи зібрання і формування джерел партикулярного права УГКЦ. Чергові проекти збірки канонів партикулярного права УГКЦ були предметом обговорень Синоду Єпископів у різні роки. Найбільш інтенсивна праця над нею тривала протягом першої декади 2000-х років⁵³, хоча стосувалась також опрацювань інших частин партикулярного права, таких як Статути: Синоду Єпископів (перегляд, оскільки вперше Статут Синоду затверджено в 1992 р.), Трибуналу Верховного Архієпископа, Собору Верховноархієпископської Церкви, Комісій⁵⁴. З огляду на смерть тогочасного Глави УГКЦ М. Любачівського, прийняті *ad experimentum* канони проекту версії 2000 р. не були проголошені, тому не мали застосування. Натомість вже новий Глава, wraz із Синодом, у 2001 р. затвердили 146 канонів партикулярного права УГКЦ⁵⁵, однак вирішили не проголошувати збірки та розпорядились відновити праці над нею. Так, у 2002 р. було вирішено: «Доручити Комісії церковного права протягом дворічного терміну опрацювати повне партикулярне право»⁵⁶, що, однак, не було реалізовано і продовжилось на наступні роки. Ця тема піднімалась на інших сесіях Синоду Єпископів, зокрема в 2006 р., а найбільше в 2007 р. Зокрема, цікавим є те, що ще в жовтні 2007 р. прийнято постанову: «Доручити Канонічно-правничому відділові опрацювати Партикулярне право УГКЦ»⁵⁷, а в грудні цього ж року відбулось проголошення Канонів Партикулярного Права. Іншим цікавим фактом є те, що від моменту їх затвердження Синодом Єпископів до проголошення Верховним Архієпископом минуло шість з половиною років (!), до того ж, оскільки *de facto* не було внесено жодних змін, остаточною версією залишилась збірка, затверджена Синодом в 2001 р.

3. Огляд та аналіз Канонів Партикулярного Права УГКЦ

Канони партикулярного права нашої Церкви, затверджені та прийняті Синодом Єпископів у 2001 р., були проголошені Верховним Архієпископом у грудні 2007 р. і, як зобов'язуючі до застосування, увійшли в життя із 14.01.2008 р.⁵⁸. *De iure i de facto* вони є в нашій Церкві. Формальний бік існування збірки здійснено. Проте їх практичне використання ще далеке від реальності. По-перше, чомусь існує обмежений доступ до ознайомлення із змістом збірки. Їх, щоправда, опубліковано в офіційному віснику УГКЦ ще у 2001 р., однак придбати чи отримати доступ до нього не так вже й просто. Тексту канонів майже не-

можливо знайти в Інтернеті, зокрема навіть на офіційних сторінках УГКЦ. У випадку інших Східних Католицьких Церков проголошення партикулярного права стає однією із ключових подій в їх житті, і вони подають текст для загального ознайомлення на головній сторінці свого офіційного сайту⁵⁹. Текст Канонів Партикулярного Права (далі КПП), актуально, можна знайти лише на Інтернет-сторінках нашої архієпархії у Вінніпезі (Канада), а один із проектів збірки також на Інтернет-сторінках Інституту Церковного Права (Львів)⁶⁰. Іншою проблемою стає те, що у постановах Синоду Єпископів з 2002 р. згадується: «Прийняти шість нових канонів, запропонованих Канонічною комісією, в додатку до 146 канонів Партикулярного права, прийнятих Синодом Єпископів УГКЦ у 2001 р. «ad excrementum» до часу проголошення повного Партикулярного права»⁶¹. Однак самого тексту цих шести нових канонів ніколи і ніде не було опубліковано, вони фактично невідомі загалу вірних, тому *de iure* не зобов'язують. Така ситуація виявляє ставлення самої Церкви (УГКЦ) до свого партикулярного права, що, зокрема, проявляється і в практичному застосуванні на щодень, коли ані ієрархія, ані інші вірні майже не сягають до розв'язань, запропонованих у КПП, що становить другий аспект проблеми практичної дії та дієвості. Більшість просто не знають, про що йдеться в канонах та які розв'язання тих чи інших ситуацій запропоновані в них. Слід зазначити, що проект КПП, опублікований Секретаріатом Синоду Єпископів окремою книжкою (Львів, 2001 р.), дещо відрізняється від КПП, опублікованого в офіційному виданні Верховного Архієпископа (Благовіснику). В певних місцях – несуттєвими модифікаціями, в інших – дещо важливими змінами, інколи технічними чи редакторськими (стилістично-мовними) особливостями.

Іншим напрямом проблематики актуального партикулярного законодавства УГКЦ стає сам зміст норм КПП, а також обсяг порушених в збірці проблем, питань, ситуацій і т.д. Насамперед слід відзначити дещо вбоге наповнення змісту канонів. Вони фактично мало що, а часто і взагалі нічого не вирішують. Під іншим оглядом (в наступну чергу) збірка створена лише формально, базуючись виключно на тих канонах ККСЦ, які відсилають до норм партикулярного права Церкви *sui iuris*. Таких опцій в прямій формі ККСЦ передбачає 146. Таку ж саму кількість канонів отримало і КПП УГКЦ⁶². Однак існує можливість регулювання та вирішення інших ділянок чи практичних питань церковного життя, які можуть бути (і повинні б бути) застосовані в партикулярному праві УГКЦ та Східних Католицьких Церков загалом. Східний Кодекс, можливо, не містить в окремих канонах безпосередніх відсилань до партикулярного права, проте залишає можливість встановлення більш докладних, ширших норм чи правил багатьох сфер внутрішнього церковного життя, діяльності. Голова синодальної комісії у справі приготування партикулярного права С. Мудрий побіжно згадує про це, а також про можливість і перспективу створення більш широкого опрацювання

збірки із значно більшою кількістю канонів⁶³. Проте ніде не згадується про рації проголошення саме такої редакції КПП, тобто незначної за об'ємом, скупі на конкретні вирішення проблем, яка охоплює мінімум важливих ділянок життя Церкви.

Переходячи до безпосереднього аналізу канонів, звернемо увагу лише на важливіші моменти. Зосередимось передовсім на певних аспектах, які слід було б доповнити або доопрацювати⁶⁴. Слід відзначити, що при ознайомленні із збіркою КПП УГКЦ та змістом канонів складається враження дещо передчасного її затвердження і проголошення. Натомість певні позитивні тенденції (в цілому) буде відзначено наприкінці дослідження. Основною проблемою КПП стало те, що воно має допомагати у вирішенні питань, поставлених в Кодексі, зокрема в тих випадках, коли відсилається до нормувань партикулярного права. Однак українська збірка в більшості залишає їх вирішення єпархіальному єпископові або взагалі просто переписує звучання відповідного канону ККСЦ. В цьому затрачується сенс та істота партикулярного права, оскільки воно повинно вирішувати і нормувати ситуацію, зокрема відповідно до власної традиції, особливостей та звичаїв. В канонах, які подаються нижче, слід було б впровадити відповідні уточнення, конкретику, однозначність або послідовність.

Кан. 10: В якому йдеться про обов'язок Верховного Архієпископа служити в неділю і свята св. літургію за всіх вірних своєї Церкви, варто дати перелік, в які саме свята, або хоча б відсилення до кан. 114 КПП, щоб це питання було повністю та чітко визначене і вичерпане.

Кан. 11: В якому йдеться про право голосу на засіданнях Синоду Єпископів. Тут перераховуються майже усі види єпископів, однак не згадується про єпископів-емеритів; чи вони також мають право активного голосу, чи ні⁶⁵? Якщо так, то чи не краще просто написати «усі хіротонізовані єпископи УГКЦ мають право активного голосу в голосуваннях, про які йдеться в кан. 149 ККСЦ, зі збереженням дії канонів про вибори Патріарха — Верховного Архієпископа».

Кан. 12, § 2: В якому йдеться про експертів, додати «...для фахових порад на засіданнях Синоду Єпископів». А наприкінці: «експерти не мають права активного голосу», оскільки вони лише дають поради, радять, тому зазначене в лапках загальне формулювання вказуватиме на відсутність у них будь-якого права голосу, вирішуватиме будь-яку двозначність (те, що присутні на засіданнях, може викликати інтерпретацію про можливість безпосередньої участі та впливу на рішення). Сенс та зміст запису в цьому каноні, власне, і полягає в тому, що вони (експерти) не беруть участі в голосуваннях (не мають права голосу взагалі).

Кан. 14: Дати пояснення формулюванням «більшість єпископів» і «абсолютна більшість» — скільки це? як розуміти? Чи не краще відразу подати кількісне співвідношення (2/3; 70% чи 50% + 1)?

Кан. 15: Щоб вірним було зрозуміле значення опублікування тексту законів, дану норму варто доповнити наступним формулюванням: «...у Благовіснику, зазначаючи, що це проголошення». Хоча це додавання *de iure* не становить суттєвої проблеми.

Кан. 16: В цій нормі, в якій йдеться про патріаршого економа та можливість його усунення, слід за допомогою іншого формулювання зазначити, що мається на увазі під словом «небезпека» (бо незрозуміло, про що саме йдеться, про яку небезпеку: для кого, для чого, в чому), тому найкраще замінити слово «небезпека» на більш однозначне і зрозуміле: «шкода для Церкви».

Кан. 19: Цей канон доповнює кан. 186 §1 ККСЦ, в якому внормовано питання обрання єпископа. Проте сам зміст (кан. 19 КПП) незрозумілий і потребує в стосовному місці доповнення словами: «для обрання єпископів», щоб було чітко визначено, про що йдеться. Не слід виривати ситуації просто з контексту кодексу, оскільки тоді втрачається сенс та думка самого канону КПП. Необхідно їх так формулювати, щоб для читача одразу все було зрозумілим і не виникало необхідності шукати східний кодекс та відповідної норми, щоб зорієнтуватись, про що трактується в даному випадку.

Кан. 20: В цій нормі вказано на право єпархіального єпископа надавати церковний сан. Доцільно додати таке уточнення: «Може надавати тільки ті сани, які практикуються (чи загальноприйняті) в УГКЦ». Належало б також перелічити, які саме сани він може надавати.

Кан. 21: Тут йдеться про обов'язок єпархіального єпископа служити літургію за вірних своєї єпархії, подібний до того, що його має Верховний Архієпископ стосовно вірних усієї Церкви *sui iuris*. В цій редакції канону дещо невдало побудовано останнє речення. Простіше і зрозуміліше було б таке формулювання: «...щонеділі та у свята, визначені загальним правом і кан. 114 цього партикулярного права/цих канонів» (або просто додати в дужках: КПП).

Кан. 22: В цьому каноні йдеться про служіння церковного правила в катедральному храмі. Варто до існуючої версії додати ще: «Кожен єпархіальний єпископ повинен окремим розпорядженням, на власний розсуд, та після консультацій з парохом (настоятелем) катедри подати, коли і в якому обов'язі служити церковне правило в катедральному храмі, а також дати відповідні вказівки іншим парафіям стосовно цієї сфери».

Кан. 39, §2: Йдеться про уведення пароха на уряд. Це питання опосередковано вирішено також в іншому каноні КПП, тому до загального формулювання цього канону (вирішення єпархіальним єпископом) просто слід додати посилання: «та згідно з кан. 36, п. 1 КПП».

Кан. 40: В цьому каноні уточнено обов'язок пароха стосовно служіння літургії за довірених йому вірних (парафії). Проте тут потрібне те саме доповнення,

що у випадку Верховного Архієпископа і єпархіального єпископа, тобто слід додати відсилання до кан. 114 КПП, де перелічено усі обов'язкові свята, що надасть однозначності і чіткості.

Кан. 42: Подано перелік обов'язкових парафіяльних книг тощо. Серед інших згадується «книга хворих»; інформація, яку пропонується в ній записувати, не настільки суттєва, щоб її зберігати і реєструвати. Немає потреби мати таку окрему книгу; сьогодні хтось хворий, а завтра — здоровий; це не настільки суттєво важливий аспект парафіяльного життя і належить до звичайних душпастирських буднів. Можна додатково вказати обов'язок пароха в цій ділянці окремим реченням, але викинути саму потребу «книг хворих». Незначним недоліком є запис про книгу: «реєстрації передшлюбних протоколів і шлюбів», доцільно переробити на просто книгу «реєстрації шлюбів», оскільки передшлюбні протоколи зберігаються окремо в парафіяльному архіві. Чи існує потреба їх додатково реєструвати? Чи реєстрація номера протоколу, прізвища настільки важлива? Уся необхідна інформація і так буде в книзі вінчань; формальна реєстрація номера протоколу/прізвищ нічого не додає. Натомість важливо додати: «Окрім цього, на парафії слід зберігати всю документацію (церковну та державно-правову), що стосується парафії» (напр., дозволи, диспенси, майнове володіння, реєстрації парафії тощо).

Кан. 55: Зміст канону переписано із загального права. Завданням партикулярного є подавати конкретне рішення, уточнення і вірне розуміння запису, зокрема понять загальних норм права. Натомість КПП цього не зробив. Тому обов'язково слід дати тлумачення, що слід розуміти під «красою чистоти», щоб єпархіальний єпископ, знаючи, міг дати відповідні вказівки, оскільки він сам повинен знати, стосовно чого має видати розпорядження, а священнослужителі щоб знали та розуміли, в чому саме полягає цей їхній обов'язок.

Кан 56: Дуже важливий канон, а однозначного і повного вирішення не дає, навпаки, заплутує, створює певні непорозуміння в так суттєвому для духовенства питанні як обов'язок молитви часослова⁶⁶. Певні вирішення даються, але неповні і такі, що викликають розгубленість. Обов'язково потрібно визначити, що саме зобов'язує (вечірня, утрєня чи ще щось). А також розуміння духовно-моральних санкцій (гріх, і який саме) для однозначності і уникнення надужиттів в їх трактуванні.

Кан. 57: Визначений тут обов'язок священнослужителів служити літургію щонеділі та у свята знову неоднозначний. Звичайне відсилання до кан. 114 КПП не може бути тут застосоване, оскільки визначає мінімум. Натомість церковна, обрядова і звичаєва практика УГКЦ значно багатша. Тому радше слід відіслати до загальноприйнятої практики УГКЦ (усі визначені звичаєм і традицією) або більш партикулярних вказівок єпархіального єпископа. Або хоча б додати: «свята, не лише визначені в кан. 114 цих канонів».

Кан. 58: Варто в цьому каноні хоча б для прикладу визначити напрямні розуміння обов'язку уникати «усього, що не личить духовному станові». Чого саме уникати? Такий загальний запис подає ККСЦ, а КПП мав би визначити конкретніше, чого не робить. Маючи такі напрямні, єпархіальний єпископ, зорієнтувавшись, міг би визначити більш точні та дієві постанови в своєму партикулярному праві (єпархії).

Кан. 62: Цей канон дуже абстрактний і не дає жодних рішень, а тому взагалі не має сенсу існування. Необхідно опрацювати та встановити загальні, спільні для усієї УГКЦ приписи стосовно духовного одягу, бо це дуже важлива справа, щоб не було свавілля і надужиття, непорозумінь, занадто великого розмаїття (стилів, кроїв, кольорів тощо). Встановлення одних спільних норм для всієї Церкви *sui iuris* буде допомагати єднанню священнослужителів та свідченню єдності всіх в одній спільноті під проводом одного Глави.

Кан. 63: В цій нормі йдеться про такий важливий аспект, як соціальне забезпечення єпархіального духовенства. Проте доцільно в цьому випадку залишити диференційовану систему забезпечення в поодиноких єпархіях. Тому наприкінці канону варто додати: «хіба що єпархіальний єпископ подбав про це в інший спосіб».

Кан. 64: Стосовно можливості реалізувати свою законну щорічну відпустку священнослужителем записати практичне вирішення можливих проблем, а саме слід додати: «Обов'язком декана є подбати та забезпечити призначення іншого священника для виконання душпастирської опіки вірних на час відсутності їх священнослужителя». Це додатково забезпечить реалізацію права духовної особи.

Кан. 65: В цьому каноні загально визначено компетенцію єпархіального єпископа стосовно призначень мирян до виконання суто церковних функцій (праці). З метою кращого втілення та відображення цієї норми на практиці варто додати ще такий запис до цього канону або ж створити другий параграф: «Єпархіальний єпископ повинен видати відповідне розпорядження та перелік посад чи завдань, які можуть виконувати миряни в його єпархії».

Кан. 72: Читаючи текст цього канону, насамперед важко зорієнтуватись про що йдеться партикулярному законодавцеві, оскільки думка розпочинається із «нічого». Відомо, що внизу є посилання, на якому базує цей канон КПП, але слід так формулювати запис (текст, думку) закону, щоб читач одразу міг зорієнтуватись, про що йдеться і чого стосується дана норма. Тому необхідно взяти основну думку з відповідного канону ККСЦ, перенести її в кан. 72 і вже потім продовжувати більш детальне нормування чи уточнення. Також варто додати окремим канonom або хоча б додатковим параграфом цього канону: «Об'єднання вірних чи інституцій та їх провід, які у своїй діяльності мають на меті релігійно-духовні цілі чи спрямування,

повністю підлягають владі, наглядові та візитаціям єпархіального єпископа і не можуть діяти проти його волі». Це додатково поставить усе на своє місце, і не виникатиме запитань стосовно підлеглості і опосередкованої залежності таких об'єднань від місцевої єпархіальної влади, зокрема якщо такі об'єднання бажатимуть тісно співпрацювати та заручатись підтримкою церковної влади в своїй діяльності.

Кан. 74: Варто окремим параграфом додати запис про повну підлеглість катехитів у своїй діяльності єпархіальному єпископові, зокрема парохів (на щодень), на території парафії якого даний катехит здійснює свою місію і завдання.

Кан. 76: Пропущено важливе визначення «єпархіального єпископа», оскільки звичайне згадування в тексті слова «єпископ» уводить в непотрібну двозначність. Бо можна отримати згоду, дозвіл будь-якого єпископа (іншої єпархії, єпископа-помічника, емерита і т.д.). Це вестиме до хаотичності і непотрібних непорозумінь.

Кан. 77: В кан. 653 ККСЦ, на який посилається даний канон КПП, йдеться передовсім про створення чи публікування продукції ЗМІ (відео та документальні фільми, книги, передачі, програми) на тему католицької науки, віри, моралі, а не участь в програмах, інтерв'ю тощо. Натомість правові регулювання у випадках звичайних публічних виступів та в ЗМІ тощо записано в канн. 659-660 ККСЦ. Тому те, що записано в кан. 77 КПП, слід переглянути та переробити. Також незрозуміле останнє речення цього канону, який саме правильник повинен приготувати митрополит, чітко визначити, зазначити. (А якщо на даній території митрополитів немає, то хто?).

Кан. 78: Не вносить нічого нового, не дає правових рішень, а просто повторює ККСЦ, тому не має сенсу існування, оскільки дублює той самий запис (про захист авторських прав).

Кан. 83: Варто додати уточнюючі чи дозволяючі обставини, коли священнослужитель може звершувати хрещення в приватних домівках без необхідності звертання до місцевого ієрарха. Скажімо: холодна погода (об'єктивно), яка загрожує здоров'ю дитини, хворі батьки дитини, зимовий період (про що зокрема, згадує Львівський Собор 1891 р.) тощо. А також доповнюючи прикінцевою осторогою «виключаючи будь-яку легковажність в цій матерії».

Кан. 85: Знову опущено важливе визначення, про якого «єпископа» йдеться. Якщо «єпископ», то який? Будь-який (помічник, коад'ютор) чи єпархіальний? (Звісно, що законодавець мав на думці єпархіального, а не будь-якого, але читач не вміє читати думки законодавця, тому слід однозначно і послідовно записувати визначення єпископа). Хоча найбільшим недоліком тут стала неоднозначність стосовно того, хто саме повинен виготовляти миро. Запис, поданий у цьому каноні КПП, знову переписано із відповідного канону ККСЦ, який спеціально залишив можливість встановлення «особи» того, хто виготовляє і освячує миро: «єпископа»

чи «патріарха». В даній редакції запис КПП просто повторює кан. 693 ККСЦ і тоді не має сенсу. Слід однозначно подати уточнення, хто з них освячує миро, бо для цього ККСЦ і відсилає до партикулярного права. Здавня східна практика Церкви резервувала це право главі (патріархові), тому слід так і записати. Якщо ж йдеться про діаспорні території, то це право може здійснювати митрополит (якщо ж немає митрополита, тоді єпархіальний єпископ), що цілком можна вмістити в цей канон КПП.

Кан. 86: Не можна погодитись із формулюванням цього канону про причащення немовлят і малих дітей (до 7 років). Хоча це дійсно була практика Східної Церкви, однак слід зважати, що дитина не розуміє, може виплюнути Євхаристію (що нерідко трапляється), і це буде занедбанням з нашого боку. В такому разі слід причащати і тих людей, які вповні не володіють розумом. Тому слід відійти від цієї практики або ж залишити в компетенції рішення кожного єпархіального єпископа зокрема.

Кан. 87: Не вносить абсолютно нічого нового, а фактично знову становить дослівне повторення кан. 699 §3, ККСЦ. Насамперед цілком зайвим і незрозумілим є перше слово канону («інші»), оскільки запис дослівно взято з ККСЦ, а там він становить продовження думки попередніх параграфів канону. Натомість у цьому каноні КПП думка знову розпочинається з «нічого», незрозуміло, про що йдеться (які «інші вірні?»). Слід перше слово замінити, а також уточнити (розписати, перелічити) можливості більш дієвої, активної участі вірних (зокрема мирян) в звершенні літургії, скажімо, перелічити: спів, уважне слухання слова, відповіді на заклики, що лунають з уст священнослужителів. В цьому каноні КПП варто також більш акцентувати на важливості приймати Євхаристію на літургії.

Кан. 88: Не має і не дає однозначності, а тому ця норма не принесе необхідної користі. Завданням партикулярного права є дати чіткі визначення і відповіді. Натомість тут фактично черговий повтор відповідної норми ККСЦ (кан. 704, який внизу кан. 88 КПП, втратив останню цифру і тому подає невірне відсилання). Потрібно чітко зазначити, а найкраще повністю змінити формулювання канону, вказуючи, що «Рекомендується служіння літургії у всі дні літургійного року, за винятком алітургійних днів Великого Посту. Остаточне рішення стосовно можливості служіння літургії в алітургійні дні приймає єпархіальний єпископ». У нашій Церкві алітургійними є фактично лише певні дні чотиридесятниці, тому цілком можливо записати це в даній канон, щоб не відсилати читача до пошуку і досліджень цього питання самостійно. Однак потрібно зробити додатковий акцент на страсній п'ятниці, зазначаючи, що в цей день альтернативи немає, обов'язковий алітургійний день для усієї Церкви.

Кан. 89: Рішення стосовно усіх перелічених в цьому каноні справ (які стосуються різних аспектів Божественної Літургії) Синод Єпископів повинен

подати в партикулярному праві, а не залишати для вирішення на невизначений строк, інакше і ця норма КПП не має сенсу, оскільки не дає вирішення важливих питань, актуальних справ щоденного духовного життя вірних. Обов'язково потрібно однозначно все впорядкувати, визначити, встановити; навіть якщо вони були вже вирішені (детально чи загально) в постановах Синоду Єпископів (давніх чи сучасних) або ж в літургійних книгах. Можливо, дещо слід актуалізувати, доповнити, однозначно ствердити (оскільки в різні періоди могли бути різні практики в УГКЦ).

Кан. 90: Стосовно приймання Євхаристії вірними. Варто доповнити певними уточненнями деякі місця цього канону. Після слів «обов'язкових свят» в дужках дати відсилання до кан. 114 КПП, щоб парохі (священнослужителі) могли одразу зорієнтуватись, про які саме свята йдеться. А після слів «пасхальний період» в дужках дати пояснення, що йдеться про період від початку Великого Посту і аж до Вознесіння (див. постанови Львівського Собору 1891 р.).

Кан. 92: Запис цієї норми тісно пов'язаний із попереднім кан. 86 КПП, тобто стосується причащення дітей. Справедливо залишено повне врегулювання питання єпархіальним єпископом. Проте невідповідними стали рекомендації КПП дотримуватись давньої східної практики (відсилаючи до кан. 697 ККСЦ). Детальніше про це див. зауваження, подані стосовно кан. 86 КПП. Також слід пам'ятати про заборону Замойського Синоду (1720 р.) та сучасну постанову самого Синоду Єпископів (травень, 1992 р., п. 21).

Кан. 94: Слід подати офіційне та авторитетне роз'яснення стосовно понять «інтенція», «намірення», «поминання». Також слід дати вказівки стосовно можливостей акумулювання (поєднання, добавляння) інтенцій та поминань, зокрема в яких розмірах та кількостях, щоб не множити різні практики в УГКЦ.

Кан. 104: В офіційному требнику (затвердженому компетентною владою УГКЦ) немає окремого обряду заручин. Завдання випрацювати таку практику та впорядкувати текст богослужбових книг спочиває на компетентній церковній владі. Тому потрібно на базі наших церковних практик насамперед опрацювати окремий обряд «заручин» у випадку його проведення окремо від обряду вінчання.

Кан. 105: В цій нормі трактується про дуже важливий аспект — практику приготування до подружжя та перевірку стосовно можливості осіб вступити в подружжя. Однак знову не дається спільного рішення для всієї Церкви (УГКЦ), а відсилається до єпархіального єпископа, повторюючи майже повністю запис загального права. В такій матерії, як подружжя, приготування до нього і здійснення усіх обов'язкових формальностей, конечно потрібна однастайна, загальна практика усієї Церкви *sui iuris*. Звісно, залишити можливість єпархіальним єпископам діаспори самим врегулювання цих питань, з огляду на проживання і діяльність в різних регіонах, здебільшого тих, в яких домінуючими є інші католицькі спільноти.

Проте в межах власної території Церкви (*intra fines*) слід впровадити одноманітну практику.

Кан. 106: У формулюванні цього канону містяться тавтології, повтори, неоднозначна та непослідовна термінологія. Це можна погодитись із терміном «законний» (*legitime*), однак появляється невідомий термін «правомірний». Ані в кодексі, ані в загальній канонічній практиці він не відомий. Виникають запитання: що він означає? Для чого одразу після терміна «законний» слідує термін «правомірний»? Необхідно було самій Комісії випрацювати насамперед українську термінологію та послідовно її застосовувати, без заміних використань. Також в даному каноні, в кінці, міститься повтор терміна «правомірний» стосовно до віку. В каноністиці застосовується простіше і зрозуміліше поняття «мінімальний» вік. В кан. 800 § 2, ККСЦ, на який посилається КПП, застосовано термін «важний» (*valide*), що вказує на поважні правові наслідки якоїсь дії⁶⁷. В цій нормі також міститься невідомий і не повністю зрозумілий термін «епарх». Хто це? Кодексові, каноністиці і загальній практиці правничо-церковної термінології таке поняття не відоме. Натомість поточні, не фахові терміни в такому документі застосовувати не слід. Якщо ж уводиться нове поняття, то слід його пояснювати. Стосовно ж «узгодження віку з цивільним законодавством», то парох при потребі це і так робить, отримуючи згоду-дозвіл ієрарха місця (кан. 789, п. 2, ККСЦ).

Кан. 108: Обставина, про яку йдеться в цьому каноні, сьогодні одна з найбільш актуальних для священнослужителів УГКЦ: на якій парафії повинні вінчатись наречені: нареченого чи нареченої. Однак партикулярний законодавець знову не вирішив цього питання, в черговий раз переписавши відповідну норму ККСЦ, яка спеціально надає можливість кожній Церкві *sui iuris* однозначно визначитись із цим. Слід дати однозначну вказівку: або так, або інакше, а не залишати таке важливе питання без вирішення, бо через це найчастіше виникають суперечки і непорозуміння між вірними та між священнослужителями. Давня традиція і звичай УГКЦ наказують звершувати таїнство подружжя на парафії нареченої. Чому б це не узаконити в КПП? Дуже важливо, щоб знову ж таки — увести одностайну практику на власній території УГКЦ. Натомість на діаспорних територіях надати можливість вирішення цього питання епархіальним єпископам чи митрополитам, хоча не було б особливої проблеми, якби у всій УГКЦ була однакова практика в цьому питанні. Також слід змінити слово «в присутності» на «перед» парохом, як це подає ККСЦ, що теж має важливе значення.

Кан. 109: Стосовно лат. *valide* краще вживати термін не «правомірно», а «правосильно». Оскільки останній більше акцентує та відповідає сенсові латинського терміна, вказуючи на категоричність наслідку дії.

Кан. 110: Йдеться про можливість вінчання в час посту. Краще подати в каноні не «посту», а «встановлених постів», тоді однозначно розуміється. А також:

хто визначатиме об'єктивне існування «необхідності»? Потрібно чітко встановити, хто це робить (визначає): сам парох чи місцевий ієрарх? Найкраще, звичайно, залишити це в компетенції місцевого ієрарха.

Кан. 112: Переписано зміст відповідного канону ККСЦ; не здійснено жодних регулювань сфери посвячень і благословень (сакраменталій). Слід було хоча б чітко визначити компетенцію звершення посвячень і благословень: священнослужитель власної Церкви і парафії, щоб не давати можливості поширюватись свавілля і хаотичності (хто хоче, де хоче звершує благословення і посвячення).

Кан. 113: Стосовно записів обов'язкової інформації про покійного в книзі померлих, слід зберегти існуючу практику запису місця народження та конфесії/релігії, померлого, а також порожню рубрику для можливих додаткових, уточнюючих інформацій. Така форма запису надасть можливість більш повного ідентифікування особи в разі потреби, а також збереже певну додаткову інформацію для нащадків цієї особи (генеалогічну тощо). Також слід залишити запис, хто звершував поховання (парох/помічник, ім'я, прізвище).

Кан. 114: Стосовно обов'язкових свят, якщо йдеться про Різдво — скільки днів? Один чи всі три? Уточнити для однозначності. Попри те, що й так зрозуміло, що Різдво — це 07.01/25.12. Однак для вірних, особливо мирян, це може бути не так очевидним і однозначним.

Кан. 115: Дуже важливе питання постів і способу посту повністю проігнороване в КПП! На сьогодні приписи щодо посту порозкидані та не повністю впорядковані, немає чітко і докладно встановлених інструкцій та приписів, не подано вказівок стосовно того, як постити в ті чи інші дні⁶⁸. Це питання Синод Єпископів неодноразово відкладав; чи не слід було в нормах КПП однозначно та докладно все встановити і визначити? Необхідно подати, які існують обов'язкові пости для всіх вірних (періоди і окремі дні, назви), як постити в ті чи інші дні, від чого утримуватись, щоб вірні мали докладні і однозначні вказівки з усіма деталями та нюансами, залишаючи наприкінці запис про збереження і дотримання звичаїв стосовно постів конкретного регіону, з огляду на діаспору.

Кан. 117: Про прийняття некатолицьких вірних до Католицької Церкви. Внормовано все, окрім ченця. А ченця/черницю хто приймає в католицьку спільноту? Згідно із східним кодексом ченці становлять окремий стан вірних поряд з духовенством і мирянами, слід на це зважати.

Кан. 120: Знову виникає питання із застосуванням термінології: «правомірності» чи «правосильності». Хоча зрідка, але існує неоднозначність та непослідовність застосування юридичної термінології (один чи два рази зустрічається заміне вживання термінів у КПП). Це може та буде виканкати

непорозуміння. Також вже раніше згадувалось, що слід однозначно визначити, що значить «абсолютна більшість» (2/3?, 70-60%?).

Кан. 124: Що означає «спеціальне зібрання єпископів»? В кодексі такого поняття немає. Як і що під цим розуміти? КПП слід було визначити це, для цього воно і існує.

Кан. 129: Йдеться про звіт з управління майна. Незрозумілим є запис цієї норми стосовно поняття «привселюдно» (форма, спосіб); а також: кому подавати звіт? Вказати конкретно.

Кан. 141: Про виконання вироку. Варто доповнити словами: «окресливши спосіб і форму його виконання».

Кан. 142: Стосовно усування чи перенесення парохів краще опрацювати власну, спрощену і, можливо, більш дієву систему, щоб не ускладнювати діяльність єпархіального єпископа та життя єпархії.

Кан. 143: КПП повинен подавати власні практики кар, одноманітних для всієї своєї Церкви, базовані на практиці і традиції УГКЦ. Для цього власне ККСЦ залишає місце і можливість доповнення, передаючи до визначення партикулярного права покарання за окремі злочини; таких місць у карному праві ККСЦ достатньо. Не слід було перекидати цю можливість на ієрархів. Потрібно було залишити їм лише дещо для встановлення в цій сфері.

При загальному огляді КПП виникає ряд застережень. Партикулярне право повинно встановлювати спільне рішення для всієї Церкви *sui iuris*, виявляючи одностайність, одноманітність практик, церковного життя, гуртуючи, еднаючи цим усіх вірних. На жаль, КПП УГКЦ цього не робить, в багатьох випадках повторює норми ККСЦ або ж відсилає до єпархіального єпископа. Слід доопрацювати всі найважливіші норми КПП, зокрема в тих випадках, де відсилається до рішень єпархіального єпископа. Згідно з ККСЦ єпархіальний єпископ і так має право видавати закони для власної єпархії, нормувати церковне життя власної єпархії. Відсилання до його рішень слід застосувати зрідка, а не постійно, тобто лише коли це дійсно доцільно. Зокрема, ці відсилання до рішень єпархіального єпископа записано в канн.: 32, 39 §2, 46, 55, 58, 64, 65, 80, 92, 105, 106, 125, 126, 128, 132, 143 КПП.

Іншим важливим аспектом є те, що ККСЦ залишає більше місця на врегулювання тих чи інших питань церковного життя. Можливості не обмежуються 146 канонами. Також є опції доповнювати ті місця, де можна це зробити. Прикладом може стати тут, скажімо, процедура виборів (загально чи глави Церкви). В інших Східних Католицьких Церквах створена традиція окремої процедури виборів Глави Церкви, зокрема патріарха. Слід би і нам опрацювати і поетапно розписати всю процедуру виборів Патріарха-Верховного Архієпископа, створюючи тим самим особливу, властиво нашу процедуру, базуючи на візантійській та суто

українській (київській) традиції, дослідивши історичну спадщину нашої Церкви та беручи за основу норми ККСЦ, оскільки ККСЦ подає загальні норми-правила вибору, не регулюючи інших, додаткових, менш значущих аспектів чи етапів і тим самим залишаючи кожній Церкві *sui iuris* можливість введення своїх, специфічних елементів, з огляду на особливості обряду, традиції чи звичаї. Зокрема слід сісти і визначити, що можна ввести, а потім як це врегулювати. Скажімо можна ввести свої звичаї та практику в таких питаннях як: в який спосіб голосують (вписувати імена на карточку чи на готових спеціальних бюлетенях); хто пропонує кандидатів (будь-які вірні цієї Церкви²); в який спосіб обирають рахівників; у випадку відсутності секретаря як обирають тимчасового секретаря (кан. 5 КПП); як виглядає завершальна процедура виборів (хто і в який спосіб повідомляє новообраного, якими словами (формула); де і коли обраний складає визнання віри і сумлінного виконання уряду; що робити з бюлетенями, якими голосували, та інші можливі формальності⁶⁹. В інших Церквах ця процедура вже віддавна існує та функціонує, чому б нам не мати такої чітко окресленої процедури? Можна опрацювати сигналізовані вже попередньо процедури усунення чи уведення на уряд пароха, більш деталізованого визначення приписів способу посту, інше.

Варто також записати в КПП окремі вказівки стосовно зобов'язання нижчих адміністративних рівнів УГКЦ опрацювати і видати власну збірку партикулярного права. Йдеться насамперед про митрополії і єпархії. Очевидно, що єпархія може мати власне, додаткове, більш точне партикулярне право, але така вказівка КПП додатково стимулювала б вирішення на нижчих рівнях еклезіальної спільноти багатьох питань, не внормованих у загальному праві і партикулярному праві Церкви *sui iuris*. Також стимулювала б до повноцінного опрацювання власних збірок єпархіями, а не до поодиноких видавань рішень єпархіальними єпископами, множачи безліч декретів.

Партикулярне право УГКЦ потребує дальшої праці та вдосконалення. Воно, на жаль, не несе вповні тої допомоги, якої слід від нього очікувати. Зокрема, повинно стати тим інструментом, за допомогою якого вводиться одноманітність та одностайна практика у всій УГКЦ, щоб дійсно можна було говорити про одну еклезіальну спільноту, яка живе, діє та функціонує однодумно, одностайно, має однакову постать (піст, духовний одяг, практику церковного правила і т.д.). Якщо залишиться диференційована система, як це запропоновано в даній збірці, то це не допоможе добру, єднанню, однодумності, а внесе непорозуміння, поділ та певною мірою хаотичність практик, застосування, дій (як діяти в тій чи іншій не врегульованій, не вирішеній ситуації), що в свою чергу буде незрозумілим насамперед для вірних (чому той священник одягнутий так, а той – інакше; чому в тій єпархії така практика посту, а в іншій не така; чому там причащають немовлят, а там ні, і т.д.). Партикулярне право має в своїй істоті служити тим єднаючим, гуртуючим

елементом, давати конкретні рішення для вірних УГКЦ по всьому світі (літургічно-обрядових, традицій, практик), а не відсилати то до одного, то до іншого джерела (розпорядження). Воно само повинно зібрати всю інформацію про практики, звичаї і традицію УГКЦ та дати одну конкретну відповідь в тому чи іншому питанні, чого, на жаль, не дають канони партикулярного права УГКЦ. В переважній більшості вони просто відсилають до практик і звичаїв, а яких саме – не вказано, натомість цих практик і звичаїв може бути декілька; відсилає до рішень єпархіального єпископа або просто переписує канон ККСЦ. КПП повинно також стати тим, яке має практичне, живе застосування, дієвість. Доцільно було б (хоча б у майбутньому) створити при Комісії партикулярного права підкомісії або ж увести до її складу, не лише каноністів, а й літургістів, істориків, просто знавців тих чи інших ділянок церковного життя і практик нашої Церкви, досвідчених священнослужителів чи навіть мирян.

Варто також, створюючи ті чи інші канони (рішення, розпорядження, встановлення процедур тощо), подавати правову базу, на підставі якої їх створено, тобто посилання на джерела. Це можна робити в рамках приміток чи подачі інформації внизу канону в дужках, або ж на полях, поряд з текстом канону. Така практика здавна прийнята в католицькій Церкві, від початків існувала в практиці Східних Церков. Окремою рубрикою можна подавати канон ККСЦ, на підставі якого створювали канон КПП. Це б дійсно віддзеркалювало вкорінення КПП в джерелах, традиції і звичаях нашої Церкви, Східних та Католицької Церков.

Серед позитивних моментів можна відзначити працю над зібранням і впорядкуванням джерел нашої Церкви, зокрема джерел партикулярного права. Це дуже великий та ємкий труд. Важливим було саме обговорення тих чи інших проблем церковного життя, які велись буквально до моменту проголошення КПП УГКЦ. Безперечним є і той факт, що збірка дає певні вирішення, нормування, впорядковує певні сфери церковної діяльності, практичні речі: перелік обов'язкових свят, розуміння і конкретизація обов'язку святкового дня, обов'язок щоденної молитви часослова, процесуальні, адміністративні і судові дії, можливість приймати пожертви на Літургії Наперед Освячених Дарів, інші богослужіння, вік хресних батьків, можливість вінчання в піст, багато іншого. Слід віддати належне кропіткій праці членів Комісії різних періодів, зусиллям, наполегливості і посвяті цій справі. Як відзначив сам Голова Комісії: «Зрозуміло, що проголошені канони не становлять повного партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви. Це лише та його частина, яка безпосередньо стосується посилань Кодексу Канонів Східних Церков на можливість окремого, зумовленого традиціями чи обставинами регулювання певних питань організації церковного життя.[...] Беручи до уваги те, що законодавчі норми поширюються на всі єпархії Української Греко-Католицької Церкви і охоплюють всі ділянки життя і діяльності єпархій, можна

сподіватися, що в майбутньому українське партикулярне право може стати поважним збірником законів, який міг би нарахувати близько півтори тисячі канонів»⁷⁰.

Висновки

Партикулярне право становить один із виразів буття Церкви *sui iuris* та виражає її правову сутність. В прямому значенні — це збірка законів конкретної Східної Католицької Церкви, яка в своїй істоті формується на основі дисциплінарних джерел цієї еклезіальної спільноти, від початків її існування аж по сьогоднішній день. Джерела УГКЦ поділяються на «до» і «пост» берестейські, як також на внутрішньоцерковні і державно-світського характеру. Генеза і становлення окремої збірки партикулярного права нашої Церкви сягають ХХ століття, а безпосереднє затвердження і проголошення (входження в дію) — початку ХХІ ст. Вона була затверджена Синодом Єпископів УГКЦ в 2001 р., проголошена Верховним Архієпископом в грудні 2007, зобов'язує із 14.01.2008 р. Канони Партикулярного Права (КПП УГКЦ) — це збірка законів, яка стосується і зобов'язує лише її вірних, нормує внутрішнє життя та діяльність Церкви виключно в тих ділянках і питаннях, до врегулювання яких відсилає спільне право Східних Католицьких Церков (ККСЦ). Канони Партикулярного Права (КПП УГКЦ) вповні не виражають правову спадщину нашої Церкви (а лише якусь її частину); потребують подальших доповнень, опрацювання, однозначності рішень і вдосконалення, а також розширення і поглиблення.

¹ Див. Джероза Л., *Церковне право*, — Львів, 2001. — с. 57-58; Цыпин В., *Курс церковного права*. — Київ, 2002. — С. 3, 38-43.

² Пор. Eid E. *The Nature and Structure of the Oriental Code*, в: *The Code of Canons of the Oriental Churches. An Introduction*, ed. C. Gallagher. — Rome, 1991. — С. 27.

³ Пор. Dymyd M. *Wdrozenie Kodeksu Kanonow Kosciolow Wschodnich w Ukrainie i diasporze*, в: *Unitas in varietate*, Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej polaczonej z prezentacją polskiego wydania Kodeksu Kanonow Kosciolow Wschodnich. Lublin, KUL — 20 lutego 2002 r., pod red. L. Adamowicza. — Lublin 2003. — С. 75.

⁴ Див. Khortyk O. *Status prawny Kościoła Arcybiskupiego większego*. — Lublin, 2006. — С. 114-115.

⁵ II Ватиканський Собор, Декрет про Східні Католицькі Церкви *Orientalium Ecclesiarum*, 21.11.1964 р., nr. 6, в: *Документи II Ватиканського Собору*. — Львів, 1996. Див. також на цю тему: Przekop E. *Kanoniczne aspekty dekretu Ecclesiarum Orientalium a bieżąca reforma kanonicznego prawa wschodniego*, PK 20 (1977) nr 1-2, с. 297; Pujol C. *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum»*. *Textus et commentarium*. — Romae, 1970; Wojnar M. *Decree on the oriental catholic churches*, Jur 25 (1965), с. 175; Zuzek I. *The Ecclesiae sui iuris in the revision of Canon Law*, в: *Vatican II: Assessment and perspectives twenty-five years after (1962-1987)*, за ред. R. Latourelle. — New York, 1989. — С. 289.

⁶ Див. Khortyk O. *Kościół sui iuris. Kwestie natury prawnej*, RNP 17 (2007), с. 178-179.

⁷ Пор. Valiyavilayil A. *The notion of sui iuris Church*, в: *The Code of Canons of the Eastern Churches*, під ред. J. Chiramel, K. Bharanikulangara. – Alwaye, 1992. – С. 83.

⁸ ККСЦ, кан. 1493 §2.

⁹ ККСЦ, кан. 1492.

¹⁰ А це Римський архієрей і Колегія Єпископів (Вселенський Собор); ККСЦ, кан. 43, 49.

¹¹ Див. Горбань Р., *Належність до Церкви sui iuris та її зміна згідно з чинним церковним законодавством*. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 32-35.

¹² Пор. *Particular law of the Eastern Catholic Churches*, by K. Bharanikulangara, edited by J. Faris, F. Marini. – New York, 1996. – С. 1.

¹³ Див. *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, за ред. P. V. Pinto, D. Salachas, Libreria Editrice Vaticana, 2001, с. 1168.

¹⁴ Тут йдеться про «внутрішню» найвищу владу якоїсь Церкви, скажімо, такою для патріаршої Церкви буде Синод Єпископів із патріархом; для верховноархієпископської – Синод Єпископів із Верховним Архієпископом; для митрополічної Церкви *sui iuris* – Рада Ієрархів з митрополитом.

¹⁵ Див. *Путівник по східному кодексу. Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*, за ред. Дж. Недунґатта. – Львів, 2008. – С. 667.

¹⁶ ККСЦ, кан. 1502.

¹⁷ ККСЦ, кан. 6.

¹⁸ ККСЦ, кан. 1502 §2; кан. 4.

¹⁹ Див. Постіпіл В., *Східне католицьке церковне право*. – Львів, 2006. – С. 556, 559.

²⁰ Див. *Путівник по східному кодексу*, за ред. Дж. Недунґатта, с. 675.

²¹ На що звернула увагу і акцентувала папська Комісія до справ Ревізії та перегляду східного канонічного права, яка редагувала діючий східний кодекс, див. *Nuntia*, 3 (1976), с. 3. А також це ствердив Іван Павло II в своїй апостольській конституції *Sacri canones*, 18.10.1990, в: *Кодекс Канонів Східних Церков*. – Рим, 1993. – С. 10.

²² Пор. Brogi M. *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, REDC 48 (1991), с. 541.

²³ Пор. Zuzek I. *Qualche nota circa lo «ius particulare» nel CCEO*, в: *Il diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, ed. K. Bharanikulangara, Citta del Vaticano, 1995, с. 42.

²⁴ Іван Павло II. Апостольська Конституція *Sacri canones*, 18.10.1990, в: *Кодекс Канонів Східних Церков*. Рим, 1993. – С. 12.

²⁵ ККСЦ, кан. 110 § 1. Детальніше про взаємодію Синоду Єпископів та Верховного Архієпископа див. Khortyk, *Status prawny Kosciola Arcybiskupiego Wieszego*, с. 315-325.

²⁶ ККСЦ, кан. 112 § 1.

²⁷ ККСЦ, кан. 111 § 1.

²⁸ ККСЦ, кан. 111 § 3.

²⁹ Так твердять Й. Андрійшин та М. Димид. Див. Андрійшин Й. *Партикулярне право Церкви свого права: проблеми та перспективи для УГКЦ*, Богословія 67 (2003) кн. 3-4, с. 14.

³⁰ Див. ККСЦ, канн. 56; 78 §2; 182 §3; 1388.

³¹ ККСЦ, кан. 150 §2-3.

³² Думид, *Wdrozenie Kodeksu Kanonow Kosciolow Wschodnich w Ukrainie i diasporze*, в: *Unitas in varietate*, с. 77.

³³ Пор. Zuzek I. *Particular Law in the Code of Canons of the Eastern Churches*, в: *The Code of Canons of the Eastern Churches: A Study and Interpretation*, ed. J. Chiramel, K. Bharanikulangara, Alwaye 1992, с. 47.

³⁴ Див. на цю тему: Bharanikulangara K. *Ius Particulare Ecclesiae sui iuris. Problems and Prospects for the Syro-Malabar Church*, Romae, 1994; Koikakudy I. *The particular canonical institutions of the Syro-Malabar Church*, в: *Catholic Eastern Churches. Heritage and identity*. – Roma 1994. –

C. 296-307; Nedungatt G. *The Syro-Malabar Church under the new oriental Code*, в: *The Code of canons of the Eastern Churches*, за ред. J. Chiramel, K. Bharanikulangara, Alwaye, 1992, с. 276-300. Саме партикулярне право Сиро-Малабарської Церкви можна знайти в офіційному віснику цієї Церкви Synodal News, Vol. 11, No. 1, May 2003.

³⁵ Йдеться про те, що якщо немає формальної збірки партикулярного права, то слід застосовувати рішення та постанови ієрархії (Синодів, соборів, митрополитів) в тих чи інших питаннях церковного життя, пристосовуючи їх, звісно, до реалій та потреб сьогодення. Якщо існує потреба, їх можна модифікувати або ж, якщо не втратили дієвості та актуальності, застосовувати безпосередньо, зберігаючи та культивуєючи цим давні, старожитні практики нашої Церкви. Такі зміни чи модифікації може здійснювати виключно компетентна церковна законодавча влада. Проте не варто підходити до давніх рішень без здорової частки критичності, сліпо керуючись цими постановами, що доцільно – слід змінювати.

³⁶ Див. Мудрий С. *Юридично-канонічний аспект (Ідентичності УГКЦ)*, в: *В пошуках ідентичності. Документи Східних католицьких Церков*. – Львів, 2000. – С. 49-90; Каськів О. *Історично-юридичний розвиток партикулярного права УГКЦ у світлі Кодексу Канонів для Східних Церков*. – Рим, 2000.

³⁷ Див. Лотоцький, *Українські джерела церковного права*, Варшава 1931.

³⁸ Holoweckij P. D. *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Ruthenae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1932.

³⁹ Там само, с. 4.

⁴⁰ *Monumenta Ucrainae historica*, col. A. Septyckij, ed. J. Sli pyj, vol. I-XIV, Romae, 1964-1977.

⁴¹ Див. *Documenta Pontificium Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, ed. A. Welykij, vol. I-II, Romae, 1953; Патріло І. *Джерела і бібліографія історії Української Церкви*. – Рим, 1975; *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historia et monumenta*, t. I-II, за ред. I. Pitra. – Romae, 1868; Salachas D. *Il diritto Canonico delle Chiese Orientali nel primo millennio*. – Roma, 1997.

⁴² Мудрий, *Юридично-канонічний аспект*, с. 89-90.

⁴³ Димид М. *План діяльності Інституту Церковного Права 2003-2005 рр.*, на Інтернет-сторінках http://icl.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=30.

⁴⁴ Це стверджували самі члени Комісії різних періодів у своїх публікаціях: Андрійшин, *Партикулярне право Церкви свого права: проблеми та перспективи для УГКЦ*, с. 20; Душуд, *Wdrozenie Kodeksu Kanonow Kosciolow Wschodnich w Ukrainie i diasporze*, в: *Unitas in varietate*, с. 78; Мудрий, *Партикулярне право Церкви свого права. Проблеми і перспективи УГКЦ*, в: *Канони партикулярного права УГКЦ*. – Львів, 2001. – С. 6.

⁴⁵ *Комунікат про IV Синод Ієрархії УГКЦ*, газ. «Церква і життя» за 3 листопада 1985 р., № 44 (777), с. 1.

⁴⁶ На той час Верховний Архієпископ Йосиф Сліпий не відзначався добрим здоров'ям і не міг вже брати активної участі в діяльності Синоду, як у попередні роки. Також у зв'язку із деякими радикальними рішеннями ієрархії нашої Церкви Апостольська Столиця заборонила проголошення будь-яких рішень Синоду Єпископів без попереднього їх узгодження та апробати з боку Римського Архієрея. З цих причин всі Синоди Ієрархії УГКЦ впродовж 1980-х років скликались виключно Римським Архієреєм та зазвичай мали характер надзвичайних. Можливо, з огляду на ці фактори рішення Синоду Єпископів цього періоду ніколи не були опубліковані та проголошені. Раніше усі постанови публікувались і проголошувались через офіційний вісник УГКЦ – Благовісник Верховного Архієпископа. Натомість у виданнях за згаданий попередньо період знаходяться виключно інформації та деякі матеріали (звернення, промови, листи) із цих сесій Синоду. Про самі рішення ніде не згадується, хіба що побіжно і дуже загально в різних неофіційних публікаціях. Зокрема про проблему непублікування рішень див. *До питання Синодів Української Католицької Церкви*, Патріархат 2 (1986) р. 19, с. 24-25.

⁴⁷ Див. *Тимчасові напрямні, за якими працює Комісія українського партикулярного права*, Стемфорд, 25-26.11.1986; *Протокол засідання Комісії українського партикулярного права*, 28.11.1986 р.; зберігаються в архіві Інституту Церковного Права, Львів. В першому документі згадується: «Тому, що будуче загальне право для Східних Церков матиме відклики до партикулярного права поодиноких Східних Церков Синод української католицької ієрархії з 1983 року рішив створити Комісію українського партикулярного права. В 1985 році членами Комісії вибрано...», щоправда документ без підпису, а лише із місцем та датою (Стемфорд, 25-26.11.1986). Однак в другому документі (*Протокол*) першого засідання Комісії записано: «...Кир Єронім, голова Комісії, привітав присутніх і подав історію/Тезау створення окремої Комісії канонічного права при синодові українських владик та про потребу мати постійну комісію українського партикулярного права». Звідси випливає, що *Тимчасові напрямні* – це документ, підготовлений та представлений головою Комісії українського партикулярного права вл. Є. Химієм.

⁴⁸ Див. Paska W. *Sources of the Particular Law for the Ukrainian Catholic Church in the United States*. – Washington 1975.

⁴⁹ Владика С. Мудрий, надаючи консультації автору цієї статті, стверджує, що така Комісія була сформована ієрархією УГКЦ ще в 1958-59 рр., на Єпископських Конференціях. Робочу групу з питань партикулярного права УГКЦ курував митр. М. Германюк, а згодом очолював Є. Химій, який найбільше діяв і працював над зібранням і опрацюванням партикулярного права УГКЦ. Саме останньому вдалося значно просунути у реалізації цього проекту ієрархії УГКЦ. Завданням групи було зібрання і приготування матеріалів для майбутніх праць Комісії Партикулярного Права УГКЦ. Рішення та зміст засідань Конференцій Єпископів нашої Церкви не мали законодавчого характеру та не публікувались, з огляду на обставини.

⁵⁰ Див. Андрійшин, *Партикулярне право Церкви свого права: проблеми та перспективи для УГКЦ*, с. 20-21; Мудрий, *Партикулярне право Церкви свого права*, с. 6-8; Каськів, *Розвиток партикулярного права УГКЦ 1596-2006 рр.*, НВІФТА 1 (2007), с. 17-18.

⁵¹ Див. *Партикулярне право може стати кроком до визнання патріархату*, інтерв'ю Н. Пастернак з Й. Андрійшином, Патріархат 2 (2001) ч. 362, с. 17-19.

⁵² Див. Рішення і постанови Надзвичайного Синоду Єпископів УГКЦ, Ватикан, 3-10.02.1991 р., п. 12; Рішення і постанови Синоду Єпископів, Львів, 16-31.05.1992 р., п. 24; Рим, 16-25.11.1995 р. п. 1. і 10; Львів, 14-21.10.1996 р., п. 54; Крехів-Львів, 14-20.09.1997 р., п. 2.4., в: *Рішення і Постанови Синодів Єпископів УГКЦ 1989-1997 рр.*, Львів 1998, с. 14, 21, 25, 27, 35, 45. Теж: *Постанови та рішення Синоду Єпископів УГКЦ, Львів-Крехів*, 01-10.09.1998 р., п. 31; Львів-Крехів, 01-08.09.1999 р., п. 9, БВА УГКЦ 1 (2001), с. 86, 89.

⁵³ Див. Khortyk, *Status prawny Kościoła Arcybiskupiego większego*, с. 374-377.

⁵⁴ *Постанови Синоду Єпископів УГКЦ, Філадельфія–Дойластавн–Вашингтон*, 27.09-06.10.2007 р., п. 11-14, БВА УГКЦ 7 (2007), с. 86.

⁵⁵ *Постанови Синоду Єпископів УГКЦ, Бучач*, 16-21.07.2000 р., п. 3; Львів, 01-05.07.2001 р., п. 2: «Затвердити канони 1-146 Партикулярного права УГКЦ», БВА УГКЦ 1 (2001), с. 90, 101.

⁵⁶ *Постанови Синоду Єпископів УГКЦ, Київ*, 07-12.07.2002 р., п. 8, БВА УГКЦ 2 (2002), с. 114.

⁵⁷ *Постанови Синоду Єпископів УГКЦ*, 27.09-06.10.2007 р., п. 9, БВА УГКЦ 7 (2007), с. 86.

⁵⁸ Бл. Любомир Гузар, *Декрет*, за вихідним номером Р-07/529, від 12.12.2007, ВКГ ВА 4 (2007), с. 52.

⁵⁹ Так, як це було у випадку, скажімо, Сиро-Малабарської Церкви Індії, коли у 2003 р. було проголошено її партикулярне право, то на офіційному сайті опублікували і сам текст, з додатковим сигналізуванням та заохоченням ознайомитись. Щоправда, згодом, десь через 2-3 роки, коли цілком змінювали офіційну веб-сторінку, його знято із сайту. Проте довгий час текст можна було переглянути, скачати на власний комп'ютер.

⁶⁰ КПП УГКЦ на сайті архієпархії Вінніпеґу: www.archeparchy.ca/documents/Particular_Law_Canons_Ukr.pdf; проекти на http://icl.org.ua/index.php?option=com_content&task=category§ionid=13&id=37&Itemid=67, проте один із них недоступний через якісь технічні негаразди.

⁶¹ Постанови Синоду Єпископів УГКЦ, Київ, 07-12.07.2002 р., п. 9, БВА УГКЦ 2 (2002), с. 114.

⁶² Див. *Канони партикулярного права УГКЦ*, БВА УГКЦ 1 (2001), с. 104-130.

⁶³ Пор. Мудрий, *Партикулярне право Церкви свого права*, с. 8.

⁶⁴ Ці твердження і підхід відображають виключно точку зору, позицію і переконання автора цієї статті. Здійснені з метою звернути увагу на необхідність доопрацювань, доповнень, змін.

⁶⁵ Певні регуляції в цій та інших матеріях подає *Статут Синоду Єпископів УГКЦ*, прийнятий і затверджений на Синоді Єпископів в 1995 р. (Див. *Рішення і постанови Синоду Єпископів УГКЦ 1989-1997 рр.*, Львів 1998, с. 51-67). Багато норм, записаних у цьому Статуті було майже дослівно або частково прийнято до норм КПП, які трактують про Синод Єпископів УГКЦ.

⁶⁶ Детальніше про цю проблему див. Хортик О. *Обов'язок молитви часослова в практиці Східної Церкви*, НВІФТА 2 (2009), с. 42-43.

⁶⁷ При перекладі ККСЦ на українську мову фахівці натрапили на проблему відсутності еквівалентної професійної української канонічної термінології. Ця проблема залишилась і досі. З огляду на це немає однозначності і послідовності застосування тих чи інших канонічних термінів у житті УГКЦ. Однак Комісія могла б виправити цю ситуацію, уводячи однозначну, послідовну, відповідну українську канонічну термінологію. Поки ж немає такого, слід хоча б послідовно застосовувати відповідні терміни українського перекладу ККСЦ з метою уникнення непорозумінь. Стосовно ж пропозиції еквівалента латинському *valide*, то найбільш відповідним йому буде українське «правосильний».

⁶⁸ Див. на цю тему Хортик, *Гитання способу дотримання посту в УГКЦ*, Метрон 4 (2006), с. 169-177.

⁶⁹ Більш детальні описи і норми Східних Католицьких Церков див. монографію Glowacki M. *Wybor patriarchow w Kosciolach Katolickich Wschodnich w swietle obowiazujacego prawodawstwa*, Lublin 1971 (mszp.). Про опис процедури виборів в мелхітській Церкві див. Madey J. *Le patriarcat Ukrainien. Vers la perfection de l'etat juridique actuel.* – Romae, 1971. – С. 171. Про вибори патріархів в І тисячолітті: Przekop E. *Wybor wschodnich patriarchow w I tysiacleciu Kosciola*, SW 10 (1973), с. 263-279.

⁷⁰ Мудрий, *Партикулярне право Церкви свого права*, с. 8.

Перелік умовних скорочень

БВА УГКЦ – Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви

ВКГ ВА – Вісник Києво-Галицького Верховного Архієпископства

ККСЦ – Кодекс Канонів Східних Церков

КПП – Канони Партикулярного Права

НВІФТА – Науковий Вісник Івано-Франківської Теологічної Академії,

часопис

Jur – The Jurist, часопис

PK – Prawo Kanoniczne, часопис

REDC – Revista Espanola de Derecho Canonico, часопис

RNP – Roczniki Nauk Prawnych, часопис

SW – Studia Warminskie, часопис.

Список використаних джерел

1. БВА УГКЦ 1 (2001).
2. 2 (2002).
3. 7 (2007).
4. Гузар Л. Декрет за вихідним номером Р-07/529 від 12.12.2007, Вісник Києво-Галицького верховного архієпископства 4 (2007), с. 52.
5. Канони партикулярного права УГКЦ, БВА УГКЦ 1 (2001), с. 104-130.
6. Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим, 1993.
7. Рішення і Постанови Синодів Єпископів УГКЦ 1989-1997 рр. – Львів, 1998.
8. Андрійшин Й. Партикулярне право Церкви свого права: проблеми та перспективи для УГКЦ, Богословія 67 (2003) кн. 3-4, с. 9-23.
9. Горбань Р. Належність до Церкви *sui iuris* та її зміна згідно з чинним церковним законодавством. – Івано-Франківськ, 2007.
10. Джероза Л. Церковне право. – Львів, 2001.
11. Димид М. План діяльності Інституту Церковного Права 2003-2005 рр., на Інтернет-сторінках http://icl.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=30.
12. До питання Синодів Української Католицької Церкви, Патріархат 2 (1986) р. 19, с. 24-25.
13. Документи II Ватиканського Собору. – Львів, 1996.
14. Іван Павло II, Апостольська Конституція *Sacri canones*, 18.10.1990, в: Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим, 1993. – С. 9-17.
15. Каськів О. Розвиток партикулярного права УГКЦ 1596-2006 рр., НВІФТА 1 (2007), с. 10-20.
16. Комунікат про IV Синод Ієрархії УКЦ, газ. «Церква і життя» за 3 листопада 1985 р., № 44 (777), с. 1.
17. Мудрий С., Юридично-канонічний аспект (Ідентичності УГКЦ), в: В пошуках ідентичності. Документи Східних католицьких Церков, Львів 2000, с. 49-90.
18. Мудрий С. Партикулярне право Церкви свого права. Проблеми і перспективи УГКЦ, в: Канони партикулярного права УГКЦ. – Львів, 2001. – С. 2-8.
19. Партикулярне право може стати кроком до визнання патріархату, інтерв'ю Н. Пастернак з Й. Андрійшином, Патріархат 2 (2001) ч. 362, с. 17-19.
20. Постпішл В. Східне католицьке церковне право. – Львів, 2006.
21. Путівник по східному кодексу. Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков, за ред. Дж. Недунґатта. – Львів, 2008.

22. Хортік О. *Обов'язок молитви часослова в практиці Східної Церкви*, НВІФТА 2 (2009), с. 34-49.
23. Хортік О. *Питання способу дотримання посту в УГКЦ*, Метрон 4 (2006), с. 169-177.
24. Цьпин В. *Курс церковного права*. – Клин, 2002.
25. Brogi M. *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, REDC 48 (1991), с. 517-544.
26. *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, за ред. P. V. Pinto, D. Salachas, Libreria Editrice Vaticana, 2001.
27. Dymyd M. *Wdrożenie Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich w Ukrainie i diasporze*, в: *Unitas in varietate*, Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej połączonej z prezentacją polskiego wydania Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, Lublin, KUL – 20 lutego 2002 r., pod red. L. Adamowicza. – Lublin, 2003. – С. 72-78.
28. Eid E. *The Nature and Structure of the Oriental Code*, в: *The Code of Canons of the Oriental Churches. An Introduction*, ed. C. Gallagher. – Rome, 1991. – С. 25-39.
29. Holoweckij P. D. *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Ruthenae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1932.
30. Khortyk O. *Kościół sui iuris. Kwestie natury prawnej*, RNP 17 (2007), с. 167-186.
31. Khortyk O. *Status prawny Kościoła Arcybiskupiego większego*. – Lublin, 2006.
32. *Particular law of the Eastern Catholic Churches*, by K. Bharanikulangara, edited by J. Faris, F. Marini. – New York, 1996.
33. Valiyavilayil A. *The notion of sui iuris Church*, в: *The Code of Canons of the Eastern Churches*, за ред. J. Chiramel, K. Bharanikulangara. – Alwaye, 1992. – С. 57-90.
34. Žužek I. *Particular Law in the Code of Canons of the Eastern Churches*, в: *The Code of Canons of the Eastern Churches: A Study and Interpretation*, ed. J. Chiramel, K. Bharanikulangara. – Alwaye, 1992. – С. 39-56.
35. Žužek I. *Qualche nota circa lo «ius particolare» nel CCEO*, в: *Il diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, ed. K. Bharanikulangara, Citta del. – Vaticano, 1995. – С. 34-48.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 29.11.2009 р.

о. Роман Дзюбак
Івано-Франківська теологічна академія

Канонічна форма укладення подружжя в актуальному праві Української Греко-Католицької Церкви

Вступ

Хоч Церква протягом довгих віків не мала канонічної форми укладення шлюбу, однак доволі рано заохочувала вірних до укладення подружжя публічно і з благословенням Церкви. Щоправда, важко сьогодні встановити докладну дату, відколи це благословення стало загальним, однак мусило то статись доволі давно. У пізніший період в східній католицькій Церкві з'являється канонічна форма укладення подружжя, яка зобов'язує під санкцією його неправосильності. Впроваджена вона була поступово до різних східних Церков¹.

Подружжя згода, щоб могла стати формальною причиною подружжя, мусить не тільки відповідати вимогам натурального права, але також бути висловлена в спосіб, приписаний позитивним правом. Тому говоримо про публічну або — маючи на увазі право Церкви — канонічну форму укладення подружжя. З точки зору натурального права не потрібна жодна публічна форма укладення подружжя. Достатньо, щоб сторони висловили згоду на подружнє життя, взаємно себе передаючи і приймаючи з метою укладення подружжя. Проте подружжя є інституцією, що має на меті не лише приватне добро, але і публічне. Подружжя і родину з'єднують з суспільством живі і органічні зв'язки. Творець установив шлюб початком і основою людської спільноти, а родина є «першою і зародковою клітиною суспільства» (Декрет *Apostolicam actuositatem*, № 11). Отже, так суспільство, як і самі подрути захищені, щоб подружжя було оточене юридичною опікою, яка забезпечувала б його перед зловживаннями, а також гарантувала б властиве функціонування такої важливої інституції. Проявом цього виду опіки є те, що Церква установила канонічну форму укладення подружжя².

1. Історія встановлення канонічної форми подружжя

Церква від початку домагалася від наречених, щоб подружжя укладали публічно і пов'язували його з благословенням священника. Однак подружжя згода, висловлена без жодної публічної форми, була достатньою для виникнення шлюбу³.

У східній Церкві надавали велику вагу укладенню подружжя в присутності і з благословенням священника. Про таке благословення виразно згадує канон 7 синоду в Неоцезарії (314-325), коли забороняє благословляти тільки повторні шлюби. Відповідь папи Миколи I, надана болгарам в 866 р., підтверджує загальну практику благословення подружжя у візантійській Церкві, і, мабуть, благословення те було обов'язковим до правосильності подружжя. На державному рівні таку обов'язкову форму укладення шлюбу для Церков візантійського походження приписав імператор Лев VI Філософ (886-912), роблячи благословення священника обов'язковим для всіх осіб⁴. Не стосувалося це, однак, подружжя невільників і тих осіб, які уклали повторний шлюб. Ця недосконалість подружжя невільників була усунена близько 1095 р. імператором Олексієм Комненом. У пізніший період в східній католицькій Церкві була встановлена канонічна форма укладення подружжя, що зобов'язує під санкцією його неправосильності⁵.

У перший період свого існування, тобто від 988 року (Хрещення Русі) до Берестейського єднання 1596 р., законодавство української Церкви не відрізняється особливо від візантійського церковного законодавства, але у окремих випадках набирає своїх відмінностей, і, як наслідок цього, починається розвиток партикулярного права. Це закони великих київських князів Володимира Великого і Ярослава Мудрого, які нормують відносини між державою і Церквою⁶. Більш систематично розвивають партикулярне право «Кормчі книги»⁷. «Кормчими» вони називаються тому, що в них поміщені норми, які є ніби кормилом, яким керується Церква. Вперше друком «Кормча книга» з'явилася в 1649-53 роках. До неї, з-поміж іншого, під 50 титулом увійшов «Евхологій» Петра Могили, який містив положення про Таїнство Подружжя⁸. Крім цього видання, з'явилося кілька інших редакцій, а саме: Рязанська і Новгородська «Кормчая книга». Та остання редакція містила закони Володимира Великого і Ярослава Мудрого, а також «Руську Правду», що є найстаршим українським законодавством. У кодексі «Кормчої книги» з XIII століття її вважається законом, або судом Ярослава Мудрого, в якому записані устави часів Ярослава і постанови Володимирського Собору 1274 року (на соборі у Володимирі над Клязьмою 1274 р. введено в слов'янському перекладі «Номоканон Фотія» з поясненнями Олексія Аристена). «Кормчі книги» на Русі застосовувалися в церковних судах для врегулювання подружніх справ⁹. Велику роль в розвитку партикулярного права відіграли також синоди, скликані київськими митрополитами, які мали завданням врегулювання різних сфер життя Церкви¹⁰.

Після Берестейського єднання настає другий період в розвитку партикулярного права української Церкви¹¹. Русини-католики теоретично зберігали подружнє право східної Церкви, однак на практиці почали застосовувати більш практичне право Тридентського собору у формі виразних папських постанов або власних рішень синодів, щоб не покликатися відверто на постанови Тридентського собору, оскільки таку поведінку вважали б впровадженням латинської дисципліни до грецької Церкви. Київський митрополит Йосиф Веніамін Рутський на провінційних синодах в Києві 11 жовтня 1619 р. і в Кобрині 6 серпня 1626 р. ввів у київській провінції форму подружжя під загрозою неправосильності тими самими словами, що і Тридентський собор в декреті Tametsi. Ця ухвала, після надсилення актів до Рима, збудила в Конгрегації Собору і в Конгрегації Поширення Віри дискусію стосовно її правосильності. В Римі вважали, що синод, впроваджуючи таким чином розриваючу перешкоду до укладення подружжя, визнавав собі владу, яка належить виключно папі римському. Покликана через папу комісія з розгляду цього питання запропонувала вислати два брєве до нунція у Варшаві, який повинен був, залежно від ситуації, оголосити або декрет Tametsi, або друге брєве, яким папа римський власним авторитетом накладав тридентську форму укладення подружжя¹².

Замойський синод в 1720 р. приймає вже як довершену справу, що вже нема жодної різниці між дисципліною руської Церкви та латинської у подружніх справах. Про це говорить Замойський синод у титулі III, § 8 «Про подружжя» в наступний спосіб: «Оскільки обряд укладення цього таїнства в нашій Церкві є справді той самий, що в латинській, і через це не має потреби жодного поліпшення або зміни, не вільно буде парохам від нього відступити»¹³. Ще більш затерлася різниця між дисципліною української і латинської Церкви, коли галицькі землі було приєднано до Австрії за Марії Терези в 1772 р. Австрійський уряд, щоправда, захищав грецько-руський обряд русинів, однак, з іншого боку, одні і ті ж закони стосувалися католиків в Австрії без різниці обряду. За Марії Терези, згідно з декретом від 15 червня 1776 р., кандидати духовного стану перед свяченнями мусили складати іспит з канонічного права згідно з приписаними підручниками. Оскільки ці підручники не враховували канонічного права східної Церкви, а кандидати до духовного стану мусили з них вчитися, то наше духовенство відійшло від східної дисципліни подружжя. За цим пішла і практика єпископів у цілій галицькій провінції. Відносини між церковною і державною владою в галицькій провінції в період Йосифізму були такі самі, як між Австрійською державою і латинською Церквою. Після введення в життя конкордату з 1855 р. щодо подружніх справ імператорським патентом від 8 жовтня 1856 р. було прийнято в галицькій провінції *Instruktio pro iudiciis ecclesiasticis quoad causas matrimoniales Imperii Austriaci*¹⁴. Укладення мішаного подружжя між католиками грецько-

руського (візантійсько-українського) обряду і католиками латинського обряду, в галицькій провінції унормовано декретом Конкордії Конгрегації Поширення Віри від 6 жовтня 1863 р.¹⁵.

Наступний собор у Львові 1891 року наказує стосовно Таїнства Подружжя у всьому наслідувати науку Тридентського собору та Замойського синоду, а також положення Конкордії¹⁶ та повчань, що містяться у пастирських листах окремих ординаріїв¹⁷. У 1855 році імператор Австрії уклав конкордат з Апостольською Столицею. Цим конкордатом в X розділі признано подружні справи церковним судам, що мали їх вирішувати на підставі святих канонів і декретів Тридентського собору. За дорученням кардинала Раушера католицькі каноністи зібрали ціле канонічне право латинської Церкви про подружжя та заручини і видали інструкцію, ухвалену австрійським єпископатом на конференції у Відні. Цю інструкцію оголосив кардинал Левицький, примас Галичини, пастирським листом від 10 березня 1857 року для застосування в церковному суді Львівської архієпархії і перемиський єпископ барон Яхимович пастирським листом від 20 січня 1857 року – для Перемиської єпархії. Львівський синод наказує використовувати її в церковних судах галицької провінції¹⁸ і поміщає в додатку XVIII до *Рішень і Чинностей Собору, що відбувся у Львові в 1891 р.*¹⁹.

Після видання декрету *Ne temere* 2 серпня 1907 року, який повинен був зобов'язувати від Пасхальної неділі 1908 року весь католицький світ, Конгрегація 1 лютого 1908 р. вирішила, що цей декрет не зобов'язує католиків східного обряду, а чи потрібно цей декрет на них поширити, повинна вирішити Конгрегація Поширення Віри. Галицький Митрополит від імені цілої галицької провінції звернувся до святої Конгрегації з проханням поширити декрет *Ne temere* на русинів в цій провінції²⁰. Свята Конгрегація декретом від 5 травня 1911 року розтягує зобов'язуючу силу декрету *Ne temere* на русинів Галичини (унійні єпархії Львівську, Перемишську і Станіславівську), Буковини і парафії святої Варвари у Відні²¹.

З цілої східної дисципліни про подружжя залишилося в галицькій провінції тільки: 1) що кандидати до духовного стану можуть укладати подружжя перед свяченнями в піддиякони; 2) перешкода освяченого часу; 3) обряд шлюбу. У всьому іншому прийнятою була дисципліна про подружжя західної Церкви²².

Авторитетом папи Пія XII через *motu proprio Crebrae allatae sunt* 22 лютого 1949 р. була затверджена нова кодифікація подружнього права, яка від 2 травня 1949 року стала виключною нормою для вірних всіх східних обрядів. З дня набуття чинності цієї кодифікації втратили в цій матерії чинність не тільки всякі протилежні звичаї, а й дотеперішні положення, як загальні, так і партикулярні, або спеціальні, а навіть ті, які були видані на синодах, затверджених через Апостольську Столицю. Партикулярне право всіх східних Церков, у тому

числі української, проти цієї кодифікації тільки тоді затримує свою силу, якщо окремі канони цієї кодифікації виразно на нього посилаються²³.

18 жовтня 1990 року Святіший Отець Іван Павло II оголосив Кодекс Канонів Східних Церков – перший в історії збір канонів у формі кодексу, який від 1 жовтня 1991 р. зобов'язує всіх католиків східних обрядів.

2. Визначення канонічної форми

Кажучи про форму подружжя, потрібно розрізнити три різні випадки використання цього терміна:

- а) *сакраментальна форма*, яка є істотною частиною кожного Таїнства;
- б) *літургійна форма* обряду подружжя;
- в) *форма висловлення подружньої згоди*, так звана канонічна, або юридична форма, про яку і буде мова нижче.

Теоретично дотримання цієї форми може зобов'язувати всіх або деяких осіб, а її недотримання може загрожувати неправосильністю подружжя²⁴.

Канон 828 ККСЦ приписує, що тільки ті подружжя правосильні, які укладені згідно із святим обрядом перед місцевим ієрархом або парохом, або священиком, якому через одного з них було дано повноваження до благословення подружжя, а також перед принаймні двома свідками, однак згідно з приписами наступних канонів і з врахуванням винятків, про які мова в кан. 832 і 834 §2.

Потрібно звернути увагу на те, що передусім говориться про укладення подружжя в «святому обряді»; на ближче визначення компетентного священика до благословення подружжя і на предмет давання делегації: уповноваження до давання благословення. Потрібно зазначити, що тут ККСЦ відрізняється від кодексу латинської Церкви, в якій священик є тільки службовим свідком подружжя, і тому в східних Церквах диякон не є суб'єктом переказу через місцевого ієрарха або пароха уповноваження до благословення подружжя.

Врешті вказано на два винятки: з кан. 832 (надзвичайна форма) і з кан. 834 § 2 (форма укладення шлюбу з особою, що належить до Східної некатоліцької Церкви), що зобов'язує всього лишень до законності²⁵.

3. Особи, зобов'язані до дотримання канонічної форми

Канонічна форма укладення подружжя зобов'язує, якщо подружжя укладають сторони, з яких принаймні одна охрещена в католицькій Церкві або була до неї прийнята і не відступила від неї формальним актом (кан. 834 §1).

Отже, до дотримання канонічної форми укладення подружжя не зобов'язані: 1) не охрещені, які укладають подружжя з некатоліками; 2) охрещені поза

католицькою Церквою, які пізніше не були зараховані в повну з нею єдність, якщо укладають подружжя з некатоліками.

Крім того канонічна форма вимагається тільки до законності, якщо католицька сторона укладає подружжя з некатоліцькою стороною, що належить до східного обряду. Потрібно зауважити різницю, яка в даному випадку існує між східним та західним кодексами. Охрещені в католицькій східній Церкві, якщо пізніше відступили від неї формальним актом, надалі залишаються зобов'язані до канонічної форми укладення подружжя²⁶. Це має важливе значення при оцінці вільного стану особи, яка потім бажає одружитися з католицькою стороною.

4. Свідки шлюбу

Львівський собор 1891 р., приймаючи науку Тридентського собору і Замойського синоду²⁷, для правосильності подружжя вимагає, крім пароха або місцевого ієрарха, чи священника, через одного з них уповноваженого, ще присутності двох або трьох свідків²⁸. Декрет *Ne temere* в арт. III вимагає до важності подружжя присутності принаймні двох свідків. Так що подружжя, укладене без свідків або перед настоятелем і одним тільки свідком, було б неправосильне²⁹.

Цей же декрет приписує, що свідками можуть бути будь-які особи, без різниці стану, віку, статі і віровизнання, якщо тільки є в стані зрозуміти, що перед ними відбувається вислів згоди на подружжя, і можуть про те засвідчити. Якщо йдеться про шлюб в церкві, випадає, щоб свідки були вірними. Право вибору свідків належить до наречених. Присутність свідків при укладенні подружжя повинна бути одночасна, тобто обидва разом мусять бути при укладенні подружжя; матеріальна, тобто щоб були на місці укладення подружжя; і формальна, тобто щоб бачили, чули і розуміли, що укладається подружжя. Тому такий, який не розуміє мови, в якій наречені виражають подружню згоду, не може бути свідком³⁰.

Згідно з В. Д. Поспішілем від свідків вимагається тільки те, щоб вони були в стані зрозуміти і засвідчити те, що відбувається. Вони можуть бути свідками, навіть якщо бачили обряд шлюбу тільки як присутні і не запрошені раніше³¹.

5. Звичайна форма укладення подружжя

Вперше канонічну форму укладення подружжя приписав Тридентський собор декретом *Tametsi*. Вона зобов'язувала під санкцією неправосильності там, де цей декрет був оголошений³². Замойський синод 1720 р. і Львівський собор 1891 р. приписали повністю цю форму для Української Греко-Католицької Церкви³³.

Тридентський закон вимагав для правосильності подружжя, щоби воно укладалося перед власним парохом або власним ієрархом, або перед священником, уповноваженим через одного з них, і трьома або двома свідками³⁴. Оскільки

застосування тридентського декрету на практиці викликало багато труднощів, Папа Пій X декретом *Ne temere* від 2 серпня 1907 р., модифікуючи тридентську форму, приписав нову форму укладення подружжя, яка зобов'язувала від 19 квітня 1908 р. цілу латинську Церкву³⁵. Конгрегація Поширення Віри розширила цей декрет на унійні єпархії лише 5 травня 1911 р.³⁶ Цей декрет в арт. III приписує, що «тільки ті подружжя правосильні, які були укладені перед парохом або місцевим ієрархом, або також священиком, уповноваженим через одного з них, і двома принаймні свідками, проте згідно правил, поданих в наступних артикулах (IV–VI)». Отже, канонічна форма, від дотримання якої залежала правосильність подружньої згоди, полягала в урочистій заяві сторін, що між собою укладають подружжя, висловленій перед місцевим ієрархом або парохом, чи священиком, через одного з них делегованим і у присутності принаймні двох свідків. Недотримання хоч би однієї з цих умов створює т. зв. «перешкоду таємності» і не допускає, щоб задумане подружжя було правосильно укладене³⁷.

Кодифікація подружнього права від 22 лютого 1949 р., маючи на меті усунути різноманітність канонічної форми, прийнятої в католицькій східній Церкві³⁸, в канонах 85-92, під спільним заголовком: «*de forma celebrationis matrimonii*», з моменту впровадження її в життя 2 травня 1949 р. зобов'язує вірних всіх католицьких східних Церков до єдиної форми під санкцією неправосильності укладеного подружжя. Канон 85 § 1, подаючи звичайну канонічну форму укладення подружжя, приписує, що тільки ті подружжя правосильні, які укладаються у святому обряді перед місцевим ієрархом або парохом чи священиком, уповноваженим через одного з них, а також принаймні перед двома звичайними свідками. Згідно з цим каноном правосильність подружжя в східній Церкві підтверджується укладенням перед парохом або ієрархом території, де відбувається шлюб, а також укладенням згідно зі святим обрядом (*ritu sacro*). Святий обряд тут такий істотний, що його відсутність приводить до неправосильності самого подружжя. Згідно з § 2 того ж канону під святим обрядом потрібно розуміти благословення священика, що асистує при укладенні шлюбу. Загальне формулювання цього параграфа дозволяє зробити висновок, що не йдеться тут виключно про благословення, яке літургійні книги приписують спеціально для подружжя, а про всіяке благословення, дане навіть у найбільш загальній формі³⁹.

Кодекс Католицьких Східних Церков з 1990 р. подає таку саму форму укладення шлюбу, що й кодифікація 1949 р. Канон 828 § 1 приписує звичайну форму, визнаючи «за правосильні тільки ті подружжя, які укладаються згідно із святим обрядом перед місцевим ієрархом чи парохом або священиком, якому одним з цих двох було надане повноваження благословити подружжя, а також принаймні перед двома свідками, однак згідно з приписами наступних канонів і з врахуванням винятків, про які мова в канн. 832 і 834, §2»⁴⁰.

Оскільки в процитованому каноні законодавець говорить про правосильне укладення подружжя тільки «*ritu sacro*», то § 2 канону пояснює, що цей обряд потрібно розуміти як святий через саму участь священника, який асистує і благословляє⁴¹.

Згідно з процитованим каноном для збереження цієї форми вимагається, щоб:

- а) подружжя було укладене згідно із святим (*ritu sacro*) обрядом;
- б) було укладене перед священником, яким в даному випадку є місцевий ієрарх або парох території укладення шлюбу, або інший священник, уповноважений через одного з них;
- в) було, крім того, укладене перед принаймні двома свідками.

6. Літургічна форма

Західна Церква навчає так перед Тридентським собором, як і в тридентському законодавстві і в декреті «*Ne temere*», що для правосильності подружжя не потрібне церковне благословення, а необхідне тільки висловлення згоди на подружжя, яке після Тридентського собору повинно відбуватися в приписаний спосіб. Тим самим приймає, що таїнство подружжя виникає через згоду двох осіб, або, іншими словами, що матерія і форма міститься в згоді, а творцями подружжя є самі подруги⁴².

У східній Церкві священникові благословенню приділяли увагу до такого ступеня, що без нього вважали подружжя за неправосильне. Каноністи навчали про матерію і форму подружжя таким чином, що на Таїнство Подружжя складаються три чинники: 1) взаємна згода наречених провадити спільне життя; 2) вислів цієї згоди через обіцянку, складену перед священником; 3) затвердження цієї обіцянки через благословення, дане священником⁴³.

На практиці, однак, візантійська Церква не дотримувалася точно норм, установлених через грецькі номоканони, тримаючись старих локальних звичаїв, які існували також після укладення унії, так що подружжя без священничого благословення траплялося аж до кінця XVII ст.⁴⁴.

Латинські єпископи скаржилися неодноразово в Римі, що попи-уніати мають звичай благословляти подружжя з латинниками не дотримуючись вимог Тридентського собору⁴⁵. З метою оздоровлення цих взаємин синод у Кобрині 1626 р. оголосив власним авторитетом норми Тридентського собору, забороняючи, під санкцією неправосильності, укладення таємних шлюбів⁴⁶.

Замойський синод 1720 р., приймаючи сакраментальну дисципліну Тридентського собору, прийняв також науку латинської Церкви про те, що відносно права достатньо для правосильності укладення сакраментального подружжя самого вислову формальної згоди контрагентів згідно з канонічною формою. Однак, як

зазначає священник Масцюх, звичаєм введено від перших віків, що цей вислів згоди повинен відбуватися в належний і урочистий спосіб через шлюб в церкві (στέφανωμα, στέφανισμος). При шлюбі з'єднується канонічна форма з обрядом шлюбу таким чином, що контрагенти виражають під час шлюбу згоду на подружжя, священник приймає цю згоду, а двоє свідків, званих у нас старостами, присутні при шлюбі. Обряд шлюбу, під час якого укладається подружжя, приносить подругам Божу благодать, яку католицька Церква прив'язує до гідного прийняття церковного благословення. Через це укладення подружжя без церковного шлюбу, крім крайньої потреби, не дозволене. Якщо контрагенти уклали подружжя без шлюбу, то чимскоріше повинні вимагати церковного шлюбу, якщо тільки підготовлені через святу сповідь і святе причастя до його гідного прийняття. Обряд шлюбу потрібно було виконувати згідно з епархіальним евхологіоном. Львівський синод приписує у цьому сенсі, в додатку XVIII, уділяти шлюб згідно з рубриками, поміщеними в требнику Перемиської єпархії видання Шашкевича⁴⁷. Священникові не можна було самостійно скорочувати або змінювати обряд шлюбу, прийнятий в єпархії, навіть якби йшлося про шлюб у небезпеці смерті⁴⁸.

Зміни ввела кодифікація 1949 р. Однією з вимог, які приписує канон 85 § 1 щодо дотримання канонічної форми укладення подружжя, є святий обряд (*ritus sacer*). Не вистачає тут самої активної позиції священника, яка полягає в запитанні контрагентів про подружню згоду і її прийняття, як це передбачає декрет *Ne temere* в § 3 арт. IV⁴⁹, але, крім того, священник повинен дати благословення особам, які укладають подружжя. Виразно говорить про те § 2 канону 85, пояснюючи ближче значення вислову «*ritu sacro*»: «*Sacer censetur ritus, ad effectuum de quo in § 1, ipso interventu sacerdotis adsistentis ac benedictis*». Те надто загальне формулювання цитованого канону дало привід до виникнення сумніву щодо того, про яке благословення в даному випадку йдеться. Чи те, яке приписують літургічні книги щодо укладення подружжя, чи якесь інше благословення священника⁵⁰? Цей сумнів усунула папська комісія з редагування Кодексу Східного Права. На поставлене їй в цій справі запитання, 3 травня 1953 р. дала автентичне пояснення, що в даному випадку йдеться не про якийсь визначений літургічний (*certus ritus liturgicus*) обряд, а про звичайне благословення (*simplex benedictio*)⁵¹. Зрозумілим є те, що тим більше задовольняє вимоги права давання благословення, приписаного через літургічні (Евхологіон, требник) книги, про що говорять приписи в каноні 91: «*Extra casum necessitatis, in matrimonii celebratione servantur ritus et caeremoniae in libris liturgicis ab Ecclesia praescriptae probatis aucto legitimis consuetudinibus receptae*». Це благословення можна, однак, в деяких випадках проігнорувати, як передбачає шойно згаданий канон⁵².

Аналогічні приписи щодо літургічної форми знайшлися в Кодексі Канонів Східних Церков (канн. 828, 836).

Тим самим як кодифікація 1949 р., так і ККСЦ створюють привід для глибокої рефлексії на тему служителя таїнства подружжя в теології Сходу. Говориться бо, що згідно зі східною теологією служителем згаданого Таїнства є священник, який благословляє подружжя⁵³.

Диякон, як видно, не може бути суб'єктом переказу через місцевого ієрарха або пароха уповноваження до благословення подружжя. Не передбачає також східний кодекс можливості давання уповноваження і світським особам⁵⁴.

7. Служитель Таїнства Подружжя

Оскільки Христос Таїнством зробив подружню згоду, то матерія і форма цього Таїнства містяться в самій подружній згоді. Матерією Таїнства є взаємне передання себе подругами, висловлене словами або іншими знаками, з метою укладення подружжя, формою – прийняття навзаєм переданого права собі. Цей погляд, загальний поміж теологів і каноністів, офіційно висловив Бенедикт XIV.

У XVI ст. з'явилася інша думка, згідно з якою служителем Таїнства Подружжя є священник, матерією є подружня згода, а формою – сам обряд шлюбу, виконуваний через священника. Автором цієї думки був Мельхіор Кано (+1560). Отже, слова контрагентів, що висловлюють подружню згоду, є тільки матерією, формою є слова священника. J. Launoy і J. N. Nuutz, відокремлюючи Таїнство від подружньої згоди, твердили, що Таїнством є благословення священника.

Бенедикт XIV, як приватний вчений, у своїй праці «De Synodo dioeclesana» визнав думку, якуголосив Мельхіор Кано, як дуже правдоподібну, однак, як папа римський, навчав, що служителями таїнства подружжя є самі подруги, а не священник.

Латинська Церква на практиці стояла на тому, що *partes contrahentes* є служителями Таїнства Подружжя, а матерія і форма Таїнства містяться в подружній згоді.

У східній Церкві утвердилася думка, що для важності Таїнства Подружжя потрібне благословення священника, тобто церковний шлюб. На цьому наголошує практика східної Церкви від IX ст. аж до сьогодення. Сучасні східні каноністи розв'язують це питання в наступний спосіб: на Таїнство Подружжя складаються три моменти: 1) взаємна згода наречених на ведення спільного життя; 2) вислів цієї згоди перед священником; 3) потвердження цього через благословення, дане священником. Ці три моменти відбуваються одночасно при шлюбі. Згідно з цим, матерією є чоловік і дружина, які погоджуються на подружжя, формою є вираження цієї згоди перед священником і потвердження цієї згоди через церковне благословення, служителем – сам священник.

З іншого боку, і в східній Церкві деякі каноністи дотримуються думки, що служителями таїнства подружжя є *partes contrahentes*, а не священник. Головним

доказом цього є те, що благословення священника при укладенні подружжя введено значно пізніше. Однак якщо ми порівняємо практику західної Церкви з практикою східної Церкви, то зможемо зауважити, що хоч і передумови різні, однак результат один і той самий, позаяк східний і західний кодекси не визнають за звичайних умов цивільних шлюбів за важні подружжя.

Як ми з'ясували вище, у греко-католицькій Церкві важно може благословити подружжя тільки священник: парох, а також місцевий ієрарх або священник, уповноважений через одного з них.

Місцевий ієрарх у праві східних Церков – це: Римський Архієрей, патріарх, Верховний Архієпископ, митрополит, що очолює митрополічу церкву *sui iuris*, єпархіальний єпископ і ті, що тимчасово його замінюють в правлінні згідно з положеннями закону, екзарх, апостольський адміністратор і ті, які при відсутності згаданих тимчасово замінюють їх у правлінні, а також Протосинкел і Синкел. (кан. 984)⁵⁵.

Під парохом потрібно розуміти священника, якому, як пастиреві, доручена опіка над душами людей у визначеній парафії⁵⁶. Нарівні з парохом стосовно прав і обов'язків йдуть: Адміністратор парафії (к. 299 § 1), а також парафіяльний сотруди́ник, який згідно з канонам 300 § 1 виконує в заступництві функції пароха⁵⁷.

Парох, а також Ієрарх може бути територіальний (*parochus territorialis*), який має сталу територію, або персональний (*parochus personalis*), виконуючий душпастирство щодо вірних із титулу їх приналежності до певної категорії осіб, напр. військова ієрархія⁵⁸.

8. Надзвичайна форма укладення подружжя

За звичайних обставин подружжя укладається перед місцевим ієрархом чи парохом і двома свідками.

Є однак надзвичайні випадки, незвичайні обставини, коли подружнє право дозволяє на укладення шлюбу тільки перед двома свідками, отже, без участі священника.

Перед 1939 роком, перед Другою світовою війною ці положення могли здаватися незрозумілими і зовсім непотрібними. Чи можна було припустити, що в країнах із старою церковною культурою, де пастирську роботу виконують десятки тисяч священників, не вистачатиме священників у парафії і не можна буде вдатися до інших з метою укладення подружжя? Все ж таки мудрість Церкви передбачила такі випадки і встановила норми, які становлять виняткову, але церковну форму укладення шлюбу.

Канон 832 § 1-3 ККСЦ присвячений надзвичайній формі укладення шлюбу. У § 1 сказано, що якщо немає доступу до компетентного згідно з

приписом права священника або не можна до нього дістатися без серйозної невигоди, то ті, що мають намір укласти справжнє подружжя, можуть його правосильно і дозволено укласти перед самими тільки звичайними свідками: 1) в небезпеці смерті; 2) поза безпекою смерті, якщо розсудливо передбачається, що такий стан речей триватиме протягом місяця. Неважко зауважити, що такий сформульований припис є майже дослівним повторенням кан. 1116 § 1 КПК з 1983 р. Зроблено всього лише дрібну редакційну коректу: замість «nequeat» ужито «non potest», замість «qui intendunt[...] inire» – «celebrare intendentes», замість «contrahere» – «celebrare».

У § 2 у свою чергу вимагається, щоб в обох випадках, про які йде мова, запросити, якщо це можливо, іншого священника, щоб поблагословив подружжя, із дотриманням правосильності подружжя в присутності лише свідків. У цих самих випадках, додає законодавець, можна запросити також священника некатоліцького. Стосовно аналогічного § 2 кан. 1116 КПК з 1983 р. потрібно зазначити три істотні відмінності: 1) запрошеним може бути тільки священник (а не диякон), що становить звичайний наслідок того, що диякон (подібно як світська особа) не може отримати уповноваження до благословення подружжя; 2) запрошений священник повинен благословити подружжя (латинський канон говорить всього лише про його присутність); 3) запрошеним може бути священник некатоліцький.

У § 3 канону – він не має відповідника в латинському кодексі – супругів, які висловили подружню згоду перед самими тільки свідками, зобов'язують якнайскоріше одержати благословення священника. Це зобов'язання видається обґрунтованим, бо таким чином супруги не позбавлені подружнього благословення, що з точки зору їх релігійного життя може мати чимале значення⁵⁹.

8.1. Умови застосування надзвичайної форми

Загальною умовою застосування надзвичайної форми при укладенні подружжя є актуальний брак компетентного священника, тобто неможливість доступу до нього без поважної невигоди. Якщо така ситуація виникне, згадану форму можна застосувати в двох випадках:

- 1) у небезпеці смерті;
- 2) поза безпекою смерті, якщо розсудливо передбачається, що згадана ситуація триватиме протягом місяця (кан. 832 § 1 ККСЦ).

8.1.1. Небезпека смерті

У тридентському праві подружжя, що уклалися на ложі смерті, не тішалися винятковим ставленням, а підлягали, як всі інші, загальним нормам. Згадати, однак, потрібно про надзвичайну індульгенцію, яку папа Лев XIII, за посередництвом

святої Конгрегації Інквізиції, 20 лютого 1888 р. дав ординаріям на випадки небезпеки смерті. На підставі цієї індульгенції ординарії можуть надавати диспенси від всіх як публічних, так і таємних розриваючих перешкод юридично-церковної природи, за винятком перешкод, що виникають зі священничих свячень і кровної спорідненості в прямій лінії, всім тим, що живуть в цивільному шлюбі або наложництві і з яких принаймні одна сторона знаходиться в серйозній небезпеці смерті. Це, очевидно, стосується і перешкоди таємності.

Ця влада, надана ординаріям, не була в них відібрана і через декрет *Ne te tere*, який від 1911 року був поширений на греко-католицьку Церкву.

Закон *Ne temere* ще більше, ніж індульгенція папи Лева XIII, полегшує укладення правосильного подружжя на ложі смерті. Арт. VII цього декрету містить наступний припис: «В небезпеці смерті, коли не можна звернутися ані до пароха, ані до ординарія, ані до уповноваженого будь ким з них священника, для заспокоєння сумління або (якщо такий знайдеться випадок) для узаконення потомства подружжя може бути правосильно і в дозволеній спосіб укладене перед яким-небудь священником і двома свідками».

З вищенаведеного артикулу випливає, що надзвичайна форма укладення подружжя, яка впроваджувалася ним, може бути застосована тільки за певних, через сам закон точно визначених обставин, а саме: коли принаймні одному з подругів загрожує небезпека смерті, а також нема вже часу, щоб покликаний парох або ординарій, або інший священник, через одного з них уповноважений, міг встигнути вчасно прибути до хворого.

Стосовно першої умови потрібно звернути увагу на те, що арт. VII не говорить про годину смерті (*articulus mortis*), а отже, не вимагає, щоб хворий вже догорав. Достатньо серйозного побоювання правдоподібності смерті. У такій, однак, небезпеці для життя тільки тоді подружжя правосильно укладається згідно з формою, впровадженою в арт. VII, якщо звичайна форма не може бути дотримана, тобто, коли вже немає стільки часу, щоб парох або ординарій, або інший священник, через одного з них уповноважений, міг прибути до хворого або щоб священник, що знаходиться при хворому, міг отримати повноваження до благословення подружжя.

Щодо причин, задля яких за вищезгаданих обставин укладення подружжя згідно з винятковою формою допустиме, арт. VII вираховує дві: заспокоєння совісті і узаконення потомства.

До правосильності і дозволеного укладення подружжя у випадках, передбачених арт. VII, є достатня присутність якого-небудь священника, а також двох свідків. Отже, кожен священник без винятку уповноважений до благословення подружжя, і не вимагається від нього тих кваліфікацій, які повинен мати священник, що благословляє на підставі делегації. Через те правосильно і в дозволеній спосіб

асистує священик деградований, іменно і публічно суспендований або екскомунікований, навіть еретик, схизматик або відступник, аби тільки був справжнім священиком⁶⁰.

Motu proprio Пія XII *Crebrae allatae sunt* з 1949 року, в канонах 85-92, подібно як і канони кодексу латинської церкви з 1917 р.⁶¹, передбачає подвійну канонічну форму укладення шлюбу: одну звичайну, яка повинна бути дотримана в звичайних обставинах, а другу надзвичайну, від дотримання якої залежить правосильність подружжя у випадку відсутності священика, уповноваженого до благословення подружжя. У зіставленні, однак, з кодексом можна зауважити, що нема жодних відмінностей між надзвичайною формою, приписаною через кодекс 1917 р., і приписаною через відповідні канони *motu proprio* з 1949 р.⁶².

Перш за все потрібно тут відрізнити годину смерті, тобто такий стан хворого, коли смерть є певна, від небезпеки смерті, коли смерть тільки правдоподібна. Не йдеться тут про випадок, який в юридично-моральній термінології зветься *articulus mortis*, але про таку ситуацію, коли смерть може наступити, але не мусить.

Такі ситуації доволі часті. Коли, наприклад, панує важка епідемічна хвороба, коли трапляється катастрофа і тому існує вірогідність потоплення судна, коли під час війни ворог бомбардує з повітря села і міста — у всіх цих ситуаціях потрібно рахуватися з тим, що людина може загинути. Небезпека смерті існує також тоді, коли людина западає на важку хворобу, яка, на думку лікарів, може довести до смерті.

За цих та інших схожих обставин, якщо нема пароха на місці і дістатися до нього не можна, подружжя можна укласти згідно з винятковою формою.

Згідно з декретом *Ne temere*, як ми вже сказали, мотивом, щоб у небезпечі смерті правосильно укласти подружжя перед будь-яким священиком і звичайними свідками, є заспокоєння совісті і можливе узаконення потомства (*ad consulendum conscientiae et, si casus ferat, legitimationi prolis*). Згідно з *Crebrae allatae sunt*, за небезпечних для життя обставин, яка-небудь причина виправдовує застосування надзвичайної форми⁶³.

8.1.2. Брак компетентного священика

Право Тридентського собору стосовно таких виняткових випадків не містило жодних загальних правил. Але вже незабаром, після Тридентського собору, з'явилася думка каноністів, яка була підтверджена цілою низкою рішень Апостольської Столиці, що декрет *Tametsi* перестає зобов'язувати, якщо його дотримання фізично або морально неможливе, що також має місце тоді, коли доступ до пароха або делегованого ним священика неможливий або принаймні вельми невідгідний чи небезпечний. Така неможливість, однак, тільки тоді

виправдовує занехаання тридентської форми, коли ця ситуація є загальною для цілої території а не тільки індивідуальною для деяких осіб; а також якщо передбачається, що це буде тривати принаймні протягом одного місяця. У таких випадках перед декретом *Ne temere* можна було укласти правосильне подружжя без священника, у присутності тільки двох звичайних свідків⁶⁴.

VIII артикул декрету *Ne temere*, що приписує форму укладення шлюбу за відсутності священника, компетентного згідно з приписом права до благословення подружжя, принципово небагато відрізняється від тридентського права, відзначається, однак, більшою ясністю і точністю. Щоб, отже, правосильно і в дозволений спосіб укласти подружжя у присутності тільки двох свідків, необхідна перш за все фізична або моральна неможливість укладення його перед місцевим ієрархом або парохом, або священником, одним з них уповноваженим. Присутність або легкий доступ до звичайного священника, не уповноваженого до давання шлюбів, не змінює суті речі. Немає, отже, обов'язку укладати подружжя перед звичайним священником⁶⁵. Фізично буде то неможливо, якщо в околиці взагалі нема священника, компетентного згідно з приписом права до благословення подружжя, або якщо місце його перебування невідоме чи доступ до нього абсолютно неможливий. Буде це морально неможливо, якщо доступ до компетентного згідно з приписом права до благословення подружжя священника або його прибуття на місце пов'язані з небезпекою для наречених або для самого священника. Причини такої моральної неможливості можуть бути очевидно різноманітні, як, наприклад, велика відстань, погані або небезпечні дороги, політичні переслідування або навіть зарозумілість чи погана воля священника, що занедбує візитацію території, дорученої його пастирській опіці⁶⁶.

Отож неможливість, про яку мова в цьому законі, не може бути тільки індивідуальна, а повинна розтягуватися на цілу околицю. Під словом «околиця» потрібно розуміти не тільки дуже велику територію, як, наприклад, країна, провінція, єпархія, а навіть територію з меншими розмірами, наприклад, деканат, дуже велике місто або частину дуже великої парафії, які часто можна зустріти в Росії і в Сибіру. Виняток, отже, зроблений в арт. VIII щодо форми укладення подружжя, стосується безпосередньо околиці, території. З цього випливає, що форма арт. VIII може бути застосована, навіть якби околиця була заселена жмерькою людей та навіть якби особи навмисно, *in fraude m legis*, переселилися на таку територію, щоб без священника укласти подружжя⁶⁷.

Третьою, врешті, умовою для правосильності подружжя, укладеного перед двома тільки свідками, є те, щоб відсутність священника тривала більше місяця, тобто більше тридцяти днів. Перед закінченням одного місяця подружжя, укладене у присутності тільки двох свідків, було б неправосильне. Узаконити таке неправосильне подружжя можна було б через повторення подружньої згоди

перед двома свідками після закінчення вказаного терміну. Після тридцяти днів укласти подружжя можна перед двома звичайними свідками, і нема обов'язку чекати на прибуття пароха або іншого уповноваженого священика, хоч би було відомо, що він вже незабаром прибуде⁶⁸.

Нове подружнє право, оголошене через *motu proprio Cerebrae allatae sunt*, як і право латинського кодексу з 1917 р., не вимагає, як передбачав декрет *Ne temere*, загальної неможливості, але достатньо особистої стосовно тієї пари наречених, що знаходиться в певних умовах і обставинах⁶⁹.

Ще більше церковний законодавець просувається в розумінні труднощів, з якими пов'язана фізична відсутність пароха при шлюбі. Кожна більша небезпека, яка загрожує священику або сторонам, навіть поєднана з карною санкцією з боку державних законів заборона благословення подружжя перед укладенням цивільного шлюбу у випадку, якщо держава відмовляє у реєстрації подружжя, вже являє обставину, яка допускає застосування виняткової форми укладення подружжя⁷⁰.

Новий закон також вимагає, щоб відсутність компетентного священика чи неможливість звернення до нього тривала щонайменше місяць⁷¹.

Очікування, що не буде компетентного священика протягом місяця, мусить бути обґрунтоване. Якби, отже, передбачалося, що відсутній священик повернеться раніше, невільно було б укласти подружжя в надзвичайній формі. Але якби було укладене подружжя з переконанням, що священик буде відсутній понад місяць, а тим часом він неочікувано повернувся вже на другий день по шлюбі, то подружжя залишиться правосильним⁷².

8.2. Необхідність благословення подружжя після застосування надзвичайної форми

У східній Церкві для правосильності Таїнства Подружжя необхідне благословення священика, тобто церковний шлюб. В нашій церкві, надалі утримуючи східну традицію, також надавали дуже велику вагу благословенню подружжя. Однак, зберігаючи теоретично подружнє право східної Церкви, на практиці почали більш застосовувати право Тридентського собору⁷³. Згідно з цим правом подружжя можна було правосильно укладати також перед двома або трьома свідками, якщо наречені не могли укласти подружжя перед власним парохом або ординарієм, або іншим священиком, уповноваженим через одного з них. Про це була мова вище. Тут для правосильності подружжя потрібна була лишень присутність двох свідків, а благословення було просто виключене через відсутність священика.

Декрет *Ne temere* також не змінив головного принципу, що для правосильності таїнства подружжя потрібна тільки згода наречених на подружжя, висловлена в спосіб, передбачений правом. Не потрібне для правосильності подружжя і

благословення священика. У випадку небезпеки смерті, коли подружжя може бути правосильно укладене перед котрим-небудь священиком, присутність його хоч бажана, однак не є необхідна до правосильності подружжя. Не мусить також такий священик давати благословення⁷⁴.

Зміни у цьому сенсі внесла кодифікація *Crebrae allatae sunt*, яка в кан. 85 вимагає для правосильності подружжя збереження святого обряду (*ritus sacer*). Отже, після питання у подругів про згоду і її прийняття священик повинен дати благословення особам, які укладають подружжя⁷⁵. Однак і ця кодифікація визнає за правосильні подружжя, укладені без благословення священика у випадках, якщо була застосована надзвичайна форма⁷⁶.

З вищенаведеного аналізу можна зробити висновок, що у Греко-Католицькій Церкві благословення священика після укладення шлюбу згідно з надзвичайною формою не вимагалось для правосильності, але подруги мали право просити про таке благословення, яке мало бути їм дане без голошення оповідей⁷⁷.

Як ми вже згадали, кан. 832 § 3 ККСЦ зобов'язує подругів, які уклали подружжя перед самими тільки звичайними свідками, якнайскоріше прийняти благословення їх подружжя від священика. Ця вимога Церкви обґрунтована тим, що в східній Церкві благословення священика є істотною частиною форми укладення подружжя. Проте це тільки вимога до законності і не тягне за собою жодних юридичних наслідків⁷⁸.

Висновки

Подружжя поміж християнами є Таїнством. Розгляд, отже, від сторони догматичної, обрядової і етичної питання Таїнства Подружжя належить до догматичної і моральної теології. Оскільки, однак, подружжя входить також у сферу суспільних і юридичних взаємин, стає воно водночас суб'єктом канонічного права і підлягає Церкві як релігійній спільноті.

Укладення шлюбу, будучи публічною інституцією, вимагає дотримання стисло визначеної через право форми, відмінної від літургичної, яку подають літургичні книги, примітки і рубрики.

На підставі проведеного аналізу можна зауважити, що право Української Греко-Католицької Церкви передбачає подвійну форму укладення шлюбу: звичайну, яка передбачена в звичайних умовах, і надзвичайну, коли реалізація звичайної форми була б занадто важка або навіть неможлива.

Звичайна форма укладення шлюбу полягає у висловленні згоди нареченими перед місцевим ієрархом або парохом, або перед священиком, уповноваженим через одного з них, а також у присутності двох звичайних свідків. Дуже істотною вимогою, що відрізняє, зрештою, східну sacramentalну дисципліну подружжя від

латинської, є благословення, дане подружжю священиком. Це є настільки істотною вимогою права, що подружжя у східній католицькій Церкві, укладене в звичайних умовах без участі і благословення священика, було б неправосильне.

Існують, однак, випадки, коли дотримання вищезазначених умов для правосильного укладення подружжя неможливе. До таких виняткових випадків Церковне право зараховує небезпеку смерті і брак священика, уповноваженого до благословення подружжя. Щоб уможливити подругам в таких умовах укласти правосильне подружжя, мудрість Церкви встановила норми, які являють собою виняткову, але церковну форму укладення подружжя, яка передбачає можливість правосильного і дозволеного його укладення перед самими свідками.

На завершення варто додати, що оскільки в східній Церкві благословення священика є важливим настільки, що укладене подружжя без нього було б неправосильне, право Католицьких Східних Церков зобов'язує супругів після укладення подружжя згідно з надзвичайною формою якнайскоріше прийняти благословення від священика, хоч ця вимога не до правосильності такого подружжя, а тільки до його законності.

¹ Пор.: Pałka P. *Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie Kościoła Wschodniego*, в: *Pastori et magistro*. — Lublin, 1966. — С. 268.

² Пор.: Pawluk T. *Prawo małżeńskie, Prawo kanoniczne*, т. 3. — Olsztyn, 1996. — С. 174;

³ Пор.: Постіпіла В. *Східне Католицьке Церковне право*. — Львів, 1997. — С. 398-401.

⁴ Пор.: Там само, с. 401.

⁵ Пор.: Pałka P. *Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie Kościoła Wschodniego*, в: *Pastori et magistro*. — Lublin, 1966. — С. 268-270.

⁶ Пор.: Чубатий М. *Історія християнства на Русь-Україні*. — Рим-Нью-Йорк, 1965, т. I, С. 270-271.

⁷ Пор.: Мудрий С. *Короткий коментар Кодексу Канонів Східних Церков*. — Івано-Франківськ, 1995. — С. 48.

⁸ Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супруже*. — Перемишль, 1910. — С. 70-71.

⁹ Пор.: Мудрий С. *Короткий коментар Кодексу Канонів Східних Церков*. — Івано-Франківськ, 1995. — С. 48.

¹⁰ Пор.: Лотоцький О. *Українські джерела церковного права*, т. V. — Warszawa, 1931. — С. 107-115.

¹¹ Пор.: Мудрий С. *Нарис історії церкви в Україні*. — Рим, 1990. — С. 112-118.

¹² Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супруже*. — Перемишль, 1910. — С. 72-73; Stasiak W. *Prowincjalny synod unicki w Kobryniu (1626 r.)*, RTK 25(1978)5, с. 98.

¹³ Пор.: *Додаток до чинностей і рішень руского провінціального собора в Галичні 1891 року*. — Львів, 1897. — С. 230; *Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б., Постанови*. — Івано-Франківськ, 2006. — С. 195.

¹⁴ Див.: Там само, дод. XXXVIII, с. 517-626.

¹⁵ Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супруже*. — Перемишль, 1910. — С. 73-74.

¹⁶ Пор.: Полонська-Василенко Н. *Історія України*, т. II. — Мюнхен, 1976. — С. 369.

¹⁷ Пор.: Чинності і рішення руского провінціального собора в Галичні 1891 року. — Львів, 1896, титул 2, глава 7, п. 3, с. 103.

- ¹⁸ Пор.: Там само, с. 252.
- ¹⁹ Див.: Масцюх В. *Про заручини в Галицькій провінції*, в: *Bohoslovnia*, 7(1929)1, с. 227-234
- ²⁰ Пор.: Gromnicki T. *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa wg. Dekretu «Ne temere»*. – Kraków, 1910. – С. 270.
- ²¹ Пор.: Abraham W., *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa*. – Lwów, 1925. – С. 22.
- ²² Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супруже*. – Перемишль, 1910. – С. 75.
- ²³ Pałka P. *Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie Kościoła Wschodniego*, в: *Pastori et magistro*. – Lublin, 1966. – С. 267.
- ²⁴ Пор.: Мончак І. *Самоуправна Київська Церква*. – Львів, 1994. – С. 112-116.
- ²⁵ Góralski W. *Prawo małżeńskie KKW według KKKW*. – Lublin, 1992. – С. 23.
- ²⁶ Пор.: Поспішля В. *Східне Католицьке Церковне право*. – Львів, 1997. – С. 417-418.
- ²⁷ Пор.: Чинності і рішення руского провінціального собора в Галичині 1891 року. – Львів, 1896, титул 2, глава 7, п. 3, с. 103.
- ²⁸ Пор.: *Додаток до чинностей і рішень руского провінціального собора в Галичині 1891 року*. – Львів, 1897, дод. XXXVIII, тит. 4, § 38, с. 582.
- ²⁹ Roth J. *Forma zaręczyn i małżeństwa w prawie kościelnym katolickim*. – Kraków, 1908. – С. 72.
- ³⁰ Масцюх В. *Церковне Право супруже*. – Перемишль, 1910. – С. 401.
- ³¹ Пор.: Поспішля В. *Східне Католицьке Церковне право*. – Львів, 1997. – С. 405.
- ³² Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супруже*. – Перемишль, 1910. – С. 394.
- ³³ Пор.: Чинності і рішення руского провінціального собора в Галичині 1891 року, Львів 1896, титул II, глава VI, н. 1, с. 103; *Додаток до чинностей і рішень руского провінціального собора в Галичині 1891 року*, Львів 1897, дод. XX, титул III, § VIII, с. 230.
- ³⁴ Пор.: Bączkiewicz F. *Prawo kanoniczne*. – Opole, 1958, т. 2, с. 278; Gromnicki T. *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa wg. Dekretu «Ne temere»*. – Kraków, 1910. – С. 82.
- ³⁵ Пор.: Bączkiewicz F. *Prawo kanoniczne*. – Opole, 1958, т. 2, с. 279.
- ³⁶ Див.: *Archiv für katholisches t, Kirchenrech*, 1912, с. 484, пор.: Bączkiewicz F. *Prawo kanoniczne*, Opole, 1958, т. 2, с. 291.
- ³⁷ Roth J. *Forma zaręczyn i małżeństwa w prawie kościelnym katolickim*. – Kraków, 1908. – С. 42-43.
- ³⁸ Див.: Pałka P. *Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie Kościoła Wschodniego*, в: *Pastori et magistro*. – Lublin, 1966. – С. 268-272.
- ³⁹ Див.: Pałka P. *Nowe prawo małżeńskie w katolickim kościele wschodnim*, RTK 2(1955), с. 214-215.
- ⁴⁰ Див.: ККСЦ, кан. 828 § 1.
- ⁴¹ Góralski W. *Prawo małżeńskie KKW według KKKW*. – Lublin, 1992. – С. 23-24.
- ⁴² Масцюх В. *Церковне Право супруже*. – Перемишль, 1910. – С. 34.
- ⁴³ Пор.: Там само, с. 34-36.
- ⁴⁴ Пор.: Dauviller J. *Le mariage en droit canonique oriental*. – Paris, 1936. – С. 42.
- ⁴⁵ Пор.: Smurlo E. *Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe (1609-1654)*, Р. 1. – Prague, 1928. – С. 207.
- ⁴⁶ Пор.: Stasiak M. *Prowincjalny synod unicki w Kobryniu (1626 r.)*, RTK 25(1978)5, с. 98; *Epistolae Josephi Velamin Rutzkyj, Metropolitae Kiowiensis catholici (1613-1637)*, Romae, 1956, с. 186.
- ⁴⁷ Пор.: *Додаток до чинностей і рішень руского провінціального собора в Галичині 1891 року*, Львів, 1897, дод. XVIII, гл. 7, с. 338-339.
- ⁴⁸ Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супруже*. – Перемишль, 1910. – С. 405-406.
- ⁴⁹ Пор.: Roth J. *Forma zaręczyn i małżeństwa w prawie kościelnym katolickim*. – Kraków, 1908. – С. 71.

⁵⁰ Пор.: Rezac I. *De nova legislatione matrimoniali orientali*, «Orientalia Christiana Periodica», 20 (1954), с. 391.

⁵¹ Пор.: AAS 45 (1953), с. 313.

⁵² Pałka P. *Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie Kościoła Wschodniego*, в: *Pastori et magistro*. — Lublin, 1966. — С. 273-274.

⁵³ Див.: Navarrete U. *Ius matrimoniale latinum et orientali Collatio Codicem latinum inter et orientalem*, «Periodica de re canonica», 80(1990), з. 4, с. 636-639.

⁵⁴ Пор.: Góralski W. *Sakrament małżeństwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich oraz w kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, RNP 3(1993), с. 12.

⁵⁵ Adamowicz L. *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych*. — Lublin, 1999. — С. 271; Див. також: Масцюх В. *Церковне Право супружжя*. — Перемишль, 1910. — С. 396.

⁵⁶ Пор.: ККСЦ, кан.: 281.

⁵⁷ Див.: Масцюх В. *Церковне Право супружжя*. — Перемишль, 1910. — С. 396.

⁵⁸ Там само.

⁵⁹ Góralski W. *Sakrament małżeństwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich oraz w kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, RNP 3 (1993), с. 26-27.

⁶⁰ Пор.: Roth J. *Forma zaręczyn i małżeństwa w prawie kościelnym katolickim*. — Kraków, 1908. — С. 74-77; Масцюх В. *Церковне Право супружжя*. — Перемишль, 1910. — С. 400.

⁶¹ Пор.: КРК 1917 кан. 1094-1103.

⁶² Пор.: Pałka P. *Nowe prawo małżeńskie w katolickim kościele wschodnim*, RTK 2(1955), с. 213-214.

⁶³ Пор.: Biskupski S. *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*. — Warszawa, 1956. — С. 353-354.

⁶⁴ Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супружжя*. — Перемишль, 1910. — С. 400-401.

⁶⁵ Пор.: Там само, с. 403.

⁶⁶ Пор.: Бачиньскій А. *Право Церковне*, Библиотека богословска, Т. III. — Львів, 1900. — С. 555.

⁶⁷ Пор.: Roth J. *Forma zaręczyn i małżeństwa w prawie kościelnym katolickim*. — Kraków, 1908. — С. 79-80, Gromnicki T. *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa wg. Dekretu «Ne temere»*. — Kraków, 1910. — С. 136.

⁶⁸ Пор.: Там само.

⁶⁹ Пор.: Biskupski S. *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*. — Warszawa, 1956. — С. 351.

⁷⁰ Пор.: Там само, с. 352.

⁷¹ Пор.: Pius XII, *Motu proprio Crebrae allatae sunt* z 22 II 1949, кан. 89, 1, в: AAS 41 (1949) 89-119.

⁷² Пор.: Biskupski S. *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*. — Warszawa, 1956. — С. 353-354.

⁷³ Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супружжя*. — Перемишль, 1910. — С. 71-75.

⁷⁴ Пор.: Там само, с. 29-33.

⁷⁵ Пор.: Pałka P. *Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie Kościoła Wschodniego*, в: *Pastori et magistro*. — Lublin, 1966. — С. 273.

⁷⁶ Пор.: Там само, с. 276.

⁷⁷ Пор.: Масцюх В. *Церковне Право супружжя*. — Перемишль, 1910. — С. 406.

⁷⁸ Пор.: Поспішій В. *Східне Католицьке Церковне право*. — Львів, 1997. — С. 416.

Список використаних джерел

1. Abraham W. *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa*. – Lwow, 1925.
2. Adamowicz L. *Wprowadzenie do prawa o sakramentach swietych*. – Lublin, 1999.
3. Baczkowicz F. *Prawo kanoniczne*. – Opole, 1958, т. 2.
4. Biskupski S. *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*. – Warszawa, 1956.
5. Coussa A. *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. III, w: *De matrimonio*. – Romae, 1950, S. 198.
6. Dauviller J. *Le mariage en droit canonique oriental*. – Paris, 1936.
7. *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj, Metropolitae Kiowiensis catholici (1613-1637)*, Romae, 1956.
8. Góralski W. *Prawo małżeńskie Katolickich Kościołów Wschodnich według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*. – Lublin, 1992.
9. Góralski W. *Sakrament małżeństwa w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, RNP 3 (1993), c. 5-16.
10. Gromnicki T. *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa według Dekretu «Ne temere»*. – Kraków, 1910.
11. Navarrete U. *Ius matrimoniale latinum et orientali Collatio Codice m latinum inter et orientale m*, «Periodica de re canonica», 80 (1990), з. 4, c. 636-639.
12. Pałka P. *Nowe prawo małżeńskie w katolickim kościele wschodnim*, RTK 2(1955), c. 193-221.
13. Pałka P. *Zwyczajna forma prawna zawarcia małżeństwa w nowym ustawodawstwie Kościoła Wschodniego*, w: *Pastori et magistro*. – Lublin, 1966. – C. 267-290.
14. Pawluk T. *Prawo małżeńskie*, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, т. 3, Olsztyn, 1996.
15. Rezac I. *De nova legislatione matrimoniali orientali*, «Orientalia Christiana Periodica», 20 (1954).
16. Roth J. *Forma zaręczyn i małżeństwa w prawie kościelnym katolickim*. – Kraków, 1908.
17. Smurlo E. *Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe (1609-1654)*, P. 1, Prague, 1928.
18. Stasiak M. *Prowincjalny synod unicki w Kobryniu (1626 r.)*, RTK 25(1978)5, c. 91-103.
19. Бачиньскій А. *Право Церковне*, Библиотека богословска, т. III. – Львів, 1900.

20. Додаток до чинностей і рішень руского провінціального собора в Галичині 1891 року.
21. Лотоцький О. *Українські джерела церковного права*, т. V. – Warszawa, 1931.
22. Масцюх В. *Про заручини в Галицькій провінції*, w: *Bohoslovia* 7(1992)1, с. 227-234.
23. Масцюх В. *Церковне Право супруже*. – Перемишль, 1910.
24. Мончак І. *Самоуправна Київська Церква*. – Львів, 1994.
25. Мудрий С. *Короткий коментар Кодексу Канонів Східних Церков*. – Івано-Франківськ, 1995.
26. Мудрий С. *Нарис історії церкви в Україні*. – Рим, 1990.
27. Пелешь Ю. *Пастырское богословіе*. – Відень, 1877.
28. Полонська-Василенко Н. *Історія України*, т. II. – Мюнхен, 1976.
29. Поспішл В. *Східне Католицьке Церковне право*. – Львів, 1997.
30. *Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б., Постанови*. – Івано-Франківськ, 2006.
31. Рудович І. *Кобринський Синод 1626*, w: *Bohoslovia*, 2 (1924) 4, с. 1-27, 196-212.
32. *Чинності і рішення руского провінціального собора в Галичині 1891 року*. – Львів, 1896.
33. Чубатий М. *Історія християнства на Русі-Україні*. – Рим – Нью-Йорк, 1965, т. I.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 17.09.2010 р.

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ

о. Річард Горбань

Івано-Франківська теологічна академія

Персоналістичне визначення культури у творчості Чеслава Станіслава Бартніка

Особове буття людини знаходить свій найповніший та найвищий ступінь вираження в культурі (у широкому значенні). В сучасному суспільстві культура постає як творення «нового світу» та нової дійсності. Особа проявляється насамперед в своєму існуванні, потім знаходить свій вираз в історії, залишаючи особовий слід, але це стає можливим у культурі та за її допомогою [2, s. 553]. Під цим слід розуміти усю діяльність та творчість людини. Кожна праця має знамено творчості, оскільки вносить щось нове, творить нове, розвиває, просуває вперед, створюючи відповідне середовище розвитку особи та допомагаючи особі розвиватись за допомогою творчості і праці. В цей спосіб людина наповнює світ своїм особовим началом шляхом творчості. В значенні активності це означає освоєння даності, творення світу, його розвивання та вдосконалювання, та навіть будівництва нового світу, більш досконалого. Але робиться це все за взірцем особи. В цей спосіб особа залишає свій слід, відбиток. Тому можна говорити про персоналізацію світу, оскільки особа творить, формує його по-своєму. Але це також і персоналізація людини, оскільки при цьому вона розвиває та вдосконалює себе, свою особовість. Як стверджує Ч. Бартнік, «В культурі людина намагається взяти у свої руки оточуючий світ, пізнати та перетворити його, а передовсім своє тіло, себе і суспільство, природу, космос, щоб реалізувати ідеал себе» [там само]. Тому культура в цьому широкому значенні — це перетворення світу і себе, виведення на вищий рівень буття, більш досконалий, наскільки це можливо та є в силах людини. В ній слід бачити можливість розвитку людського, особового ества, людської природи, а також суспільства. Культура тісно пов'язана з продовженням творення започаткованого Богом-Творцем, як основне завдання людини та можливість здійснення, довершення світу, дійсності та самої людини в її індивідуальному та суспільному особових вимірах [8, s. 39]. Звідси культура відіграє роль особового, об'єктного здійснення, реалізації, вдосконалення людини; функцію абсолютної гуманізації людини.

Культура має два аспекти: внутрішній — істотний, закорінений в духовному світі людини, та зовнішній — другорядний, закорінений у фізичному, матеріальному світі людини, його процесах, використанні для її користі. Обидва аспекти тісно

пов'язані в одну інтегральну цілість, подібно як вимір самої людини. Культура з огляду на це просто комплекс праці чи дій, діяльності, а зв'язок людської особи з рештою дійсності. Вона – і спосіб входження, втручання особи у світ та його устрій, і спосіб сприйняття світу, отої «всієї іншої дійсності» та його входження в особовий світ людини. В цей спосіб культура постає як гуманізація, а скоріш персоналізація світу та «окультурення», розвиток людської особи. Людина творить культуру і водночас живе в ній, тому відзначається буттям та існуванням культури та здатністю творити культурне буття.

Культура в своїй істоті стає творенням і формуванням індивідуальної та суспільної особи як центру світу. Тому це своєрідний остаточний наслідок буття людини. Розпочинається від моменту існування людини, входження в площину часу і простору, історії; має своєрідний самочинний характер. Не обмежується тільки якоюсь частиною, сферою діяльності чи творчості людини, а охоплює усі можливі аспекти людини, які дотичні до неї, стосуються її чи можуть стосуватись. Це стосується всіх можливих співвіднесень людини: до себе самої як особи, до іншої людини, суспільства, світу природи, будь-якої дійсності та Бога. У філософському та теологічному підходах культура має первинний та універсальний характер, охоплює усю широту, повноту та глибину людини, яка знаходиться посередині буття, в центрі дійсності та проходить процес здійснення, реалізації себе як особи, прямуючи до повноти. У внутрішньому аспекті стає реалізацією природи людини в повноті особового буття, а у зовнішньому – способом її самовираження та впливу на усю дійсність своїм особовим буттям.

Центром буття культури, у всіх її вимірах та ділянках, завжди буде людська особа. І саму культуру можна зрозуміти тільки з перспективи та у ключі особи. Усе у світі трансформується завдяки особовому суб'єкту людини, який перетворює, перемінює, переводить одне буття в інше, змінюючи його, в тому числі переводячи у площину культури. Особа стає найвищим і найбільшим джерелом та метою культури [8, s. 42]. В цій площині перетинаються та зустрічаються об'єктні, аперсональні впливи з суб'єктними, персональними, причому завжди за посередництвом ества, яке є синтезом тіла та душі, матеріального та духовного. Особа стає центральним місцем зустрічі космосу, природи з Богом.

Оскільки культура – це творення, до того ж від самих початків, тобто започатковане самим Богом, а вже продовжене людиною, то тут знаходимо площину перетину культури та теології, але завжди в персоналістичному ключі [1, s. 988]. Творчість, як спосіб дії, самовиразу та реалізації, отримує наповненість та значення у площині людської та Божої Особи. Теологія в цей спосіб може доповнювати ідеї культури, надавати особливого виразу.

Культура постає також як комплекс властивих особі рецепції світу та реалізації фундаментальних цінностей та досконалості. Теологія натомість

стосується передовсім сфери дослідження, пізнання та систематизації. Провідну роль відіграє у цьому правда. В широкому значенні кожна культура спрямована на певну основну правду. Можна сказати, що культура в аспекті пізнання відзначається тенденціями абсолютизації групи основних правд. Тому навіть якщо це суто природні, фізичні чи матеріальні правди, то вони також формують своєрідну пара-теологію. І немає значення, що ці правди стосуються іноді зовсім різних сфер, головне – формують одну, загальну теологію. Деякі культурні сфери Заходу і Сходу творять своєрідну нерелігійну теологію, де головною правдою стає матеріалізм, атеїзм, гедонізм, культ світу, патологічний егоїзм. Існують також нехристиянські теології, які визначають властивий характер даної культури. Однак кожна теологія і кожна культура повинна прагнути поборювати не одна одну, а зло, яке завдає шкоди людству та людині, а особливо особовому буттю чи розвитку особи в її прямуванні до досконалості і повноти. Кожна культура не виражає повноти, цілої та абсолютної правди, а є скоріш доповненням ситуації людини, додатковим поясненням та вираженням певних правд. Натомість християнство пропонує універсальні людські, особові правди, вносить в культуру найвищі цінності, зокрема персональні, які сконцентровані, виражені та пропонувані у Христі. Справжня культура повинна допомагати та допомагає людині в особовому розвитку, саме так можна відрізнити культуру від чогось іншого. Християнська культура вказує на ті особові цінності та можливості, які універсально зосереджені в Ісусі Христі. Натомість сам Він очищає, зцілює та цілеспрямовує усю культуру, будь-яку, оскільки жодна не має рис досконалості та абсолютності. Теологія дає культурі чітке усвідомлення сенсу, пізнання можливостей її здійснення та завдань, які перед нею стоять, – не загальних, поверхневих, партикулярних, а правдивих та глибоких. Культура повинна служити, допомагати людині, а не поневолювати її в який би не було спосіб.

В персоналістичному підході культура постає як глибока та всебічна гуманізація усієї дійсності. В культурі людина усю свою соматичну дійсність спрямовує на особу, на власне ество, людську абсолютну та цілісну істоту [3, s. 57]. І тут, в ній, дочасне людське буття здійснюється, перетворюється та реалізується у неповторний спосіб. Тут також відбувається процес удосконалення та вираження зв'язку з Богом. Людина перетворює дійсність, себе і свою реляцію та зв'язок із Богом, що знаходить вираз в культурі. В культурі відбувається навіть окультурення, вдосконалення образу Бога, прихід до його більш правдивої постаті. Тому в концепції Ч. Бартніка культура набуває свого особливого образу та постаті за допомогою доповнення концепції особовим та універсальним аспектами [6, s. 71]. Культура стає динамічною структурою людини в її особовому бутті та новою здатністю і властивістю існування, стає шляхом здійснення, реалізації людини, тому можна говорити про культурний процес здійснення особи.

Індивідуальна та спільнотна антропогенеза через історіогенез тісно пов'язується з культурогенезом, де людина творить, формує себе та дійсність.

Ділянки чи сфери культури аналогічні людському феномену у його проявах та формах. Насамперед можна говорити про індивідуальну культуру, або скоріш про індивідуальний вимір культури. Після нього йде культура суспільства, яка є виразом того, чим пов'язані індивіди соціуму. У ширшому значенні можна також говорити про культуру людства, до того ж у площині всього світу, тобто про своєрідну мегакультуру, або ж універсальну. І врешті можна розглядати предмет пан-космічної культури як вираз пан-космічної екзистенції людини, за допомогою якої людина вкорінюється у всесвіт [8, s. 46]. У кожному випадку та сферах йдеться про процес трансформації людської природи в особу, спільноту осіб та особовий людський рід і формування такого всесвіту, який відзначався б персоналістичною реляцією стосовно людини. Усе це можна назвати процесом персоналізації. Хоча процес персоналізації значно ширший за процес культури, культурогенез відіграє у ньому значну роль. Культура бере участь в подоланні амбівалентності наповнення змісту життя людини: існування та неіснування, буття і небуття, добра і зла, правди і фальші, цінностей та антицінностей. Тому культура знаходить свій вираз та повноту завдяки амбівалентності людської екзистенції та історії. Тому все, що не допомагає та не пов'язане з гуманізацією, здобуттям людяності та персоналізацією, слід розглядати як не-культуру [5, s. 450]. Усе, що шкодить, заперечує, блокує особовий вимір людини в її індивідуальному та спільнотному вимірах, навіть якби розвивало якийсь інший аспект, скажімо, тіло, властивості, вправність, техніку життя, слід вважати антикультурою і в жодному випадку видом культури чи субкультурою. Християнство в цьому контексті дає ті цінності та правду, які підкреслюють та допомагають розвинути персоналістичній концепції культури [4, s. 8] як такої, яка може розвинути особу у правді до досягнення її повноти.

Поряд із духовним та матеріальним вимірами культури іншу верству творить цивілізація, яка полягає у суспільному, колективному, соціальному та політичному виразах життя: мова, письмо, система міжперсональних знаків, мистецтво, наука, право, винаходи, відкриття, напрямки, стилі, виховання, традиція, адміністративні структури (села, міста), стиль життя, фольклор, мода, устрої, поступ, відпочинок, спорт, суспільна естетика, засоби суспільного спілкування та інформації, інше. І всі ці три верстви культури творять одну неподільну цілість, хоча кожна має свою специфіку та вираз. Духовна культура відповідає духові людини, матеріальна – тілу, а цивілізація – сфері психіки та емоцій, які служать посередником між тілом та душею, діючи та впливаючи на обидва [10, S. 355-356]. Двигуном та силою усього є особа, яка творить ще й перехідник між згаданими верствами. Культура має свій особовий вимір, який базується на естві людини а також фізичний,

природний вимір, який базується на тілі, природі людини, і занурений в матеріальне. Тому культура відзначається аспектами буття суб'єктом і об'єктом. Найповнішим її об'єктом, а водночас предметом і метою слід вважати особу: індивідуальну та спільнотну. Звідси культура остаточно знаходить свій сенс, спрямованість та мету в будівництві людської особи [9, s. 477]. Особа і культура знову, подібно як і попередні буття, взаємно пов'язані та допомагають у творенні одна одною.

Особа на внутрішньому, глибинному рівні пов'язана з культурою. Натомість сама культура стає автоперсоналізацією людини, а водночас і персоналізацією світу. Виводиться вона з основ буття особи, існує завдяки особі та спрямована на особу і її розвиток за посередництвом безлічі функцій та можливостей [7, s. 80]. Також її можна назвати одним із найбільш досконалих та природних способів виразу людини в її особовому бутті. Людина персоналізує культуру у всіх її вимірах: матеріальній, духовній та цивілізаційній. Причому індивідуальна особа знаходить вираз своєї індивідуальної культури у спільноті осіб. В цей спосіб відбувається інкультурація особи. Культура стала одним із основних способів існування та діяльності людини.

В рамках культури особа взаємодіє, впливає та пов'язується із усіма видами мистецтва та з технічною культурою. Серцевиною культури слід вважати красу, в тому числі красу кожного буття, і технічного також [там само]. Оскільки мистецтво стає способом перетворення дійсності, формуючи одне буття в інше, красивіше, досконаліше, то особа стає тим, хто відкриває красу буття та творить її нові форми. За допомогою цієї краси людина будує себе і світ. В культурі найбільш виразно та промовисто проявляється існування особи [13, s. 154]. Вона (культура) стає середовищем особливої персоналізації дійсності, світу і людини.

Поняття культури досить складне та має багато аспектів. Ч. Бартнік, як представник персоналізму, пропонує трактувати її персоналістично, тобто в категоріях особи. Беручи в її концепції за відправну точку особу, людина постає як творець культури, а вона сама стає виявленням істоти людини як особи. Культура відкриває істоту людини і суспільства та свою роль і завдання в їх житті. Завдяки їй людство висловлюється, відкриває себе і стає собою [12, s. 261]. Людина формує та будує дійсність і своє дочасне життя згідно з ідеєю Бога і людини, за взірцем, а також згідно із правдою, красою, свободою. Культура поєднує світ людської творчості, особового виразу зі світом цінностей Божих, щоб у них і за допомогою самої культури зростати у повноті особи.

Культура має власну історію та життя. Деякі мислителі вважають, що культура подібна до людини: народжується, осягає свою наповненість та зміст і вмирає. Але цим заперечується загальне поняття культури як загальнолюдського надбання і буття. Пропонується біологічний підхід на тлі еволюціонізму, де ведеться боротьба між культурами, і одні виживають, а інші вмирають. Однак польський мислитель

пропонує дивитись на світове культурне надбання як на велике Культурне Дерево, подібне до дерева Життя, в якого відмирають окремі частини кореня чи гілки, але воно знов і знов народжує нові, інші. В цей спосіб людство народжує одну Універсальну Культуру [5, s. 451]. В світі відбуваються різноманітні процеси: генезис культури, акультурація, інкультурація чи декультурація. Однак з універсальної перспективи існують сталі, постійні культурні нашарування та системи, які не гинуть, а вдосконалюються і доповнюються, розвиваються, формуючи цілість культурологічного процесу, в якому розвивається як кожна індивідуальна особа, так і спільнота та ціле людство. Хоча і ті, що відмирають, зникають, також мали своє місце та значення у загальній, цілісній постаті культури. На них базувались і розвивались інші, які залишилися в універсальній культурній спадщині людства.

Культура в своїй істоті повинна бути вільна та автономна, як і людина. Хоча ця автономія не може трактуватись як абсолютна, оскільки слід зважати на основну рацію – людину, її особове здійснення, беручи до уваги як визначники добро, правду і красу.

Необхідним слід вважати плюралізм культур з їх світоглядом, устроєм, особливостями. Хоча і не може бути так, що відмінності та різноманіття культур стануть поділом та відокремленням один від одного. В кожній спільноті існують різні культури, але завжди є одна домінуюча, головна. Основи культури завжди повинні бути спільні, тотожні і загальні, які б об'єднували спільноту.

Провідну роль в культурі завжди відігравала релігія. Релігію та культуру слід розрізняти, хоча цілковито не розділяти та не розмежовувати. Релігія в своїй істоті не культура, і культура не може вважатись ділянкою чи сферою релігії. Це величини різного ґатунку і різних площин. Культура стосується природи та світу, а релігія – Абсолютності та Трансцендентності. Культура і релігія відзначаються властивими їм ступенями автономності. Остання натомість будується та виростає на культурі [1, s. 985]. Культура повинна давати можливість розвитку релігії та підтримувати її. Вони в позитивний спосіб, хоча не технічно, між собою пов'язані. Культура сама по собі, абстрактно беручи, не релігійна і не позбавлена релігійності. Остаточним визначником слугує тут персональна інтерпретація людини. Певною мірою вони взаємно необхідні одна одній. Культура без релігії не зможе підвестись до необхідних вершин, занепадатиме та може «спустошитись», а релігія не зможе без культури розвинути, отримати необхідний вираз та наповненість. Культура повинна черпати з релігії необхідний зміст, теми та ідеї [5, s. 455]. Між релігією та культурою повинен відбуватись творчий діалог та співпраця з метою досягнення повноти особового самовираження людини, але завжди із збереженням автономності, наповненості та тотожності кожної із них. Вони повинні черпати із засобів одна одної, щоб могли краще розвинути та вийти на вищий, кращий етап буття.

Будь-яка культура повинна відзначатись респектом та пошаною людської гідності, пам'ятаючи свою роль і завдання у розвитку особового буття людини. Тому не може керуватись нічим іншим, як персональними категоріями добра та правди, повинна підлягати ієрархії цінностей та нею керуватись. Може мати місце формування та творення будь-якої культури, в тому числі «нової» чи «футуристичної», але завжди беручи до уваги згадані цінності, насамперед особові [3, с. 132].

Ч. Бартник закликає до будування і творення прозопоїчної культури, тобто відповідно до особи. Вона повинна бути наповненою особовими елементами, структурою, цінностями, оскільки стає особливим та важливим видом і засобом реалізації, творення і виразу особи. Тому підлягає усім категоріям людського буття: реалізування істоти людини, її існування, історії, екзистенції, етики, естетики, практики та користі. Культурологія стає природним наслідком та продовженням антропології і прозопології. На його думку, без персоналістичного підходу та трактування не може бути жодної сенсовної та корисної культурології, творчості, мистецтва тощо [5, с. 458]. Водночас людина завжди залишається понад культурою і дійсністю в цілому, оскільки є значно вищою категорією та цінністю в порівнянні з будь-яким буттям. Тому культура не може бути понад нею, диктувати, визначати. Вона будується на особових началах людини і має допомогти іншій людині досягнути повноту розвитку свого особового буття [14, с. 33]. Звідси існує тісний зв'язок та співвіднесення обох площин: особової та культурної.

*

Згідно персоналістичного визначення, за вченням Чеслава Станіслава Бартника, культура має характер і вигляд динамічного процесу, вона є рухом, спрямованим від фактичного стану, як початку, та прямуванням до ідеального стану, як фіналу. Формою, проявом цього руху є ідеал повноти особи та особової досконалості. Джерелом, найглибшим суб'єктом, рацією та метою культури слід вважати людину в її історичному становленні, здійсненні себе, що започатковується в момент існування людини та завершується у кінці, фінальному стані, коли досягається Повнота Особи. Тому культуру слід сприймати та трактувати у персоналістичному ключі [11, с. 14].

Список використаних джерел

1. Bartnik Cz. St. Dogmatyka katolicka. – T. 2. – Lublin, 2003.
2. Bartnik Cz. St. Historia filozofii. – Wyd. 2. – Lublin, 2001.
3. Bartnik Cz. St. Kultura i świat osoby. – Lublin, 1999.
4. Bartnik Cz. St. Kulturotwórczy wymiar chrześcijaństwa jako motyw jego wiarygodności w ujęciu Ks. Wincentego Granata [Recenzja pracy doktorskiej M. Puchały] // Biuletyn Informacyjny – Teologia w Polsce. – 2002. – № 68-69. – S. 6-8.

5. Bartnik Cz. St. Personalizm. – Wyd. 2. – Warszawa, 2000.
6. Bartnik Cz. St. Szkice do systemu personalizmu. – Lublin, 2006.
7. Bartnik Cz. St. Szkic o osobie // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – 1990. – № 37, z. 2. – S. 69-83.
8. Bartnik Cz. St. Teologia kultury. – Lublin, 1999.
9. Bartnik Cz. St. Teologia społeczno-polityczna. – Lublin, 1998.
10. Bartnik Cz. St. Z teologii kultury // Ateneum Kapłańskie. – 1989. – № 112, z. 3. – S. 354-366.
11. Kowalczyk S. Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki. – Lublin, 1996.
12. Rusecki M. Zagadnienie personalizmu w pracach badawczych Wydziału Teologii KUL (1968-1993) // Roczniki Teologiczne. – 1996. – № 43, z. 4. – S. 249-263.
13. Stachowski Z. Personalizm [Recenzja książki Cz. S. Bartnika: Personalizm. – Lublin, 1995. – 445 s.] // Przegląd Religioznawczy. – 1995. – № 2. – S. 152-155.
14. Табачковський В. Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 14-34.

Fr. Richard Gorban

Personalistic definition of culture in the works of Czesław Stanisław Bartnik

Summary: According to personalistic definition of Czesław Stanisław Bartnik, the culture is characterized as a dynamic process. It is a dynamism directed from factual reality, as the start, towards ideal state as its goal. The ideal of the fullness of a person and its perfection is the form and manifestation of this dynamism. A human being, its self-realization, becomes the source, the deepest subject, reason and the goal of culture. This process is an integral dynamism that goes from the moment of human existence and ends in the final stage, when the Fullness of Personality is achieved. This is why the culture has to be perceived and treated in personalistic key.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 20.09.2010 р.

ХРИСТІЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ

о. Іван Козовик

Івано-Франківська теологічна академія

Припинення дій законів природи

З відносною необхідністю природних законів поєднані нові чи такі закони, які вряди-годи можуть «зупинити» свої дії, тоді, коли йдеться про можливість чуда та його з'ясування.

Чуда є можливі:

Чудо за етимологією (грец. *thauma*, лат. *miraculum*, укр. чудо) означає те, що викликає подив (здивування (лат. *mirari* — дивування, диво). Аби якась річ викликала здивування, її причина повинна бути прихована, а результат її — неочікуваний. Якби якась залізна річ здійснювалася угору під впливом небаченого (непомітного) магніту, то такий факт викликав би здивування. Часто-густо те, що для одних людей є чимось дивним, для втаємничених не становить нічого подиву гідного. Проте існують певні факти, які повинні спричинити загальний подив навіть у людей, які втаємничені в природні закони. А це вже чуда у стислому розумінні.

Отже, чудом у стислому значенні називаємо подію, яку сприймаємо нашими органами відчуттів, подію надзвичайну, що перевищує сили всієї природи.

Для чуда потрібні три речі:

По-перше, мусить бути якась «подія, що може сприйматися нашими органами відчуттів (зміслами)» або у собі, або принаймні у своїх результатах. А втім, Божі діла, які не сприймаються зміслами, приміром, перетворення чи виправдання грішника, не викликають загального здивування і тому не є у властивому значенні чудами.

По-друге, дана подія має бути суттєво «надзвичайною», бо те, що часто повторюється, хоч би його причина була невідомою, вже не викликає здивування. Отже, постійне існування світу (зберігання існування світу) чи постійне створювання Богом людських душ не називаємо чудом. Таким чином, чудо — це явище, «перевищує сили всієї природи», тобто воно стоїть понад силами цілого створіння так, що може бути виконане тільки Богом як головною дієвою причиною (створіння можуть бути засобом дієвих причин). Якщо, отже, відбулась подія (факт), що перевищує сили людини, але не сили ангела, тоді ми не будемо називати такий факт чудом, але у крайньому випадку називаємо це дивом, наприклад, перенесення сатаною Ісуса Христа на нарижник храму або на височенну гору. Отже, явища

такого роду надзвичайні, які ми можемо сприймати нашими зміслами, «є можливі» не фізично ані метафізично (абсолютно), вони бо не містять у собі внутрішньої суперечності і можуть бути здійснені Божою всемогутністю. Святий Тома вносить таку ознаку до визначення чуда: «у властивому значенні називаємо чудами ті речі, які здійснюються Божою силою попри порядок, у якому зберігаються ці речі»¹.

Історія проблеми. Античність не мала повного поняття про Божу всемогутність, але вважала, що існує безумовна необхідність природних знаків, а тому й існування чуда в античному розумінні стародавнім людям було невідоме. Ця проблема допіру виникла тоді, коли в одних мислителів під впливом Об'явлення постало глибше і повніше поняття про Бога, а в інших це поняття було спотворене певними застереженнями існуючої системи. Тому серед середньовічних схоластів питання можливості існування чудес не мало значення. Проблема чудес активізувалась допіру у новітніх часах; це відбулося раніше поза табором схоластики.

Не довідаються про можливість існування чудес пантеїсти та еманатисти, які вважають, що цілий світ є беззастережним кінечним об'явленням чи еманациєю Бога, позаяк вони переконані, що не існує винятку у природних явищ, якщо ми їх називаємо чудом.

Також дієти, такі як Е. Герберт оф Шербург, Тіндаль, Раймарус, відкидають безпосередню опіку Бога над світом, стоять на боці противників чудес. Інші, наприклад, Вольтер, твердять, що чудо, по суті, не є річчю неможливою, але воно не гідне Бога.

До противників чуда також відносять деяких спіритуалістів еkleктичної школи, таких як Еміль Сессі (Saissie), Юлій Сімон, які спричинені Богом; чуда вважають лишень справою якихось прихованих духовних сил.

Рационалісти, такі як Штраус, Гарнак, які сумнівалися в існуванні трансцендентального Бога, заперечують можливість Його безпосереднього втручання у здійснення чуд. Причому деякі з них аргументують своє переконання досить своєрідно Штраус пише: «хто хоче викинути з церкви священиків, той мусить передусім усунути з релігії чуда»².

Також матеріалісти, як Фейєрбах, Молешот, Фогт, Бюхнер, виходячи з того, що закони природи безпосередньо необхідні, систематично виступають проти наявності існування чудес.

Через зрозумілі причини на боці противників чудес стоять емпіристи Локк, Юм чи енциклопедисти Гольбак, Ренанд. Останній робить цікаве виокремлення: «Nous ne disons pas: le miracle est impossible; nous disons: il n'y-a pas eu susgue-іci de miracle constate»³ («Ми не говоримо: чудо – неможливе; ми говоримо, що до теперішнього часу ще не доведене існування чуда»).

Доведення. Чуда були б неможливими, якби існувала суперечність стосовно їх існування у фізичних законах або у Божих досконалостях. Тим часом їх

існування не викликає жодної суперечності ні в першому, ні в другому випадках. Отже, вони можливі.

По-перше, чуда не знаходяться у суперечності з фізичними законами, позаяк ті закони не посідають абсолютної необхідності; тому Господь Бог, який актом Своєї волі покликав їх до існування разом з відповідними субстанціями, може їх ліквідувати з тими субстанціями, а тим більше притримати («завісити») їх особливий результат. Словом, у чудах Бог не змінює природи природних законів, але тільки в особливих випадках припиняє їх наслідок (результат). Коли в огненній печі три юнаки замкнулись, залишилися недоторканими, Господь не укрит загального природного закону, що вогонь не палить, але лишень у другому випадку зупинив дію вогню.

По-друге, чуда не залишаються у суперечності з Божими досконалостями.

Отож, коли йдеться про Божу всемогутність, то вона є безконечна і тому може здійснити чимало речей, які перевищують сили інших причин, тобто створінь, і може навіть викликати безпосередньо результати інших причин, незалежно від них у кінці може щось здійснити, користуючись тими ж причинами, але у відмінний спосіб чуда не суперечать також Божій незмінності; аж споконвіку Бог передбачив те, що називаємо чудами, а значить через чуда Бог перемінює свої творіння і діла, а не свої постанови.

Якщо йдеться про Божу премудрість, то і тут немає суперечності, позаяк через чуда Бог не виправляє законів природи чи порядку, який на них спирається, а зупиняє тільки наслідок якогось закону, і то в певному окресленому випадку; а це Він робить завжди задля наймудріших приводів: для виявлення Своєї доброти, для підтвердження правдомовності, справедливості, чесного життя Своїх посланців тощо.

Ангельський Доктор навчає, що «Бог не підлягає порядку інших причин, але той порядок підпорядкований Йому, бо він бере від Нього початок не через природну необхідність, але через вільну Його волю. Бог міг встановити й інший порядок речей. Тому-то, якщо Він захоче, то може діяти проти цього встановленого порядку; Він, отже, здійснює (виконує) наслідок інших причин без їх участі або творить певні результати, на які не поширюються інші причини»⁴. Підтвердженням нашого доведення є загальна думка людства, обґрунтована численними вагомими свідченнями Св. Письма, історії Церкви, а навіть світової історії.

Дехто робить закид, що закони природи перебувають під впливом свободної Божої волі, а значить, вони абсолютно незмінні. Отже, Бог є у своїх рішеннях незмінним.

Відповідь. Ми з тим згодні, що Бог у Своїх декретах відвічно є незмінним. Проте Господь Бог тим самим актом Своєї волі, яким встановив даний закон природи, вирішив припинити цей природний закон у певному стисло визначеному

випадку. Про це говорить св. Тома: «Бог не діє проти природних принципів Своєю змінною волею, позаяк Бог споконвіку передбачив і звелів, що Він робитиме те, що в даний час робить. Отже, Він визначив хід природи таким, що у своїй вічній волі «перевизначатиме», певною мірою робитиме»⁵.

Доповнення. Із вищесказаного виходить, що чуда можуть бути потрібні. Чудо, що відбувається «мимо природи», «обходить природу» (*praeter naturam*), здійснюється тоді, коли природа може дійсно виконати даний результат, але в інший спосіб, ніж це чинить Господь Бог. Так, наприклад, переміну води у вино певною мірою виконує сама природа (коли вода проникає у виноград у формі поживи, перемінюється у винний сік), а це чинить не в одному моменті, як це робив Ісус Христос актом Своєї всемогутньої волі у Кані Галилейській. Тому-то таке чудо може називатися чудом, здійсненим «стосовно способу». Чудо «проти природи» (*contra naturam*) буде тоді, коли у природі речі знаходиться протилежне розташування (диспозиція) викликаним через Бога результатом. Так, наприклад, коли вогонь не спалив юнаків у вогненній печі, коли Божа Мати залишлася дівою, народивши Божого Сина тощо. Позаяк у таких чудах природний наслідок є придержаний у певному стисло визначеному об'єкті, тому-то такі чуда називаємо чудами «стосовно суб'єкта». Чудо третього роду, тобто «понад природу» (*supra naturam*), матимемо тоді, коли Господь Бог щось чинить, чого природа, безумовно, не може здійснити, наприклад, воскресіння померлого. Позаяк ті чуда стосуються самої суті речі, ми називаємо їх також «стосовно суті».

Кожне чудо перевищує сили цієї природи, з тією лишень різницею, що чудо *praeter naturam* перевищує її сили щодо способу, чудо *contra naturam* – щодо суб'єкта, а чудо *supra naturam* перевищує сили природи стосовно самої суті даного явища. Звідси при певному роді ступенювання чудес найменші будуть чуда щодо способу, а найбільші – щодо суті.

Пізнаваність чуда

Із проблемою пізнання чуда пов'язана тісно і сама можливість його сприйняття. Йдеться саме про те, чи чуда можемо відрізнити від чисто природних явищ, що здійснюються через якісь невідомі для нас створені сили.

Твердження (теза). Чуда у властивому значенні можна з цілою певністю відрізнити від чисто природних подій.

Ми зустрічаємо чимало неочікуваних природних подій, причини яких нам невідомі, і тому такі події неслушно називаємо чудами. У багатьох випадках ми з цілою певністю можемо твердити, що це явище не є і не може бути чисто природним витвором, а перевершенням сили цілої природи. Тобто у властивому значенні є чудом.

Противники – Спиноза, Кант, Бретшнайдер, Гартман – вважають, що кожне створіння слід тлумачити природно. Або якщо природну його причину неможливо відкрити, то про нього буде зайвим і непотрібним щось твердити.

Руссо, Дідро, Ляплас, Шлаймакер, Шравс відкидають всякі свідчення щодо чудес. Вони вважають, що ті, хто розповідає про чудеса, помиляються або брешуть.

Не доведено існування чуда належним чином

Ми саме стверджуємо, що чуда у стислому значенні у багатьох випадках можна відрізнити від природних подій.

Доведення. Можна відрізнити такі явища від чисто природних випадків, позаяк нам стає відомо та очевидно, що такі явища перевищують природні сили.

І хоч позитивно ми не знаємо усіх природних сил, то знаємо їх негативно, тобто: хоч ми не знаємо, що природа може вчинити, однак напевно знаємо, чого природа не може вчинити. Таким чином у багатьох випадках ми з певністю можемо заявити, що природа не може щось здійснити чи так виконати «у цей спосіб», наприклад, вшанування в одну хвилину наказу, параліч чи рана, або також не може здійснити даного явища «у цьому суб'єкті», приміром, зробити так, щоб вогонь, охопивши людське тіло, не пік його, або, нарешті, що природа взагалі не може здійснити «такого явища», як, наприклад, воскресіння мертвого тощо. Іншими словами, у багатьох випадках можна впевнено заявити, що (нам) трапляються випадки, які перевищують сили природи чи то щодо способу, чи щодо суб'єкта, або навіть щодо суті.

Отже, у багатьох випадках чудеса, які здійснюються «мимо природи», «проти природи», «понад природу», можна відрізнити від природних подій.

Стосовно закиду, що колись було більше чудес, ніж у наш час, ми згодні. У перших століттях для того, щоб люди повірили у вчення Ісуса Христа, Він творив чуда, як і Його учні. В наш час наука Христова посідає стільки доказів істинного і переможного Ісусового вчення, що і без чудес Божественне Його походження очевидне. А втім, і в наш час здійснюється чимало чудес, про це свідчать беатифікації та канонізації святих, чудеса оздоровлення в Лурді, Фатимі, Зарваниці, Гошеві, Ченстохові та в численних інших чудотворних місцях.

¹ Illa igitur simpliciter dicenda sunt quae divinitus praeter ordinem communiter in rebus. III CG., c. 101, 1.

² D. Fr. Strauss, *Leben Jesu*, Bonn 1895, s. XXVIII.

³ E. I. Renan, *La vie de Jesus*, Paris 1881., Introduction, s. 96.

⁴ I, l.c. 105, a, b, c.

⁵ Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab aeterno praevideit et voluit se facturum, quod tempore facit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praecoordinetur in aeterna sua voluntate quod praeter cursum istum quandoque facturus erat. De Pot., q 6 a.1 ad 6.

Список використаних джерел

1. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Ukrainian Bible 63DC, United Bible Societies 1991.
2. Aristotelis opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo, Paris, 1874.
3. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologica, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini, 1932.
4. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t.II: Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis, Roma, 1884.
5. In librum Boethii de Trinitate, Questiones quinta et sexta, edition P. Weyser OP. Treiburg-Louvain, 1948.
6. Commentaria in Analitica Posteriora, adnotationes F. Thomae Mariae Zigliara, Romae, 1892.
7. In Metaphysicam Aristotelis Commentaria cura et studio P.F.M.R.Cathala, Taurini, 1935.
8. Августин. Св. Сповідь. Переклав Ю. Мушак. – Київ, 1999.
9. Albert Einstein. Uber die spezielle und Allgemene Relativitatheorie. – Braunsweig, 1960.
10. Andrew van Melsen. Filozofia przyrody, przet. Sylwester Zalewski. – Warszawa, 1963.
11. Antoni Podsiak. Stownik Terminow I Pojęć Filozoficznuch. – Warszawa, 2001.
12. Bernard Bavink. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einfuhrung in die heutige Naturphilosophie, Leipzig, 1940.
13. Bolestaw Gawecki. Prygotowanie do filozofii. – Warszawa, 1964.
14. Bernard van Hagens. Filosofia della Natura. P.U.U. Roma, 1983.
15. Carolus Boyer. Cursus philosophiae ad usum seminariorum, Parisii. Cornelio Tabri. Participation in causaliti Louvain-Paris, 1961.
16. H. Diels. Die Fragmente der Vorsokraliker, Berlin, 1956.
17. Edmond Barbotin, The humanity of man, transl. by Matthew y O'connel, Maryknoll, New York, 1975.
18. Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaften Leipzig. Der Philosophischen Bibliothek. Band 48.
19. Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, nach den ersten und zweiten Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Leipzig, 1930.
20. Ingemar During. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.
21. Iasques Maritain. Science et sagesse, Paris, 1935.

22. Iasques Maritain. La philosophie de la nature, Essai critique sur ses frontiere et son object, Paris, 1947.
23. Kart Rahner. Die Hominisation als theologische frage, In: Overhage Paul. Rahner Karl, Das Problem der Hominisation, Freiburg, 1961.
24. Kazimierz Klusak. Z teorii i metodologii filozofii przyrody, Poznan, 1980.
25. Jerzy Kalinowski. O istocie I jednosci filozofii.
26. Клямишин І.А., Дубицький І.М. Основи космології. – Івано-Франківськ, 1999.
27. Geiger L.B. La participation dans la philosophie de S.Thomas d'Aquin, Paris, 1953.
28. Louis de Raeymaeker. Metaphysica generalis, Louvanii, 1935.
29. Ludwik Wciórka. Filozofia Przyrody, Poznan P.W.T. 1993.
30. Михайло Маріїн. На порозі апокаліпсису. – Львів, 2001.
31. Martin Heidegger. Budowac, mieszkas, zyc. Eseje Wubrane. – Warszawa.
32. Mieczysław Albert Krapiec. Teoria analogii bytu. – Lublin, 1959.
33. Mieczysław Albert Krapiec. Z teorii i metodologii metafizyki.
34. Michał Heller. Ewolucja pojęcia masy, «Analecta Cracoviensia» XIV, 1982.
35. Michał Heller, Materia – Geometria. W: Michał Heller. et al.: Zagadnienia filozoficzne wspolczesnej nauki, wstęp do filozofii przyrody, Warszawa² 1982.
36. Pierre Teilhard de Chardin, Le fenomene humain, Oeuvres t. 1. Paris, 1955;
37. Pierre Teilhard de Chardin, La centrologie, Oeuvres t. 7. Paris, 1963.
38. Pierre Teilhard de Chardin, Sur la notion de transformation creatrice, Oeuvres t. 10. Paris, 1969;
39. Pierre Teilhard de Chardin, Note sur les modes de l'action divine dans: l'univers, Oeuvres t. 10. Paris 1969.
40. Pierre Teilhard de Chardin, que faut-ils penser du transformisme? Oeuvres t. 3. Paris, 1957.
41. Pier Schoonenberg. God's world in the making, Pittsburg, 1964.
42. Rene Descartes. Zasady filozofii, przet. Izydora Dabska, Warszawa, 1960.
43. Rudolf Carnap. Filozofia jako analiza języka nauki, tłum. A. Zabtudowski, Warszawa, 1969.
44. Sertillanges A.D. L'idée de l'évolution et ses retentissements en philosophie, Paris, 1945;
45. Sertillanges A.D. Dieu ou rien, Paris, 1965,
46. Sertillanges A.D. L'univers de l'ame, Paris, 1965.
47. Stanislaw Mazierski. Elementy Kosmologii Filozoficznej i Przyrodniczej, Poznan – Warszawa – Lublin, 1972.
48. Stanislaw Adamczyk. Kosmologia. – Lublin, 1963.
49. Філософський Енциклопедичний Словник. Київ: Абрис, 2002. НАНУ.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 24.09.2010 р.

МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ

Володимир Шеремета

Івано-Франківська теологічна академія

Екологічний імператив у соціальній доктрині католицької Церкви

Одним із основоположних завдань учительського уряду Церкви є герменевтичний переклад морального Откровення про суспільний порядок у світі на мову, спосіб думання та ситуацію певного часу і проголошення цього вчення з відповідним ступенем зобов'язання [15, с. 932]. Соціальна доктрина католицької Церкви (далі СДКЦ), яка включає в себе сукупність орієнтирів для формування суспільного порядку згідно з основоположними правдами віри, стоїть на службі виконання місії Церкви, тобто спасіння людини, яка живе в конкретному часі та середовищі і стикається з конкретними суспільними проблемами, які суттєво впливають на її життя.

Згідно з II Ватиканським собором Церква покликана «завжди розпізнавати знаки часу й пояснювати їх у світлі Євангелія» [2, № 4]. Одним із еміnentних знаків нашого часу є екологічна криза, що виражається в антропогенному виснаженні, забрудненні та руйнуванні природного довкілля в глобальних масштабах з катастрофічними наслідками для всього людства.

Хоча на сьогодні ще не з'явилась довгоочікувана, в середовищі богословів-моралістів екологічна енцикліка, все ж більшість соціальних документів римських архієреїв та ієрархії католицької Церкви на локальному рівні останніх десятиліть торкаються окремих соціально-екологічних питань та намагаються запропонувати свій погляд на причини їх виникнення та шляхи розв'язання.

В даній статті буде проаналізовано основні документи СДКЦ на екологічну тематику з метою дослідження імперативу відповідального ставлення до природного довкілля як автентичного християнського покликання та важливого інструменту покращення екологічного становища планети.

Починаючи із середини XX століття учительський уряд Церкви неодноразово висловлює своє ставлення до питань, які відіграють важливу роль в контексті сучасної екологічної кризи, наприклад, питання амбівалентності технічного прогресу, атомної енергії та справедливого розвитку. Ці теми були предметом суспільного вивчення численних звернень папи Пія XII, енцикліки «*Mater et magistra*» (1961) папи Івана XXIII, Душпастирської конституції II Ватиканського собору «*Gaudium*

et spes» (1965) та енцикліки «*Populorum progressio*» (1967) папи Павла VI [13].

Католицька Церква однією з перших відреагувала на видимі знаки екологічної загрози. Вже рік перед оприлюдненням загальновідомого звіту Римського клубу «Про границі росту» (1972), який вважається першою віхою на шляху пробудження екологічної свідомості, Святіший Отець Павло VI в апостольському листі «*Octogesima adveniens*» (1971) застерігає людство від непомірного використання природних ресурсів, яке приводить до руйнування природи та відповідно до знищення передумов життя людини [17, № 21]. У тому ж 1971 році Римський синод єпископів у документі «*De iustitia in mundo*», аналізуючи проблематику суспільної справедливості, торкається її екологічних складових та констатує, що необхідні для людського життя природні ресурси повітря, води та всієї біосфери землі не є необмеженими і, відповідно, їх потрібно турботливо захищати як спільне благо всього людства [11].

Усвідомлення екологічної загрози у всесвітньому масштабі вперше проявилось на Міжнародній конференції в Стокгольмі, яку організувала ООН у 1972 році під заголовком «*Human Environment*» (Довкілля людини). Саме тут представники 110 делегацій світової спільноти постановили кардинально переглянути ставлення сучасної цивілізації до планети Земля і визначили фундаментальні принципи, які мають регулювати права та обов'язки людей щодо навколишнього середовища. При цьому була врахована позиція Папського Престолу. У своєму Посланні до Конференції у Стокгольмі папа Павло VI акцентував увагу на питанні людської солідарності в контексті сучасної проблематики природного довкілля та майбутніх екологічних загроз, а також закликав до зміни стилю життя та поміркованого використання природних ресурсів [16, с. 530]. Більш систематично позиція Ватикану щодо екологічного питання на Стокгольмській конференції була висловлена у Заяві голови делегації Папського Престолу, в якій було наголошено, зокрема, на наступних моментах [16, с. 530]:

- католицька Церква вважає, що гармонія між людством і природою може бути відновлена лише тоді, коли людина переосмислить пріоритет цінностей і зробить постанову визначитися у своїй поведінці згідно принципу: «більше бути» замість «більше мати»;

- захист довкілля, в процесі економічного розвитку, вимагає відповідних зусиль як на національних, так і на міжнародному рівнях;

- держава Ватикан турбується про довкілля в межах власної території, яка є унікальним культурним і мистецьким спадком.

Найбільш повний та систематичний аналіз питання відповідальності людини за своє природне довкілля міститься у вченні папи Івана Павла II, яке зеленою ниткою пронизує екологічна тематика [3]. Вже в своїй першій енцикліці

«Redemptor hominis» в контексті роздумів про спасіння людини Святіший Отець застерігає перед небезпекою диктату техніки та споживацької ментальності і пригадує про призначення всього Божого створіння – природи: через Спасителя Христа ввійти у Божу спасаючу дійсність [там само, с. 23-28]. У своєму соціально-екологічному вченні понтифікне тільки аналізує конкретні ознаки чи зовнішні прояви екологічної кризи, а передовсім старається ідентифікувати її основоположні причини. Зовнішні кризи, включно із кризою природного довкілля, папа Іван Павло II розглядає як наслідок внутрішньої кризи людини – кризи її духовності та моральності, кризи її стосунку з Богом. Екологічна криза, на думку папи, має безпосередній зв'язок з моральним непорядком, що настає внаслідок відвернення людини від Бога. «Коли людина відвертається від плану Творця, вона спричинює дисгармонію, яка приводить до неминучого зворотного впливу на весь створений порядок. Якщо людина не живе в мирі з Богом, то і сама земля не може мати миру» [там само, с. 36], – констатує понтифік.

Руйнування довкілля, згідно з вченням папи Івана Павла II, спричинене насамперед викривленим розумінням людиною своєї божественної сутності, місця та завдань у навколишній природі. «Якщо вилучити Божественний контекст, то значення всіх речей зазнає глибокого перекручення, а сама природа перестає бути «mater», тобто матір'ю, і зводиться до «матеріалу», який можна піддавати будь-яким маніпуляціям» [там само, с. 57].

В енцикліді «Centesimus annus» Святіший Отець навчає, що свавільне ставлення людини до Землі, опанованої споживацьким та гедоністичним менталітетом, без респектування свого Божественного призначення, викликає «повстання природи». Подібне ставлення він класифікує як «антропологічну помилку», що є основним фактором руйнування створеного Богом світу. Відповідно також вирішення екологічного питання залежить насамперед від виправлення цієї помилки, або, за словами папи, відновлення «екології людини» [там само, с. 47-48].

У енцикліді «Sollicitudo rei socialis» папа констатує, що людство, у своєму ставленні до природи підпорядковане не тільки біологічним, а й моральним законам, які не можна безкарно порушувати [там само, с. 32]. Водночас понтифік підкреслює автентичне покликання кожної людини, а також Церкви в цілому рятувати наше природне довкілля та всю природу [там само, с. 32-33]. У посланні до Всесвітнього дня миру (1 січня 1990 року) «Мир з Богом-Творцем – мир із всім створінням» Святіший Отець Іван Павло II систематично аналізує взаємозв'язок між внутрішнім станом людини, миром між народами та станом природного довкілля. В основі даного документа лежить вчення про те, що кожна людина має вагомий обов'язок – піклуватися про Боже створіння – природу [там само, с. 44], а також, що екологічний обов'язок християн – «обов'язок стосовно природи і Творця є суттєвою складовою їх віри» [там само].

На фоні глобалізації екологічної загрози світова спільнота намагається об'єднатись у пошуках виходу. Вагомим внеском на цьому шляху стала конференція «Довкілля та розвиток» (загальновідома як «Саміт Землі»), організована ООН в 1992 в Ріо-де-Жанейро, де були закладені основи для стартування глобальних проектів з відновлення стану навколишнього середовища. На цій конференції були прийняті такі стратегічно важливі для збереження природи документи як: «Декларація про довкілля та розвиток», «Декларація про збереження лісу», «Порядок денний на ХХІ століття», а також угоди «Про зміну клімату» та «Біологічне різноманіття» [1, с. 252].

Під час роботи конференції було визнано нерозривність еколого-економічних зв'язків, зокрема те, що економічний розвиток у відриві від екологічних вимог приводить до перетворення планети на пустелю, а вирішення екологічних питань без відповідного економічного розвитку може викликати злидні та різного роду несправедливість. Саме тут була сформована концепція «сталого розвитку» як розвитку, що забезпечує задоволення потреб нинішнього покоління людей без загрози задоволення потреб прийдешніх поколінь та передбачає ощадливе ставлення до довкілля, коли люди братимуть від природи лише необхідне для їхнього життя, обов'язково зважаючи на те, чи зможе природа відновити свої ресурси [там само, с. 252].

Папський Престол брав активну участь у підготовці «Саміту Землі» та вніс свою вагому лепту в досягнення позитивних результатів конференції завдяки релігійно-етичному обґрунтуванню відповідальності за планету. Згідно з резюме делегації Папського престолу, фундаментальними принципами для вирішення екологічних питань мають бути цілісність усього Божого створіння і повага до життя та гідності людини. Декларація папської делегації містить також наступні складові, які є релевантними для екологічного питання [16, с. 532]:

- люди, які шанують довкілля, вшановують Бога-Творця всесвіту;
- руйнування окремих складових створеного світу є руйнуванням того, що, згідно з волею Бога, має існувати для спільного блага людства;
- по-варварськи ставитись до природного довкілля означає ображати Бога;
- необхідно з пошаною ставитись до довкілля; кожна людина має зробити особистий практичний внесок у пошанування та збереження Божого створіння – природи.

Участь Папського Престолу в роботі «Саміту Землі» була надзвичайно важливою, оскільки одним із його основних результатів стало формулювання концепції сталого розвитку, яка по суті відповідає християнському розумінню комплексного характеру відповідальності людини за створіння та необхідності гармонійного співжиття людей з природою.

Апогеєм вчення папи Івана Павла II про релігійну відповідальність людини за природне довкілля став апостольський лист «Ecclesia in America», в якому понтифік в черговий раз пригадує, що з віри в Бога-Творця «... для кожного випливають конкретні обов'язки стосовно довкілля» [3, с. 76]. Рівночасно Святіший Отець визначає безвідповідальне руйнування природи як один із найважчих гріхів і зараховує його до категорії соціальних гріхів, які кричать до неба [там само, с. 77]. На перший погляд може видатись незрозумілим, чому руйнування довкілля ставиться учительським урядом Церкви в один ряд з гріхом навмисного вбивства людини та іншими найтяжчими злочинами проти людини та суспільства. Подібна логіка стає більш зрозумілою з позицій сучасної екології, яка свідчить про те, що мільйони людей щорічно стають жервами забруднення довкілля, а особливо повітря та води. Попри те, руйнуючи природне довкілля та виснажуючи невідновлювальні ресурси планети окремі люди чи нації знищують спільну спадщину всього людства, загрожують суспільному миру, порушують вимоги справедливості та крадуть майбутнє у прийдешніх поколінь.

На окрему увагу заслуговує звернення папи Івана Павла II до Папської Академії Наук від 12 березня 1999 року, в якому він, в контексті зростання екологічної загрози суспільству та природі [там само, с. 78], закликає кожну людину до своєрідного «екологічного навернення», що має насамперед виразитись у постійному особистому наверненні до Бога. У свою чергу це навернення до Бога вимагає ґрунтовної зміни на краще особистої поведінки до ближніх та до всієї природи [там само].

«Релігійного пошанування цілісності створіння» [6, № 2415] вимагає Катехизм Католицької Церкви, який розглядає питання екологічної відповідальності в контексті сьомої Заповіді Декалогу – «не вкради!» Таким чином, поведінка, яка шкодить довкіллю, живій та неживій природі, розцінюється як провина проти загального добра людства та образу Бога-Творця [там само].

Компендіум соціальної доктрини Церкви, укладений на прохання Святішого Отця Івана Павла II та виданий у 2004 році Папською радою «Справедливість та мир», містить систематичний огляд соціального вчення Церкви, в якому увесь десятий розділ присвячений питанню охорони довкілля. Компендіум констатує, що турбота про природне довкілля є невід'ємною складовою частиною спільного та універсального обов'язку всього людства, а саме: обов'язку «поважати спільне благо» [7, № 466].

Відповідальність за довкілля розцінюється як невід'ємний елемент відповідальності за людину, а також за майбутні покоління, яким сучасники покликані передати незруйнований світ, прийнятий свого часу в спадщину від минулих поколінь [там само, № 467]. Всі блага землі, створені Богом як спільна спадщина всього

людства, необхідно, згідно із соціальною доктриною Церкви, розподіляти у душі справедливості та солідарності [там само, № 481].

Розв'язок екологічної проблеми соціальний Компендіум трактує як питання спільної відповідальності, яке можна вирішити тільки об'єднаними зусиллями всіх разом та кожного зокрема відповідно до вимог принципу субсидіарності. Основоположну роль покликана відіграти держава, передусім чергу на основі відповідної соціально-екологічної політики та екологічно орієнтованої економіки, а також екологічного законодавства, яке має знайти своє відображення на міжнародному рівні [там само, № 469-470].

Рефлектуючи питання сучасного економічного розвитку соціальний Компендіум підкреслює важливість врахування відповідних екологічних аспектів: «У будь-якій економічній діяльності, де використовуються природні ресурси, потрібно приділяти належну увагу захисту довкілля і передбачати на це витрати» [там само, № 470]. Ефективне зменшення згубного впливу виробництва та споживання товарів на довкілля соціальний Компендіум вбачає у дружніх до природи інноваційних технологіях та розвитку альтернативних джерел енергії [там само].

Вимога піклування про стан природного довкілля є також предметом вчення папи Бенедикта XVI. Від самого початку свого понтифікату в численних апостольських посланнях, проповідях, промовах та в своїй останній енцикліці «*Caritas in veritate*» (Любов у істині) папа приділяє особливу увагу екологічній проблематиці [18]. Більше того, він визнає своїм автентичним обов'язком глави Церкви «... заохочувати і підтримувати всі зусилля, спрямовані на те, щоб захистити Боже створіння і передати майбутнім поколінням Землю, на якій вони могли б жити» [14].

Висловлюючи занепокоєння сучасним станом планети, папа Бенедикт XVI, як і його попередник Іван Павло II, пояснює катастрофічний стан довкілля перш за все, внутрішнім станом окремої людини та якістю стосунку людства до Бога. Саме спротив Божій волі та гріховність людини лежать в основі різноманітних соціальних проблем, а також є фундаментальною причиною руйнування природного довкілля [10, № 6].

В енцикліці «*Caritas in veritate*» Святіший Отець присвячує особливу увагу питанню екологічної відповідальності Церкви: «Церква має відповідальність за створіння і мусить дану відповідальність засвідчити на дії перед громадськістю» [9, № 51]. Однак, згідно зі вченням папи Бенедикта XVI, Церква зобов'язана «не тільки стояти на службі захисту спільної спадщини всіх людей – Божих дарів землі, води та повітря, але, передусім, вона покликана захищати людину від самознищення» [там само]. Понтифік констатує, що негативний вплив людства на навколишнє середовище досяг критичного рівня. «Глобальна зміна клімату, прогресуюче поширення пустель, зменшення та втрата продуктивності велетенських

сільськогосподарських регіонів, забруднення рік і ґрунтових вод, втрата біологічного різноманіття, збільшення частоти та руйнівної сили природних катаклізмів і вирубка лісів у тропічних регіонах» [10, № 4] та багато інших екологічних загроз вимагають невідкладних об'єднаних зусиль всіх людей та державних інституцій, спрямованих на вирішення екологічної проблеми [там само, № 4-11].

Екологічне завдання Церкви, згідно з вченням папи Бенедикта XVI, полягає, насамперед у відновленні первісного стосунку людини до Бога, формуванні християнської чесноти віри, глибокої духовності та високої моральності, тобто своєрідної «екології людини», яка є запорукою «екології довкілля» [9, № 51]. Натхненні вірою в Бога та усвідомлюючи вагу релігійної відповідальності за Боже створіння – природу, християни покликані до мудрого та поміркованого використання природних ресурсів у своїй повсякденній життєдіяльності.

Одним із основоположних акцентів соціально-екологічного вчення папи Бенедикта XVI є також звернення уваги на тісний взаємозв'язок між збереженням створіння і збереженням миру між народами. У посланні до Всесвітнього дня миру (1 січня 2010 року) «Якщо хочеш плекати мир – оберігай створіння» папа констатує, що руйнування довкілля та відсутність доступу до природних ресурсів ведуть до соціальних конфліктів [10, № 4]. Відповідно для того, щоб побудувати світ, в якому панує мир, кожна людина має усвідомити і здійснити обов'язок «захищати природу та навколишнє середовище» [там само, № 14].

З-поміж екологічно орієнтованих соціальних документів Церкви на локальному рівні слід позитивно відзначити експертну оцінку сучасної екологічної кризи Комісією з суспільних питань Німецької Єпископської Конференції на тему «Кліматичні зміни: центральний пункт глобальної, інтергенераційної та екологічної справедливості» [12]. Вже у вступній частині документа Карл кардинал Леман, голова Німецької Єпископської Конференції, констатує невідкладність вимоги: робити все необхідне для збереження кліматичної рівноваги та зменшення негативних наслідків кліматичних змін. Згідно з ним кожна людина, а особливо відповідальні у Церкві та державі, покликана зробити свій внесок у цю справу, зокрема виходячи з комплексного розуміння вимог справедливості і солідарності до жертв кліматичних змін та майбутніх поколінь [там само, с. 9].

В документі наводиться багато конкретних вимог, виконання яких необхідне для збереження нашого спільного дому – планети Земля, довіреного людям на відповідальне управління Богом-Творцем. На одне з перших місць ставиться необхідність екологічно орієнтованих політики та законодавства на рівні окремих держав та в міжнародному вимірі, а також всебічної екологічної освіти, яка б допомогла усвідомити відповідальність кожної людини за стан довкілля та надала знання щодо конкретних можливостей та механізмів збереження довкілля у повсякденному житті [там само, с. 46-50]. Стратегічне завдання Церкви у справі

збереження природи німецькі єпископи вбачають суттєво в тому, щоб дати практичне свідчення на основі стартування конкретних екологічних проектів (напр., з енергозбереження чи застосування альтернативних джерел енергії), які б стали викликом та добрим прикладом для держави та суспільства [там само, с. 61]. Однак найбільш важливим «екологічним» завданням Церкви залишається душпастирська діяльність, спрямована на формування свідомості того, що відповідальна поведінка стосовно природного довкілля є свідченням віри християн у Бога-Творця [там само, с. 64].

Не оминають тему екологічної відповідальності також соціально зорієнтовані документи ієрархії Української Греко-Католицької Церкви. Так, наприклад, у «Зверненні єпископів УГКЦ до вірних та людей доброї волі про завдання християнства в сучасному суспільстві» турбота про довкілля визначається як «одна з найбільш шляхетних ділянок служіння» [5, с. 161]. «Суспільний дороговказ віруючого», який по суті закладає підвалини сучасної соціальної доктрини УГКЦ і визначає її ставлення до найбільш насущних проблем сьогодення, дефінує як одну із заповідей «суспільного декалогу» вимогу «шанувати природні багатства Землі як Божий дар і розсудливо ними користуватися» [8, с. 261-262]. Моральна катехиза «Життя у Христі», яка розкриває вчення Церкви з окремих питань моралі, що їх висуває сучасне суспільство, в розділі «Відповідальність за Боже створіння» подає біблійно-богословські та етичні основи екологічного обов'язку і вказує його пріоритетні напрями здійснення в житті кожної людини, суспільства в цілому, а також життєдіяльності держави та Церкви [4, № 359-375]. Формування відповідальності людини за Боже створіння – природу трактується «як одне з основних завдань Церкви на початку XXI століття» [там само, № 374]. Моральна катехиза навчає, що одним із найбільш ефективних механізмів формування високої екологічної культури є добрий приклад, який спонукає до наслідування. В цьому сенсі, здійснюючи проекти, спрямовані на практичне збереження природного довкілля, Церква засвідчує власну віру в Бога-Творця і Спасителя світу і мотивує до відповідної поведінки своїх вірних [там само, № 375].

Підсумовуючи все сказане вище, можемо констатувати, що хоча на сьогодні ще відсутня довгоочікувана екологічна енцикліка, однак тематика екологічної відповідальності «зеленою ниткою» пронизує соціальну доктрину католицької Церкви останніх десятиліть. Екологічна вимога трактується як невід'ємна складова турботи Церкви про людину та її спасіння, а поняття екологічного обов'язку мирян – як невід'ємна складова свідчення їх християнської віри. Ключем до вирішення соціально-екологічних проблем, згідно з СДКЦ, є внутрішнє оновлення людини та її життя відповідно до Божого Закону, що проявляється у відповідальній поведінці стосовно інших людей та всього створеного Богом світу – природи. Суттєва частина цієї відповідальності має реалізуватися вже на рівні якісного

особистого стилю життя за мудрого використання технічних засобів, поміркованого та економного використання природних ресурсів та енергії, а також уникання зайвих відходів та сміття, які забруднюють довкілля в нашому побуті та домогосподаруванні, на роботі чи при проведенні дозвілля.

Список використаних джерел

1. Добровольський В. Екологічні знання. – Харків: Професіонал, 2005. – С. 299.
2. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія» // Документи II Ватиканського собору: конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 753 с.
3. Екологічне вчення Церкви: папа Іван Павло II на тему створіння та екології // ред. В. Шеремети. – Івано-Франківськ: Видавництво ІФТА, 2006. – 100 с.
4. Життя у Христі: Моральна катехиза // Комісія у справах катехизації при Патріаршій Курії. – Львів: Видавництво УКУ, 2004. – 179 с.
5. Звернення єпископів УГКЦ до вірних та людей доброї волі про завдання християнства в сучасному суспільстві // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008) // Джерела християнського суспільного вчення та служіння. Т. 1. // заг. ред. Л. Коваленко. – Львів: Видавництво УКУ, 2008. – XXVIII + 711 с. – с. 154-162.
6. Катехизм Католицької Церкви // Синод Української Греко-Католицької Церкви. – Жовква: Місіонер, 2002. – 772 с.
7. Компендіум соціальної доктрини // Папська рада «Справедливість і мир». – Київ: Кайрос, 2008. – 549 с.
8. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у м. Києві у днях 7-12 липня 2002 року // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989-2008) // Джерела християнського суспільного вчення та служіння. Т. 1. // заг. ред. Л. Коваленко. – Львів: Видавництво УКУ, 2008. – XXVIII + 711 с. – с. 261-262.
9. Benedikt XVI. Caritas in Veritate [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_ge.html
10. Benedikt XVI. Willst du den Frieden fordern, so bewahre die Schopfung / / Botschaft seiner Heiligkeit zu Feier des Weltfriedentages 1. Januar 2010 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_ge.html

11. De Iustitia in Mundo [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.iupax.at/index.php/aktuell/termine/5-fre-mdepublikationen/120-1971-weltbischofssynode-de-iustitia-in-mundo.html>

12. Die deutschen Bischöfe. Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit // Bericht im Auftrag der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen und der Kommission Weltkirche. – Bonn, 2006. – 70 s.

13. Drobik T. Kirchliche Dokumente über Ökologie und Schöpfung [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.etf.cuni.cz/~comenius/Ne-mecky/sbornik/dokumente-schopfung.html>

14. Gemeinsame Erklärung von Papst Benedikt XVI. und Patriarch Bartholomaios I. Phanar, 30. November 2006 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune_ge.html

15. Kerber W. Katholische Soziallehre // Lexikon der christlichen Moral: Bd. 1. – Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2003. – 1032 s.

16. Munoz F.S. Die Position des Heiligen Stuhls gegenüber der Umweltpolitik // Documentation of the Council of the european bishops' conferences six consultations for the environmental appointees. – CCEE, 2006. – S. 529-534.

17. Octogesima adveniens // Apostolic Letter of Pope Paul VI [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html

18. Umwelt und Natur // Sammlung von Aussagen des Papstes Benedikt XVI [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.papstbenediktvi.ch/?m=15&s=3>

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 28.09.2010 р.

о. Руслан П'яста
Івано-Франківська теологічна академія

Тютюнопаління — гріх проти життя!

«Усе мені можна, та не все на пожиток»

(1 Кор. 6. 12)

Паління тютюну, як і зловживання алкоголем, є однією із найпоширеніших шкідливих звичок в Україні, оскільки цю отруту легко можемо придбати у вільному продажу, а також внаслідок гучних і спокусливих рекламних кампаній. Незважаючи на заклики і попередження Міністерства охорони здоров'я «паління шкодить вашому здоров'ю», це явище набуває все більшого розмаху, особливо серед молодого покоління. За даними Всесвітньої організації охорони здоров'я (ВООЗ), у світі є понад мільярд курців. Систематично палять 60% чоловіків і 20% жінок, серед них 70% — це молодь. Хоча в останні роки споживання тютюну в чоловічому середовищі залишається стабільним, натомість у жіночому, навпаки, зростає¹.

В Україні нараховують майже 9 млн. активних курців, а це фактично третина всього працездатного населення країни.

За даними ВООЗ, від хвороб, пов'язаних із курінням, щорічно помирає 4 млн. людей у світі². В Україні щороку передчасно помирає близько 120.000 людей через хвороби, пов'язані з курінням³. Тютюнокуріння є причиною смерті кожного 12-го мешканця планети. Курці живуть на 22 роки менше від середньої тривалості життя, а рівень смертності серед них втричі вищий, ніж серед тих, хто не курить. До 2030 року, за даними експертів ВООЗ, від куріння помиратимуть щорічно 10 млн. людей, якщо ситуація не зміниться⁴.

Щоденно курці отруюють атмосферу безліччю компонентів тютюнового диму, які створюють реальну соціальну і екологічну небезпеку та негативно впливають на здоров'я людства.

Тютюнопаління як медично-соціальна проблема

При першому курінні дере в горлі, прискорено б'ється серце, в роті з'являється осоружний смак. Всі ці неприємні відчуття, пов'язані з першою сигаретою, не випадкові. Це — захисна реакція організму, і треба нею скористатися — відмовитися від наступної сигарети, поки не наступила година, коли зробити це буде не так

легко. Якщо людина продовжує курити, неприємні відчуття поступово минають, що і вважається початком звички і ніотинової залежності.

В тютюні містяться всі елементи таблиці Менделєєва. Діючим началом, яке приваблює курців, є нікотин, який чинить збуджуючу дію на центральну нервову систему. В кінцевому результаті людина потрапляє в **хворобливу фізичну і психічну залежність від тютюну**. Тобто вона може стати заручницею «сірого змія», рабом по суті на все подальше його життя. Фактично нікотин є основною речовиною, яка викликає залежність.

Тютюнокуріння є однією з причин виникнення і прогресування захворювань серцево-судинної і дихальної систем, шлунково-кишкового тракту та інших систем і є не тільки ризиком, а головним стимулом їх розвитку.

Загалом виявлено зв'язок між курінням та більше ніж 100 різними хворобами. Система охорони здоров'я несе великі витрати на лікування викликаних тютюном хвороб. Тютюном вбиває багатьох людей працездатного віку, залишаючи сім'ї без годувальників, а країни — без продуктивної робочої сили⁵.

Ось яка сумна статистика Всесвітньої організації охорони здоров'я:

- смертність серед курців на 30-80% вища від тих, які не курять. Вона зростає із збільшенням вичурених цигарок;
- серед хворих на рак легенів — 95% курців. Смертність від раку легенів серед курців на 20% вища;
- із 100 хворих на туберкульоз — 95% курці;
- курці в 13 разів частіше хворіють на стенокардію, в 12 — на інфаркт міокарда, в 10 разів — на виразку шлунка;
- кожний сьомий курець потерпає від звуження кровоносних судин, наслідком чого дуже часто є ампутація ніг;
- тютюнокуріння в будь-якому віці негативно впливає на статеву функцію, а отруєння нікотинном у юнацькому віці може призвести до безпліддя;
- куріння під час вагітності збільшує ризик ускладнень, особливо передчасних пологів, викиднів та мертвонароджених, які зустрічаються у 2-3 рази частіше, ніж у тих, хто не курить⁶.

Виникає запитання: чому, маючи інформацію про такий шкідливий вплив нікотину на організм, щораз більше людей стають узалежненими від тютюну? Відповідь ми можемо знайти у словах Святішого Отця Івана Павла II, який навчає, що фундаментом будь-якої залежності людини — чи то від алкоголю, чи від тютюну тощо «є назагал екзистенційна пустка, викликана браком моральних вартостей, а також недовірою до себе самого та до інших людей і, врешті, до сенсу життя»⁷.

Морально-богословський аспект тютюнопаління

Куріння є не просто шкідливою звичкою, яка підриває здоров'я, але й гріхом. Насамперед це гріх проти людської природи, здоров'я та життя. **Це гріх проти п'ятої заповіді! Це гріх самовбивства та вбивства інших на основі так званого «пасивного куріння».** «Дурманне задоволення», «розслаблення», «мода», «імідж» та інші виправдання є просто абстрактними в порівнянні з об'єктивною шкодою тютюнопаління для величких дарів Творця — здоров'я та життя.

Багато малих, недостойних звичок є тінню для душі людини, якщо людина утверджує їх в собі чи розуміє як «неминуче» зло, проти якого не потрібно боротися. Багато людей кажуть: «я не святий», «я в світі живу», «я маю жити, як усі люди». Таким чином людина заспокоює свою совість, яка мучить її як християнина. Людина насправді живе у світі і має жити, як усі люди, тому і народжується, як усі люди, і вмирає, як усі, слухає, розмовляє, як інші, але для чого переступати Закон Божий, як інші? Тут потрібно себе запитати: «Яка ціль мого життя?»

Як християни, несемо велику відповідальність за свою поведінку та вчинки, за дар життя та здоров'я, за дар віри та спасіння. Молитися духом, курячи цигарку, неможливо. Перед входом в храм Божий цигарка викидається, ... але храм Божий — це також ми (див. 1 Кор. 3. 16-17). Хто хоче кожну хвилину бути храмом Божим — відкине цигарку так, як погану думку, всяке нечисте відчуття та покаже свою гарячу віру і любов до Бога⁸.

Багато хто із нас занурюється у світ казки. У цій особистій казці панує віра у власну захищеність від усіх небезпек, яка допоможе уникнути негативних наслідків, пов'язаних із ризикованою поведінкою. Багато людей думають, що вони не помруть, що смерть прийде, але не за ними. З одного боку, особиста казка може вважатися явищем позитивним, оскільки надихає на великі справи, посилюючи повагу до себе самого, а з іншого боку — може бути небезпечною, тому що спонукає людину нехтувати небезпекою ризикованої поведінки або вважати, що це проблема інших.

Проблема куріння криється у браку належного виховання, виховання поваги до власного здоров'я, яке є цінним Божим даром. Нам потрібно виховати у собі та в інших уміння керувати собою і відповідати за свою поведінку⁹.

З безмежної любови до Господа мільйони християн на подив гонителів і катів з радістю йшли на смерть і муки. Сьогодні від нас не вимагається йти на муки чи смерть. Єдине, що просить Ісус, — це жити в цьому світі, уникаючи гріха. То невже заради усього, що вчинив для мене Христос, я не можу відмовитися від куріння та від усього того, що оскверняє тіло і душу? А якщо ми не в силі відкинути усе це, то ми обманюємо себе та інших, що любимо Бога¹⁰.

Потрібно передусім перестати виправдовувати свою пристрасть, свою хіть, навіть найменшу, але потрібно її осудити перед Богом і самим собою. Потрібно молитися про зцілення, про спасіння. Господь називається Спасителем не абстрактно, а реально. Спаситель спасає від усіх слабкостей і пристрасті. Він визволяє. Він зціляє. Він простягає нам Свою спасаючу руку. Не відхилим, але приймим Його. Приймим Христа в свою душу, тоді нам стане непотрібним будь-який сурогат щастя, в тому числі і тютюнопаління.

¹ Див. Чабан О. С., Ящук Я. М., Несторович Я. М. *Психічне здоров'я*. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2008. – с. 96.

² Див. Терешкевич Д-Г. *Біоетика в системі охорони здоров'я і медичної освіти*. – Львів: Світ, 2008. – С. 111.

³ Див. <http://fond.lutsk.ua/img/news/56/smoking.pdf>.

⁴ Див. Чабан О. С., Ящук Я. М., Несторович Я. М. *Психічне здоров'я.....* – С. 96.

⁵ Див. там само, с. 97-103.

⁶ Див. Терешкевич Д-Г. *Біоетика....* – С. 112.

⁷ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/november/documents/hf_jp-ii_spe_19911123_droga-alcool_it.html.

⁸ Див. Боровець З. *Курити – не курити... Не все одно*. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 30-35.

⁹ Див. Ді П'єтро М. Л. *Виховання поваги до здоров'я // Біоетика / За ред. Е. Згреча, А. Спаньйола, М. ді П'єтро*. – Львів: Медицина і право, 2007. – С. 332.

¹⁰ Див. Боровець З. *Курити – не курити....* – С. 37-38.

Список використаних джерел

1. Боровець З. *Курити – не курити... Не все одно*. – Львів: Свічадо, 2008.

2. Згреча Е., Спаньйола А., ді П'єтро М. *Біоетика*. – Львів: Медицина і право, 2007.

3. Терешкевич Д-Г. *Біоетика в системі охорони здоров'я і медичної освіти*. – Львів: Світ, 2008.

4. Чабан О. С., Ящук Я. М., Несторович Я. М. *Психічне здоров'я*. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2008.

Інтернет-ресурси:

5. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/november/documents/hf_jp_ii_spe_19911123_droga-alcool_it.html.

6. <http://fond.lutsk.ua/img/news/56/smoking.pdf>.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 01.10.2010 р.

*Віталій Фіглевський,
м. Івано-Франківськ*

Церква в боротьбі за здоровий спосіб життя

Україна втретє протягом своєї історії переживає процес національного відродження, яке не лише активізувало діяльність різних конфесій, а й взагалі порушило питання про місце релігії в житті нації. Та реабілітація релігії, яка відбулася в громадській думці за роки незалежності України, зміни суспільних оцінок її ролі у духовному і національному відродженні, українському державотворенні є скоріше реакцією на пропаганду релігійної духовності засобами масової інформації, своєрідною ілюзією бажаного, ніж відображенням реальних процесів у церковно-релігійному житті, вважають вчені. Сама етимологія слова «відродження» засвідчує те, що релігія стане чинником українського державо-, націо- і культуротворчого процесу лише тоді, коли вона за своїм змістом і формою буде ВІД РОДУ нашого, утверджуватиме людське в людині [4, 4].

Утверджувати людське в людині, боротися за культуру життя нині, як і багато десятиліть тому, надзвичайно актуально. Всесвітня конференція з культурної політики, проведена під егідою ЮНЕСКО 1982 року, як відомо, прийняла декларацію, в якій культура тлумачиться як комплекс характерних матеріальних, духовних, інтелектуальних і емоційних рис суспільства, що включає в себе не лише різні мистецтва, а й спосіб життя, основні правила людського буття, системи цінностей, традицій і вірувань.

Культура життя безпосередньо пов'язана з подоланням антикультури. Як відзначають науковці, термін «антикультура» включає такі суспільні явища, процеси, ідеї і відносини, які суперечать виробленим соціально-історичною практикою принципам гуманізму. Виявити в суспільних явищах антикультурний зміст легко і одночасно надзвичайно складно. Наркоманії, алкоголізму, пияцтву, крадіжкам і брехні всі народи дають однозначну оцінку — негативну, тобто класифікують як антицінність, антикультуру [14, 493].

У зв'язку з цим заслуговує на увагу і вивчення досвіду діяльності різних релігійних конфесій з утвердження культури життя, боротьби з антикультурою, за «людське в людині».

В кінці XIX — на початку XX століть становище українського трудового населення Галичини характеризується, крім важкого соціального гніту, ще й нестерпним національно-політичним безправ'ям. Окупаційні уряди — австрійський,

польський, — нехтуючи ними ж визнаними міжнародними юридичними документами, встановили на окупованих українських землях режим національного пригнічення, позбавили корінне українське населення законних національно-політичних прав.

Економічне становище західноукраїнських робітників і селян, як свідчать архівні документи, тогочасна преса, теж характеризувалося дальшим погіршенням. Застій у розвитку промисловості і обмеження еміграції після Першої світової війни привели до зростання безробіття на селі і в місті, а з ними злиднів і пауперизму. Особливо сильно терпіли робітники. В роки світової економічної кризи безробіття в містах набрало страхітливих розмірів. В одному лише Львові нараховувалося 30-40 тисяч безробітних.

Очевидці, які обстежували львівських робітників, писали: «Вже в сінях, що ведуть на сходи, зустрічаємо групи малих дітей, з яких частина держить в забруднених руках недогризені тверді шматочки спліснілого хліба. Глибоко запалі очі дітей на виснажених кістлявих щоках, мертво-біде обличчя, сильно почервонілі повіки і рум'яніці заповідають швидко наближення туберкульозу».

В особливо страхітливих умовах жило західноукраїнське трудове селянство. Закабалене поміщиками, придавлене податковим тягарем і боргами, воно було приречене на голод, злидні і вимирання. Цього не приховували навіть офіційні кола буржуазної Польщі. «На східних кресах, — писали тогочасні газети, — люди в селах не мають роботи, не мають чого їсти, у що одягатися, майже не знають сірників, мила, гасу, живуть у смердючих норах, не говорячи вже про культуру, живуть, як «дикуни» або наші прадіди 500 років тому» [17, 4].

Харчування селян було нижче всяких норм. «Чим харчується сьогодні селянин? — запитувала львівська газета «Громадський голос». — Адже хліба він майже не бачить, молока також, бо треба його продавати на сіль і т.д., а сільська дитина їсть яйце раз на Великдень, а друге хіба тільки коли хвора... Туберкульоз є загальною хворобою на селі» [1, 3].

В Галичині в цей період набуває особливого поширення алкоголізм. Аналіз документів, архівних матеріалів, тогочасної преси дає нам підстави з'ясувати окремі причини цього явища. По-перше, зменшується вплив на деяку частину людей сільських громад, церковних парафій. Внаслідок безземелля чимало колишніх хліборобів подається в пошуках заробітку у міста, збільшуючи армію безробітних. Переважно були це неписьменні, недосвідчені люди, здебільшого молоді, яких дуже легко можна було схилити до чарки. «Поганий економічний порядок, — писав Іван Франко, — недержимою силою пре нашого мужика, особливо біднішого, до п'янства. В п'янстві він шукає забуття своєї недолі: п'янство — то його протест проти того ладу, котрого всіх кінців і движучих пружин він не може збагнути своїм розумом, серед котрого він не може придумати для себе ніякої

допомоги. От він і спускається, опустивши руки, в той вир, котрий несе його до погібелі, пускається з резигнацією, хоч болющим серцем, добре знаючи, яка доля жде його накінці».

По-друге, пияцтво насаджувалося панівними верствами. Воно не тільки служило джерелом збагачення цього класу, але й носило глибокий соціальний зміст. Адже вже в стародавні часи було відомо, що «вухо п'яного раба не чує брязкоту кайданів на його ногах». Поміщики, шляхетські двори «розкладали народ зсередини поширенням пияцтва, яке ставало справжнім народним лихом».

Як відзначає Кость Панас, поляки, захопивши Галичину в свої руки, після 1863 року намагалися загнати селян на панські лани. Силою цього вони не могли зробити, оскільки панщина в Австро-Угорщині була скасована. Польські пани тоді вдалися до закабалення селян через задурманення їх горілкою і розорення їхніх господарств. Незмінні помічники і всюдисущі супутники польської шляхти, галицькі євреї-шинкарі, пустили в хід усі свої «таланти». Вони споювали селян горілкою «на борг», позичали гроші «на вексель», тобто на лихву, а потім через суд забирали за борги селянський ґрунт. І селяни, позбавлені свого господарства, знову ставали панськими наймитами за мізерну плату. Бійки між п'яними селянами, занепад і розорення селянських господарств, родинні сварки, крики і прокльони, побої сп'янілих хлопів, плач жінок і дітей, судові процеси і урядові екзекуції — такими були щоденні картини сільського життя. Діти влітку пасли худобу, взимку не могли ходити до школи, бо не мали взуття. Всі намагання молодих ентузіастів з «Просвіти» зустрічали перешкоди власне через корчми і селянську нужду [5, 129].

По-третє, в Галичині, особливо на Гуцульщині, у віддалених селах, присіках, досить відчутними були залишки язичництва. Поганські звичаї та ритуали, забави в минулому, як відомо, нерідко супроводжувалися пиятикою. Як твердять дослідники, «багато людей, вже по утвердженні християнства на Русі-Україні, таємно чи явно, залишалися язичниками. Тож християнство змушене було піти назустріч і увібрати в себе багато звичаїв і обрядів язичництва. Певною мірою на Україні відбулося злиття двох релігій» [9, 364].

По-четверте, в цілому ряді населених пунктів, особливо сільських, не було української інтелігенції. Через відсутність високоосвічених вчителів, лікарів, інших спеціалістів майже не проводилася антиалкогольна пропаганда. Крім того, зауважив у своїй книзі «Нарис історії Церкви в Україні» єпископ-ординарій Івано-Франківської єпархії Софрон Мудрий, значна частина галицької інтелігенції в ті роки «поділилася на два ворожі табори і щораз завятіше себе поборювала, а вся її дія обмежувалася до суперечки за мову і правопис, занедбавши зовсім освітню і економічну працю. Інші стояли осторонь і деморалізувалися» [6, 245].

Саме тому Українська Греко-Католицька Церква наприкінці XIX — на початку XX століть бере на себе роль важливого і потужного чинника в організації

культури життя і, зокрема, боротьби з пияцтвом в Галичині. Це стає однією з її найважливіших турбот на відтинку боротьби за культуру і мораль народу. Жоден митрополит не залишав цієї проблеми поза увагою.

Першу спробу організації боротьби з пияцтвом в Галичині зробив львівський єпископ Йосиф Шумлянський. У книзі його повчань та інструкцій для священників «Метрика альбо реєстр для порядку церкви» понад 10 сторінок відведено висвітленню шкідливості пияцтва.

На початку ХІХ століття почалась хвиля антиалкогольного руху в багатьох країнах світу. У 1808 році виникли перші товариства тверезості в Європі і Північній Америці. На початку 1840-х років масовий антиалкогольний рух нарешті досягнув і Галичини. Ще у 1844 році галицький митрополит Михайло Левицький звернувся з листом до священників, в якому подавав детальні інструкції, як заснувати товариства тверезості. У 1860-х роках з піднесенням політичного і культурного життя в Галичині за підтримки «Просвіти» та «Руської Ради» створюються перші «Братства тверезості» [10, 2].

«Але, — відзначає професор Дмитро Степовик, — особливо активною була боротьба Церкви з цим лихом, яке не тільки нищило здоров'я, але й вело людо до остаточного зубожіння, за митрополита Йосифа Сембратовича» [11, 88]. Разом зі священниками цей митрополит склав детальний план боротьби з алкоголізмом. Кожному парафіяльному священникові доручали мати на оці цю проблему в селі і в місті, згадувати її в недільних проповідях і в бесідах з віруючими. Митрополит Йосиф Сембратович звернувся з посланням до вірних «Про велику гідність людини», яке мало позитивний відгук в народі. Він також написав листа папі Пію ІХ з проханням про надання «Братствам тверезості» духовних пільг. Після цього Сембратович закликав духовенство до заснування «Братств тверезості».

Особливо інтенсивно заснування «Братств тверезості» проходило на Станіславщині та Тернопілі. У 1874 році розпочалися місії проти пияцтва у 19 місцевостях, а в наступному — вже більше 50-ти, головним чином на Станіславщині і Тернопілі [11, 72]. За прикладом галичан «Братства тверезості» при церквах почали створюватися на Буковині і в Закарпатті, вони об'єднували велику кількість віруючих.

Цей рух поширювався і в наступні роки. Так, у селі Підпечарах Тисменицького деканату при церкві Різдва Христового, де був парохом радник єпископської консисторії Климентій Кульчицький, «Братство тверезості» в 1908 році об'єднувало 1239 чоловік [16, 204]. У Кризовому центрі благодійного Християнського фонду, що в Івано-Франківську, зберігається так звана «Карта вписова братства тверезості» цього села за 1897-1899 роки. Вона свідчить, що багато селян склали обітницю не вживати горілку зовсім або присягнути тверезості. Тим, хто це зробив, вручали пам'ятні «Грамоти братства воздержаности». Ці грамоти отримали

десятки тисяч парафіян, що підтверджує: рух тверезості мав масовий характер. Люди присягали здебільшого на ціле життя, декотрі, менш упевнені в своїх силах, – на рік, два, три.

Митрополит Йосиф Сембратович сам готував статuti «Братств тверезості», організовував протиалкогольні місії, «в яких пиякам грозив пеклом і надавав за угодженням з Римом відпустити за тверезість. Український народ почав масово присягати, що перестане вживати алкоголь раз і назавжди чи на якийсь період. Люди спам'ятовувалися, побачивши свою нужду, і розуміючи, що корінь їх лиха в горілці і корчмах. Спорожніли корчми, і панські фільварки почали банкрутувати, євреї-шинкарі втікали з сіл» [5, 124].

Шинкарі і монополітники (фабриканти спиртних напоїв) вирішили помститися Сембратовичу за зменшення своїх прибутків від споживання українських селян. Митрополита всіляко цькували, звинувачували у розвалі церковної дисципліни. Ці та інші наклепницькі вигадки «досягли навіть царського двору. Розпочато шалену агітацію, що перейшла понад голову митрополита, а з події чисто церковної (мова йде про реформу Чину св. Василя Великого – В.Ф.) зроблено проблему вулиці, на яку митрополит не мав ніякого впливу. Вищі церковні чинники взяли це митрополитові за об'яв слабости ... Під таким напором митрополит Йосиф був змушений уступити з митрополитичого престолу. Рим прийняв уступлення, надавши йому титул архієпископа Теодосіопільського. Невдовзі митрополит Йосиф перенісся на дальший побут до Рима» [7, 202].

Благородну справу, розпочату Йосифом Сембратовичем, продовжили інші владики УГКЦ. З метою боротьби з пияцтвом у Станиславові було створено «Братство Архангела Михаїла», у Тисмениці – «Братство Св. Миколая», в Рогатині – «Братство Різдва Пресвятої Богородиці», Братство Св. Андрія – у Старому Угринові, церковне братство у Старих Кривотулах і т.д. В ряді сіл Галичини ці та інші антиалкогольні братства об'єднували 300-500 чоловік [16, 63]. Той, хто порушував статут, піддавався громадському осуду, окремих порушників виключали з товариств, про це сповіщали під час проповідей в церквах.

Проблемі боротьби з алкоголізмом велику увагу приділяв і митрополит Андрей Шептицький. Ще будучи станиславівським єпископом, він виявляв заповідливу опіку над Гуцульщиною, де теж, як він переконався під час своїх візитацій, нерідко зустрічались пияцтво, блудство, забобони і ворожба, лихварство. Як видно з пастирського листа до вірних Косівського деканату, написаного у 1900 році гуцульським діалектом, пияцтво його непокоїло особливо. «Бо за горілков тягнеси, ек довгий ланц, усеке беззаконіє тай усеке нешісте» [12, 93]. Прагнучи зробити своє звернення більш емоційним, тодішній єпископ А. Шептицький використовує, зокрема, і такі слова: «А ек би екий з Вас хотів ще й після мого письма держети флешку в руках горівки, то хай каже вімалювати таку голову трупечу, що її пишут

у аптиках на тих флешках, що у них тримають тріло (отрую). Най люде знають, що у тій флешці» [12, 93]. Майбутній митрополит глибоко усвідомлював, що, як він відзначав у пастирському листі до вірних Станіславівської єпархії в день святого пророка Іллі, «нечистота і п'янство – то страшне фізичне самогубство, то рак ...» [12, 106]. З його благословення у селі Добровлянах, що поблизу тодішнього Станіславава, з ініціативи священника УГКЦ Зенона Шепаровича віруючі на початку століття викупили корчму і в ній розмістили читальню «Просвіти», церковну крамницю. Братство тверезості у цьому, а також в сусідньому селі Колодївка налічувало 640 осіб.

Траплялись випадки, коли галичани палили корчми і на їх фундаментах встановлювали хрести. У селі Тязеві Тисменицького району до наших днів на кам'яному хресті зберігся напис: «На пам'ять Святої тверезості. Господи, оружје на диявола хрест Твій дай нам еси». З історичних джерел довідуємося, що хрест був зведений ще наприкінці ХІХ століття на місці корчми і гуральні. Ще один такий пам'ятник є за селом Ясенем, що по дорозі з Рожнятова до Осмолоди.

Наполегливо боролися в Галичині з алкоголізмом і отці чину св. Василя Великого. Вони теж утворили мережу релігійних товариств і організацій. З 1889 по 1939 роки василіяни провели 500 місій і 3000 реколекцій. У 1895 році вони заснували в Жовкві, у місцевому монастирі, власну друкарню, яка стала одним з найбільших центрів поширення українського друкованого слова, в тому числі і з проблем здорового способу життя [8, 294].

В листопаді 1934 року Церква розпорядженням №1490/48 наказувала всім парохам належно вшанувати 100-річчя антиалкогольного руху в Галичині. В усіх церквах мали бути виголошені антиалкогольні і антинікотинові проповіді і проведений збір коштів для антиалкогольної боротьби [11, 2]. Заходи проти пияцтва, започатковані в Галичині УГКЦ, були широко підтримані українською прогресивною інтелігенцією, товариствами «Просвіта», «Рідна школа», громадськими організаціями. На початку ХХ століття, а саме в грудні 1908 року, з ініціативи учителя Олександра Гарасевича, який працював у товариствах «Просвіта» і «Сільський господар», був складений статут ще однієї культурно-просвітницької організації, а саме українського протиалкогольного і протинікотинового товариства у місті Львові. Майбутнє товариство вирішили назвати «Відродження» з тією метою, щоб сама назва організації відповідала визначеному напрямку діяльності: «Матеріальне і духовне відродження українського народу, визволення його від самовбивчих налогів пиття алкогольних напиків і куріння тютюну» [2]. Як відзначає доктор історичних наук, професор Борис Савчук у своїй монографії «Просвітницька та соціально-економічна діяльність українських громадських товариств у Галичині», яка видана у Івано-Франківську в 1999 році, товариство «Відродження» стало продовженням традицій організації місій і братств тверезості,

інших форм діяльності, які у ХІХ ст. проводило греко-католицьке духовенство. Ставлячи за мету сприяти духовному й матеріальному відродженню народу через впровадження цілковитого утримання від вживання міцних напоїв і тютюну, воно засвідчило перехід українського антиалкогольного руху на світську основу. Після складання «обігу» повною мірою цих засад мали дотримуватися «дійсні члени», а «прихильниками» ставали особи, котрі їх «схвалювали». Поштовх розвитку руху тверезості дав Просвітньо-економічний конгрес 1909 р. На ньому промовці приголомшили громадськість аналізом розмірів лиха, якого завдав алкоголь українській та європейським націям. Під керівництвом А. Чайковського /голова/, І. Чаковського, В. Лотоцького, С. Томасівського, О. Гарасевича на 1913 р. виникло шість філій та 50 кружків «Відродження», що мали понад тисячу членів. Утім товариство не змогло розгорнути широкої просвітницької діяльності, оскільки серед населення важко долалися стереотипи у культурі і способі життя. Активну боротьбу з корчмами в передвоєнні роки вели «Січі» [13, 86-87].

Аналіз періодичної преси Галицького краю дає можливість зробити висновок, що необхідність організації такого товариства виникла в свідомості української громадськості вже давно, оскільки протягом довгих років українському народові доводилось перебувати під тягарем алкогольної залежності. В 1933 році товариство «Відродження» вже нараховувало 4557 членів. Це була невелика цифра на 6 млн. мешканців Галичини. У Швеції на той час було 230 тисяч членів антиалкогольного товариства на її 6 млн. мешканців. Окупаційний польський уряд вороже ставився до товариства «Відродження», адже його діяльність піднімала національну свідомість українців. Лють уряду посилювалася тим, що у 1933 році до широкої антиалкогольної акції в Галичині включилася ОУН. Через це на території Волині товариство «Відродження» було заборонене. У червні 1937 року у Станиславові відбувся судовий процес проти 20 студентів, звинувачених у тому, що вони за дорученням ОУН пропагували через товариство «Відродження» антиалкогольну акцію. Їх було ув'язнено і засуджено. Влада заборонила діяльність філій товариства в місті. [11, 2]. Цілеспрямовану антиалкогольну пропаганду проводило спільно з Церквою і Гігієнічне товариство, засновником якого був М. Панчишин. «Ще заки заснували «Відродження» у Львові, — пише у «Лікарському Віснику» Софія Парфанович, — при Гігієнічному товаристві вже існувала протиалкоольна секція..., — Правда, вона провадила працю у вузькому масштабі, головню в медично-гігієнічному аспекті. Але з ініціативи цієї секції відбувалися поїздки на місця й виклади на гігієнічних виставках, на яких завжди фігурував протиалкоольний матеріал» [8, 13].

Активісти «Відродження», Гігієнічного товариства для боротьби в антиалкогольних акціях широко використовували тематичні видання «Просвіти», матеріали ряду галицьких часописів, зокрема такі, як «Діло», «Новий час»,

«Громадський голос», «Жіноча доля», «Сільський господар» та інші. Український протиалкогольний рух у Східній Галичині викликав інтерес і за кордоном. Товариство «Відродження» мало зв'язки з різними зарубіжними організаціями, надсилало їм свої методичні матеріали про створення антиалкогольних гуртків, товариств, примірні статuti, пресу [11, 2].

Досвід, набутий УГКЦ, інтелігенцією, громадськими організаціями Галичини в боротьбі проти алкоголізму, за здоровий спосіб життя вивчається, трансформується і використовується в незалежній Україні. В ряді областей відновлено акції відречення від спиртних напоїв. Так, на початку 2000 року такі заходи відбулися в Івано-Франківську, в ряді районів. У них брали участь сотні людей. В першу п'ятницю кожного місяця в ряді церков Прикарпаття священники відправляють Службу Божу за тих, хто взяв відречення.

Активізувалася профілактична робота серед учнів та молоді, урізноманітнюються її форми і методи. В нових умовах звертається увага на недопущення наркоманії, профілактику СНІДу, інших захворювань. Створюються з цією метою Благодійні християнські фонди, активізує свою роботу в цьому напрямку товариство «Просвіта», в навчальних закладах ведеться підготовка волонтерів, створюються і працюють «Школи здоров'я», «Клуби за інтересами». Матеріали про шкідливість алкоголізму з'являються і в спеціальних, і в масових виданнях. Постійно висвітлює це важливе питання і християнська преса, зокрема івано-франківська «Нова Зоря».

Таким чином, боротьба проти алкоголізму розпочата в Галичині з ініціативи духовних осіб. Церква ще в ХІХ столітті набувала широкого розмаху, дала відчутні результати, сприяла оздоровленню української нації. Різноманітні форми і методи цієї діяльності частково трансформуються в незалежній Україні. В ряді областей знову відновлено в церквах акції відречення від алкоголю. Так, 16 квітня 2000 року такий захід відбувся в селі Угринові Лисецького деканату УГКЦ, що на Івано-Франківщині. В ньому взяли участь понад 50 чоловік. В першу п'ятницю кожного місяця священник проводить Службу Божу за тих, хто взяв відречення. За сприяння Благодійного християнського фонду «Солидарність» подібні заходи відбулися в багатьох населених пунктах [11, 2]. Такого роду акції сьогодні відбуваються і в інших областях. Релігійні організації опікуються також наркоманами, ВІЛ-інфікованими.

Набутий в минулому досвід боротьби з алкоголізмом, за здоровий спосіб життя потребує подальшого вивчення та узагальнення. Адже ця проблема сьогодні актуальна, як і багато років тому. Ось чому важливо скоординувати зусилля духовенства, інтелігенції, зокрема медиків. «Для розбудови нової культури людського життя чимало можуть зробити інтелектуали», – відзначається в

Енцикліці папи Іоана Павла II [3,140]. Адже наші попередники працювали у значно важчих умовах і домагалися вагомих здобутків.

Список використаних джерел

1. Громадський голос. – 1928. – 2 червня. – С. 3.
2. Державний архів Тернопільської області. – Ф. 231. – Оп. 1. – Спр. 2339. – А. 4.
3. Енцикліка Святішого Отця Йоана Павла II «*Evangelium Vitae*». – Ватикан, 1994. – 142 с.
4. Колодний А., Пилипович Л. Релігія в контексті духовного відродження України /Українське релігієзнавство. – 1996. – № 2.
5. Кость Панас. Історія Української Церкви. – Львів, 1992. – 159 с.
6. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим, 1990. – 296 с.
7. Назарко І. Київські і Галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590-1960). – Рим, 1962. – 386 с.
8. Парфонович С. Ще одна річниця /Лікарський Вісник. – Чикаго, 1960. – Ч. 16. – С. 12
9. Приступа Е., Мазур Л., Тимчак Я. Вплив язичництва на військово-фізичне виховання в Україні. Історія релігій в Україні. Тези повідомлень Міжнародного V Круглого столу. Львів, 3-5 травня 1995 року, частина 1. – С. 324-425.
10. Солідарність (Івано-Франківськ). – 2000. – № 4. – С. 2.
11. Степовик Д. Церква в кайданах. – К., 1996. – 122 с.
12. Твори слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи. – Торонто, 1965. – Т. 1. – 277 с.
13. Савчук Б. Просвітницька та соціально-економічна діяльність українських громадських товариств у Галичині. – Івано-Франківськ: Плай, 1999. – 137 с.
14. Філософія. Учебник для высшей школы / Андрушенко В.П., Волович В.И., Горлач Н.И., Прокопенко И.Ф., Рыбалко В.К. и др. Под общей редакцией Андрушенко В.П., Горлач Н.И., Рыбалко В.К.. – Киев–Харьков, 1998. – 640 с.

Ключові слова: Церква, алкоголізм, антиалкогольна пропаганда.

Анотація: Стаття присвячена історичному досвіду боротьби Церкви за здоровий спосіб життя, зокрема антиалкогольній пропаганді в Галичині у ХІХ столітті. Автори використовують маловідомі історичні документи. Робляться цікаві висновки, узагальнення.

Summary: The article is devoted to historical experience of struggle of Church for a healthy way of life, in this case to antialcoholic propagation on Galychina in XIX century. Authors use little-known historical documents. Are drawn interesting conclusions, generalizations.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 05.10.2010 р.

ЕКУМЕНІЗМ

Василь Тучапедь

Івано-Франківська теологічна академія

Розвиток екуменічного руху в Православних Церквах

Здебільшого сьогодні панує загальна думка, що православ'я вороже ставиться до будь-яких форм екуменізму, що екуменічний рух — це процес, який є чужим істинно православній вірі. Деякі фундаментально налаштовані православні середовища (особливо певні монастирські осередки) безпосередньо самі пропагують означену ідею. Однак було б великою помилкою вважати, що з цією думкою ототожнюється весь православний світ, оскільки багато православних богословів від світанку екуменічного руху по сьогодні зробили визначний внесок в його розвиток. Тож можемо навіть казати про історію розвитку екуменічного руху в православ'ї.

Її початки слід було б датувати 1902 роком. Саме цього року константинопольський патріарх Йоахім III в своїй енцикліці висловив потребу започаткування руху, що прямував би до зближення всіх християн. Ця ініціатива в 1904 року була ще більш поглиблена в патріаршому зверненні Йоахіма III до всіх Православних Церков. З наведеного бачимо, що якщо початки екуменічного руху в християнстві датуються 1910 роком (Місійною Конференцією Протестантських Церков в Единбурзі), то православний світ випереджає ці початки на ціле десятиліття. І це є знаменним, і це не слід приховувати. Як бачимо, титул «екуменічний», який від часів Отців Церкви для Константинопольського Патріархату має значення вселенського, на початку ХХ ст., можна сказати, поширюється аспектом церковно-екуменічним.

Що більше: 1920 року Константинопольський Патріархат звернувся до всіх християнських Церков з пропозицією спільного примирення з метою пошуку єдності та спроби встановити «лігу (братство) між Церквами»¹. Для багатьох православних богословів це рівнозначно ідеї створення Світової Ради Церков, яка народилась 1948 року та до якої Православні Церкви вступили 1961 року.

Це православне Послання 1920 року було написано від імені всього Константинопольського Патріархату (*в цей час патріарший престіл в Константинополі був вакантний*). У Посланні пропонуються два заходи, які значною мірою спричинилися б до примирення: необхідними та обов'язковими є, по-перше, усунення в Церквах та заборона всіх видів взаємної недовіри й гіркоти, що постають

внаслідок тенденцій у деяких з них переманювати й навертати віруючих інших конфесій; по-друге, відновлення ширості й довіри між Церквами. Його екуменічний характер викликає захоплення та подив. Екуменічні пропозиції цього Послання до сьогодні залишаються актуальними та так бажаними. Наприкл.:

1) прийняти єдиний календар для святкування головних християнських свят усіма Церквами в один і той самий час;

2) налагодити стосунки між богословськими школами і професорами богослов'я, а також обмін богословськими та еклезіологічними поглядами та іншими працями, опублікованими кожною Церквою;

3) налагодити обмін студентами семінарій різних Церков з метою подальшого взаємного пізнання;

4) скликати загальнохристиянські конференції з метою вивчення питань, що становлять взаємний інтерес для всіх Церков;

5) організувати на базі семінарій та видавництв глибокі й неупереджені історичні дослідження віровчительських розбіжностей².

Слід зазначити, що ми говоримо про офіційно задокументовані екуменічні факти, бо якщо говорити про православних прекурсорів екуменічного руху, то потягом всієї історії її розвитку були постаті, які високо зносились понад внутрішніми поділами християнських Церков із великим прагненням відновлення єдності Святих Божих Церков.

Якщо повертатись до безпосередньої історії розвитку екуменічного руху в православ'ї, то її членство спочатку було вибіркоким та індивідуальним. Найбільшу зацікавленість та активність викликала сама екуменічна вітка «Віра та церковний устрій». Коли 1920 року в Женеві відбулась перша конференція цього доктринального напрямку, то в її засіданнях взяли участь представники більшості Православних Церков. Подібно і в наступних засіданнях (Стокгольм 1925, Лозанна 1927, Единбург 1936, Оксфорд 1937) православні представники брали досить активну та корегуючу роль, при цьому завжди із ідеями конструктивної критики.

Коли в 1948 році було заплановано в Амстердамі створення Всесвітньої Ради Церков, то із пропозицією членства в ній були запрошені також Православні Церкви. Перш ніж відповісти на це запрошення, більшість Православних Церков провела спільне засідання в Москві в 1948 р., де після обговорення було сформовано православну резолюцію «Екуменічний рух і Православна Церква» (Москва 1948)³. В цій резолюції зазначалось, що Православні Церкви на даний час утримуються від вступу в цей екуменічний орган, бо найперше бачать спокусу перетворити його на одну «Екуменічну Церкву». Окрім цього, екуменізм відходить від ідеї цілком еклезіально-доктринальної, а спрямовується в русло більш соціально-політичне. Це було православне свідчення того, що тимчасово Православні Церкви

утримуються від вступу з надією оздоровлення у Всесвітній Раді Церков певних неприйнятних для православ'я ідей та факторів.

Коли екуменічна ситуація більш прояснилася всередині Всесвітньої Ради Церков (на основі еклезіальної декларації 1950 р. «Церква, Церкви та ВРЦ» (Торонто 1950) та більшість Протестантських Церков прислухалася до голосу та бачення Православних Церков, то це в цілому створило сприятливий ґрунт для входження Православних Церков у Всесвітню Раду Церков на її асамблеї в Нью Делі 1961 року. Участь православ'я у Всесвітній Раді Церков відразу позначилась на поглибленні доктринальної основи екуменізму поряд із христологічним, тринітарним аспектом, який для східних християн відіграє вирішальну роль їхнього православного вірування. З приходом православ'я у ВРЦ її «догматична основа» становить: «Всесвітня Рада Церков є спільнотою Церков, які, згідно зі Святим Письмом, визнають Господа Ісуса Христа як Бога та Спасителя, а тому прагнуть здійснювати разом своє спільне покликання на славу одного Бога Отця, Сина і Святого Духа»⁴.

І хоча існує думка, що Православні Церкви часто займають стисло традиційний та критичний підхід до нових проявів екуменічного руху, в більшості випадків власне участь православ'я вберігала та вберігає екуменічний рух від різного роду надолужень та не властивих християнству позицій. Такою є відповідь православних богословів на закид прогресивних протестантських екуменістів.

Мету своєї присутності у Всесвітній Раді Церков, як і свою участь в екуменічному русі в цілому, Православна Церква бачить у вираженні *православного свідoctва*. Це найперший та найважливіший екуменічний принцип православ'я стосовно екуменізму. Суть цього свідoctва полягає у збереженні та представленні всім християнам Євангельської та Апостольської Традиції, навчанні Вселенських та Помісних Соборів та Отців Церкви. Як сказано в документі Третього Передсоборового Всеpravославного Зібрання «Ставлення Православної Церкви до християнського світу (Шамбезі 1986)»:

«В останні роки Православна Церква дійсно вступила в богословський діалог з багатьма християнськими Церквами та віровизнаннями, бо в такий спосіб вона несе активне свідoctво про свої духовні скарби всім, хто знаходиться поза її границями, маючи об'єктивну ціль — підготувати шлях до єдності»⁵.

Іншими словами, це православне свідoctво, це метод, завдяки якому і на основі якого Православна Церква будує єдність із іншими Церквами. Ознайомлюючи інших з Традицією Церкви, православ'я тим самим визнає, що тільки при збереженні цієї Традиції та прийнятті її іншими можливе будовання єдності з ними. Офіційна участь православ'я в екуменізмі не є чимось надзвичайно революційним чи зрадою православ'я. Навпаки, як засвідчують всеpravославні

документи, це актуальна форма, завдяки якій Православна Церква реалізує бажання Христа про єдність Святих Божих Церков.

Другою офіційною екуменічною позицією Православної Церкви є визнання поряд із протестантською категорією «екуменізму в просторі» православної категорії «екуменізму в часі». Батьком цієї концепції визнається визначний православний богослов о. Г. Флоровський, який у 1954 році під час Асамблеї ВРЦ в Евастон (1954) вперше виразив постулат про «екуменізм в часі». В 1961 році Православні Церкви, входячи у Всесвітню Раду Церков, визнали за невід'ємний елемент їхньої участі в цій спільноті врахування поряд із категорією «екуменізму в просторі» саме категорії «екуменізм в часі»⁶. Якщо перша спрямована на охоплення християн всіх конфесій та територій екуменічною діяльністю і побудову з ними єдності, то православ'я поряд із цим висуває умову узгодження та перебування в єдності віри із Нероздільною Церквою Першого Тисячоліття, перебування в єдності віри із Апостольською Традицією та Церквою Вселенських Соборів та Отців Церкви.

Якщо ж говорити про «екуменізм у просторі», то і тут Православна Церква має сьогодні деякі зауваження у зв'язку з тим, що він на площині Всесвітньої Ради Церков набрав у 80-х роках особливо «горизонтального» напрямку, іншими словами, соціально-політичного характеру, тимчасом як залишається недооціненим «вертикальний» напрямок (Церква-Бог).

Окрім екуменічних відносин в рамках ВРЦ, Православна Церква провадить безпосередні двосторонні богословські діалоги із Християнськими Церквами. Так, найбільш позитивним та найближчим вважається започаткований в 1985 р., діалог Східних Православних Церков із Давніми Східними Церквами, які свого часу не прийняли рішень Єфеського та Халхедонського Соборів. Окреме місце займає діалог із Католицькою Церквою, який розпочався від 1979 р. (*детальніше буде висвітлений в одній із наступних лекцій*). Окрім цього, в рамках спільних богословських комісій Православна Церква провадить діалог із Англіканською Церквою (від 1976 р), старокатоликами (від 1975 р.) та деякими протестантськими Церквами (Світовою Лютеранською Федерацією (від 1981 р.), Світовим Альянсом Реформаторських Церков (від 1986 р.). На жаль, більшість тих богословських діалогів лише розпочато та частково призупинено в останній декаді ХХ ст. через виникнення нової екуменічної ситуації поміж Церквами Сходу та Заходу.

Слід також сказати декілька слів про безпосередні великі православні екуменічні постаті ХХ століття, якими визнаються Г. Флоровський та Н. Нісіотісс. Перший був представником у діаспорі російської богословської школи. Флоровський понад 50 років брав активну участь в екуменічному русі від його початків (від 1926 по 1979), приготувавши шлях для вступу Православних Церков у ВРЦ. Він був членом комісії «Віра і церковний устрій», членом центрального комітету Всесвітньої

Ради Церков. Саме йому належить сформування всеправославної позиції щодо аспекту «єкуменізм в часі».

Другий – представник грецької богословської школи – багато років займав керівні посади у Світовій Раді Церков та в Єкуменічному Інституті в Боссе (біля Женев). Висунув ідею пневматологічної еклезіології, яка створює великі можливості в єкуменічному богослов'ї. Незаперечним є той факт, що цілу плеяду визначних православних богословів та мислителів початку ХХ століття можна назвати великими прекурсорами єкуменізму. Серед них О. Хом'яков, С. Булгаков, М. Бердяєв, Н. Афанасьєв, Г. Алевизатос та багато інших. Так, наприклад, в час «холодної війни» поміж православ'ям та католицизмом богослов із великої літери С. Булгаков у 1933 році пише єкуменічно-богословську статтю із парадоксальною назвою «Про реальну єдність розділеної Церкви у вірі, молитві та Св. Тайнах»⁷. Ці постаті випереджали час і готували Православну Церкву до нового сприйняття тих, хто не знаходився в її лоні.

Рівночасно наша епоха має новітню плеяду православних єкуменічних богословів. Серед них слід було б згадати грецького богослова Йоана Зізіуласа, американських богословів Джона Менендорфа та Олександра Шмемана, польського богослова Єжи Клінгера, сучасного французького православного богослова Олів'є Клемана.

Повертаючись до проблематики сучасної кризи єкуменізму, слід зазначити, що Православні Церкви в діалозі із Протестантськими на площині Всесвітньої Ради Церков часто потребують підтримки з боку Католицької Церкви, думка якої нерідко є ідентичною православ'ю (напр., стосовно рукоположення жінок). На жаль, сьогодні Католицька Церква залишається стороннім спостерігачем ситуації, в якій опинилася Всесвітня (Єкуменічна) Рада Церков, у зв'язку із тим, що Католицька Церква так і не спромоглася завершити процес членства в цій спільноті. І, як наслідок, поміж прогресуючим модерним протестантизмом та більш традиційним частково фундаментальним православ'ям бракує третьої сторони, яка б злагіднила ці крайні позиції. Часто від середини 90-х років ХХ ст. можна почути, що Православні Церкви розчаровані участю у Всесвітній Раді Церков, та навіть звучать думки про бажання виходу із цього єкуменічного органу. На цю тему відбулась навіть міжправославна зустріч всіх канонічних Православних Церков у 1998 році в Салоніках (Греція) на тему «Оцінка нових факторів у відношенні поміж Православ'ям та єкуменічним рухом»⁸. У спеціальному спільному документі Православні Церкви зазначили: «православна участь в єкуменічному русі завжди ґрунтувалась і ґрунтується на Православній Традиції, на рішеннях Священних Синодів Помісних Православних Церков і всеправославних зустрічей» (п. 5). Тому офіційні делегати цієї всеправославної зустрічі «одноставно засудили ті групи розкольників, а також певні екстремістські групи всередині Помісних

Православних церков», які використовують тему єкуменізму для критики церковного керівництва та підриву його авторитету, прагнучи тим самим викликати незгоди та розколи в Церкві. На підтримку своєї несправедливої критики вони використовують неправдиві матеріали та дезінформацію (п. 4)⁹.

Усвідомлюючи свою місію в християнському світі, Православні Церкви висловили бажання та готовність будувати і надалі єдність поміж християнами, однак вказали на ряд негативних факторів, які дискредитують єкуменічний рух. Як зазначається в цьому документі:

«Проте в цей же час мають місце певні тенденції в деяких протестантських членах Ради, які відображаються в дискусіях ВРЦ, але є неприйнятні для православних. На багатьох засіданнях ВРЦ православні змушені брати участь в дискусіях із питань, які цілковито чужі їхній традиції. На сьомій Асамблеї в Канберрі 1991 року і на засіданнях Центрального комітету після 1992 року православні делегати займали рішучу позицію проти інтеркомуні з неправославними, проти інклюзивної мови, рукоположення жінок, прав сексуальних меншин і певних тенденцій до церковного синкретизму. Їхні (йдеться про православних делегатів – В.Т.) заяви по цих питаннях вважались заявами меншості (в силу цього, що православні у ВРЦ є в меншості стосовно протестантів – В.Т.) і як такі не могли вплинути на процедуру та моральний характер ВРЦ» (п. 9)¹⁰.

На основі вище наведених негативних факторів у цьому ж всеправославному документі зазначається:

«Отож, ми заявляємо, що нинішні форми православного членства в ВРЦ нас більше не задовольняють. Якщо структури ВРЦ не зміняться радикально, інші Православні Церкви також вийдуть із ВРЦ, як це зробила Грузинська Православна Церква» (п. 14)¹¹.

Слід зазначити, що частково голос православних почуто та створено в рамках ВРЦ спеціальну комісію з відносин із православними, яка покликана розглянути нові умови та пропозиції Православ'я щодо реформування ВРЦ.

Власне 90-ті роки ХХ століття стали переломними у зворотний бік для православ'я стосовно до єкуменічного руху. З одного боку, єкуменічний рух православних з Католицькою Церквою був призупинений внаслідок, як вважають православні, односторонніх дій Рима щодо відновлення Східних Католицьких Церков та прозелітичної діяльної Католицької Церкви на традиційно православних територіях. Із другого боку, єкуменічний рух православних із протестантами був призупинений внаслідок введення останніми багатьох нововведень (див. вище), а також прозелітизму щодо східних християн. Все це в сукупності послужило сильним поштовхом до негативного ставлення всередині православ'я до єкуменічних ідей та висунення фундаментальними середовищами ідей, що єкуменізм – це новітня ересь ХХ століття. Все це в цілому вплинуло на

те, що Православні Церкви, з огляду на негативні настрої всередині своїх Церков, частково обмежили деякі форми екуменічної діяльності та зайняли вкрай негативну позицію щодо спільних екуменічних молитов.

¹ До Церков Христа Повсюдно. Послання Вселенського Патріархату 1920 р. // Знаки часу. – С. 176.

² Детальніше про це див.: *Ibidem*, с. 175.

³ Резолюція по вопросу «Экуменическое движение и Православная Церковь» // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998 // Отдел Внешних Церковных Сношений Московского Патриархата, 1999. – С. 189-191.

⁴ Конституція Екуменічної Ради Церкви, цит за: KARSKI K., Światowa Rada Kościołów // KChJ. – С. 297.

⁵ Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания (28 октября – 6 ноября 1986 года, Шамбези) // Православие и экуменизм. – С. 362.

⁶ Заявление православных участников III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей (Нью Дели, 1961) // Православие и экуменизм. – С. 250.

⁷ Булгаков С. У кладезя Ияковля (Йо 4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и Таинствах // Православие и экуменизм. – С. 116-147.

⁸ Прикінцевий документ міжправославної зустрічі: «Оцінка нових фактів у стосунках між православ'ям та екуменічним рухом» (Салоніки, 29 квітня – 2 травня 1998 р.) // Знаки часу. – С. 276-278.

⁹ *Ibidem*, с. 277

¹⁰ *Ibidem*, с. 277.

¹¹ *Ibidem*, с. 278.

Список використаних джерел

1. До Церков Христа Повсюдно. Послання Вселенського Патріархату 1920 р. // Знаки часу. – С. 174-176.

2. Прикінцевий документ міжправославної зустрічі: «Оцінка нових фактів у стосунках між православ'ям та екуменічним рухом» (Салоніки, 29 квітня – 2 травня 1998 р.) // Знаки часу. – С. 276-278.

3. Клінгер Є. Православ'я і екуменізм // *Сопричастя*. – Львів, 1996. – № 3-4. – С. 154-168.

4. Сабев Т. Православные Церкви во Всемирном Совете Церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998 / Отдел Внешних Церковных Сношений Московского Патриархата, 1999. – С. 385-398.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 08.10.2010 р.

*Наталія Скринник
Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ)*

Ідея єдності митрополита А. Шептицького в становленні сучасного екуменізму греко-католицизму

Анотація: У статті аналізується екуменічна концепція А. Шептицького на основі ідеї єдності церкви та шляхи її реалізації Українською Греко-Католицькою Церквою в сучасному суспільстві.

Ключові слова: екуменізм, єдність, вселенськість, Католицька Церква, православні церкви.

Сучасні конотації української національної ідеї розглядаються передусім у контексті дегуманізації вітчизняного суспільства, яка у релігійній площині виражається в релігійній індиферентності, що в свою чергу веде до секулярних процесів дехристиянізації. Видається, що нині релігійна форма домінує над релігійним змістом. Питання ціннісних орієнтирів людини слід розглядати в аспекті суспільно-політичних та культурно-духовних феноменів, які, наблизившись до свого вирішення, так до кінця і не відбулися, не були реалізовані у практичній площині. «Проблема вибору» та ціннісні протиріччя ХХ та початку ХХІ століть в Україні роблять цю проблематику актуальною на сучасному етапі державного розвитку.

Християнство в ХХ столітті набуло широкого досвіду в екуменічному діалозі, зокрема через консолідацію конфесій навколо соціальних проблем, а також через проведення християнських екуменічних богословських і місіонерських конференцій, з'їздів. Проте, як зазначає львівський дослідник проблем сучасного християнства М. Маринювич, «ставлення до явища і навіть до поняття екуменізм в Україні вкрай неоднозначне, та Україна на світовій арені постає територією екуменічних домовленостей між різними християнськими центрами» [9]. Тому аналіз екуменічних ідей греко-католицизму, як однієї з домінуючих українських християнських конфесій, є актуальним в тому контексті, що становлення екуменічної позиції історичних церков України слід розглядати в контексті їх ідентичності та самобутності. Особливу роль в становленні екуменічних позицій і відносин українського греко-католицизму займає постать митрополита Андрія-Романа Шептицького (1901-

1944 рр.), котрий своєю діяльністю визначив головні напрями екуменічної діяльності Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) на сучасному етапі.

Дослідження базоване на католицькій концепції екуменізму, а також дослідженнях окремих науковців та релігійних діячів, що аналізують греко-католицькі підходи до розуміння екуменізму: передусім митрополита А. Шептицького, твердження й висновки якого мають значний вплив на розвиток теології, філософії Української Греко-Католицької Церкви. Однак окремі аспекти екуменічної позиції та діяльності А. Шептицького висвітлені в працях А. Базилевича [1], Л. Гузара [2], М. Димида [3], О. Кисельова [5], С. Кияка [6], В. Ленцика [8], М. Мариновича [9], І. Шевціва [13] та інших.

За останнє десятиліття поживавлення церковно-релігійного життя в Україні стало однією з найхарактерніших ознак її духовного відродження. Попри вплив секуляризму навіть на найменші вияви церковної свідомості, на намагання знівельовати з соціуму сферу трансцендентного та витворити для релігії аналог соціально-духовної резервації, церква вистояла і успішно пройшла етап суспільно-психологічної реабілітації та адаптації до суспільних проблем. Кількість зареєстрованих громад і різноманітних конфесій постійно зростає, тисячі молодих людей посвячують своє життя церковному служінню, вступаючи в духовні семінарії чи монастирі, в багатьох регіонах богослужіння притягують маси вірних, релігійними цінностями та почуттями впливаючи значною мірою на індивідуальні та суспільні настрої, уявлення, ідеї [5, с. 34].

Екуменізм як ідея християнської єдності, що передбачає певну практичну діяльність, офіційно був визнаний і підтриманий Католицькою церквою лише у другій половині ХХ ст. на II Ватиканському Соборі (1962-1965 рр.). Хоча виник екуменічний рух на початку цього ж століття з створенням Всесвітньої Ради Церков, до якої Римсько-Католицька не ввійшла. Особливу роль у справі реанімації єдності з православними на початку ХХ ст. з ініціативи митрополита А. Шептицького покладено на східних католиків, що в свій час історично утворилися завдяки унії частини православних або дохаалідонських церков із Римсько-Католицькою церквою.

Думку про особливу роль греко-католиків в екуменічному діалозі Католицької Церкви висловлював ще піонер українського екуменічного руху митрополит А. Шептицький: «Злученні з Заходом вірою, а обрядом зі Сходом, більше чим хто-небудь інший – можемо колись працювати над великим ділом возстановлення церковної єдності» [10, с. 29].

Головною хібною попередніх екуменічних (унійних) спроб, на думку митрополита, було те, що вони запроваджувалися згори і звичайні миряни не розуміли їхньої потреби. Саме тому ключового значення набуває творення атмосфери порозуміння й примирення як передумови об'єднання. Окрім того,

А. Шептицький зазначав, що розколи на Сході були до певної міри корпоративними з точки зору невиправдано надмірного акцентування на ідеї помісності, а тому відновлення єдності також повинно подолати цей характер. Засобом для подолання розколу в українському християнстві для А. Шептицького був екуменічний рух, хоча він і не вживав такого терміна, оскільки вів мову про церковну єдність (унію) як таку. Головними працями, в яких митрополит А. Шептицький розробив свої екуменічні погляди, були «Зближаються часи...» (1907), «Психологія унії» (1925), збірка матеріалів «У справі порозуміння» (1943).

Слід сказати, що екуменічні ідеї та ініціативи А. Шептицького формувалися на основі відповідних тогочасних офіційних документів Католицької Церкви. Серед них вагоме місце займають Енцикліка папи Пія IX «*In superna Petri Apostoli Sede*» («У верховного апостольського престолу Петра», 1848); Енцикліка папи Лева XIII (1878-1903) «*Præclara gratulationis*» («Урочисті привітання», 1894), в якій Лев XIII називає православних «любі православні брати» і «любі Церкви Сходу»; Енцикліка 1896 року Лева XIII «*Satis cognitum*» («Достатньо відомо») [5, с. 46]. Однак в цілому на той час позитивні настрої щодо екуменічного діалогу у представників різних церков були у католицизмі рідкістю. Католицький богослов О. Доброер слушно зауважує, що «характерною рисою тієї доби є еклезіологічний і сотеріологічний ексклюзивізм, тобто впевненість, що тільки в моїй Церкві можливе спасіння» [4, с. 7], хоча при цьому вчений акцентує увагу на поступовій зміні екуменічної позиції енциклік.

В наведеному контексті позиція А. Шептицького стала до певної міри модельною для сучасного греко-католицизму. Верховний Архієпископ УГКЦ Любомир Гузар зазначає: «В його (Шептицького) особі принципи «католицькості» і «православності» співіснували несуперечливо і, наскільки це дозволяла епоха, гармонійно. Так само гармонійно зустрічалися в його душі християнські Схід і Захід. Його пошана і його докори теж були розподілені поміж католиками і православними. Поза всяким сумнівом, це був перший з часу Берестейської унії східний католицький єпископ, який з таким розмахом і послідовністю прагнув до зближення Католицької Церкви з Церквою Православною, що вилилось у його оригінальну теологічну концепцію церкви, яка синтезувала у собі елементи латинської і православної еклезіології» [2, с. 178].

Українська церква, на думку митрополита А. Шептицького, успадкувала «недугу» з двох сторін: від Візантії і від Москви. Вона виявляється насамперед у тому, що рідного брата, людину шляхетну й добру, назве ворогом, якщо він іншої думки. Ця «недуга» доведе народ до руїни, якщо представники українських церков не знайдуть способу поєднання. «Те розбиття є тим сумніше, що воно не тільки є для християнства, представленого в Україні різними напрямками й

віровизнаннями, цілковитим браком єдності і еднаючої сили, але й тим, що таке християнство ділить і розбиває» [11, с. 126].

У своєму посланні «Про єдність Церкви» (1938 р.) А. Шептицький викладає одну суттєву ознаку Церкви: вона є одна. Він пише: «В тому, що Церква є одна, не є рівнозначним з правдою, що вона є єдиною» [10, с. 259]. Далі А. Шептицький наголошує, що Христова Церква не визнає потреби одного обряду і не пов'язується з жодним обрядом чи релігійною формою. «Чи потрібно пояснювати, що Католицька церква стоїть понад обрядами? Ні латинський, ані грецький, ані слов'янський, ані вірменський, ані сирійський обряд не належать до її суті. Вона всіх уживає, на всі дозволяє, ні з одним не в'яжеться ніякими постійними зв'язками» [10, с. 261].

У «Праці над з'єднанням Церков» митрополит висловлює думку, що спроба поєднання Церков є Божим Провидінням, призначеним для проведення місії церкви. Через те, що в західному регіоні України церква зберегла святу вселенську віру й візантійсько-слов'янський обряд, «ми більше від усіх слов'ян і католиків можемо зробити для тієї справи, а коли можемо, то й зобов'язані» [11, с. 128].

Відтак саме екуменічна позиція митрополита А. Шептицького склада вагому основу церковної єдності. Слово «єдність» можна поставити ключовим у всій концепції митрополита. Єдність як «прикмета внутрішньої алуки поодиноких частин в одне тіло» [10, с. 353], що має різні ступені, врешті, утворюючи цілісну архітектонічну будову церковної ієрархії з органічним довершенням навколо видимого папського верховного керівництва і невидимого Христового. З приводу даної концепції А. Шептицький зазначає: «З притиском стверджую, що поєднання зі Вселенською Церквою не спричинює ніякої потреби відрікатися якого-небудь звичаю, передання чи обряду православної Церкви. Українська Церква нічого не стратила б із тих дібр чи вартостей, які з неї роблять для українців цінну, святу національну пам'ятку минувшини, а зискала б пребагато дібр і сил, які випливають із зв'язків з усіми віруючими християнами цілого світу» [10, с. 354].

Слушно зазначає авторитетний греко-католицький дослідник І. Шевців, що концепцію митрополита А. Шептицького треба розглядати у двох напрямках: по-перше, яке б становище мали мати східні православні після майбутнього об'єднання у Вселенській Церкві, а по-друге, як ця майбутня Українська церква мала б бути зорганізованою всередині [13, с. 274-275].

Визначаючи природу церкви, ми користуємось словом «католицька», що грецькою означає «цілість», «згідно з цілістю», отже, вселенське, соборне у старослов'янському відповіднику. У первинному розумінні соборності, а отже, вселенськості церкви було переконання, що церква є всюди і належить до цілого світу, всього людства і усіх епох, тому що виконує функцію проповідування світові повноти об'явлення і оберігає цілісність християнської традиції. За А. Шептицьким,

соборність відповідає самій суті й структурі церкви, її природі, меті існування та завданню у світі. Тому первісна церква, на його думку, мала вигляд соборності християнського життя.

Акцент на релігійному авторитеті в реалізації єдності церкви, на думку А. Шептицького, дуже важливий, тому що авторитет забезпечує безсумнівність існування однієї віри у церкві, збудованій на фундаменті апостолів. Кожна церква, котра є в єдності з Вселенською Церквою, може і повинна зберегти власну традицію, вона залишається місцевою церквою у повному теологічному та юридичному значенні. Гарантією цієї самоідентичності є церковна автономія, або автокефалія [1, с. 136].

Аналізуючи ієрархічний устрій церкви, А. Шептицький говорить також про непомильність церкви і непомильність папи, що таким чином, відповідає католицькій інтерпретації проблеми. Митрополит вказує на чинники, котрі є причиною відмінностей у православному та католицькому її тлумаченнях, пропонуючи оригінальну розв'язку. Однак для практичної реалізації єдності А. Шептицький бачив багато перешкод, зокрема різні суспільні, національні, культурні, історичні відмінності тощо. У комплексі ці проблеми є перешкодою до зближення церков [8, с. 154].

Практичним кроком А. Шептицького у справі досягнення єдності церкви було послання «До всіх православних Владик в Україні і на українських землях» (1941 р.), у якому запропоновані три умови єднання церков: підготовка ієрархами духовенства і мирян, молитва, чітка позиція «двобічних уступок». На жаль, українські православні владика не прийняли цього заклик. Позитивні кроки були здійснені в цих намірах лише митрополитом Іларіоном (Огієнком) [8, с. 157].

Митрополит Іларіон відзначав позитивну роль УГКЦ у справі національного самоусвідомлення західних українців: «Не можна не рахуватися з тим, що греко-католицьке духовенство й громадянство в надзвичайно тяжких обставинах віками вели боротьбу за національну самостійність українського народу і виховали свій народ у такій національній свідомості, що нею наші брати-галичани освітлювали і освітають і наше громадянство» [12, с. 96].

Ставлення до екуменізму та екуменічної моделі представників ієрархії українських історичних церков є доволі суперечливим та неоднозначним, що зумовлено певними обставинами. Українська церковна думка, як історична, так і сучасна, виробила оригінальну екуменічну модель так званого «східного екуменізму», своєрідну концепцію, котра може бути значним внеском до екуменічного діалогу між Сходом і Заходом, «між універсалістською концепцією церковного провладління Риму та автокефальною концепцією церковного правління Візантії», де, зокрема, УГКЦ «провела нову концепцію церковної влади-правління: автономістичну (національну), синтезуючи дві граничні тези в одну, дієву і конкретну

схему, яку впровадив на українських землях митрополит А. Шептицький» [7, с. 37].

Однак справа порозуміння між Сходом і Заходом була для А. Шептицького не тільки як окремим предметом богословських студій, а й як широкою методологічною основою, з позицій якої він аналізував інші аспекти діяльності церкви. Сьогодні концепція митрополита заслуговує стати підтримкою УГКЦ в час відновлення її морального та інтелектуального авторитету, а також стати міцним підґрунтям задля реалізації ідеї церковної єдності в сучасній Україні.

Віддзеркаленням та розвитком ідей митрополита є сучасні екуменічні ініціативи та проекти представників УГКЦ. Їх квінтесенцією є офіційний екуменічний документ «Концепція екуменічної позиції Української греко-католицької церкви», ухвалений у липні 2000 р. Синодом єпископів УГКЦ. У концепції подано богословський та суспільний виміри екуменізму — не лише досягнення єдності Церкви Христової, єхаристійної єдності між усіма церквами, а й консолідація суспільства, подолання наслідків тоталітарно-атеїстичного режиму, а відтак відродження християнської духовності й моралі та утвердження етичного виміру в суспільному бутті. Саме те, що намагався висвітлити та реалізувати митрополит А. Шептицький. Концепція застерігає від підміни релігійної мети екуменізму суспільними і політичними розрахунками, які можуть втягнути церкву у сферу політичних інтриг, ворожнечі та суперництва [7, с. 37]. Важливим у цьому документі є й те, що в ньому недвозначно підкреслено відкритість до відносин із світовими центрами християнства. УГКЦ вбачає завдання екуменічної діяльності у примиренні, взаємному прощенні та збереженні релігійно-культурної ідентичності з церквами «київської традиції».

Концепція демонструє прагнення греко-католиків знайти спільну мову з усіма християнами цілого світу: «Прагнучи активізувати свою участь у міжнародному екуменічному русі, УГКЦ намагається розширити й поглибити свої контакти та налагодити постійну співпрацю з міжцерковними структурами міжнародного рівня, зокрема Радою Єпископських Конференцій Європи, Конференцією Європейських Церков або Всесвітньою Радою Церков» [5, с. 54].

УГКЦ підкреслює своє невтручання у внутрішні справи православних церков України, але зауважує, що вітатиме будь-які спроби до примирення. Крім цього, «УГКЦ у своїй політиці намагається підтримувати ділові контакти та провадити діалог з православними церквами усіх юрисдикцій» [5, с. 41—42]. Така позиція є цікавою у тому сенсі, що представники Ватикану заявляють про офіційні контакти тільки з канонічною УПЦ.

Те саме говорив В. Каспер, перебуваючи в Україні 19-25 жовтня 2002 р.: «ми маємо офіційні відносини тільки з канонічними Церквами». При цьому УГКЦ

уникає оцінки канонічності церков — усі розглядає як спадкоємців «київської церковної традиції» [5, с. 55].

Контакти ж УГКЦ із неканонічними церквами, за словами Миколи Етеровича, на думку котрого посилається О. Кисельов, який був другим апостольським нунцієм в Україні, є «вимогою часу, продиктованою необхідністю вирішувати численні проблеми в діалозі між зацікавленими сторонами» [5, с. 54].

Окрім концепції, Синодом єпископів було ухвалено програму практичних заходів, особливий акцент поставлений на діяльності синодальної та патріаршої екуменічних комісій, які мають розробляти спеціальні екуменічні програми і рекомендації. Також йдеться про діяльність єпархіальних екуменічних рад, які повинні заохочувати діалог між мирянами різних конфесій. Програма передбачає проведення екуменічних заходів і серед чернецтва. Розглянуто також можливість заснування екуменічного православно-католицького монастиря. Велику відповідальність за виховання екуменічного духу, пропагування ідей церковної єдності покладено на духовні, богословські та катехитичні навчальні заклади і мирянські організації. Саме тому пошук дороги до єдності церкви повинен базуватися на трьох основних моментах: психологічному, тобто спробі взаємного порозуміння та прагнення єдності, доктринальному пошуку правди і побудові відповідних теологічних концепцій та містичному у молитві та жертві, з покорою та надією чекати на Божу допомогу у втіленні ідеї єдності [5, с. 55].

Проаналізувавши основні аспекти екуменічної, релігійної концепції митрополита А. Шегтицького, можемо стверджувати, що саме ця позиція першоієрарха УГКЦ є дієвим взірцем гармонізації українських міжцерковних відносин. А сучасна позиція ієрархів УГКЦ не лише є вагомим творчим розвитком цієї концепції, але й володіє великим потенціалом в утвердженні справжнього релігійного плюралізму, мирного співіснування різних віросповідань в Україні, забезпечення однакового їх правового статусу, виховання терпимості й толерантності у віруючих різної етнічної і конфесійної приналежності. Саме ці принципи є засадничим фактором у збереженні та розвитку релігійних цінностей українського християнства та вдосконалення українського суспільства.

Саме таке бачення Українською Греко-Католицькою церквою тих найголовніших принципів екуменічного діалогу слугує основою, на якій можна вибудувати парадигму майбутньої об'єднаної Київської церкви. При цьому найголовнішою передумовою, яка визначатиме результативність екуменічного діалогу в майбутньому, є збереження належного ступеня релігійної свободи, яку можна забезпечити лише шляхом врахування інтересів кожної із зацікавлених сторін.

Список використаних джерел

1. Базилевич А. Введення в твори митрополита А. Шептицького / А. Базилевич. – Торонто, 1965. – 236 с.
2. Гузар Л. Андрей Шептицький та екуменізм / Любомир Гузар. // У пошуках гармонії / за ред. Б. Гудзяк, О. Турій. – Львів, 2001. – С. 40.
3. Димид М. Митрополита Андрея Шептицького не зрозуміли ні Польща, ні Ватикан [Електронний ресурс] / М. Димид // <http://www.POSTUP/BRAMA.org.ua>
4. Доброєр О. Екуменізм у контексті діалогу католиків та православних / О. Доброєр // Колегія. – 2001. – № 1. – С. 5-16.
5. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві / Олег Кисельов. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2009. – 133 с.
6. Княк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи / Святослав Княк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 631 с. – [монографія].
7. Концепція екуменічної позиції Української греко-католицької церкви. // Людина і світ. – 2000. – № 7. – С. 36-42.
8. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви: митрополит А. Шептицький і патріарх Й. Сліпий / Василь Ленцик. – Львів: Свічадо, 2001. – 608 с.
9. Маринович М. Перешкоди на шляху екуменізму в нинішній Україні: психологічно-соціологічний аналіз [Електронний ресурс] / Мирослав Маринович // <http://www.risy.org.ua/ukr/religion.and>.
10. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. / Андрей Шептицький. – Т.1. Церква і церковна єдність: Документи і матеріали 1899-1944. – Львів: Свічадо, 1995. – 517 с.
11. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і Матеріали 1899-1944 / за ред. А. Кравчук. – Т. 2, кн. 1: Церква і суспільне питання. Пастирське вчення та діяльність. – Львів: Місіонер, 1998. – 572 с.
12. Панько О. Берестейська унія в оцінках І. Огієнка (Митрополита Іларіона) / О. Панько // Українське релігієзнавство. - № 25. – К., 2003. – С. 96.
13. Шевців І. Християнська Україна / упорядник і науковий редактор А. Колодний. – Київ–Дрогобич: Коло, 2003. – 468 с.
14. <http://www.ugkc.com.ua>

ЛІТУРГІКА СХІДНИХ КАТОЛИЦЬКИХ ЦЕРКОВ

о. Святослав Кияк
Івано-Франківська теологічна академія

Становлення і зміст літургійно-обрядової ідентичності українського католицизму

Літургія в історії становлення українського християнства, зокрема українського католицизму, виразником якого є Українська Католицька Церква (УКЦ), за якою історично закріпилась назва «Українська Греко-Католицька Церква», котра є назвою не зовсім адекватною з літургійних та національно-обрядових позицій, відіграла визначальну роль у формуванні духовного світогляду українців та в становленні церковно-обрядової ідентичності. Літургія як синтез східного богослов'я, як живий вияв прослави Бога й участі в духовному таїнстві спасіння була вирішальним чинником у процесі українського духовно-культурного самовизначення й творення духовно-культурної ідентичності. Саме літургійна традиція стала промотором витворення етнічного та духовного середовища українського християнства, а також посередником зустрічі людини з Богом, джерелом і носієм досвіду краси, добра і правди. Тому не випадково сьогодні східна літургія є скарбом не лише українських церков, а й усїєї Вселенської Церкви, який збагачує їх, оскільки, як навчає сучасна східна та західна теологія, якраз через неї уділяються віруючим людям в ім'я Ісуса Христа духовна допомога й різноманітні ласки, а також через літургію Київська церква долучилась до духовної єдності Сходу і Заходу і до участі в розбудові Вселенської Церкви. При цьому ця церква зберегла свою національну обрядову ідентичність, у якій відобразилось поєднання східного містицизму й західного раціоналізму [65, с. 78; 72, с. 5].

Декрети II Ватиканського собору про Східні католицькі церкви («Східних Церков» — «*Orientalium Ecclesiarum*») та про єкуменізм («Возстановлення єдності» — «*Unitatis Redintegratio*») зробили особливий наголос саме на вселенському характері літургійної спадщини Східних, а отже, і українських, церков і дотримання його як засади духовно-обрядової ідентичності кожної церкви: «...всі і поодинокі католики та хрещені кожної некатолицької церкви чи громади, коли приходять до повноти католицької спільноти, нехай по всьому світу держаться свого обряду, його плакають та по силах дотримуються» [16, с. 173] з огляду на

його визначальний вплив на становлення церковної ідентичності та єдності, а тому «нехай всі знають, що знати, шанувати, зберігати та плекати цю багатющу східну літургічну й духовну спадщину є дуже важливе для вірного збереження повноти християнської традиції та для досягнення поєднання між східними та західними християнами» [14, с. 203]. Тим самим собор іще раз підтвердив свою послідовну позицію в ставленні до прагнення українського католицизму неухильно дотримуватись історично притаманної йому вселенсько-помісної обрядової спадщини, як це було засвідчено і схвалено Римським папою Климентом VIII 23 грудня 1595 року в конституції «*Magnus Dominus et laudabilis nimis*» («Великий і достойний найвищої хвали Господь»), якою проголошувалось і запевнялось дотримання Католицькою церквою умов Берестейської унії, серед яких чільне місце якраз відводилось визнанню Римом обрядово-літургійної ідентичності українського католицизму.

Відтак одним із фізіономічних свідчень органічного поєднання в українському католицизмі вселенських, тобто католицьких, та помісних — національних — літургійно-обрядових рис є так званий літургійний рік — церковно-літургійний календар, який є величною панорамою, котра, як робить висновок отець Юліан Катрій — визнаний авторитет у літургійно-обрядовій царині українського католицизму, яскраво відображає всю вселенську історію спасіння людства, в якій яскраво виділяються невід'ємні від неї українські помісні її картини, відображені як у шануванні власних, українських святих, так і в типово українському возвелеченні вселенських — загальнохристиянських свят й святих. Церковний рік Української Католицької Церкви з усіма святами та церковними практиками є універсальним джерелом і виразником української католицької церковно-релігійної традиції й обряду, віри, духовного життя та спасіння. Цей календар, як і увесь український обряд, є також невід'ємною основою збереження не лише Української церкви, але й українського народу в діаспорі [15, с. 5-6].

Український обряд — похідний від слов'янського обряду, укладеного святими Кирилом і Мефодієм, та візантійського обряду в своєму розвитку жодним чином не став копією чи наслідуванням чужого взірця, а впродовж тисячолітньої екзистенції українського християнства український католицизм витворив характерні літургійно-обрядові форми шляхом тривалого синтезу власних церковно-пасторальних потреб та духовності, котрі яскраво виражені в святкуванні літургії, в таїнствах, іконографії й літературі, чим засвідчив свої прагнення до набуття обрядової самобутності.

Впродовж останнього століття в українському католицизмі час від часу виникали дискусії, які тривають і сьогодні, про так звану «чистоту» чи «засмічення» українського обряду латинськими елементами, про дотримання східної обрядової традиції [5; 6]. При цьому в дискусіях досі ще чітко не окреслений характерний

критерій того, що складає основу обрядової ідентичності українського католицизму. Тому як спроба розв'язання цієї проблеми нами і був проведений історіософсько-еклезіологічний та літургійно-обрядовий аналіз ідентичності українського католицизму не лише в контексті церковно-національних виявів її, але й у світлі теологічної спадщини Католицької церкви, зокрема документів II Ватиканського собору, пособорових документів та Кодексу канонів Східних церков. Це дозволило чіткіше окреслити не лише вселенську, але й помісну складову цієї ідентичності, а також об'єктивніше проаналізувати обряд УКЦ щодо місця і ролі в ньому латинських елементів.

Детальний аналіз вищевказаних ознак ідентичності українського католицизму, викладений й ґрунтовно проаналізований нами у монографії «Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи» [34] та у ряді статей [32; 33], засвідчив, що у своєму генезисі та розвитку український обряд не є відтворенням чужих зразків і не є колоніальним за своїм походженням. Це аргументовано підтверджує відомий дослідник українського християнства отець Атанасій-Григорій Великий, оскільки український народ від початків своєї християнської історії був ініціатором і суб'єктом постанов та розвитку української церковної обрядовості, а не лише її об'єктом, як на цьому часто наголошують противники української християнської самобутності. Це дало підстави цьому вченому означувати український обряд як: *а) продуктивний* (курсив мій — С. К.), тобто творчий в пошуку окремих, властивих собі вартостей, а не репродуктивний в наслідуванні чужих зразків; *б) селективний*, тобто такий, який добирає за власними внутрішніми критеріями позитивні елементи загальнолюдського досвіду, незважаючи на їх напрям та географічне походження (Схід-Захід — уточнення моє — С. К.); *в) синтетичний*, який витворює нові форми із корисних для себе і відповідних до власних історичних обрядових традицій та складових елементів; *г) відкритий*, тобто такий, що уникає ексклюзивних візантійських, московських чи римських обрядових зразків; *г) національний*, котрий керується вимогами та потребами української християнської громади, а не інтернаціональними штампами [10, с. 29-30].

II Ватиканський собор у декреті про Східні католицькі церкви «Східних Церков» — «*Orientalium Ecclesiarum*» аргументовано наголошує на історичному триванні й праві українського католицизму на вживання та розвиток власного українського обряду: «Священний Собор не тільки належно оцінює та справедливо похваляє цю церковну та духовну спадщину, але також твердо вважає її за спадщину цілої Церкви Христової» [16, с. 174]. При цьому собор підкреслює, що Українська католицька церква саме в літургії і завдяки літургії живе повнокровним духовним життям, строго зберігаючи свій літургійний обряд, церковне передання та правопорядок християнського життя, що особливо поціновує

Католицька церква, бо в усьому цьому виявляється гідна шани давнина традицій церкви, яка «походить від апостолів через отців та становить частину божественного об'явлення та неподільної спадщини цілої Церкви» [16, с. 171]. Цей висновок собору є важливим свідченням глибоких історично-богословських коренів ідентичності УКЦ, в якій літургії відводиться надзвичайно важливе місце, оскільки саме з літургії віруючі черпають та в ній реалізують свою ідентичність.

Інший документ II Ватиканського собору — декрет про екуменізм («Возстановлення одності» — «Unitatis Redintegratio») — підкреслює особливе поцінування східними християнами літургійних священнодійств як джерела життя церкви та закликає всіх християн до пізнання, пошанування, збереження та плекання цієї багатющої східної літургійної та духовної спадщини задля вірного збереження повноти християнської традиції та досягнення поєднання між східними та західними християнами [14, с. 202].

В іншому місці цього декрету отці собору роблять важливий висновок про те, «що Східні Церкви вже з самого початку мають багатства, з якого зачерпнула багато Церква Заходу в справах літургійних, у духовному переданні та в правному порядку, ...що основні догмати християнської віри ...були визначені на Вселенських Соборах, що відбулись на Сході». В документі особливо підкреслюється, що багато «східних синів католицької Церкви, що бережуть цю спадщину та бажають уживати її повніше й чистіше, вже живуть у повній спільності з братами, які плекають західну традицію», а їх уся «...духовна, літургійна, дисциплінарна та богословська спадщина в різних своїх традиціях» є свідченням їх приналежності до католицької та апостольської повноти Христової церкви [14, с. 201-202, 204-205].

Свого часу папа Іван XXIII також надзвичайно яскраво підкреслив спорідненість та рівноправність усіх християнських обрядів: «Христова Церква має різні обряди, всі рівноправні, всі повні таїнственої краси і символіки. Ці обряди — це наче дорогоцінна одіж Церкви, золототкана одіж царівни» [31, с. 10].

Загалом у вченні II Ватиканського собору літургії відводиться визначальна роль серед багатьох засобів спасіння людства, оскільки саме через літургію, як роблять висновок соборові отці, реалізується відкуплення людства, найперше — через Євхаристію, і саме літургія допомагає вірним висловлювати через власне життя й виявляти іншим Христове таїнство і божественну та людську суть видимої правдивої Христової церкви, а також літургія зміцнює сили християн для проповідування Христа й тим самим виявляє церкву тим людям, котрі є поза нею [37, с. 9-10]. Об'єктивною підставою для такого високого поцінування літургії є те, що вона, згідно зі східним християнським богослов'ям, базується на христології, а тому є не лише незмінним центром духовного життя в церкві, але й є своєрідною мовою, з допомогою якої церква спілкується із вірними. Джерелом східної

літургійної христології, як справедливо твердить Роберт Тафт, один із провідних сучасних католицьких дослідників літургічних проблем східного богослов'я, є «фокусування літургії на Пасхальній Містерії, яка, зрозуміло, не обмежується воскресінням, а вміщує в себе цілу Пасху Ісуса від смерті до нового життя» [61, с. 88]. Саме в християнській літургії зреалізовані прагнення людства через обряди та культ виявити та знайти відповідь на основоположні питання свого життя. Християнські обряди та культ, згідно з висновком Р. Тафта, є «автопортретом релігії». Саме в культурі виявлені джерела релігії, її надії, віра та духовні сили, через культ стають зрозумілими духовний світ і почуття та засадничі принципи церкви. Крім того, літургія окремої помісної церкви, на думку цього вченого, виявляє окрему ідентичність, оскільки, незважаючи на однаковість основного релігійного кредо, воно все ж «набуває особливого відтінку завдяки різному досвіду, пережитому в рамках різного історично-культурного контексту», виявленого через церковну спадщину, котра є однією із підстав існування Східних католицьких церков як помісних церков. Ця окрема церковна спадщина, в свою чергу, стала джерелом витворення обряду окремої помісної церкви (наприклад, Української католицької церкви), котрий, як підкреслює Р. Тафт, є не лише суттєвою частиною ідентичності українського католицизму, а й, власне, його ідентичністю, оскільки саме він є підставою існування українського обряду окремо від латинського обряду та визначальним виразником його помісного характеру, а співпричастя українського католицизму з Апостольським престолом є фізіономічною ознакою його вселенськості — католицькості [62, с. 78 і 92].

Історія християнства в Україні та становлення українського церковного життя засвідчили, що Русь-Україна стала першою державою слов'янського Сходу Європи, де християнство стало невід'ємною складовою культурно-державного розвитку нації, і в цьому процесі формування української нації особливе місце займає Візантія, адже Україна-Русь офіційно прийняла хрещення у візантійському обряді. Це хрещення України-Русі наприкінці десятого століття і цей обряд, як і Українська церква загалом, у той час були в єдності з латинським обрядом, а отже, мали вселенський характер і всесвітнє значення. Україна та її церква — Київська церква, пильно оберігаючи вселенськість цієї літургічної традиції, не лише впродовж тисячі років своєї історії після хрещення, але й іще до офіційного хрещення України 988 року, засвідчувала притаманність ранньому українському християнству оригінальної, слов'янської обрядової традиції, започаткованої святими Кирилом і Мефодієм, яку вона суттєво доповнила після хрещення національними обрядовими надбаннями. При цьому, як справедливо зазначають сучасні візантологи, Київська церква саме через свою вселенськість, а не тому, що вона була національно чи етнічно заангажована, зберегла свою віру в Христа єдиною, втіленою в різних обрядових формах, які український народ, як і інші народи слов'янського Сходу,

прийняв у Візантії та адаптував відповідно до своєї національної психології й історично-естетичних засад свого культурного розвитку [60, с. 4].

Українська католицька церква – історична спадкоємиця Київської церкви – стала, як переконливо засвідчує відомий дослідник українського християнства отець Іван Шевців, живим прикладом церковно-обрядової синтези християнського Сходу і Заходу: католицька віра, західноєвропейська ментальність і правопорядок, убрані в пишні шати візантійського обряду, котрий, як спосіб богочитання, набув українського духовного змісту й форми. Це дало право автору іменувати його українським обрядом, який з релігійно-духовної точки зору творить характерний прототип східної католицької церкви, відкритої до широкого екуменічного діалогу [66, с. 98]. Саме тому в сучасному українському богослов'ї літургійний обряд Української католицької церкви іменується як «візантійсько-український» чи навіть «український» [20, с. 5], який є не лише національною спадщиною, але й спадщиною всієї Східної церкви.

При цьому УКЦ впродовж усієї своєї більш ніж тисячолітньої історії засвідчила вірність історичній українській релігійно-духовній та національній традиції, базованій на слов'янсько-візантійській і українській обрядовій спадщині, котра в часі хрещення України ще не зазнала поділу на католицьку і православну, а мала вселенський (католицький) характер, який УКЦ зберігала і зберігає та розвиває й по сьогодні.

Власне візантійський літургійний обряд, будучи джерельним обрядом для Київської церкви, фізіономічне вираження якого проявилось у візантійській літургії, в українському контексті за тисячу років набув конкретної національної форми вираження і наповнення у формулах, текстах, структурі та богослов'ї літургії. Причому це українське наповнення – трансформація візантійського обряду – як окрема церковна спадщина стало не тільки суттєвою частиною української церковної ідентичності, але є, як свідчить сучасна католицька теологія, власне ідентичністю УКЦ, котра, будучи історично церквою візантійського обряду, ніколи офіційно не переривала співпричастя з Апостольським Престолом у Римі, а перебуває в ньому вже понад тисячу років. Саме тому сьогодні обряд цієї церкви в офіційних щорічниках Ватикану про структуру та стан Католицької церкви віднесений до самостійного українського обряду, котрий серед групи східних обрядів приналежний до константинопольсько-візантійської традиції [68, с. 979]. Більше того, в літургії та в інших літургійних відправах відобразився різноманітний історично-культурний досвід, котрий зумовив наявність літургійних відмінностей та особливостей навіть в історично близьких слов'янських церквах. Так, наприклад, незважаючи на історичну приналежність українського та російського народів до східнослов'янської та візантійської обрядово-культурної традиції та на спільність літургійних джерел, ці народи відрізняються не лише власною мовою, історією

культури та церкви, але й специфічним літургійним наповненням обряду. Зокрема, в Божественній літургії та інших літургійних відправах, притаманних українському католицизму, віддзеркалений і його вселенський характер, і помісне наповнення через різноманітні духовно-обрядові традиції і богослужіння, котрі засвідчують вселенську єдність обряду в його культурній різноманітності. Саме на цей вселенський аспект українських літургій, які відправлялись постійно і за будь-яких умов (в тому числі навіть і в комуністичних таборах і тюрмах) впродовж п'ятдесяти років підпільної діяльності УКЦ, звернув особливу увагу Святіший Отець Іван Павло II в своєму апостольському листі «*Mane nobiscum Domine*» на Рік Євхаристії (жовтень 2004 — жовтень 2005): «Кожна Свята Літургія, навіть коли її служать підпільно і в найбільш забутому закутку землі, завжди має вселенський характер» [54, с. 25]. Відтак в українському обряді історично співіснують як національні, так і вселенсько-католицькі елементи, відображені в теології, в канонічній дисципліні, в побожних практиках, в чернецтві, мистецтві, архітектурі й музиці, а особливо — в духовності, котрі є важливими для ідентичності українського католицизму. Тобто католицьке наповнення українського обряду є дещо ширшим за суто східний обряд, і ця відмінність є не лише літургійною, але й духовно-богословською та канонічною, котра виявляється, зокрема, в церковному календарі через символіку і духовний зміст свят та часів посту, вшанування Богородиці, святих і святинь, через власну церковну ієрархію й власне канонічне право. Все це разом узятє виявляє відмінність обряду українського католицизму від суто східного обряду за «темпераментом і характером» звичаїв та традицій, як це слушно підсумував папа Пій XII (1939-1958) в енцикліці «Східних Церков» [73, с. 9-10].

Київська церква за підтримки Великих київських князів вже від самих початків свого існування постійно прагнула відстоювати свою не лише церковно-обрядову автономність — партикулярність, але й адміністративну незалежність від Візантійської патріархії та зберігала прихильність до Апостольського Престолу в Римі до і після церковного розколу 1054 року, офіційно закріпивши єдність із ним Берестейською унією та посвідчивши цю єдність впродовж чотирьох століть великим числом українських мучеників [23, с. 23].

Прагнення Української церкви до єдності через збереження зв'язків з Римом навіть після розколу засвідчило її своєрідний характер, яка, як наголошує Олександр Саган, відомий дослідник українського та вселенського православ'я, незважаючи на боротьбу між Візантійською і Римською церквами та постійний тиск першої на Українську церкву, а також і те, що до кінця XIV ст. її очолювали, за деякими винятками, іноземці — ставленики Візантії, все ж спокійно включала в своє церковне життя елементи католицького вчення і культу [52, с. 114].

Сучасний обряд українського католицизму витворювався протягом багатьох століть з київського обряду як різновиду візантійського обряду, пройшовши

складний процес «онаціональнення», зумовленого прагненням українського християнства якнайповніше враховувати особливості думання і життєдіяльності українців, чим якраз і пояснюють сучасні дослідники українського християнства наявність у ньому численних національних обрядових складових, нетипових для Константинопольської та Московської церков [38, с. 72-73]. На сьогодні цей обряд увібрав в себе всі цінні риси західного і східного богослов'я та літургики, які відповідають національному духу українства, його світобаченню, художнім смакам і потребам. Причому в українському католицизмі обряд став не лише успадкованою формою вияву релігійності, але й культурним здобутком, наповненим національно-історичною формою, який «збережений і убезпечений від полонізації та русифікації» завдяки Берестейській унії УКЦ з Римом. Це дозволило українському католицизму стати не тільки головним заборолом української народності проти полонізації, але й оплотом збереження, утвердження та розвитку української духовної культури і засвідчило, що українці були не лише об'єктом, але й суб'єктом обрядотворення [36, с. 76-77]. Окрім того, Берестейська унія уможливила юридичне закріплення вселенського наповнення українського обряду, а також забезпечила збереження притаманного їй обряду і звичаїв. Тобто Українській католицькій церкві, як і всім Східним католицьким церквам, притаманна «подвійна ідентичність» — поєднання вселенських та східних помісно-національних обрядових рис [48, с. 51; 27, с. 14].

Прагнення української ієрархії до відновлення вселенського характеру українського християнства та повного історичного співпричастя з центром Христової церкви мало в собі і вагомий духовно-обрядові засади і мотиви, оскільки київське християнство вже від самих початків відрізнялось від візантійського насамперед пріоритетом внутрішнього змісту релігійності над його зовнішньою формою, а також віротерпимістю й відкритістю. Цей зміст київське християнство протиставляло візантійському та московському церковному ритуалізму з його примітивними буквалістськими вимогами до обряду, ритуалізму, котрий в Московщині після татарської навали розвинувся до ще більших розмірів, ніж у Візантії, зокрема в особливій залежності церкви від держави, в упередженому ставленні й нетерпимості до іновірців та переслідуванні інакодумців [67, с. 27]. Разом з тим запровадження візантійських практик в Українській церкві доберестейського періоду спричинилось до активізації деградаційних процесів у ній, оскільки, як засвідчила історія, ці практики не виявили достатньої користі для розвитку українського церковного життя. Причина цього, на думку деяких вчених, полягала в тому, що український суспільний та духовний поступ надто вже суттєво відрізнявся від візантійського через етносоціопсихотип населення, геополітичне оточення, різноспрямований розвиток громадських, владних й релігійних відносин [47, с. 67].

Загалом обряд Української католицької церкви як зовнішній вияв віри та боговшанування є духовною скарбницею тисячолітніх надбань духовних вартостей і релігійного світогляду, котрі впродовж усієї її тисячолітньої історії наповнялися українською духовністю, культурою і структурою, набрали типово народних прикмет і стали виявом української релігійної ментальності, оскільки обряд «охоплює і віру, і мораль, і аскезу, і всі прояви релігійного життя, та й свою мову в ньому мають іконографія, архітектура й мистецтво» [58, с. 234]. В усіх цих характеристиках обряду яскраво виявилися «діалектична динаміка» і єдність його селективного розвитку. Розвиток обряду продиктований його христоцентричними та історичними засадами й традиціями, а також основоположною пасторальною вимогою до нього – душеспасаючою місією церкви й духовними потребами життя її та вірних. Як засвідчила історія розвитку всіх інших обрядів і церков, обряд як динамічна форма життя церкви не є і не може бути незмінним, «закостенилим», «законсервованим», віками незмінним, оскільки обрядові взаємовпливи церков і їх громад були притаманні Христовій церкві уже від апостольських часів і впродовж усієї її історії. Ця діалектична закономірність у формуванні обряду, як уже було показано вище, є на сьогодні загально визнаною в Католицькій церкві. Зокрема, згідно з 28 канонам «Кодексу Канонів Східних Церков», затвердженим у 1990 році Ватиканом, «обряд є літургійним, богословським, духовним і дисциплінарним спадком – різним щодо культури та історичних обставин народів – який виявляється у способі практикування віри, властивому для кожної Церкви свого права» [35, с. 53]. Відтак для сучасного українського католицизму є характерною тенденція до збереження джерельних засад українського обряду, що, однак, не є самоціллю, оскільки, як засвідчили рішення останніх епархіальних соборів УКЦ, збереження обряду буде дійсно ефективним тоді, коли буде одночасно поєднуватись із його пристосуванням до потреб сучасного світу через його змістовне наповнення, виходячи із духовних потреб вірних, оберігаючи його христоцентричність [18, с. 169-170].

В сучасному католицькому та православному богослов'ї «обряд» дуже часто ототожнюється з «літургією», і ці два поняття можуть навіть виступати синонімами [25, с. 99]. Все ж наведене вище католицьке тлумачення обряду справедливо включає літургійний аспект лише як одну із форм обрядового спадку. Саме тому в сучасному як західному, так і східному богослов'ї термін «обряд» має декілька значень: по-перше, він вказує на певну конкретну літургію, до котрої, окрім євхаристійної літургії, відносять також всі церковні богослужіння (так звані «літургії слова» та таїнства); по-друге, вказує на певну богословську доктрину конкретної церкви; по-третє, виявляє всю історичну й політичну традицію, а також національну мову та культуру певної групи християн, відображені в літургії; по-четверте, вказує на націю, яка володіє і живе усім цим наповненням обряду [69, с. 9-15]. При цьому «обряд» за своєю суттю є усім цим і навіть відображає дещо більше,

Трагування літургії як інтегрального носія вселенських і помісних елементів духовної ідентичності є притаманним як східній, так і західній богословській традиції. Однак усе ж для східного богослов'я більш характерним є тісний зв'язок обряду з релігійною побожністю і культурою, котрий набув оригінального сконцентрування в літургійному житті християнських спільнот. Відтак якраз літургія є не лише однією з форм духовної діяльності, а й є серцевиною християнського життя, найвищим свідченням життя християнина в Бозі, чи, як роблять висновок деякі з представників сучасного східного католицького богослов'я, літургія є упривілейованим місцем зустрічі людини з Богом [62, с. 82]. Це є цілком закономірним, адже, як підкреслює кардинал Йосиф Ратцінгер — сьогоднішній папа Бенедикт XVI — у християнській літургії знаходить своє відображення уся історія спасіння людства і навіть більше — «вся історія людини, яка шукає Бога, і ось — вона знаходить. Християнська літургія — це літургія вселенська, вона охоплює все творіння» [28, с. 117].

Сьогодні в західному богослов'ї термін «обряд» інколи підміняється поняттям «церковний порядок» («устав» — «статут»), яке означає обряд як певну суму і послідовність літургійних дійств [71, с. 1223-1232]. Натомість, як уже було показано, в східному богослов'ї, зокрема в українському католицизмі, обряд має значно ширший зміст: однією із найважливіших характеристик українського обряду є його етнічний аспект, який не лише сприяє відрізненню української нації від іншого народу, але й є домінуючим носієм національно-літургійного наповнення ідентичності УКЦ. Тобто літургія є конкретним засобом і виразником духовного життя української нації, який розвиває віру й ідентичність українського католицизму через читання та спів текстів, молитов та гімнів Божественної літургії. Це означає, що віруючі через участь в літургії не лише визнають свою віру, але й отримують духовну наснагу, оскільки в літургійних текстах висвітлені практично всі теми догматики та пропонуються важливі практичні настанови для різних сфер життя. З огляду на це літургія має також важливе значення як особлива форма катехизи і показує, як християни живуть у своїй вірі, яке значення в їхньому житті має віра та як вони в літургії реалізують свою українську католицьку ідентичність. Зокрема, в кожній Божественній літургії в українському обряді обов'язково відмовляється молитва «Вірую» — «Символ віри» (в латинському обряді її аналогом є «Кредо», яка відмовляється лише під час недільних та святкових літургій), що допомагає вірним через повторення постулатів «Символу віри» глибше засвоїти і духовно заново пережити основні правди віри Христової церкви, в тому числі її вселенськість, котра також виявляється у спеціальних закликах так званих «ектеній» — прохальних молитов, які виголошуються в усіх літургійних відправах та чинах духовенством УКЦ за церкву й «за святішого вселенського Архієрея нашого Бенедикта Папу Римського» [39; 44; 55]. Аналогічно спів або читання на

літургії так званого «антифону» — гімну «Єдинородний Сину» — допомагає віруючим пригадати не лише основні засади христології, але й головні положення християнського вчення про Пресвяту Трійцю, а текст анафори Божественної літургії (особливо літургії св. Василя Великого) представляє увесь божественний план спасіння людства.

Важливими і невід'ємними характеристиками східного характеру обряду і літургії українського католицизму є, зокрема, їх архітектурні та богородичні елементи. Не лише всі храми в УКЦ зорієнтовані престолами на схід, але й саме розуміння будівлі храму є типово східне: храм як місце духовного преображення — навернення людини, як «притвор неба», як засіб осягнення вічності, як місце примирення людини з Богом. Саме таке східнохристиянське мислення, притаманне українському католицизму, віддзеркалене не лише в церковній архітектурі, але й в іконописі, музиці, духовній літературі й літургійній символіці. Глибокий, типово східний культ Богородиці притаманний усім без винятку українським католицьким літургійним відправам (як літургіям слова, так і літургіям жертви) — в них обов'язково присутнє в ектеніях особливе звернення Богородиці та її прослава, численні гімни на її возвеличення, а в Божественній літургії ці звернення не лише є багаторазовими, але й мають важливе значення щодо підкреслення місця і ролі Богородиці в християнській історії спасіння людства (наприклад, у гімні «Достойно є»).

В цьому полягає не тільки навчально-виховне значення Божественної літургії та інших літургійних відправ українського католицизму. Це також виявляє багатство літургійного змісту українського обряду, який завдяки своїй глибокій символіці, котра наскрізь пронизує його, є антропоцентричний — зорієнтований на людину і її спасіння, бо вся його релігійна система із надзвичайно глибокою за змістом символікою відповідає потребам душі і серця людини. Тобто літургійні символи, зокрема іконостас — християнська історія спасіння в біблійних образах — мають свою чітку христоцентричну й кордоцентричну зорієнтованість, про що вже велась мова в третьому розділі дисертації в контексті розгляду духовно-культурного аспекту ідентичності українського католицизму.

Так у першій половині ХХ ст. через христоцентричну й кордоцентричну складові обрядово-літургійної ідентичності українського католицизму відбувся в його культурно-обрядовій парадигмі поглиблений синтез та широкий розвиток вселенських та помісно-національних засад завдяки ініціативам єпископа Станіславського (нині Івано-Франківського) Григорія Хомишина — майбутнього блаженного мученика УКЦ.

Численні богословські праці, пастирські послання, місієнні науки єпископа засвідчили католицькість його духовності, котра була тісно переплетена із українською духовно-літургійною традицією, що знайшло своє вираження, зокрема, у різноманітних набожностях і практиках, які були і до сьогодні залишаються в

УКЦ великим середником духовної благодаті і освячення душ вірних Богом [33]. Щодо закидів, що популяризовані владикою набожності, наприклад, до Серця Христового, Пресвятої Євхаристії, Богородиці тощо, є типово латинськими, оскільки виникли в латинському обряді, то вони є безпідставними, адже мають як в українському, так і в східному обряді загалом свої відмінні риси і особливості, а також власний генезис, історія якого підтверджує появу цих набожностей спершу в Східній церкві, а вже потім у Західній церкві [41, с. 61]. Окрім того, в УКЦ ці набожності не стали причиною переходу на латинський обряд і не були загрозою для візантійських коренів українського обряду, але через певну релігійну байдужість були призабуті, наприклад, у західній українській діаспорі, чим викликали певне упередження на ґрунті антагонізму з поляками.

Владика Григорій Хомишин як душпастир-патріот у своїй діяльності також розвивав і національно-патріотичні складові літургійної ідентичності українського католицизму, завжди прагнучи відмежувати священників своєї єпархії від політики, ратуючи за створення ними католицьких національно-культурних товариств та їхню участь у них, бо тогочасні світські товариства були далекими від ідеальних, оскільки в них значною була релігійна індиферентність [21, с. 17-18; 22, с. 28].

Католицький характер духовності та обрядовості владики Г. Хомишина виявлявся також в екуменічному ставленні його до «нез'єдинених» (православних) церков: спеціального наказу владики священники були зобов'язані виголошувати спеціальні цикли проповідей про різницю між Католицькою і Православною церквами та щоб українські католики не зневажали православних християн, а за них постійно, зокрема кожної першої п'ятниці і неділі місяця, молилися в ектенії «О умиренні в Церкві» та «О умноженні любові між християнами», щоб сповнилися слова Христові про одне стадо і одного пастиря. В цій екуменічній ініціативі проявлялася велика любов до свого народу і патріотизм владики, котрий також зобов'язував священників під час відмовляння часослова щоденно молитися один покаятний псалом за згоду і любов у народі, за єдність церков. Особливим свідченням патріотизму та католицької суспільної солідарності єпископа була його велика жертвовність і фінансова підтримка вдів, сиріт, убогих, студентів і учнів [41, с. 169-171].

Численні, характерно католицькі набожності, духовні та літургійні практики прослави Бога, поширювані єпископом Григорієм Хомишиним, не лише збереглися до сьогодні, але й стали невід'ємною складовою літургійного обряду УКЦ та набули в українському католицизмі помісних, типово східних форм, духовно-богословського тлумачення і є дієвим чинником й невід'ємним атрибутом української католицької духовності та побожності, які відігравали особливу роль для вірних УКЦ в часи комуністичного підпілля: вервички, хресна дорога, культ Пресвятого Серця Христового та Христа-Царя, молебні, акафісти й дев'ятниці до святих, у тому числі й до українських святих (наприклад, вшанування Пресвятого

Серця Христового в першу п'ятницю місяця й протягом червня та Пресвятої Богородиці в першу суботу місяця та впродовж травня, відправлення молебнів до святого Йосифа протягом жовтня та до священномученика Йосафата впродовж листопада). Слід зауважити, що значна частина із цих практик, наприклад, хресна дорога, молебні, набула поширення та вжитку навіть в українських православних парафіях, зокрема в Західній Україні, а типово католицька форма боговшанування та вшанування святих — благальна пісня — літанія, наприклад, у так званій «суплікації» — відправі, в якій в особливий спосіб вшановується Пресвята Євхаристія (святі Тайни) [44, с. 1342-1343], активно вживається навіть у московському православ'ї в молебнях. Ще одним підтвердженням цього, так би мовити, «обрядового екуменізму» між українським католицизмом і українським православ'ям є екуменічні хресні походи вулицями міста Івано-Франківська, які уже впродовж декількох останніх років в часі передпасхального посту відбуваються за участю ієрархів, духовенства й вірних УКЦ (УГКЦ), УПЦ (КП) та УАПЦ. В основу їх сценарію покладена практикована українськими католиками хресна дорога [63, с. 30-31].

Що ж до молебнів, різновиду літургії слова, то вони є не латинським літургійним витвором, а типово українським національним, оскільки, по-перше, як свідчить історія, сам митрополит Андрей Шептицький є творцем цілого ряду молебнів до певних нагод, і використав він для їх укладення типово східну структуру й елементи літургій слова, актуалізованих до українського контексту, а по-друге, як свідчить літургійна практика римо-католицизму, серед сучасних різновидів літургій слова в цьому молебні в тому вигляді, як вони відправляються в УКЦ, взагалі відсутні, що є підтвердженням типово східного характеру цієї відправи, і тому це спростовує закиди деяких поборників так званої «латинізації» українського католицизму щодо вживання в ньому молебнів як типово латинської обрядово-літургійної форми. Натомість типово східні форми літургій слова — акафісти — відправляються і в Римо-католицькій церкві, зокрема під час екуменічних молень.

Проте в сучасному українському католицизмі також існує певний критичний погляд на вживання вищезгаданих католицьких літургійних практик, яке кваліфікується як латинізація українського обряду, котру нібито ініціювали отці василіяни, що в дійсності не відповідає історичній правді [30, с. 46]. Сьогодні деякі богослови та ієрархи УКЦ, нехтуючи цим історичним надбанням українського католицизму, домагаються відновлення «чистоти київського обряду» [4, с. 145-146; 53, с. 162-165], апелюючи до того, що наявність цих практик в українському обряді бере свій початок від так званого «галицького обряду», який був покликаний стати знаряддям захисту від москвофільства. Разом з тим ще митрополит Андрей Шептицький застерігав від захоплення «осхідненням» українського обряду, оскільки цей процес механічного повернення українському обряду типово східних надбань

несе в собі небезпеку змішання київського обряду із синодальними традиціями московського православ'я, яке наприкінці XVII століття багато запозичило від київської традиції, при цьому спотворивши її, що становило велику небезпеку для українського католицизму, бо в Галичині в XIX і XX століттях активно пропагувались москвофільські церковні ідеї, підтримувані царським православ'ям. При цьому митрополит наголошував, що для подолання негативних обрядових тенденцій недостатньо індивідуальних дій чи уподобань вірних, окремих священників та єпископів, а для помісної УКЦ «звичаї, які з'єднали собі нарід, до яких нарід привик і які нарід цінить» можна змінювати лише згідно з діючим канонічним правом: «Без нового провінційного Собору нема мови про те, щоб знести й усунути ті рішення Замоїського і Львівського Соборів, котрими наша церковна провінція законно впровадила деякі обрядові зміни» [64, с. 222; 9, с. 73-74]. Проте, як свідчить аналіз рішень цих соборів, більшість прийнятих ними поправок і змін не торкались основних догматів церкви та східного обряду, котрі історично сформувались у київському християнстві, але ці незначні літургійно-обрядові нововведення й зміни допомогли УКЦ вистояти в час агресивного наступу на неї польського католицизму і російського православ'я й забезпечили цій самостійній та самоуправній церкві збереження важливої риси її історичної церковно-обрядової ідентичності – відкритого й толерантного ставлення як до Східної, так і до Західної церкви [17].

Противником суб'єктивної обрядової «чистки» в українському католицизмі був і кардинал Йосиф Сліпий, який іще як отець-ректор Львівської богословської академії в обрядово-літургійних питаннях відстоював погляд, котрий пізніше став точкою зору Ватикану про недопущення необґрунтованих змін обряду, а також владику не схвалював тих, котрі легко вводили обрядові новації. Зокрема, Й. Сліпий у статті «Обрядова однообразність» (1942), досліджуючи питання про корені однообразності й глибину повернення в минуле, відстоював позицію прийняття за вихідну точку цього процесу часи Берестейської унії за митрополита Іпатія Потія, святого священномученика Йосафата і митрополита Йосифа Рутського, тобто час, коли український обряд був спільний для всіх з'єдинених і нез'єдинених українців, оскільки «кількадесят літ пізніше цей обряд пішов у двох різних напрямках. З'єдинені почали його латиншити, а нез'єдинені ішли по лінії схизми, аж до витворення синодального обряду, головню за Петра Великого». Тому обрядовий екуменізм між українськими церквами, на переконання Йосифа Сліпого, повинен йти в напрямі усунення всіх нововведень – як латинських, так і православних, «...які не прийнялися загально в цілій Українській Церкві (в Україні, Закарпатті, Югославії, Румунії, Америці) і які не є вимогою практичного життя, ні витвором органічного розвитку обряду. З другого боку, треба задержати все це, що вросло в обрядовий організм» [57, с. 243-244].

Загалом зміни та обрядові нововведення та доповнення, внесені в український обряд в XVII–XX століттях, котрі були, як справедливо висновує С. Степень, природним шляхом пошуку українським католицизмом власного місця в західній цивілізації, а також і «свідомим прагненням віднайти власну греко-католицьку обрядову ідентичність, котра відрізняла б УГКЦ від Православної Церкви» [59, с. 98], пройшли випробування історією, причому історією терпінь, жорстоких гонінь і переслідувань УКЦ, під час яких ці духовні практики та відправи яскраво засвідчували прагнення церкви до збереження католицької ідентичності, а також стали яскравим виявом так званої «народної релігійності». Завдяки народній релігійності — релігійності простих українських католиків, яка, як засвідчила історія, пронесла через усі лихоліття пам'ять церковної народної обрядовості. Саме прості миряни в часи найважчого переслідування УКЦ в радянські часи стали оберегом літургійної ідентичності українського католицизму: «Хто був Церквою протягом перших трагічних літ повоєнної руйни? Миряни!» [45, с. 17]. Збереження народної релігійності стало також фундаментом для відродження релігійної свободи, на якому, як твердить М. Маринович, під час «оксамитової» революції в Україні 1989-1991 років постав антикомуністичний рух, започаткований голодуванням на московському Арбаті за визнання УГКЦ [40, с. 296-297], а невід'ємною складовою цих акцій протесту українських католиків були традиційні для підпілля різноманітні літургійні відправи та духовні практики. Вони були важливим дієвим джерелом не тільки розвитку й поглиблення, але й реалізації віри, східної духовності, побожності вірних в час переслідувань, а також формування національної складової обрядово-культурної ідентичності українського католицизму, і сьогодні ці відправи та духовні практики й надалі зберігають це значення та функцію в житті УКЦ. За п'ятнадцять років вільного життя церкви вони стали дієвою допомогою вірним і всьому українському народу в умовах соціально-політичних негараздів та криз. Тому було б недоцільним відкидати цей історичний скарб українського католицизму, який, до того ж, за час свого функціонування в ньому вже давно перестав бути (а в більшості випадків, як було показано вище, і не був) чисто католицьким, а тим більше — «латинським» дійством, а набув чисто українських рис, українського духовного наповнення і культурного звучання й дуже часто сьогодні є навіть засобом екуменічного діалогу, наприклад, спільні молебні і моління вервичок всіма українськими християнськими церквами до Богородиці в Галичині на свято Покрови Богородиці (14 жовтня) чи кожного 13 числа місяця на Софійському майдані в Києві.

І що більше — в канонічному праві Східних церков в 1506-1509 канонах описано існування спеціальної норми, котра означає, що певний літургійно-обрядовий звичай християнської спільноти може отримати силу права, оскільки він є найкращим тлумачем законів: «Тільки такий звичай може мати силу права,

який є розумний і впроваджений спільнотою, здатною принаймні для прийняття закону через тривалу й мирну практику, а також протягом часу, встановленого правом» [35, с. 729]. При цьому третій параграф 1507 канону навіть допускає набуття сили права звичаєм, який діє і зберігається відповідно до норм канонічного права впродовж тридцяти років, або навіть діє всупереч канонічному праву впродовж ста років. До того ж в останньому випадку, як твердить 1509 канон, ніякий закон не відмінює такого звичаю. Тобто з цієї норми канонічного права випливає, що ці так звані «нетипові» східні звичаї і обряди УКЦ, які деякими церковними діячами іменуються «латинськими» практиками, навіть якщо б суперечили літургійним нормам і правилам українського католицизму (а це, як було показано вище, не відповідає дійсності), то на сьогодні вже набули сили права і є законно вживані та практиковані в УКЦ. Окрім того, четвертий параграф 1507 канону говорить про затвердження звичаю як законного шляхом так званої «тихої (мовчазної – уточнення моє – С. К.) згоди», що і має місце в сьогоднішньому житті УКЦ, згідно з рішеннями синодів якої ці «нові» звичаї офіційно дозволено практикувати там, де вони історично практикувались у минулі часи. Зокрема, це правило було застосоване щодо культу Христового Серця в УКЦ іще архієпархіальним собором в 1942 році [42, с. 67]. Загалом цю обрядову суперечку в УКЦ, яка цілком збігається із вищенаведеною думкою митрополита А. Шептицького, слід, на нашу думку, вирішити згідно з нормами «Кодексу Канонів Східних Церков» на рівні собору або синоду церкви, рішення якого були б обов'язковими для виконання в усій церкві, на чому також наголошує і відомий дослідник українського католицизму отець Дмитро Блажейовський, посилаючись на історію трьох єпископських конференцій УКЦ та сімдесяти літургійно-обрядових сесій єпископських делегацій у період між Першою та Другою світовими війнами, на яких дискутувались спірні обрядово-літургійні питання, але конкретних однозгідних висновків і рішень так і не було прийнято. Цей вчений, обстоюючи необхідність канонічного вирішення обрядових суперечок в українському католицизмі, які тривають іще до сьогодні, слушно підкреслює те, що обряд не є незмінною догмою, а є витвором людського мислення і приймається та затверджується церковною ієрархією. При цьому Д. Блажейовський справедливо засуджує іменування існуючих змін чи запозичень з інших обрядів «гібридами та латинізмами», оскільки вони витворюють в українських католиків почуття обрядової меншовартості, «...ніби тільки греки та москалі чи латиняни мали право створити якийсь правдивий обряд і мають право його змінити, а українці мають триматися греків і москалів чи поляків...» [6, с. 13-14].

У розв'язанні цієї суперечки важливим позитивним критерієм оцінки позитивності згаданих змін та нововведень в українському обряді є їх тісний

зв'язок із загальнонаціональними цінностями та здобутками, які засвідчують їх позитивну дію серед вірних.

Зокрема, ці обрядові елементи впродовж сотень років сприяли збереженню української духовно-культурної ідентичності та були духовно-літургійним джерелом українського патріотизму, котрий яскраво проявився, зокрема, у вшануванні в спеціальних літургійних відправах свята Покрови Пресвятої Богородиці, яке осмислене зовсім по-іншому, ніж у Візантії, і яке стало загальнонаціональним, а також численних українських святих, мучеників та ісповідників упродовж всього церковного року. Їх УКЦJJ возвеличує не лише у день їхнього мучеництва чи відходу до вічності. У церковному літургійному календарі їм воздається особлива хвала і шана в четверту неділю після зіслання Святого Духа – в «Неділю всіх святих українського народу» [44, с. 779-780]. За власною традицією Українська католицька церква возвеличує Богородицю у травні під час спеціальних відправ – «маївок», а місяць жовтень в українській католицькій традиції присвячений вервиці до Матері Божої та вшануванню святого Йосифа Обручника, а в останню неділю цього місяця відзначають свято Христа-Царя, спеціальні акафісти й молебні відправляють до Христа Чоловіколюбця та до Пресвятого Серця Христового щомісяця кожної першої п'ятниці та неділі, молебнями впродовж усього місяця червня возвеличується Пресвяте Серце Христове, а також УКЦJJ має власні богослужіння на честь східних та українських святих – Василя Великого, Володимира і Ольги, Антонія і Теодозія Печерських, Бориса і Гліба, священно-мученика Йосафата [43, с. 27-48].

Всі ці літургійні звичаї та традиції, які яскраво віддзеркалюють поєднання в УКЦJJ вселенського і національно-помісного та є відображенням першого в другому, мають своє давнє історичне коріння, що підтверджують літургійні книги, які вживаються українським християнством вже багато сотень років і є універсальними носіями та джерелами обряду. Серед цих книг особливе місце вже від кінця IX століття займають літургійні книги, укладені «апостолами слов'ян» – святими Кирилом та Мефодієм, написані церковнослов'янською мовою [3, с. 55-56; 51, с. 121], які разом зі слов'янським обрядом, завдяки спеціальному затвердженню, даному папою Адріаном II (867-872), отримали «вселенську канонічність»: глава Вселенської церкви в 867 році видав дозвіл на їх запровадження серед слов'янських народів, у тому числі й серед давньоукраїнського народу [46, с. 54; 60, с. 176].

Серед літургійних книг особливе місце займають так звані «літургікони», або «Службеники» (*missale plenum*). В них наведені найповніші тексти святих літургій та літургійних відправ, вони належать до одних із найдавніших церковних книг, які були укладені в 1519-1620 роках і в яких наведені історичні корені літургійно-

обрядової ідентичності українського католицизму [1, с. 52-53; 11, с. 24-25; 12, с. 17].

Перші століття діяльності Київської церкви засвідчили дотримання нею не лише вселенських церковних засад, але й помісності — «партикулярності» її обряду, що знайшло своє відображення, зокрема, в українській християнській духовності та в християнському мистецтві [38, с. 45; 46, с. 131], а також у тому, що ця церква, як твердять Олександр Саган та протоієрей УПЦ (КП) Іван Рибарук, включила в своє церковне життя цілий ряд типових елементів католицького вчення та культу, котрі набули в українському контексті національних рис. Так, були запроваджені ряд таїнств, нехарактерних для православ'я, зокрема обливального хрещення, нехарактерного для православ'я, а також, задовго до Петра Могили (іще до XVII ст.), в українському православ'ї, як і в українському католицизмі, існувало однакове — католицьке — розуміння так званої транссубстанції (переміни святих дарів у Тіло і Кров Христову) — не в час епikleзи (молитви на призивання Святого Духа), як це трактували росіяни й греки, а під час промовляння слів Христа: «Прийміть, їжте, це є Тіло моє» і «Пийте ...це Кров Моя Нового Завіту», причому, як твердить митрополит Макарій (Булгаков) у своїй «Истории Русской Церкви» (1882), «не Могила запозичив його у латинян» [52, с. 14; 50, с. 14].

Виразно національно-помісний літургійний характер українського католицизму знайшов своє яскраве вираження в його обрядових формах та культових діях, котрі є не лише важливими носіями етноконфесійності української культури, але й важливими засобами міжконфесійного діалогу в Україні як діалогу різних форм національних релігійно-культурних надбань [8]. За багатовікову історію українського католицизму в ньому виробились свої, притаманні лише йому обряди, молитви, а також «онаціональнене» виконання загальноприйнятих християнських обрядів, про що вже частково велась мова вище. Ця літургійна партикулярність українського обряду як національна форма трансформації візантійського обряду яскраво проявилась, зокрема, в культурі Пресвятої Богородиці, котрий є постійно триваючий впродовж усього церковного року, в якому перш усього підкреслюється дівочість, тобто непорочне зачаття Богородиці, її богоматеринство, а також заступництво над Україною. Якщо перша риса культу Богородиці є вселенським, важливим типом католицьким, догматичним наповненням обряду [74], а друга має загальнохристиянський характер, то третя складова цього культу має яскраво виражене національне, українське наповнення та обрядовий колорит. Цей останній — національний — контекст у вшануванні Богородиці яскраво виявляється у типово українській прославі заступництва Пречистої Діви Марії над українським народом, про що свідчить давня історична українська традиція посвячення народу під Покров Богородиці, яка бере свій початок від акту посвяти, вперше довершеного

князем Ярославом Мудрим 1037 року. Також про значення Богородиці для українського католицизму свідчать численні місця появи її чудотворних ікон з'явлень в Україні: Зарваниця, Гошів, Грушів, Погоня, Маріямпіль, Більшівці, Крилос, Лучинець, Лисець, Фрага, Нижнів, Далешів, Липівка та цілий ряд інших. Зокрема, Зарваниця — провідний український (а від 2000 року — один із міжнародних) Марійський відпустовий центр — стала духовним «українським Лурдом» — «островом Божої любові». Вона відома вже від XIII ст. і її навіть у часи комуністичного переслідування УКЦ — впродовж 1946-1989 років — відвідувало протягом року близько двадцяти п'яти тисяч паломників [24; 26], а в ювілейному 2000 році тут побували понад мільйон паломників, які стали свідками відновлення посвяти українського народу ієрархією УКЦ під опіку Богородиці.

Іще одним виявом богородичного та загалом вселенсько-помісного характеру духовно-обрядової ідентичності українського католицизму є активне молитовне практикування в УКЦ різних вервиць (наприклад, до Богородиці, до Божого Милосердя, до ран Христових, за померлих та інші), котрі отримали спеціальне благословення папи Івана Павла II і котрі, згідно з висновком понтифіка, є найдосконалішими молитвами-спогляданнями лику Христа разом з ликом Марії [49, с. 1]. Про духовне значення вервиць для українських католиків свідчать, зокрема, регулярні «Міжнародні проції Вервиць за єдність Церкви», на які збираються сотні тисяч вірних і які проводяться у відомих відпустових марійських центрах України та сусідніх з нею країн.

Наступним прикладом органічної селекції східної та західної обрядової традиції є культу Найсвятішого Христового Серця та святого апостола Юди Тадея — чудотворця, загальнохристиянського опікуна знедолених, покривджених, ув'язнених, важко хворих. Ці культу набули значного поширення в Українській католицькій церкві впродовж останнього століття, давши спонуку до укладення різних набожностей і практик (молебнів, суплікацій та ін.) [13; 56], про що вже велась мова в попередніх розділах дисертації.

Загалом проведений аналіз літургійно-обрядової ідентичності українського католицизму дозволив прийти до наступних висновків:

— церковно-обрядова сутність українського католицизму ідентифікується через нерозривний взаємозв'язок його вселенськості із церковно-національною самобутністю, який засвідчується цілим рядом його фізіономічних характеристик, зокрема ім'ям церкви, котре є інтегральним носієм її ідентичності, змісту, літургійно-обрядових засобів спасіння вірних, нерозривного зв'язку зі східними католицькими церквами-сестрами та з історично-культурним генезисом української нації, невіддільним від становлення церкви. Підтвердженням цьому є тісна переплетеність, невіддільність історії УКЦ та українського народу, їх духовно-обрядові зв'язки та взаємовпливи, нероздільна культурна спадщина, власна церковна мартирологія;

— творячи свою обрядову ідентичність, УКЦ завше сповідувала і органічно розвивала основоположний еклезіальний принцип київської християнської традиції — поєднання універсальності та індивідуальності церкви, виявом якого є органічне поєднання її помісної обрядової різноманітності з континуальністю її католицькості. При цьому саме збереження УКЦ своєї обрядової ідентичності в усій історичній повноті є не лише підтвердженням її католицькості, а й метою дальшого вдосконалення церковного життя та ієрархічної організації цієї церкви з огляду на ті завдання, які стоять перед нею сьогодні;

— Берестейська унія уможливила юридичне закріплення вселенського наповнення українського обряду на національних духовно-обрядових засадах і принципах через визнання Апостольською Столицею всіх характерних історичних здобутків українського обряду, що зафіксувало пріоритет внутрішнього змісту релігійності над його зовнішньою формою, а також домінування в українській обрядовій традиції віротерпимості й відкритості;

— процес трансформації джерельного для Київської церкви візантійсько-слов'янського обряду засвідчив, що обряд не є чимось застиглим, незмінним чи консервативним, а динамічним явищем, що проявилось, зокрема, в літургії та в ряді літургійних таїнств і відправ, котрі в українському контексті за тисячу років набули конкретної національної форми вираження і наповнення їх формул, текстів, структури і богослов'я. Це національне наповнення обряду зніщувало появу значного пласту типово національної, значною мірою католицької — вселенської за своєю суттю обрядовості і, будучи «онаціональною» церковною спадщиною, зумовленою прагненням українського християнства до якнайповнішого врахування тисячолітніх особливостей думання і життєдіяльності українців, стало суттєвою частиною ідентичності УКЦ, котра вже понад тисячу років перебуває в співпричасті з Апостольським Престолом в Римі, яке стало живим прикладом церковно-обрядової синтези християнського Сходу і Заходу;

— літургія в українському обряді, будучи не лише однією із форм духовної діяльності, але й серцевиною християнського життя, відіграла роль інтегрального носія вселенських і помісних елементів духовної ідентичності УКЦ та стала важливим елементом національно-літургійного наповнення ідентичності, яка є дієвим засобом й виразником духовного життя української нації. Літургія розвиває віру й ідентичність українського католицизму через читання та спів україномовних текстів, молитов та гімнів Божественної літургії, а також через його антропоцентризм та кордоцентричну зорієнтованість;

— істотними аспектами та невід'ємними атрибутами католицькості літургійного обряду УКЦ є довготривале вживання в ньому цілого ряду характерно католицьких літургійних практик прослави Бога (зокрема, культу Пресвятого Серця Христового, Пресвятої Богородиці, Йосифа Обручника, св. апостола Юди

Тадея, вервички, Хресна дорога, молебні, акафісти й дев'ятниці до святих), ряд з яких постали в Східній церкві та набули в українському католицизмі національно-помісних, типово східних літургійних форм і східного духовно-богословського тлумачення, а тому є дієвими чинниками й невід'ємними атрибутами української католицької духовності і побожності, які відігравали особливу роль в духовному житті УКЦ в часи комуністичного підпілля та які на сьогодні, згідно з сучасним канонічним правом, вже набули сили законної норми традиції і є канонічно практиковані в церкві;

— літургійні практики українського католицизму ХХ ст. стали не лише свідченням католицькості українського обряду, але, з огляду на укорінення в них упродовж більш ніж 50 років важливих й типових національних елементів, вони стали на сьогодні невід'ємною складовою партикулярної ідентичності українського обряду, як української форми трансформації візантійського обряду. Вони свідчать про історичну літургійно-обрядову сформованість і самодостатність українського католицизму й виступають історично-обрядовим підтвердженням процесу «життя» й становлення самого обряду — його творчого динамізму і адаптування в ньому корисних для УКЦ та її вірних духовно-літургійних практик, універсальним критерієм доцільності вживання яких як в українському католицизмі, так і в будь-якому іншому обряді і церкві були і є найперше духовні потреби вірних та душеспасаюча місія церкви, що підтверджено усією історією християнства.

Список використаних джерел

1. Архієпископ Ігор Ісіченко. Історія Христової Церкви в Україні. — Харків: Акта, 2003. — 472 с.
2. Архієпископ Мирослав Марусин. Божественна Літургія. — Рим, 1992. — 529 с.
3. Балик Б.І. До питання про початки християнства та єпископства в Перемишлі в IX-X ст. // Записки ЧСВВ. — Рим, 1979. — Т. X. — Вип. 1-4. — С. 50-97.
4. Бендик М. Помісність Церков у Вселенській Церкві в навчанні львівських митрополитів українського обряду ХХ століття. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. — 256 с.
5. Бендик М.-П. Помісність Української Греко-Католицької Церкви та її бачення Патріархом Йосифом Сліпим. — Львів: Свічадо, 1996. — 54 с.
6. Блажейовський Д. Передмова // Рим і обрядово-літургійні дискусії у Патріаршій Київській Вселенській Церкві між двома світовими війнами. — Львів, 2002. — С. 3-66.
7. Бодак В.А. Релігійна обрядовість в її соціальних вимірах. — К.: Гнозис, 2000. — 197 с.

8. Бодак В.А. Шляхи «входження» релігії в глобальну культуру за умов свободи життєдіяльності людини // Релігійна свобода. Науковий щорічник. — К., 2004. — № 8. — С. 58-64.
9. Боднарук О. Самобутність київського православно-католицького християнства // Київська традиція і східний обряд в Українському християнстві. — Київ — Тернопіль: Рада, 2004. — С. 70-75.
10. Великий А.-Г. Релігія і церква — основні рушії української історії / / Релігія в житті українського народу. — Мюнхен — Рим — Париж, 1966. — С. 3-38.
11. Владика Софрон Мудрий. Юридично-канонічна ідентичність Київської Церкви візантійсько-українського обряду // Доповіді для розгляду на сесії синоду єпископів Української Греко-Католицької Церкви (1-10 вересня 1998 року). — Львів: Синод єпископів УГКЦ, 1998. — С. 20-56.
12. Галазда П. Літургичне питання і розвиток богослужінь напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: Матеріали Четвертих «Берестейських читань», Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р. — Львів: Інститут Історії Церкви ЛБА, 1997. — С. 1-29.
13. Дев'ятниця до Божого Милосердя і апостола Тадея. — Львів: Місіонар, 1995. — 63 с.
14. Декрет про екуменізм «Возстановлення одності» — «Unitatis tedintegratio» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 187-210.
15. Декрет про засоби суспільного повідомлення «З-поміж подиву гідних» — «Inter mirifica» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 61-74.
16. Декрет про Східні католицькі церкви «Східних Церков» — «Orientalium Ecclesiarum» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів: Свічадо, 1996. — С. 171-186.
17. Джугла Н. До питання українського східного обряду у рішенні Замойського синоду 1720 р. // Історія релігій в Україні. — Львів: Логос, 2005. — Кн. 1. — С. 210-215.
18. Документи єпархіальних соборів Української Греко-Католицької Церкви (2001-2002). — Львів: Секретаріат Патріаршого Собору, 2002. — Т. 1. — 565 с.
19. Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви (30 червня — 4 липня 2002 р.). III сесія: «Ісус Христос — джерело відродження українського народу». — Львів: Секретаріат Патріаршого Собору, 2002. — 238 с.

20. Дольницький І. Типик Української Католицької Церкви. — Рим: Вид-во отців василіян, 1992. — 618 с.

21. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин і питання українсько-польського порозуміння (1904-1939). — Івано-Франківськ: Плай. — 2001. — 70 с.

22. Єпископ Григорій Хомишин. Пастирський лист «Про політичне положення українського народу в польській державі». — Львів, 1931. — 36 с.

23. Заповіт Блаженнішого Патріярха Йосифа Сліпого. — Львів: Логос, 1995. — 39 с.

24. Зарваниця. Інформація уповноваженого Ради в справах релігії по Тернопільській області // Державний архів Тернопільської області. — Фонд Р-3241. — Оп. 2с. — Спр. 35. — Арк. 36.

25. Іванчо І. Літургія як вияв ідентичності // В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ніредьгазі. — Львів: Свічадо, 1998. — С. 97-105.

26. Історія Зарваниці // Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України. — Фонд АСП. — Спр. 1027. — Арк. 12, 16-17.

27. Кардинал Ахілле Сільвестріні. Слово на навчальній зустрічі східних католицьких єпископів Європи // В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ніредьгазі. — Львів: Свічадо, 1998. — С. 12-17.

28. Кардинал Йосиф Ратцінгер. Богослов'я літургії // Календар «Місіонаря» на 2006 рік. — Львів: Місіонар, 2006. — С. 107-118.

29. Катрій Ю. Божественна Літургія — джерело святості. — Торонто — Нью-Йорк: Вид-во отців василіян, 1997. — 172 с.

30. Катрій Ю. Наш східний обряд — священна традиція нашої Церкви й народу // Календар «Світла» на Божий 2000 ювілейний рік. — Торонто — Львів: Місіонар, 2000. — С. 45-47.

31. Катрій Ю. Наша християнська традиція. — Нью-Йорк — Рим: Вид-во отців василіян, 1988. — 313 с.

32. Кияк С. Кардинал Йосиф Сліпий — сподвижник богословської ідентичності УГКЦ // Кардинал Йосиф Сліпий і сучасність: Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції на пошанування 110-ї річниці від дня народження Глави Української Греко-Католицької Церкви Кардинала Йосифа Сліпого (11-12 жовтня 2002 р.). — Івано-Франківськ: Плай, 2002. — С. 13-19.

33. Кияк С.Р. Вклад єпископа Григорія Хомишина в становлення культово-обрядової парадигми українського католицизму // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — Івано-Франківськ, 2006. — Вип. 8. — С. 108-115.

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

35. Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим: Вид-во отців василіян, 1993. – 845 с.
36. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Львів: Сполом, 2005. – 336 с.
37. Конституція про святу Літургію «Священний Собор» – «Sacrosanctum Concilium» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічачо, 1996. – С. 9-57.
38. Липський Б. Духовність нашого обряду. – Нью-Йорк, Торонто, 1974. – 277 с.
39. Малий требник. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1993. – 152 с.
40. Маринович М. Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису. – К.: Дух і літера, 2003. – 544 с.
41. Мельничук П. Владика Григорій Хомишин. Патріот – місіонар – мученик. – Рим – Філадельфія, 1979. – 367 с.
42. Митрополит Андрей Шептицький. Про почитання Найсвятішого Христового Серця. – Львів: Місіонар, 2004. – 78 с.
43. Молебні та панахиди. – Львів: Місіонар, 1996. – 91 с.
44. Молитвослов. Часослов – октоїх – тріодь – мінея. – Рим – Торонто: Вид-во отців василіян, 1990. – 1373 с.
45. Музичка І. Вагомість мирянського руху в діяльності мирян в Україні / / Патріархат. – 1995. – № 12. – С. 15-18.
46. Нагаєвський І. Кирило-Мефодієвське християнство в Русі-Україні. – Рим: Вид-во отців василіян, 1954. – 177 с.
47. Недавня О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом. – К.: Гнозис, 2000. – 218 с.
48. Основні Документи Берестейської унії. – Львів: Свічачо, 1996. – 89 с.
49. Папа Іван Павло II. Апостольський Лист про Молитву Вервиці до Пречистої діви Марії «Rosarium Virginis Mariae» // Нова Зоря. – 2005. – Ч. 40. – С. 1.
50. Рибарук І. Українська Церква // Лоза виноградна. – 2004. – Ч. 2 (25). – С. 14-17.
51. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. – 448 с.
52. Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. – К.: Світ знань, 2001. – 256 с.
53. Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. Канонічно-екumenічний аспект. – Буенос-Айрес – Львів, 1999. – 231 с.

54. Святіший Отець Іван Павло II. Апостольський лист «*Mane nobiscum Domine*» до єпископів, духовенства та вірних на Рік Євхаристії (жовтень 2004 — жовтень 2005). — Львів: Митрополита Комісія соціальної комунікації Української Греко-Католицької Церкви, 2004. — 32 с.

55. Священна і Божественна Літургія святого отця нашого Йоана Золотоустого. — Синод ієрархії Української Католицької Церкви. — Торонто — Львів: Місіонер, 1997. — 159 с.

56. Сила молитви до св. Апостола Юди-Таддея // Нова Зоря. — 2005. — № 26-27. — С. 10.

57. Сліпий Й. Обрядова однообразність // Матеріали унійного з'їзду у Львові. — Львів, 1942. — С. 241–249.

58. Сліпий Й. Соборне Великодне Послання // Кардинал Йосиф Сліпий — Верховний Архієпископ. Твори. — Рим: Вид-во Українського Католицького Університету ім. святого Папи Климента, 1980. — Т. IX. — С. 234.

59. Степень С. Між окциденталізацією та візантинізацією: проблема обрядової ідентичності Греко-Католицької Церкви в Речі Посполитій міжвоєнного періоду // Ковчег. — 2003. — Ч. 4. — С. 86-99.

60. Степовик Д. Візантологія. — Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2002. — 253 с.

61. Тафт Р. Внесок східного богослуження в розуміння християнського богочитання // Сопричастя. — 1998. — № 4. — С. 76-101.

62. Тафт Р. Літургія як вияв церковної ідентичності // В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ниредьгазі. — Львів: Свічадо, 1998. — С. 75-96.

63. Хресний похід в м. Івано-Франківську 17 квітня 2005 року // Вісник Івано-Франківської єпархії УГКЦ (січень, лютий, березень). — 2005. — С. 30-31.

64. Церква і церковна єдність // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали (1899-1944). — Львів: Свічадо, 1995. — Т. 1. — 523 с.

65. Чировський А. Місія Українських Церков у другому тисячолітті. Минуле й майбутнє // Сучасність. — 1988. — Ч. 9 (329). — С. 71-79.

66. Шевців І. Християнська Україна. Вибрані твори. — Київ — Дрогобич: Коло, 2003. — 468 с.

67. Яроцький П. Етноконфесійна самобутність і сакральна самоцінність східного обряду у київському християнстві: історичний екскурс і сучасні рефлексії // Київська традиція і східний обряд в Українському християнстві. — Київ — Тернопіль: Рада, 2004. — С. 25-32.

68. *Annuario Pontificio per l'Anno 2002*. — Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002. — 2063 р.

69. Federici T. Teologia liturgica Orientale. – Roma, 1978. – 233 p.
70. Jungmann J. Christliches Beten in Wandel und Bestand. – Freiburg: Herder, 1991. – 199 s.
71. Maggiani S. Rito / Riti // Nuovo dizionario di liturgia. – Roma, 1984. – p. 1223-1232.
72. Papst Johannes Paul II. Botschaft «Magnum baptismi donum» (14.02.1988) an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew. – Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 1988. – 15 s.
73. Papst Pius XII. Enzyklika «Orientales Ecclesias» (15.12.1952) // Acta Apostolicae Sedis (AAS). – 1953. – № 45. – S. 7-20.
74. Schaller C. Von der Gnade Mensch zu sein. Anmerkungen zum Dogma der Immaculata Conceptio // Forum katholische Theologie. – 2004. – Heft 4. – S. 301-306.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 15.10.2010 р.

ІСТОРІЯ УГКЦ

Руслан Делятинський

Івано-Франківський інститут менеджменту

Тернопільського національного економічного університету

о. Назарій Бедрій

Івано-Франківська теологічна академія

Єпископ Іван Прашко – Апостольський екзарх українців-католиків Австралії, Океанії та Нової Зеландії (1958–1982 рр.)

Анотація

Автори статті розглядають діяльність Апостольського екзарха єпископа Івана Прашка щодо організації адміністративно-канонічної структури Української Католицької Церкви серед діаспорних українців-католиків у Австралії, Океанії та Новій Зеландії у 1958–1982 роках.

Історія Української Греко-Католицької Церкви (далі – УГКЦ) в незалежній Україні стала об'єктом прискіпливої уваги вітчизняних істориків, релігієзнавців, богословів, які докладають чимало зусиль для відтворення об'єктивної картини розвитку УГКЦ від Берестейської унії до сьогодення. Внаслідок цього опубліковано узагальнюючі дослідження з історії УГКЦ, авторами яких були, зокрема, А. Васьків¹, о. С. Кияк², о. Г. Лужницький³, В. Марчук⁴, о. І. Мончак⁵, єп. С. Мудрий⁶, В. Пащенко⁷, єп. А. Сапеляк⁸. Серед великого розмаїття спеціальних досліджень привертають нашу увагу ті, в яких розглядалися проблеми розвитку організаційної структури УГКЦ, історії її окремих єпархій, діяльності ієрархів, авторами яких, зокрема, були вітчизняні дослідники І. Андрухів⁹, В. Бадяк¹⁰, М. Гайковський¹¹, Б. Головин¹², о. Б. Гудзяк¹³, о. М. Димид¹⁴, О. Єгрешій¹⁵, о. О. Каськів¹⁶, о. І. Луцький¹⁷, О. Лисенко¹⁸, О. Недавня¹⁹, І. Филипів²⁰, І. Я. Скочиляс²¹, І. Б. Скочиляс²², Н. Стоколос²³, Я. Стоцький²⁴, О. Турій²⁵, І. Химка²⁶ та багато інших. Аналізуючи цей спектр наукових досліджень, можна відзначити загальну позитивну тенденцію – всебічну увагу до різних аспектів розвитку УГКЦ в Україні. Водночас, мусимо зауважити: вітчизняні дослідники ще мало уваги приділяють розвитку організаційних структур та релігійного життя українців-католиків поза межами батьківщини – в українській діаспорі, де на

сьогодні УГКЦ об'єднує, за офіційними даними Патріаршої курії, понад 1,5 млн. віруючих греко-католиків у країнах Європи, Північної і Південної Америки та Австралії²⁷. УГКЦ на початку ХХІ ст. набула досить розвиненої організаційної структури, що включає 12 єпархій та екзархатів в Україні, 1 митрополію та 3 екзархати в країнах Європи, 2 митрополії у Північній Америці, 2 єпархії у Південній Америці, 1 єпархію в Австралії, а до складу Патріаршого Синоду єпископів УГКЦ входять 50 ієрархів²⁸. Проте досі увагу вітчизняних дослідників привертала тільки окремі аспекти розвитку УГКЦ в діаспорі²⁹. Враховуючи необхідність зміцнення «взаємодії між матірньою Церквою та дочірніми Церквами на поселеннях»³⁰, вважаємо актуальним дослідження історичного розвитку організаційних структур УГКЦ в українській діаспорі світу.

На особливу увагу, на нашу думку, заслуговує становлення та розвиток організаційної структури УГКЦ в Австралії, що розпочалися під проводом єпископа Івана Прашка. Актуальність дослідження порушеної проблеми продиктована декількома чинниками: по-перше, 28 січня 2011 року українська спільнота Мельбурнської єпархії УГКЦ та родинна спільнота на батьківщині, в Україні, у м. Збаражжі Тернопільської єпархії УГКЦ будуть вшановувати 10-ті роковини з дня смерті 2001 року світлої пам'яті єпископа Івана Прашка; по-друге, як особа єпископа Івана Прашка, так і проблема становлення організаційної структури УГКЦ в Австралії майже не привертала більшої уваги вітчизняних фахових істориків³², за винятком окремих публікацій В. Жили, о. М. Бедрія, о. І. Шевців та ін.³¹. Зважаючи на це, спробуємо охарактеризувати діяльність єпископа Івана Прашка як Апостольського екзарха для українців-католиків Австралії, Нової Зеландії та Океанії, що хронологічно охоплює період 1958–1982 років.

Насамперед зазначимо, що українська діаспора в Австралії почала з'являтися після Другої світової війни. За офіційними даними, у 1948–1950 роках до Австралії приїхали близько 17 тис. українців-католиків, серед яких переважали колишні селяни та дрібні міщани, незначна частка (близько 1–2%) належала до інтелігенції³³. Першим греко-католицьким священником в Австралії став о. Павло Смаль, який прибув у лютому 1949 р. разом із дружиною як звичайний робітник, тому спершу отримав відмову Католицького Імміграційного Комітету в Сідней, але потім, завдяки заходам архієпископа Івана Бучка, Східна Конгрегація позитивно вирішила справу, а католицький архієпископ Мельбурна Д. Маннікс у жовтні 1949 р. прийняв о. П. Смалья для духовної обслуги українців-католиків³⁴. Невдовзі до Австралії почали прибувати й інші греко-католицькі священники: у вересні 1949 р. – о. Дмитро Качмар з Європи, 22 березня 1950 р. – о. Микола Копяківський ЧНІ та о. Франц Боско ЧНІ з Канади за рекомендацією Федерального Імміграційного Комітету, у квітні 1950 р. – о. д-р Іван Прашко з Італії за дорученням архієпископа І. Бучка, у травні 1950 р. – о. Михайло

Мельник з Канади, 24 березня 1952 р. — о. Петро Дячишин та о. Юрій Сполітакевич з Англії. Уже з перших днів свого побуту в Австралії вони почали організовувати релігійне життя українців-католиків, громади яких за перші три роки зосередились у Мельбурні та околиці (близько 2,3 тис. вірних), у Сідней (близько 1,6—2 тис.), Брісбейні (близько 500). У вересні 1950 р. о. І. Прашко й о. П. Смаль заснували у Мельбурні Українське Католицьке Церковне Братство ім. св. Апостолів Петра і Павла, яке, на думку засновників, мало б стати зародком Католицької Акції серед українців-католиків³⁵.

З метою координації душпастирської праці 17 квітня 1953 р. у монастирі Отців Редемптористів у Сідней з нагоди Національного Євхаристійного Конгресу Австралії о. М. Копяківський ЧНІ, о. Ф. Боско ЧНІ, о. д-р І. Прашко та о. д-р П. Дячишин провели першу нараду греко-католицьких священників, на якій обговорили проблему визначення канонічно-правового становища українців-католиків в Австралії, вказали на потребу нових священників, створення католицької організації (на зразок церковного Братства), видання католицького часопису³⁶. Секретар наради о. І. Прашко зазначив, що хоча в цілому ставлення латинських ієрархів до греко-католицьких священників і вірних є позитивним, все ж вони «не можуть зрозуміти того, що ми хочемо залишитися українцями а ще до того візантійського обряду», вони «не знають навіть того, що є в Кодексі канонічного права і остаточно нормує міжобрядові справи»; з огляду на це він висловив пропозицію, яку підтримали інші учасники наради: написати листа до архієпископа І. Бучка та Східної Конгрегації «з проханням про якесь правне оформлення»³⁷. Однак усі заходи архієпископа Івана Бучка та Конгрегації у справах Східних Церков щодо канонічно-правового оформлення українських греко-католицьких громад в Австралії, вжиті у 1953—1956 рр., «зустрілися з неприхильним наставлянням австралійського єпископату»³⁸. Очевидно, проблема полягала не стільки в негативному ставленні католицької ієрархії до греко-католиків взагалі, скільки в специфічному сприйнятті першими статусу останніх на основі принципу «переваги латинського обряду»³⁹. Так, греко-католицькі священники в Австралії, відповідно до чинного Кодексу канонічного права (1917 р.) Католицької Церкви, перебували в канонічній юрисдикції католицьких єпископів латинського обряду, від яких, як представники обрядової меншості, повинні були отримувати дозвіл⁴⁰, наприклад, щодо шлюбних справ, катехизації, будівництва церков візантійського обряду. Це створювало деякі перешкоди для розвитку душпастирської праці греко-католицьких священників.

На другій нараді греко-католицьких священників 10—12 вересня 1957 р. у монастирі Отців Місіонерів Пресвятого Серця Христового у Кенсінгтоні, в Сідней, обговорено широке коло душпастирських проблем, розв'язання яких учасники наради вбачали в регулюванні канонічно-правового статусу греко-католицької

спільноти в Австралії. З цього приводу ще перед нарадою, на аудієнції у Сіднейського архієпископа Н. Гільроя, греко-католицький священник о. І. Бовден ЧНІ, посилаючись на «небезпеку з боку православних» (на той час мали добре організовану ієрархічну структуру — архієпископа, єпископа та 20 священників), висловив пропозицію: «добре було б і нам мати свого зверхника, бо поминаючи інші причини, ми є неначе без обличчя»⁴¹. Учасник наради о. Ю. Сполітакевич висловив надію, що у зв'язку із тим, що Апостольська Столиця розглядає УГКЦ як «поміст до злуки з православними», то подбає про забезпечення канонічно-правового статусу «нашого обряду в Австралії». Так само о. М. Копяківський оптимістично зауважив: «зайшли деякі події, що вказують, що наше положення також переміниться на краще, а саме — в Бразилії назначено для наших вірних вікарія Генерального, в Канаді створено митрополію, в Англії також призначено вікарія Генерального». Учасники наради вирішили щороку надсилати до Східної Конгрегації звіти про стан українських католицьких громад, щоб прискорити урегулювання їх канонічно-правового статусу, а також ініціювати візит архієпископа Івана Бучка з Риму до Австралії⁴². Після наради 1957 р. чимало актуальних проблем почали швидко вирішуватись⁴³.

За дорученням Апостольської Столиці греко-католицький Вінніпезький митрополит Максим Германюк у першій половині 1958 р. провів візитацію українських католицьких громад в Австралії, за результатами якої відбулася важлива зміна їхнього канонічно-правового статусу⁴⁴. Апостольським листом від 10 травня 1958 р. Папа Пії XII, враховуючи висновки Конгрегації для Східних Церков на підставі матеріалів візитації митрополита Максима Германюка та рекомендацій архієпископа Іван Бучка, створив Апостольський Екзархат для українців-католиків в Австралії, а першим його екзархом 11 вересня 1958 р. іменував о. д-ра Іван Прашко⁴⁵.

Уже 14 серпня 1958 р. єпископ-номінант Іван Прашко звертається листом-обіжником № 1 до всіх українських католицьких священників в Австралії, в якому повідомляє про створення Екзархату, його номінацію та порядок хіротонії, місце осідку Екзархату, запрошує на єпископську хіротонію, пропонує провести першу конференцію духовенства Екзархату. І. Прашко відмовився виїздити на єпископські свячення до Риму чи Канади, вважаючи, що свячення у Мельбурні — це «добрий початок для маленького Екзархату». Розсилаючи священникам копію Булли про утворення Екзархату, єпископ-номінант, за погодженням із Апостольським Делегатом Ромольо Карбоні, вніс деякі поправки: по-перше, змінив термін «русини» на «українці», щоб уникнути небезпеки поділів, яка була тоді у США та Канаді; по-друге, замість означеного в буллі осідку Екзархату в Сідней запропонував залишити тимчасовий осідок у Мельбурні, який «лежить між Аделаїдою і Сіднеєм, тобто посередині двох найбільших скупчень» українців-католиків. І. Прашко повідомив, що після чину

хіротонії отримає юрисдикцію, яка дозволить унезалежитися від місцевих католицьких єпископів римського обряду, але одразу ж застеріг, що з римо-католиками «ми повинні розійтися дуже добре», тим більше, що й надалі українці-католики будуть отримувати від Федерального Католицького Імміграційного Комітету фінансову допомогу для священників, а також тимчасово використовувати широку інфраструктуру (церкви, парафіяльні будинки, сиротинці, бурси, школи, шпиталі і т.п.) для душпастирської та харитативної праці. Важливе значення для зміцнення канонічно-правового статусу Екзархату, на думку єпископа-номінанта, буде мати підготовлений і частково опублікований 1949–1958 рр. Папською Кодифікаційною Радою Кодекс Церковного Східного Права, який, до того ж, є «великим кроком на дорозі до з'єднання Церков». Він закликав плакати серед молоді священничі покликання, адже булла надає привілей «висилати питомців до наших духовних семінарій в Римі», а також радив подбати про будівництво церков та парафіяльних будинків не тільки у центрах міст, але й на передмістях і на поселеннях («кантрі»). Вітаючи ініціативу Братства у Мельбурні та отців Ю. Сполітакевича й І. Бовдена щодо «Початкового Фонду Апостольського Екзархату», єпископ-номінант закликав звернути належну увагу на збір відповідних коштів, потрібних не для особистих потреб, а для розгортання архіпастирської та харитативної праці екзарха серед громад українців-католиків по всій Австралії. В кінці листа владика І. Прашко просить допомогти спланувати програму першої пастирської візитації громад Екзархату, яку передбачає проводити ретельно й тривалий час (по 2–4 тижні) як справжній пастир і батько, навіть у маленьких громадах, таких, «де є 4–5 родин»⁴⁶. Таким чином, вже у першому пастирському зверненні єпископа-номінанта Івана Прашка помітна стурбованість архіпастиря практично всіма актуальними проблемами спільноти українців-католиків Австралії.

Єпископська хіротонія о. д-ра Івана Прашка відбулася 19 жовтня 1958 р. в Мельбурні за участю святителів – Вінніпезького митрополита для українців-католиків у Канаді Максима Германюка, Апостольського екзарха для українців-католиків в Європі архієпископа Івана Бучка з Риму, Торонтського єпископа для українців-католиків Ісидора Борецького та Апостольського Делегата для Австралії, Океанії та Нової Зеландії архієпископа Ромольо Карбоні. Перед свяченнями Апостольський Делегат оголосив буллу про заснування Апостольського екзархату для українців-католиків Австралії⁴⁷.

Апостольський екзарх єпископ Іван Прашко активно взявся за розвиток структури Екзархату. Так, 19 жовтня 1958 р. після хіротонії владика І. Прашко розпочав дводенну конференцію священників Екзархату, на якій обговорено найважливіші справи⁴⁸. Відповідно до кан. 432 «Про східні обряди» 20 жовтня 1958 р. владика І. Прашко призначив Генеральним Вікарієм Екзархату д-ра богослов'я, д-ра церковного і цивільного права о. Петра Дячишина⁴⁹. Тоді ж

обговорено кандидатури для призначення, відповідно до кан. 377, трьох радників екзарха, а також секретаря екзарха о. І. Бовдена ЧНІ⁵⁰. Лише 22 лютого 1959 р. відбулося офіційне призначення першим радником Апостольського екзарха першого душпастиря у Сідней та Брісбейні, чинного пароха Ньюкастла о. Миколу Копяківського ЧНІ. Окремим декретом Священної Конгрегації для Східних Церков від 12 грудня 1958 р. на пропозицію Апостольського Делегата архієпископа Р. Карбоні було уточнено канонічну територію Апостольського Екзархату, до якої включено громади українців-католиків у Новій Зеландії та Океанії. Того ж дня Папа Іван XXIII на прохання Секретаря Східної Конгрегації кардинала Є. Тіссерана дозволив перенести осідок Екзархату із Сіднею до Мельбурна і в цьому місті збудувати кафедральний храм⁵¹. Таким чином, було закладено організаційні основи для розвитку Апостольського екзархату для українців-католиків в Австралії, Новій Зеландії та Океанії.

Значну увагу владика І. Прашко зосередив на архіпастирській праці, зокрема на проведенні пастирських візитацій, будівництві нових церков, призначенні нових священників-місіонерів, організації вірних в церковні товариства та багатьох інших актуальних проблемах. Уже 1958 р. владика І. Прашко вирушає у подорож до США, Канади та Риму. Зокрема, у США він взяв участь в інсталяції Філадельфійського митрополита Константина Богачевського, в Канаді відвідав Провінціональну Матір Сестер Служебниць та їхній новіціят в Анкастері, де перебували дві кандидатки з Австралії, у Римі добився заповнення Генеральної Курії Сестер Служебниць про приїзд місіонерок до Австралії, повідомив на аудієнції у Святішого Отця про стан, труднощі і перспективи розвитку Екзархату⁵².

Після повернення з подорожі владика І. Прашко обіжником від 12 грудня 1958 р. повідомив усіх священників про план першої пастирської візитації Екзархату, яку мав розпочати із Перту 17 грудня 1958 р., а далі продовжити з тривалим побутом (1–4 тижні) в Аделаїді, Мельбурні, на острові Тасманія, у Сідней, Ньюкастлі, Брісбейні, інших окремих містах і поселеннях штату Вікторія. Ставлячи за мету насамперед пастирську працю єпископа серед вірних і священників, владика І. Прашко прагнув відвідати практично всі більші та менші громади, наполягав на перевірці діловодства парафії, комітету будови церкви, церковних товариств, просив провести принагідні збірки пожертв на Фонд Екзархату, а через рік ввести загальне оподаткування вірних⁵³. Очевидно, заплановані перші пастирські візитації відбулися вчасно (за графіком), і це сприяло піднесенню релігійно-церковного життя українців-католиків Австралії. Звичайно, після повідомлення із Риму про поширення його юрисдикції на громади в Новій Зеландії та Океанії (12 січня 1958 р.) владика Іван Прашко вирішив здійснити їх пастирську візитацію, але невдовзі доручив здійснити короткий візит о. М. Мельнику⁵⁴. Однак наступні пастирські візитації громад всього Екзархату стали регулярними кожного року, і

про їхню програму владика Іван Прашко намагався завчасно повідомити священників і вірних⁵⁵.

Завдяки старанням владика І. Прашка до Австралії почали прибувати майже щороку нові священники. Так, уже 15 квітня 1958 р. за дозволом Вінніпезького митрополита М. Германюка до Австралії прибув о. М. Мельник, який по дорозі відвідав громади українців-католиків у Новій Зеландії, а в травні прибув на постійне душпастирство у Мельбурні. У травні 1958 р. за дозволом Генерального Вікарія для українців-католиків Англії о. П. Малюги ЧНІ до Сіднея прибув о. Іван Шевців⁵⁶. Тим часом у зв'язку із погіршенням стану здоров'я у березні 1959 р. з Австралії до Канади виїхав радник Екзархату о. М. Копяківський ЧНІ. Це було значною втратою для новоутвореного Екзархату, адже виїхав досвідчений душпастир та організатор релігійного життя українців-католиків в Австралії. На його місце Протоігумен ОО. Редемптористів о. Володимир Маланчук пообіцяв владичі І. Прашку надіслати молодого священника⁵⁷. У липні 1959 р. до Австралії приїхав із Румунії о. Йосиф Горчинський, відомий священник і довголітній парох в різних місцевостях Буковини, який одразу ж розпочав пастирську працю на парафії Сідней⁵⁸. У грудні 1959 р. з Канади до Австралії прибув о. Роман Б'ялецький, а 3 вересня 1960 р. приїхали з Риму до Мельбурна о. Євген Лацик ЧСВВ та о. Спиридон Мигал ЧСВВ⁵⁹. У березні 1962 р. до Австралії прибув о. Яків Креспо, іспанець за походженням, який останні роки богословських студій відбув в українській Папській Колегії св. Йосафата в Римі⁶⁰.

Владика І. Прашко подбав про ефективну організацію адміністративно-канонічних структур Екзархату. Насамперед він призначив чотирьох радників Екзархату, якими стали о. д-р П. Дячишин, о. І. Бовден ЧНІ, о. М. Мельник та о. Д. Качмар, а також надав Генеральному Вікарієві о. П. Дячишину часткову юрисдикцію в межах норм канонічного права⁶¹. Використовуючи єпископську юрисдикцію, І. Прашко чітко визначив територіальні межі душпастирств, кожна з яких отримала постійного пароха чи адміністратора, дехто навіть сотрудника. Так, було засновано наступні душпастирства: парафія Мельбурн — з обсягом на штат Вікторія, округ Олбурі штату Новий Південний Велс, острів Тасманія та Нову Зеландію, де парохом залишився сам владика І. Прашко, адміністратором став о. М. Мельник, сотрудниками о. І. Бовден ЧНІ і о. Ю. Сполітакевич; парафія Сідней з територією штату Новий Південний Велс без округи Ньюкастл, де душпастирювали о. д-р П. Дячишин, о. І. Шевців, о. Й. Горчинський та о. Р. Б'ялецький; окрема парафія Ньюкастл обіймала Майтленд, Грета і всю територію на північ від Квінсленда, її адміністратором був о. Р. Мартинюк ЧНІ; Аделаїда із усім штатом Південна Австралія стала парафією о. Д. Качмара; парафія Брісбейн з територією округи Квінсленд та штату Північна Територія — о. С. Масло ЧНІ; парафія Перт зі усім штатом Західна Австралія — о. М. Іван-

чо⁶². Особливу увагу владика І. Прашко приділяв організації пастирської праці священників, налагодженню парафіяльного діловодства, а також фінансування найбільш необхідних видатків Екзархату. Екзарх особливо вимагав від священників подавати річні звіти про свою пастирську працю, які б включали детальну інформацію про основні центри скупчення вірних, чисельність родин і самотніх, можливість впорядкування шлюбів, чисельність дітей шкільного та дошкільного віку, порядок навчання релігії та відправлення Богослужінь, число або відсоток вірних, які прийняли Святі Тайни Хрещення, Миропомазання, Сповіді та Причастя, відвідини хворих, «демографічні зміни» (похорони, еміграція до США та Канади, виїзд до інших штатів), будівництво церкви і парафіяльного будинку, церковні товариства та харитативну працю⁶³.

Владика І. Прашко спонукав вірних до участі в розбудові структур Екзархату, зокрема через пожертвування на організаційні та харитативні цілі. Прагнучи засвідчити вдячність українців-католиків Австралії за матеріальну та моральну підтримку українського народу з боку Апостольської Столиці у важкий повоєнний період, І. Прашко в липні 1959 р. розпорядився провести збірку на «Петрів гріш», про яку пізніше періодично пригадував священникам і вірним Екзархату⁶⁴. З метою придбання будинку для «офісу» Апостольського Екзархату, що було зроблено вже навесні 1960 р., екзарх просив священників зібрати пожертвування серед вірних⁶⁵. У Пасхальному зверненні у Квітну неділю 1960 р. владика Іван Прашко порушив справу будівництва церков та парафіяльних будинків⁶⁶. І перші позитивні результати не забарилися: 1961 року громада Ньюкастла збудувала пристосований зал для Богослужінь та церковно-громадських справ, громади Сіднея та Брісбейна – отримали благословення перших церков, громади у Вест Саншайні, Мельбурні, Джілонгу, Квінбіен-Канберрі, Аделаїді, Перті і Норттамі розпочали будову церков⁶⁷. Попри деякі фінансові труднощі, швидкими темпами відбувалося будівництво кафедрального собору в Мельбурні, і вже на Великдень 14 квітня 1963 р. відбулося посвячення катедри⁶⁸.

Особливу роль у піднесенні релігійного життя українців-католиків владика Іван Прашко відводив католицькій пресі. З цією метою у серпні 1960 р. започатковано видання кварталника «Церква і Життя», редактором і адміністратором якого став о. Іван Шевців. Основними проблемними рубриками цього журналу мали бути інформаційні повідомлення про життя українців-католиків Апостольського Екзархату, офіційні розпорядження, а також статті «про правди нашої віри, катехитичні, апологетичні, протисектантські і т.п.», у справі об'єднання Церков, формування світських апостолів, релігійного виховання молоді. Водночас Владика закликав поширювати серед вірних інші релігійні періодичні видання, зокрема «Світло», «Голос Спасителя», «Поступ», «Християнський Голос», «Мій Приятель»⁶⁹. Справа виховання добрих християн-католиків, які могли б стати

світськими апостолами — свідками Христової віри, очевидно, була особливою ідеєю владика І. Прашка. В одному із звернень до духовенства він висловив бажання «збудувати Інститут для виховання світських провідників, передовсім для Азії і Африки»⁷⁰. Намагаючись виробити серед українців-католиків прикмету практичного християнського життя, він закликає до жертвовності на різноманітні благодійні цілі, організацію активного парафіяльного релігійного життя, особливо наполягає на участі у Богослужіннях та заохочує до прийняття Святих Тайн. Католицький часопис «Церква і Життя», за словами самого владика І. Прашка, вже за короткий час став «великою поміччю в душпастирській праці, передовсім у релігійнім виробленні наших вірних»⁷¹. Водночас Апостольський екзарх закликав священників видавати щотижневі бюлетені «Душпастирські Вісті» на кожній парафії, що значно полегшує співпрацю священників і вірних, організує й активізує релігійне життя кожної парафії⁷². Особливу роль у релігійному вихованні вірних відводив парафіяльним бібліотекам, пропонуючи парохам взятися за їх якнайшвидше формування⁷³. Отже, було закладено серйозні підвалини для формування у найближчій перспективі централізованої католицької організації на зразок Католицької Акції.

Разом з тим владика І. Прашко не оминав увагою національний аспект суспільного життя українців-католиків. Так, серед ініційованих ним заходів були відзначення ювілеїв М. Шашкевича і Т. Шевченка, річниць утворення Апостольського Екзархату, ювілею Листопадового Зриву та роковин смерті митрополита А. Шептицького, річниці заснування Дивізії «Галичина» та Української Повстанської Армії, 70-річчя архієпископа Іван Бучка й 70-річчя митрополита Йосифа Сліпого та багато інших, що часто поєднувалися із відповідними Богослужіннями й закликами до пожертвувань на принагідні харитативні та культурно-просвітницькі цілі⁷⁴. Такі національно-релігійні заходи не тільки сприяли збереженню ідентичності українців-католиків в Австралії, але й засвідчували їхню активну позицію, виокремлювали їх серед інших національних груп, особливо в обрядовому плані в лоні Католицької Церкви на цьому континенті.

Водночас існували певні труднощі у процесі формування мирянського католицького руху. Зокрема, значні труднощі переживав кварталник «Церква і Життя», оскільки часто не надходили необхідні суми на покриття видавництва, так само бракувало редакційних сил⁷⁵. Така криза мала глибші причини: частина українських громадських організацій, що знаходились під впливом часопису «Вільна думка», відомого антирелігійними та антицерковними статтями, побоювались підпорядкування своїх структур Апостольському Екзархатові для українців-католиків в Австралії, Новій Зеландії та Океанії. З метою протидії таким кризовим явищам владика Іван Прашко намагався активізувати діяльність церковних товариств і організацій, об'єднати їх в єдину централізовану структуру,

не прагнув контролювати громадські організації, а лише намагався переконати їх керівництво надалі не виступати проти Церкви, «стояти на християнських принципах». Тому владика Іван Прашко спонукав священників активніше засновувати Церковні Братства, Марійські Дружини, Вівтарні Дружини, осередки Товариства «Обнова», Апостольства Молитви, молодіжну організацію «Пласт» тощо, щоб «через них активізувати наших вірних, а передовсім виробляти світських апостолів», а також сприяти релігійному вихованню молоді, священникам брати участь у громадському житті, не погоджуючись на виборні посади, але впливаючи «зсередини», розвивати мережу українського шкільництва⁷⁶. Особливим засобом для активізації релігійного життя вірних стали духовні місії, які проводив сам владика Іван Прашко та окремі священники. На особливу увагу заслуговує довготермінова місія, яку з червня 1963 р. розпочав відомий місіонер та редактор журналу «Голос Спасителя» о. Михайло Щудло ЧНІ, проводячи кожних два – три тижні по окремих місцевостях окреслених душпастирських парафій Апостольського Екзархату⁷⁷. Перелічені заходи, на нашу думку, склали програму-«максимум» розвитку українського католицького мирянського руху. Завдяки цьому поступово серед українців-католиків не просто активізується релігійне життя, а й з'являються перші духовні покликання до чернечого та священничого життя серед молодого покоління⁷⁸.

Найбільшим організаційним успіхом владика І. Прашко можна вважати скликання до Мельбурна у березні 1964 р. перший, установчий з'їзд представників вірних Апостольського Екзархату, основним завданням якого було прийняття єдиного статуту Церковних Братств у цілому Екзархаті. Владика мав на меті створити єдиний централізований комітет під назвою «Екзархальна Рада» або «Об'єднання Українських Католицьких Організацій», до складу якого повинні були ввійти інші церковні організації (зокрема, Союз Українських Католицьких Жінок, Українська Католицька Молодь, Старші Браття і Сестриці, Марійські Дружини, Обнова і т.д.). З'їзд ухвалив статут Об'єднання Українських Католицьких Організацій в Австралії (ОУКОА), обрав Президію і Раду, які в тісному порозумінні із Генеральним Вікарієм о. Михайлом Мельником розпочали свою працю, зокрема обговорили проблему редагування журналу «Церква і Життя», написали лист-протест до газети «Вільна Думка», підготували тимчасовий статут для Церковних Братств. Рекомендуючи священникам Екзархату підтримати ОУКОА, владика Іван Прашко наголосив на тому, що ця організація допоможе вирішити проблеми браку священничих покликань, збереження молодого покоління та вироблення світських апостолів⁷⁹. Таким чином, ОУКОА мала б стати спільною платформою для мирянського руху в Екзархаті.

Катализатором релігійно-церковного життя в Апостольському Екзархаті для українців-католиків в Австралії, Океанії та Новій Зеландії у цей час став XXI

Вселенський II Ватиканський Собор 1962—1965 рр.⁸⁰, учасником якого також був і владика І. Прашко. З перших днів оголошення про підготовку Вселенського собору за розпорядженням екзарха проводились молитовні акції за успіх Собору⁸¹. Декілька разів виникала загроза для участі владика І. Прашка в роботі Собору у зв'язку з різними архіпастирськими проблемами в Екзархаті. Спершу, коли трагічно загинув Генеральний Вікарій Екзархату і Приватний Шамбелян Папи о. д-р П. Дячишин, владика І. Прашко невдовзі призначив новим Генеральним Вікарієм о. М. Мельника, пароха Сіднею, якому одразу доручив адміністрування Екзархатом у зв'язку із виїздом на наради Другого Ватиканського Собору⁸². Вдруге, у серпні 1963 р. владика І. Прашко повідомив Священну Конгрегацію для Східних Церков про те, що у зв'язку із «дошкульним браком священників (в Мельбурні є тільки Впреп. о. І. Бовден, ЧНІ, та Всеч. о. Д. Качмар) та з деякими важкими і пекучими справами в кафедральній парафії, уважаю, що я не повинен їхати на Вселенський Собор»⁸³. Але й цього разу владика таки поїхав на наради другої сесії Вселенського Собору у Ватикані, де не тільки відбув соборові наради, але й намагався вирішити проблему браку священників в Екзархаті⁸⁴. Імовірно, не вдалося владичі Іванові Прашку взяти участь у нарадах третьої сесії Другого Ватиканського Собору, оскільки на той час, крім браку священників, ще й Генеральний Вікарій о. М. Мельник через поважні обставини мусив виїхати на 5 місяців до Канади, адміністратором парафій Сідней і Ньюкастл був призначений о. Й. Горчинський, помічником — о. С. Мигаль ЧСВВ⁸⁵. Втім, уже в січні 1965 р. екзарх опублікував витяги із пастирського послання українських католицьких єпископів з нагоди їхньої участі в третій сесії Другого Ватиканського Собору, повідомивши про деякі літургійні зміни щодо використання української мови, про заходи митрополита Йосифа Сліпого щодо заснування Українського Католицького Університету в Римі та щодо проголошення Києво-Галицького Патріархату⁸⁶. Врешті, безперечною виглядає участь владика І. Прашка у нарадах четвертої сесії Другого Ватиканського Собору, де займався вивченням Декрету про Східні Католицькі Церкви⁸⁷.

Владика І. Прашко одразу ж розпочав реалізувати рішення Другого Вселенського Собору. Так, до складу створеної Єпископською Конференцією УГКЦ Літургійної Комісії (голова — Апостольський візитатор архієпископ Іван Бучко) владика у листопаді 1963 р. призначив від імені Апостольського Екзархату українців-католиків Австралії, Нової Зеландії та Океанії двох священників — о. Є. Лацка ЧСВВ та о. С. Мигалья ЧСВВ⁸⁸. Сам владика І. Прашко у своїх зверненнях до священників і вірних наголошував на потребі збереження церковнослов'янської мови у Літургії, але водночас заохочував використання української мови у проповідях, читанні Євангелій і т.п.⁸⁹.

Враховуючи потребу виховання нового покоління священників, владика І. Прашко розробляє цілу систему заходів. Першим кроком у цьому плані було

добре християнське виховання у родинях, збереження релігійної та національної ідентичності українців-католиків в Австралії. З цією метою екзарх закликав усіх священників вже при проведенні катехизації серед учнівської молоді строго вести щоденники та конспекти уроків релігії, заохочувати батьків до релігійного виховання дітей через систему українських суботніх чи недільних шкіл та в родинному колі⁹⁰. Проблемі християнського виховання в родинях та католицьких школах, церковних братствах та організаціях владика приділив особливу увагу, зокрема у Різдвяному посланні 1964 р.⁹¹. Згодом владика ініціює співпрацю учнівської молоді в рамках «Товариства св. Апостола Петра – Місійне виховання дітвори», закликає батьків і священників навчати і виховувати своїх дітей через систему католицьких шкіл⁹². Особливою проблемою було впорядкування цивільних шлюбів серед українців-католиків, яку владика І. Прашко, враховуючи деякі канонічно-правові розпорядження Апостольської Столиці, прагнув якомога краще вирішити; а особливу увагу звертав на міжобрядові подружні шлюби⁹³. Упорядкування шлюбів, на його думку, мало стати добрим ґрунтом для християнського виховання молодого покоління, збереження обрядової та національної ідентичності, формування серед молоді духовних покликань. Втім, особливим засобом для виховання священничих покликань могли бути переважно мирянські організації, організацію яких екзарх покладав на місцевих священників-парохів⁹⁴. Організаційною основою для таких мирянських товариств, на думку владика І. Прашка, могли бути церковні братства з тимчасовими статутами, розробленими Президією ОУКОА⁹⁵. Екзарх закликав священників оголошувати в церкві після Богослужінь інформацію про можливість здобуття богословської освіти юнаками, які мають закінчену середню освіту⁹⁶. В рамках Всесвітнього Дня молитов за покликання в неділю Мироносиць 24 квітня 1966 р., зокрема, священники зобов'язувались виголосити спеціальні проповіді «про покликання до священства та до монашого життя»⁹⁷. Такі заходи невдовзі дали деякий позитивний результат: уже у вересні – жовтні 1966 р. до Австралії із студій у Римі повернулися два випускники богослов'я – о. В. Рожик та Д. Сенів, які майже одразу отримали єпископські свячення; тим часом у Римі ще залишались З. Хоркавий (на 3-му курсі теології) та Ю. Кошарич (на 1-му курсі), а на листопад було заплановано виїзд на студії ще двох питомців Малої Духовної Семінарії з Сіднея та Гейлонга, у серпні виїхав на новітній ОО. Редемптористів в Канаді С. Бойко⁹⁸. Практично кожен з цих богословів і священників здобув освіту в Римі завдяки матеріальній підтримці владика І. Прашка, який доповнював деякі стипендії з боку Конгрегації для Східних Церков. Отож справа виховання нового покоління духовенства врешті отримувала перші позитивні результати.

Слід зауважити, що потреба молодого покоління духовенства зростала постійно, адже процес старіння та природної смерті старшого покоління священників був незворотним. Особливо гостро відчувалася «демографічна криза» священників

тоді, коли помирав хтось із найвизначніших душпастирів. Так, після відзначення 25-літнього ювілею священства та нагородження титулом Домашнього Прелата Папи у червні – липні 1966 р. майже через рік, 12 липня 1967 р., помер Генеральний Вікарій Апостольського Екзархату, парох Сіднея та Ньюкастла о. Михайло Мельник. Одразу ж екзарх призначив адміністратором цих парафій Канцлера Екзархату о. Івана Бовдена ЧНІ. У грудні 1967 р. по дорозі з подорожі до Європи у Гонолулу помер відомий душпастир, парох Брісбейна о. Степан Масло ЧНІ⁹⁹. Втрата навіть кількох священників була доволі трагічною для цього Екзархату, тому змушувала владика Івана Прашка шукати різних, іноді неординарних, способів вирішення цієї проблеми. Звичайно, екзарх намагався віднайти нові покликання за допомогою місій та реколекцій, а також за допомогою чернечих чинів. Знову у листопаді 1968 р. на запрошення владика Іван Прашка тривалі місії у Новій Зеландії, Брісбейні, Ньюкастлі, Сіднеї, Аделаїді, Перті розпочав о. М. Горошко, світський священник з Торонто, відомий своїми проповідями, а з травня 1969 р. о. В. Краєвський проводив місію у тих самих місцевостях¹⁰⁰. У березні 1969 р. на студії у Духовній Семінарії Аделаїди як представники Екзархату українців-католиків були прийняті Д. Шемечко та В. Смагала¹⁰¹. Водночас усі спроби Апостольського екзарха домогтися від Генеральної Настоятельки приїзду на місійну працю СС. Службниць із Канади чи Риму протягом тривалого періоду не дали позитивного результату, і лише 1968 р. до Австралії прибув інший чернечий чин – СС. Василянки, які одразу розгорнули жваву місійну працю¹⁰². Завдяки переліченим заходам вдалося покращити стан душпастирської опіки: у 1970 р. в Екзархаті було 12 священників, 1 диякон, 4 монахині Василянки і два студенти богослов'я у семінарії в Аделаїді¹⁰³. Отже, проблема формування нових покликань до священства, попри певні загрози, вирішувалася пастирськими методами.

З метою налагодження ефективнішої адміністрації парафіями у вересні 1967 р. Апостольський екзарх владика Іван Прашко поділив Екзархат на два протопресвітерати – з центрами у Мельбурні та Сіднеї, які очолили відповідно два радники Екзархату – о. Д. Качмар та о. І. Шевців. Водночас парохом Сіднея був призначений о. І. Шевців, парохом Ньюкастла – о. Я. Креспо, адміністратором Перта – о. Василь Рожик, а сотрудником в Сіднеї – о. Дмитро Сенів¹⁰⁴. Враховуючи ревну пастирську працю о. Ігоря Шпитковського, владика Іван Прашко у березні 1969 р. призначив його радником Екзархату, а тоді ж висвятив на священника о. Івана Лігона Едвіла, конвертита з Англканської Церкви, який виявив бажання працювати в нашому, візантійсько-українському обряді¹⁰⁵.

Однак особливу увагу владика Іван Прашко звертає на проблему організації нашої Церкви та формування її Патріаршого устрою, враховуючи тисячолітню традицію та особливу роль Глави Церкви. Тому він активно підтримував ідею фінансування проекту видання ґрунтовної історії Української Церкви,

запропоновану ще митрополитом А. Шелтицьким¹⁰⁶. Особливу пошану екзарх віддавав Ісповідникові віри митрополитові Йосифові Сліпому. У березні 1962 р. він просив священників відправити Святу Літургію з нагоди 70-річного ювілею Й. Сліпого¹⁰⁷. У пастирському листі з нагоди звільнення митрополита Й. Сліпого 6 квітня 1963 р. владика І. Прашко наголосив, що «Галицький митрополит це один із чоловічих членів нашого народу», порівнюючи його звільнення із «чудесним звільненням із тюрми» апостола Павла¹⁰⁸. Невдовзі Апостольський екзарх українців-католиків Австралії закликав усіх священників і вірних матеріально та морально підтримати ініціативу митрополита Й. Сліпого щодо заснування в Римі Українського Католицького університету¹⁰⁹. З метою ефективнішого збору коштів владика І. Прашко запропонував створити Екзархальну Фундацію для УКУ в Римі або ж Товариство прихильників УКУ в Римі, яке мало б існувати при ОУКОА, але маючи окремого голову о. М. Мельника¹¹⁰. Також І. Прашко підтримав ініціативу Й. Сліпого щодо постійних збірок на фонд «Церква в потребі», який, зокрема, надавав допомогу «катакомбній» Церкві в Україні¹¹¹.

Практично з моменту порушення питання про можливість проголошення Києво-Галицького Патріархату Української Католицької Церкви владика І. Прашко безумовно підтримує й цю ініціативу митрополита Й. Сліпого, зберігаючи, однак, тверезий погляд на справу. У пастирському листі з нагоди участі єпископату УГКЦ в нарадах третьої сесії Другого Ватиканського Собору від 12 січня 1965 р. Іван Прашко повідомляє про «створення Києво-Галицького Патріархату». Владика зауважує, що ідея Патріархату, заснована на Декреті Собору про Східні Католицькі Церкви, здобула значну популярність серед українського народу, особливо в діаспорі, водночас вважає прикритим факт деякої опозиції у цій справі Філадельфійського митрополита українців-католиків США Амвросія Сенишина, Апостольського екзарха українців-католиків у Бразилії єпископа Йосифа Мартинця та Апостольського екзарха українців-католиків Англії Августина Горняка, але й застерігає від поспішних зборів підписів за цю ідею «зі сторони добрих і менше добрих вірних». Тому владика закликає священників Екзархату підтримати ідею Патріархату, з приводу чого «уложити гарний синівський лист до Святішого Вітця», спробувати взяти акцію збору підписів серед вірних під свій контроль, але в жодному разі не перешкоджати їй, детально інформувати екзарха про подібні заходи¹¹². Вітаючи Й. Сліпого з наданням кардинальських почесностей, екзарх радить священникам пропагувати вивчення серед вірних постанов Другого Ватиканського Собору, зокрема Декрету про Східні Католицькі Церкви, Конституції про Церкву, Декрету про апостольство мирян та ін.¹¹³. Отже, владика Іван Прашко, усвідомлюючи необхідність тривалої підготовчої праці для проголошення Патріаршого устрою та застерігаючи від крайнощів, прагнув розважливими кроками організувати підтримку заходів митрополита Й. Сліпого щодо створення Патріархату

УГКЦ. З цього приводу у Великодньому посланні 1966 р. він наголошує: «немає сумніву, що справа нашого патріархату — це вікова проблема, від якої найбільшою мірою залежить розвиток нашої Церкви так в Україні, як і на еміграції. Виглядає, що треба ще трохи почекати, а тим часом молитися, змагатися, поборювати перешкоди, щоб прискорити хвилю створення нашого патріархату та щоби ми були спосібні, достойні і приготовані на цю важливу хвилю»¹¹⁴. Владика радить зосередитись на активній внутрішній праці, особливо на історичній батьківщині: «Відтепер осередок нашої уваги мусить бути звернений на страждальну Церкву в Україні, а ми, розсіяні по різних країнах нашого поселення, зорганізовані в митрополії, дієцезії, екзархати, візитатури чи навіть тільки парафії, творимо дійсно помісну Українську Католицьку Церкву. Без сумніву, ми мусимо дбати всюди про наші місцеві справи, але ніколи не сміємо забувати про наших братів, розсіяних по цілм світі, а в першій мірі про наших геройських братів і сестер в Україні — нашим обов'язком є зберегти духовну і організаційну єдність в нашій Українській Католицькій Церкві. У всіх важніших справах, як, приміром, збереження нашого обряду... ми мусимо розглядати з точки погляду цілої нашої Церкви, а не кермуватись тільки місцевими потребами, а ще гірше груповими поглядами»¹¹⁵.

Владика І. Прашко на практиці реалізував ідею ствердження організаційної єдності Патріаршої Церкви навколо одного Глави Церкви. З цією метою екзарх провів декілька таємних візитів на свою батьківщину. У 1967 р. єпископ І. Прашко, мабуть, з власної ініціативи вперше як турист відвідав Україну, де зустрівся із родиною, зокрема з тіткою Теклею Клячківською та Анною Адамович, а також відвідав могилу батьків¹¹⁶. Враховуючи його родинний зв'язок із Дмитром Клячківським, активістом ОУН з 1930 р. та командиром УПА—Північ (псевдо Клим Савур), органи КДБ вели за ним стеження, але не чинили перешкод¹¹⁷. Збереглися свідчення, що під час цього візиту на батьківщину єпископ Іван Прашко висвятив на приватній квартирі у Збаражі декількох кандидатів на священників «катакомбної» УГКЦ¹¹⁸. Така увага владика Івана Прашка до «катакомбної» Церкви на батьківщині відповідала його заклику зберігати духовну та організаційну єдність УГКЦ в Україні й діаспорі. Невдовзі, у 1973 та 1979 рр., вже в порозумінні з Верховним Архієпископом Й. Сліпим єпископ І. Прашко знову як турист відвідав Україну, де, крім зустрічей із родиною, очевидно, виконував якесь таємне доручення для «катакомбної» УГКЦ¹¹⁹.

Відаючи високу пошану Главі УГКЦ Й. Сліпому, владика І. Прашко розробляє організаційні заходи для зустрічі з ним в межах Апостольського екзархату українців-католиків Австралії, Океанії та Нової Зеландії¹²⁰. Візит Й. Сліпого до Апостольського екзархату у жовтні 1968 р. викликав широкий резонанс в англійському суспільстві та його пресових органах, які присвятили українському кардиналові багато уваги¹²¹. На своїй прес-конференції 23 жовтня 1968 р. в Сідней Й. Сліпий «на

підставі своєї подорожі поінформував про наші церковні проблеми по країнах нашого поселення»¹²². Можемо стверджувати, що візит Глави УГКЦ до Австралії сприяв значному піднесенню релігійного життя українців-католиків, популяризував ідею Патріархату. Власне, мабуть, завдяки такому пастирському візитові Й. Сліпого сприймали як справжнього Патріарха свого народу, який, хоч і позбавлений державності на батьківщині та розсіяний в діаспорі, все ж має духовну основу для єднання – Українську Греко-Католицьку Церкву.

Владика І. Прашко брав участь у Синоді єпископів Української Католицької Церкви 29 вересня – 4 жовтня 1969 р. в соборі св. Софії в Римі. Саме на цьому Синоді було прийнято постанову у справі Патріархату УГКЦ: «Виразно станувши в часі Вселенського Собору Ватиканського II на патріархальних началах в устрої і правлінні Помісної Української Церкви, які – устрої і правління – від віків зберігаються в усіх Помісних Церквах Сходу, в тому числі й Києво-Галицькій Митрополії, Синод рішає на цих канонічно-правних началах виконувати свою пастирську службу в правлінні Української Католицької Церкви в усіх країнах поселення її вірних під проводом Верховного Архієпископа згл. Патріарха як помісного Голови»¹²³. Владика І. Прашко, Апостольський екзарх українців-католиків в Австралії, Океанії та Новій Зеландії, також підписав спільне пастирське послання учасників Синоду¹²⁴. Аналізуючи постанови та спільне послання Синоду в окремому об'язнику, призначеному виключно «довірено – тільки для ужитку священників», Апостольський екзарх натякає на Патріархальну основу відбутого Синоду єпископів УКЦ, підкреслює потребу «організаційного завершення нашої Церкви у формі патріархату..., головню для нашої Церкви поза Україною, розкиненої по різних країнах нашого поселення, бо інакше в скорому часі наростуть великі проблеми і у висліді скоро ослабнемо, а навіть зникнемо очевидно зі шкодою для справи Божої, зі шкодою для екуменічної дії Церкви Христової, а також зі шкодою для нашого народу. На таке завершення ми маємо право, бо воно передбачене соборовим декретом про Східні Католицькі Церкви»¹²⁵. Водночас особливу увагу владика І. Прашко звертав на моральну та матеріальну підтримку «катакомбної» УГКЦ в Україні¹²⁶.

Значну роль у процесі досягнення Патріаршого устрою Церкви владика І. Прашко відводив організованому мирянському рухові, репрезентованому, зокрема, ОУКОА. Уже 23–25 квітня 1966 р. з ініціативи екзарха в Сідней проведено другий з'їзд Об'єднання, яке за попередній період значно зміцнило свою організаційну структуру, розвинуло співпрацю різних церковних братств і товариств. На з'язді було порушено, зокрема, проблему формування світських апостолів між старшими і молоддю, загадано приклад товариства «Українське Католицьке Юнацтво» в Сідней (80 членів), обговорено перспективи видання та поширення

української католицької преси, обрано оновлену Президію ОУКОА, головою якої знову став Я. Микитович¹²⁷.

Водночас владика І. Прашко підтримував заснування інших католицьких товариств. Так, у листопаді 1966 р. у Мельбурні відбулися установчі збори Українського Християнського Руху, обрано управу товариства (голова — інж. Т. Яськевич, члени — проф. Т. Ляхович, д-р Е. Завалинський, мгр. М. Ліщинський, проф. А. Маланюк та ін.). Його завданням, відповідно до статуту, визначено пізнання основних проблем розвитку УКЦ в Австралії, допомога духовенству та ієрархії у вирішенні нових завдань, вплив на громадське і політичне життя з метою дотримання християнських принципів. З огляду на це владика І. Прашко закликав священників допомогти в організації осередків УХР на місцях¹²⁸. У квітні 1967 р. Іван Прашко ініціює заснування українського Видавництва в Австралії «Просвіта» з осідком у Мельбурні, під патронатом Апостольського екзарха українців-католиків в Австралії, Новій Зеландії та Океанії¹²⁹. Створення цього видавництва, на думку екзарха, мало декілька цілей: «а) світський, християнський апостолят серед нашої спільноти; б) консолідація нашої спільноти; в) стабільність українського друкованого слова». На початковій стадії планувалося закупити журнал «Вільна Думка», видавець якої В. Шумський мав би стати звичайним друкарем, але останній не погодився. Тоді владика Іван Прашко погодився віддати журнал «Церква і Життя» на потреби Видавництва «Просвіта», щоб, по-перше, уникнути створення нового журналу, а по-друге, незважаючи на його часткове реформування на «громадсько-інформативний часопис», зберегти вплив на його редакційну політику, залучити священників до придбання фондів для потреб Видавництва¹³⁰. Уже в лютому 1968 р. було сформовано нову редколегію та адміністрацію журналу «Церква і Життя» під проводом Видавництва «Просвіта», який ставав двотижневиком при збереженні окремої церковної сторінки¹³¹.

Зважаючи на потребу популяризації рішень Архієпископського Синоду 1969 р., владика І. Прашко закликав провести на початку грудня 1970 р. соборчик священників Екзархату та наприкінці грудня 1970 — на початку січня 1971 рр. з'їзд мирян і делегатів ОУКОА, пропонуючи для обговорення такі питання, як релігійне виховання молоді, мішані шлюби, розвиток церковних братств та формування світських апостолів, співпраця вірних із священниками, проблема покликання до священства та монашого життя. Власне, на самому Соборчику — нараді усіх священників Екзархату мали бути обговорені важливі організаційні та обрядові справи, зокрема щодо створення Ради пресвітерів і Душпастирської ради, визначення обов'язків протопресвітерів згідно з чинним канонічним правом, міжобрядових стосунків з римо-католиками та православними, фінансових та душпастирських звітів, катехизації молоді, відносин з українськими громадськими та політичними організаціями¹³². Важливими наслідками соборчику 1970 р. стало

утворення Виховної ради та Ради пресвітерів, а також була висловлена ініціатива відновлення Товариства священиків на зразок того, «як це було колись в Галичині»¹³³.

Очевидно, скликувані в наступних 1971–1975 рр. соборчики духовенства Апостольського екзархату стали важливим регулярним форумом для обговорення актуальних справ, зокрема справи Патріаршого устрою УКЦ, обрядових справ, матеріального забезпечення духовенства, видання часописів і книг, виховання молоді, праця церковних товариств і братств, заснування і розвиток Священничого Товариства св. апостола Андрія та багато інших¹³⁴.

Особливу роль у розвитку Екзархату, пожвавленні його національно-релігійного життя відіграла участь делегації Екзархату в Міжнародному Євхаристійному Конгресі в лютому 1973 р. у Мельбурні. Владика Іван Прашко запросив до участі в Конгресі всіх українських католицьких єпископів, у тому числі й Верховного Архієпископа УГКЦ Й. Сліпого¹³⁵. В рамках цих святкувань ОУКОА провела черговий з'їзд делегатів¹³⁶. З нагоди Ювілейного 1975 Року, проголошеного Папою Павлом VI, в Апостольському Екзархаті також проведено відповідні заходи, зокрема Соборчик духовенства, який обговорив питання катехизації молодого покоління та відзначення Святого Ювілею, організацію Ювілейної прощі до Риму¹³⁷.

Релігійно-церковне життя Апостольського Екзархату українців-католиків Австралії в другій половині 1970-х років характеризується деяким оновленням кадрів духовенства, стабільним розвитком церковних братств та організацій, частими благодійними ініціативними збірками та пожвавленням релігійного життя вірних.

Попри деякі природні демографічні втрати священиків, децю зростають покликання до священничого та чернечого життя, хоча й їх можна оцінювати як поодинокі випадки. Відомий приклад священика о. Івана Дейтона Едвіла, який перейшов із Англіканської Церкви, щоб служити в греко-католицькому обряді. Однак його щирі наміри були перервані несподіваною смертю в грудні 1974 р.; участь в його похоронах взяли екзарх І. Прашко, протопресвітер о. І. Шевців та секретар Соборчику о. З. Хоркавий¹³⁸. У квітні 1977 р. упокоївся о. Д. Качмар, колишній адміністратор кафедральної парафії св. Апостолів Петра і Павла у Мельбурні, протопресвітер і радник Апостольського Екзархату¹³⁹. Після тривалої недуги у квітні 1979 р. упокоївся відомий місіонер, парох Ньюкастла о. В. Краєвський ЧНІ¹⁴⁰. Значно підірвав своє здоров'я і виїхав 1979 р. до Південної Америки Мельбурнський протопресвітер о. Я. Креспо¹⁴¹. Однак подібні «демографічні втрати», які час від часу актуалізували справу нових священничих покликань, суттєво не позначалися на організації пастирської праці в Екзархаті.

Більше того, іноді з'являлися нові кандидати до духовного стану, які після доброї семінарійної формації ставали ревними душпастирями та активними

організаторами релігійного і суспільного життя українців-католиків. Так, у вересні 1975 р. владика І. Прашко в церкві Покрови Пресвятої Богородиці в Аделаїді уділив священничі свячення двом дияконам — Богданові Шемечку та Володимиру Волочію, кожен з яких поглиблював свої студії в Римі, в Українській Колегії св. Йосафата та Папському Східному Інституті¹⁴². Вже на початку листопада 1976 р. священники о. В. Волочій та о. Б. Шемечко стали сотрудниками — відповідно у Мельбурні та Сіднеї¹⁴³. Відповідну реорганізацію парафій та призначень священників владика І. Прашко провів, звичайно, після погодження із радниками Екзархату, уже в січні 1977 р. Тоді було призначено новим Мельбурнським протопресвітером о. Я. Креспо, створено нову парафію Джілонг, а її першим адміністратором призначений о. З. Хоркавий, округа Водонга — Олбурі повернулась до парафії Мельбурн, сотрудником в Сіднеї став о. В. Рожик, адміністратором парафії Брісбейн — о. К. Тимочко¹⁴⁴. Але вже наступного, 1978 року знову, «маючи на увазі духовне добро» вірних, проведено персональні зміни на парафіях, внаслідок яких тимчасовим адміністратором Аделаїди став о. крилошанин І. Шпитковський, а його сотрудником — о. В. Волочій, адміністраторами Перта та Квінбієн-Канберри — відповідно о. Д. Сенів та о. В. Рожик¹⁴⁵. Таким чином молода генерація священників заступала старше покоління.

Водночас церковні організації стали міцною основою для ведення пастирської праці, готували підґрунтя для місіонерської діяльності, допомагали вирішувати щоденні проблеми Екзархату. Владика Іван Прашко у квітні 1976 р. навіть підтримує співпрацю Церкви, церковних братств та громадських організацій. Так, наприклад, екзарх закликав священників у кожній парафії створити невеликий комітет для проведення акції «За Свободу Віри і Церкви в Україні»¹⁴⁶. Не менша роль відводилась церковним братствам, товариствам й дружинам, основним завданням яких було пожвавлення релігійного життя (наприклад, Вівтарні Дружини, які могли стати засобом плекання духовних покликань вірних)¹⁴⁷. Серед молодіжних католицьких організацій вирізнялися Марійські Дружини, Українська Католицька Молодь і Товариство українських католиків-студентів «Обнова»¹⁴⁸. Втім, особливу консолідуючу роль відіграло Об'єднання Українських Католицьких організацій в Австралії (ОУКОА), яке до того ж було асоційованим членом більшого громадського об'єднання — Союзу Українських Організацій Австралії (СУОА). На черговому, 6-му з'їзді делегатів ОУКОА в Сіднеї 25–26 грудня 1977 р. обговорено питання «оживлення релігійного життя, вишколу світських апостолів, відзначення 1.000-ліття християнства»¹⁴⁹.

Значну увагу владика І. Прашко приділяв збіркам пожертвувань на фонд «Церква в потребі» та окремих «Патріарший фонд», яким розпоряджався Синод єпископів та особливо Глава УГКЦ митрополит Й. Сліпий¹⁵⁰. З нагоди 40-річного ювілею єпископських свячень Й. Сліпого делегація Екзархату на чолі з

владикою І. Прашком у вересні – жовтні 1979 р. відбула прощу до Риму та Лорду¹⁵¹. Враховуючи досвід створених у США, Канаді та Англії відділів Товариства «Свята Софія», завданням яких стала збірка фондів на утримання патріарших установ, владика І. Прашко закликав священників тимчасово, до налагодження централізованої структури Товариства, проводити «основну збірку на Патріарший Фонд», яку пересилати до розпорядження самого Глави УГКЦ Й. Сліпого¹⁵². Зрештою, такі пожертви на Патріарший Фонд давали свої безпосередні результати: вже у 1981 р. сам Й. Сліпий надіслав із Патріаршого Фонду суму 16.826 доларів на будову церкви-пам'ятника Тисячоліття Хрещення у Канберрі¹⁵³. Таким чином, на практиці реалізувався заклик владика І. Прашка «плекати свідомість приналежності до Церкви-Матері в Україні»¹⁵⁴.

З цього приводу Верховний архієпископ УГКЦ Й. Сліпий в одному з листів до владика І. Прашка писав: «Наше поселення в Австралії хоч наймолодше, бо постало кілька років по війні, і найдалше віддалене від інших українських центрів в Європі і Україні, та однак воно виявило велику живучість, організованість, а головне – дбайливість про розбудову своєї церкви. В короткому часі на цьому далекому континенті появилися українські стилеві церкви і гарна катедра в Мельбурні, яку ми мали щастя два рази відвідувати в 1968 і 1973 роках, розгортається пожвавлена душпастирська праця в новому стилі, плекається ревно почуття і потреба єдності з одним проводом нашої церкви. Причиною цих благословенних оwoчів є окрема опіка Божя, що сплила на цей куточок землі у світі, бо нічого не дається без Божої волі, помочі і благословення. Хай Богу буде дяка за те, бо великою для нас радістю є бачити наших поселенців у щасті, мирі і в розвитку. Та, мабуть, найбільшою чеснотою нашого австралійського поселення є його велика жертвовність. Її вислідом стала не лише добре зорганізована мережа парохій зі своїми церквами, домами і організаціями, але й особлива щедрість для потреб цілої нашої Помісної Церкви. Хай Всевишній винагородить усіх сторицею, а від нас щира подяка Вашому Преосвященству. Ці наші сердечні признання хай будуть заохотою до дальших подвигів у Вашій жертвовній праці для Церкви і Народу»¹⁵⁵.

Така «органічна позитивна» праця владика І. Прашка була найкращим свідченням та внеском у підтримку ідеї Патріархату УГКЦ. В одному з обіжників за липень 1976 р. він так писав про перспективи визнання Києво-Галицького Патріархату УГКЦ: «Потреба патріархату для нашої Церкви, як східної, є наглядна, до чого ми маємо вже понад 350 літ, про що пригадує нам Ватиканський Собор, і тому ми відновили наші усильні змагання в останніх століттях. Великі можливості дали нам соборові рішення. В 1969 р. наш єпископат безповоротно станув на патріархальних началах. Правда, Св. Отець Папа Павло VI, який має власть творити патріархати, заявив кількакратно, що наші змагання є слушні, але з різних

причин під сучасну пору він не може піднести нашої Церкви до патріархату. Наш Блаженніший Верховний Архієпископ Кир Йосиф, маючи все це на увазі, розуміючи вагу цієї історичної проблеми, готовність і бажання цілого Божого люду Української Помісної Церкви, рік тому прийняв титул Київсько-галицького патріарха. В цей спосіб наша Церква у змаганнях за патріархат, що так скажу, увійшла в першу конкретну стадію завершення. Отже ми маємо патріархат, а тепер стараємось, щоб Папа признав його і потвердив, щоб інші патріархи визнали його, щоб наші православні брати визнали його або, може, щоб на базі патріархату ми всі об'єдналися...». Враховуючи ініціативи священників та вірних Екзархату щодо підтримки ідеї Патріархату, владика Іван Прашко закликав до одноставності, підкреслюючи, що «старання, щоб Святіший Отець своєю властю визнав наш Патріархат, ніяк не може бути нелояльністю чи бунтом проти Апостольської Столиці, а протилежно є заявою нашого визнання, що тільки Папа або Собор може це остаточно завершити»¹⁵⁶.

Зрештою, свідченням єдності священників Екзархату в змаганнях за Патріархат стала нагорода Й. Сліпим в листопаді – грудні 1978 р. кількох священників Апостольського Екзархату українців-католиків в Австралії, Новій Зеландії та Океанії відповідними відзнаками: гідністю Митрофорного Протоієрея – о. І. Шпитковського та о. І. Шевціва, Почесного Крилошанина – о. Я. Креса, хрестом і набедреником – о. І.Ф. Бовдена ЧНІ¹⁵⁷.

Владика І. Прашко був учасником Синоду єпископів у березні 1980 р., на якому, за наполяганням Папи Івана Павла II, владика обрали наступника – коад'ютора Верховного Архієпископа Мирослава-Івана Любачівського. З цього приводу владика І. Прашко відзначив, що це була «дуже важна подія для нашої Церкви і тепер вона наче зрівняна з Церквами патріаршого устрою. Тому, що наш Блаженніший Патріарх не може скликати Владик зі своєї території, йому приходиться на поміч Папа і своєю юрисдикцією скликає всіх владик, що є тільки прилучені... Напевно, буде багато незадоволених з вибору кандидата на коад'ютора, але маємо те, що найважливіше, ми мали вплив на вибір, і наші владика такого вибрали. Я певний, що було б також багато незадоволених, коли Папа був би назначив когось іншого...»¹⁵⁸.

Наступною важливою справою владика І. Прашка стала підготовка до Ювілею 1000-ліття Хрещення Русі-України, що розпочалась 1979 р. із створення Комітету УКЦ в Австралії для відзначення Ювілею 1000-ліття Хрещення Русі-України, до складу якого включено архієпископа Сіднея кардинала Ф. Фрімана, Апостольського екзарха єпископа І. Прашка, адміністратора парафії Аделаїди о. І. Шпитковського, пароха Сіднея о.-м. І. Шевціва, канцлера Екзархату о. І.Ф. Бовдена ЧНІ, ігумену СС. Василянок в Австралії м. Марію, голову ОУКОА д-ра Б. Томашека та представників українських громадських

організації¹⁵⁹. У процесі підготовки до Ювілею екзарх радив священникам звернути особливу увагу вірних на свята св. рівноапостольних князя Володимира та княгині Ольги¹⁶⁰.

Крім цього, у липні 1982 р. Апостольський екзарх владика Іван Прашко запланував відзначення ювілею 25-ліття Апостольського Екзархату¹⁶¹. Проте вже 25-28 серпня 1982 року повідомлено, що 24 червня 1982 р. буллою Папи Івана Павла II створено Мельбурнську єпархію УГКЦ в Австралії, Новій Зеландії та Океанії. У своїй буллі Папа підкреслював: «Ми... переконавшись, що вірні українці, візантійського обряду, які живуть в Австралії, Новій Зеландії і Океанії, маючи дотепер Апостольський Екзархат, і в нім так щодо чисельности, як також щодо релігійного життя і дисципліни добре розвивалися, тому ми уважили за потрібне ще краще їх забезпечити, а саме, підвищуючи цей Апостольський Екзархат до гідности Єпархії...»¹⁶². Урочисте проголошення утворення Мельбурнської єпархії та інсталяція Єпископа на Єпарха відбулася 19 грудня 1982 р. у кафедральній церкві св. Апостолів Петра і Павла у Мельбурні за участю Апостольського Нунція архієпископа Л. Барбіто, римо-католицьких єпископів та українських священників¹⁶³.

Таким чином, завдяки активній пастирській позиції Івана Прашка українці-католики в Австралії, Новій Зеландії та Океанії за порівняно короткий період часу отримали чітку організаційну форму релігійно-церковного життя – спершу Апостольський Екзархат, згодом піднесений до статусу Єпархії. Активна і виважена позиція владика І. Прашка сприяла практичній підтримці ідеї Патріархату, усвідомленню та плеканню єдності УГКЦ в Україні та діаспорі.

Перспективою дослідження порушеної проблеми автори вважають залучення додаткових джерел, зокрема матеріалів архіву Мельбурнської єпархії УГКЦ, української періодики та спогадів сучасників, а також розширення хронологічних рамок (до смерті Мельбурнського єпископа І. Прашка 2001 р.) та проблемного поля (розвитку організаційної структури Апостольського Екзархату – Мельбурнської єпархії українців-католиків Австралії, Нової Зеландії та Океанії).

¹ Васильків А.Ю. Історія Української греко-католицької церкви: Текст лекцій. – Львів: ЛДУ, 1999. – 30 с.

² Див., наприклад: Кляк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 632 с.

³ Лужницький Г. о. д-р. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. – 2-е вид., виправлене. – Львів: Свічадо, 2008. – 640 с.

⁴ Марчук В.В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 464 с.

⁵ Мончак І., о. проф. д-р. Самоуправна Київська Церква. – Львів: Свічадо, 1994. – 175 с.

⁶ Мудрий С., владика д-р. Нарис історії Церкви в Україні. — Рим — Львів: Вид-во ЧСВВ, 1995. — 404 с.; 2-е вид. — Івано-Франківськ: В-во Івано-Франківського Теологічно-Катехитичного Духовного Інституту, 1999. — 528 с.

⁷ Пащенко В. Греко-католики в Україні від 40-х років ХХ ст. до наших днів: Монографія. — Полтава, 2002. — 615 с.

⁸ Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході: Канонічно-екуменічний аспект / Наукові редактори: Ю. Сливка, О. Аркуша. — Буенос-Айрес — Львів: Місіонер, 1999. — 232 с.

⁹ Див., зокрема: Андрухів І. Галицька голгофа: Ліквідація УГКЦ на Станіславщині 1945–1961 рр. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1997. — 84 с.; Андрухів І.О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки. Історико-правовий аналіз. — Івано-Франківськ: Івано-Франківська обласна друкарня, 2004. — 344 с.; Андрухів І.О., о. Кам'янський П.Є. Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: Історико-правовий аналіз. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. — 364 с.; Андрухів І., Лисенко О., Пилипів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Наукова монографія. — Івано-Франківськ; Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. — 500 с.

¹⁰ Бадяк В. Наш Владика: Життя та посмертні митарства перемишльського єпископа Йосафата Коциловського / Суспільно-культурне т-во “Надсяння”. — Львів: Місіонер, 2000. — 110 с.

¹¹ Див., наприклад: Гайковський М.І. Митрополит Андрей Шептицький у радянській післявоєнній історіографії // Богословія. — 1991. — Т. 55. — С. 144-156; Гайковський М. УГКЦ в часи митрополитування Андрея Шептицького // Київська Церква. — 2001. — № 2-3. — С. 32-48; Гайковський М. Політична і релігійна ситуація в час віднови Галицької митрополії // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. — 2007. — Кн. 1. — С. 267-282.

¹² Головин Б. Мученики та ісповідники Української церкви ХХ століття: Нариси. Статті. Дослідження. — Тернопіль: Просвіта, 2000. — 244 с.

¹³ Див., наприклад: о. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. — Львів: Ін-т історії Церкви ЛБА, 2000. — XVI+426 с.; о. Гудзяк Б. Західна історіографія і Берестейська унія // Богословія. — Рим, 1990. — Т. 54. — С. 123-136; о. Гудзяк Б. Релігійне життя в Україні у перші п'ять років незалежності // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. Б. Гудзяка, І. Скоччяла та О. Турія. — Львів: Інститут історії Церкви ЛБА, 2000. — Ч. 2. — С. 165-175.

¹⁴ Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). — Львів: ЛБА, Інститут канонічного права, 2000. — 248 с.; Димид М. Херсонеське таїнство свободи [I–XX століття]. — Львів: Свічадо, 2007. — Т. 1: Еклезіологія. — 320 с.

¹⁵ Див., зокрема: Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. — 168 с.; Єгрешій О. Взаємовідносини митрополита Андрея Шептицького і єпископа Григорія Хомишина // Галичина. — 2001. — № 5-6. — С. 315-320; Єгрешій О. І. «Хто витерпить до кінця, той таки буде!»: Спроба історичної регенерації повсякденного життя підпільного греко-католицького священика Ярослава Сірецького // Прикарпатський вісник НТШ. Серія: Думка. — 2008. — Вип. 3 (3). — Івано-Франківськ, 2008. — С. 90-96.

¹⁶ Каськів О. Історично-юридичний розвиток партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви у світлі Кодексу Канонів Східних Церков (Витяг із докторської дисертації). — Рим: Папський Східний Інститут, 2000. — 99 с.; о. Каськів О. Розвиток партикулярного права УГКЦ 1596–2006 рр. // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії “Добрий пастир”: Збірник наукових праць. — Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2007. — № 1. Теологія. — С. 10-20.

¹⁷ Луцький І.М. Створення Станіславської (Івано-Франківської) єпархії Української Греко-Католицької Церкви. — 2-е видання. — Івано-Франківськ: Івано-Франківський інститут права, економіки та будівництва, 2004. — 280 с.

¹⁸ Див., наприклад: Лисенко О.Є. До питання про становище церкви в Україні у період Другої світової війни // Український історичний журнал. – 1995. – № 3. – С. 73-81; Лисенко О.Є. УГКЦ в роки Другої світової війни // 50-річчя Перемоги над фашизмом: наслідки та уроки. (матеріали міжнародної наукової конференції). – К.: Український державний педагогічний університет ім. М. Драгоманова, 1995. – С. 152-156; Лисенко О.Є. Релігійне питання у теорії та практиці українського націоналізму в першій половині ХХ ст. // Український історичний журнал. – 2000. – № 6. – С. 29-50.

¹⁹ Див., наприклад: Недавня О. Місце греко-католицизму в самоідентифікації українців в їх цивілізаційному оточенні // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 106-114; Недавня О. УГКЦ на «Великій» Україні: можливості, проблеми, перспективи // Історія релігій в Україні: Праці XII Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн. 2. – С. 127-133; Недавня О. Перспективи розвитку Української греко-католицької церкви в контексті її соціально-виховної та суспільно значущої діяльності // Україна і Ватикан: Серія збірників наукових праць. – Вип. 1: Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С. 215-221.

²⁰ Див., наприклад: Пилипів І. Державотворча політика греко-католицької церкви у суспільно-політичному житті Західної України 20-30 років ХХ ст. // Українське державотворення: уроки, проблеми, перспективи. – Ч. 1. – Львів, 2001. – С. 90-95; Пилипів І. Екуменічна діяльність митрополита Андрея Шептицького у міжвоєнний період // Галичина. – Івано-Франківськ, 2001. – № 5-6. – С. 308-314; Пилипів І. Культурно-просвітницька діяльність української греко-католицької церкви в 20-30-х роках ХХ ст. // Проблеми інтеграції науково-освітнього потенціалу в державотворчому процесі. Випуск 2. – Тернопіль – Севастополь – Суми, 2002. – С. 279-283 та інші.

²¹ Див., наприклад: Скочляк Ігор Ярославович. Протоколи генеральної візитації Львівської єпархії 1730–1733 рр. як історичне джерело: Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.06 – Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни / НАН України; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. – К., 1999. – 227 арк.; Скочляк Ігор. Адміністративно-територіальний устрій Львівської єпархії в першій половині ХVIII ст.: межі єпархії, поділ на офіціалати та деканати (спроба картографування) // Картографія та історія України: Зб. наук. праць. Львів – Київ – Нью-Йорк: Вид-во М.П. Коць, 2000. – С. 149-169; Скочляк Ігор. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596–1720 роки // Записки НТШ. – 1999. – Т. 238. – С. 46-94; Скочляк Ігор. Утворення Королівства Галичини і Лодомерії та зміни в адміністративно-територіальному устрої Львівської єпархії у 1772–1787 роках // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. – Львів: Логос, 2010. – Кн. 1. – С. 767-776.

²² Див., наприклад: Скочляк Ірина Богданівна. Парафіяльна сфрагістика Перемиської єпархії кінця ХVIII – початку ХІХ ст. / 07.00.06 – Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. Автореф. канд. дис. – К., 2004. – 16 с.; Скочляк Ірина. Деканатські печатки Жовківського округу кінця ХVIII – початку ХХ століття // Український археографічний щорічник. Нова серія. – Вип. 13/14. Український археографічний збірник. Том 16/17. – К.: Український письменник, 2009. – С. 250-264; Скочляк Ірина. Церковні печатки Короснянського деканату Перемиської греко-католицької єпархії кінця ХІХ – початку ХХ ст. // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. – Львів: Логос, 2010. – Кн. 1. – С. 776-782.

²³ Див., наприклад: Стоколос Н. Греко-католицькі і римо-католицькі відносини в Австро-Угорській імперії: проблема латинізації і українізації // Українське релігієзнавство. – К., 2000. – № 16. – С. 31-40; Стоколос Н. Коли митрополитові залишалося 44 дні життя... До 60-річчя від дня смерті митрополита А. Шептицького // Людина і світ. – 2004. – №9. – С. 20-25; Стоколос Н. Латинізація проти уніатизації: Обрядова боротьба на українсько-польському прикордонні у ХVIII – ХІХ ст. // Людина і світ. – 2004. – № 3. – С. 33-38; Стоколос Н. Трансформація греко-католицизму в Австро-Угорській імперії // Людина і світ. – 2002. – № 4. – С. 21-29;

Стоколос Н.Г. Уніатська церква у контексті конфесійних трансформацій на Правобережній Україні під владою Російської імперії // Український історичний журнал. – 2002. – № 4. – С. 94-109.

²⁴ Див., наприклад: Стоцький Я. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988-1998 рр.). – Тернопіль: Тернопільський держ. техн. ун-т ім. І.Пулюя, 1999. – 120 с.

²⁵ Див., зокрема: Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Людина і світ. – 2001. – № 10. – С. 21-26; Турій О. Конфесійно-обрядовий чинник у національній самоідентифікації українців Галичини в середині XIX ст. // Записки НТШ. Праці Історико-філософської секції. – Т. ССXXXIII. – Львів, 1997. – С. 69-99; Турій О. Римський Апостольський Престол і проблема ієрархічних структур східної та західної традицій в Україні (історична ретроспектива) // Україна і Ватикан: Серія збірників наукових праць. – Вип. 1: Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С. 324-331.

²⁶ Див.: Химка І. «Апологія» Михайла Малиновського: до історії криз у греко-католицькій церкві і характеристика поглядів «святоюрців» // Записки НТШ. – Т. ССXXXV. – Львів, 1993. – С. 365-392; Химка І.П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині (1772-1918) // Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Редактори: Я. Грицак, Б. Гудзяк. Упорядники: Л. Гентош, Т. Романюк, О. Турій. – Ч. 1. – Львів: Інститут історії Церкви, Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка, 1993. – С. 73-107; Химка І. Релігія й національність в Україні другої половини XVIII – XX століть // Ковчег: Науковий збірник з церковної історії / За ред. Б. Гудзяка, І. Скочиляса, О. Турія. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О. Турій. – Львів: Вид-во УКУ, 2003. – С. 55-66.

²⁷ Українська Греко-Католицька Церква. Новини: Блаженніший Любомир (Гузар) залишає уряд Главн УГКЦ // [www.ugcc.org.ua/news_single.98.html?&tx_ttnews\[tt_news\]=4530&Hach=7a7c3de1ab8275286e87b941b4e71d09](http://www.ugcc.org.ua/news_single.98.html?&tx_ttnews[tt_news]=4530&Hach=7a7c3de1ab8275286e87b941b4e71d09).

²⁸ Див.: Біографії єпископів // http://www.ugcc.org.ua/ukr/church_in_action/bishopbio/; Новини, прес-релізи: Блаженніший Любомир (Гузар) залишає уряд Главн УГКЦ // [www.ugcc.org.ua/news_single.98.html?&tx_ttnews\[tt_news\]=4530&Hach=7a7c3de1ab8275286e87b941b4e71d09](http://www.ugcc.org.ua/news_single.98.html?&tx_ttnews[tt_news]=4530&Hach=7a7c3de1ab8275286e87b941b4e71d09).

²⁹ Див., наприклад: Лужницький Г. о. д-р. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. – 2-е вид., виправлене. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 534-549; Божик П., священник. Церква українців у Канаді: Причинки до історії українського церковного життя в Бритійській Домінії Канаді, за час від 1890–1927. – Львів: Свічадо, 2004. – 288 с.; Гречко І. Греко-Католицька Церква на Мадяричині // Київська Церква. – 1999. – № 5. – С. 39-42; о. Зінько В. Апостольська візитація митрополита Андрея Шептицького у Південну Америку // Київська Церква. – 2001. – №1. – С.72-73; о. Зінько В. ЧСВВ. Українська Церква в країні червоної землі [Аргентина] // Київська Церква. – 2000. – № 5. – С. 59-61; о. Зінько В. Українська Церква поза Україною // Київська Церква. – 2001. – № 2-3. – С. 113-115; Мадей Н. Крижівська єпархія: історія і сучасність // Історія релігій в Україні: Матеріали XII Міжнародної конференції (Львів, 20-24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн. 1. – С. 251-256; Мадей Н. Українська Греко-католицька церква в контексті уніатських церков // Українське релігієзнавство. – К., 2001. – № 17. – С. 79-88.

³⁰ Про утвердження патріаршого устрою Української Греко-Католицької Церкви: Пастырське послання Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Глави УГКЦ. – Львів: Видання Прес-секретаріату Глави УГКЦ, 2004. – С. 9.

³¹ Див., наприклад: Прашко Іван // Енциклопедія українознавства. Словникова частина / Головний редактор проф. д-р В. Кубійович. – Т. 6. – Париж – Нью-Йорк – Сідней – Торонто – Львів, 1998. – С. 2322; о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. – Тернопіль: Джура, 2002. – 124 с.; о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. – Тернопіль: Джура, 2002. – 72 с.; Нарис історії Української Католицької Церкви в Південній Австралії 1950–

2000 / Редколегія: М. Кіналь, М. Добриденко, П. Курпіта, Т. Андрушко. – Аделаїда, 2001. – VIII + 178 с.; о. Шевців І. Збірник. Статті, доповіді, промови і т.п. на тему: Церква, Поєднання Церков, Патріархат, Українська Католицька чи Греко-Католицька Церква? Українська Католицька Церква в Австралії і т.п. (Причинок до Ювілею 400-ліття Берестейської Унії). – Сідней, Австралія – Львів: Свічадо, 1996. – 250 с.; Жила В. Єпископ Іван Прашко // Збаражчина: Збірник споминів, статей і матеріалів. Том 1. – Ляббок, США, 1962. – С. 267-269.

³² Порівняй, наприклад, з виданнями матеріалів щорічної Міжнародної наукової конференції «Історія релігії в Україні» (м. Львів) за 1995–2010 роки, часопису «Ковчег: Науковий збірник з церковної історії» (Львів: Інститут історії Церкви УКУ, Ч. 1. – 1993; Ч. 2. – 2000; Ч. 3. – 2001; Ч. 4. – 2003; Ч. 5. – 2007) та інші.

³³ о. Шевців І. Збірник. Статті, доповіді, промови і т.п. на тему: Церква, Поєднання Церков, Патріархат, Українська Католицька чи Греко-Католицька Церква? Українська Католицька Церква в Австралії і т.п. (Причинок до Ювілею 400-ліття Берестейської Унії). – Сідней, Австралія – Львів: Свічадо, 1996. – С. 136-137, 140.

³⁴ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993, Апостольського Екзарха / Єпарха Української Католицької Церкви в Австралії, Новій Зеландії й Океанії / Зібрав і впорядкував: митрофорний Архіпротопресвітер о. Дмитро Сенів. Вступне слово: о. митрат Архімандрит о. Іван Шевців. Дораджував: всеч. О. Володимир Волочий. – Сідней – Австралія, 2002. – С. 6-7; о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. – Тернопіль: Джура, 2002. – С. 19.

³⁵ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958 – 1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 5-8, 17; Правдивий Архіпастир Церкви Преосвященний Кир Іван Прашко / Зібрав і приготував до друку о. Дмитро Сенів, митрофорний Архіпротопресвітер. – Мельбурн – Сідней (Австралія), 2008. – С. 338-340.

³⁶ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 5-8, 10.

³⁷ Там само. – С. 7-9, 10.

³⁸ Там само. – С. 16.

³⁹ Детальніше про принципи «praestantia ritus latini» та «сотеріологічного ексклюзивізму» – див.: Суттнер Е.К. Українське християнство на початку III тисячоліття: історичний досвід та еклесіологічні перспективи. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 36-38, 65-66; Суттнер Е.К. Церковні розколи і єдність Церкви / Переклад і наукова редакція О.Турія. – Львів: Місіонер, 2007. – С. 98-107.

⁴⁰ Детальніше про канонічну юрисдикцію див.: Поспішій Д. Східне Католицьке Церковне право. – Львів: Свічадо, 1997. – С. 122-126; Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За ред. Дж. Недунгатта. Т. I. / Переклав з англ. О. Гладкий. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 160-162.

⁴¹ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 13-15.

⁴² Там само. – С. 16-17, 23-25.

⁴³ Там само. – С. 26-29.

⁴⁴ Там само. – С. 36; о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. – Тернопіль: Джура, 2002. – С. 62.

⁴⁵ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 36; Правдивий Архіпастир Церкви Преосвященний Кир Іван Прашко... – Мельбурн – Сідней, 2008. – С. 34-35; о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. – Тернопіль: Джура, 2002. – С. 19, 62.

⁴⁶ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 37-42.

⁴⁷ Там само. — С. 57; Правдивий Архіпастир Церкви Преосвященний Кир Іван Прашко... — Мельбурн — Сідней, 2008. — С. 7; Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861-1996). — Львів: Каменяр, 1996. — С. 346; Прашко Іван // Енциклопедія українознавства. Словникова частина. — Т. 6. — Париж — Нью-Йорк — Сідней — Торонто — Львів, 1998. — С. 2322; о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. — Тернопіль, 2002. — С. 19.

⁴⁸ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... — Сідней — Австралія, 2002. — С. 46.

⁴⁹ Там само. — С. 39, 55.

⁵⁰ Там само. — С. 39.

⁵¹ Там само. — С. 55.

⁵² Там само. — С. 46-47.

⁵³ Там само. — С. 44-46.

⁵⁴ Там само. — С. 57.

⁵⁵ Там само. — С. 60-61, 65, 71, 72, 85-87 і т.д.

⁵⁶ Там само. — С. 46, 55-58.

⁵⁷ Там само. — С. 58-59; Правдивий Архіпастир Церкви Преосвященний Кир Іван Прашко... — Мельбурн — Сідней, 2008. — С. 338-339.

⁵⁸ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... — Сідней — Австралія, 2002. — С. 64.

⁵⁹ Там само. — С. 67, 79; Правдивий Архіпастир Церкви Преосвященний Кир Іван Прашко... — Мельбурн — Сідней, 2008. — С. 339.

⁶⁰ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... — Сідней — Австралія, 2002. — С. 95.

⁶¹ Там само. — С. 66, 72, 97-98.

⁶² Там само. — С. 66.

⁶³ Там само. — С. 63-64.

⁶⁴ Там само. — С. 59, 62, 73.

⁶⁵ Там само. — С. 71, 72, 75-76, 78, 85.

⁶⁶ Там само. — С. 74-75.

⁶⁷ Там само. — С. 82, 92, 106-107.

⁶⁸ Там само. — С. 103-104, 107-114.

⁶⁹ Там само. — С. 77-78.

⁷⁰ Там само. — С. 79.

⁷¹ Там само. — С. 89.

⁷² Там само. — С. 88.

⁷³ Там само. — С. 92.

⁷⁴ Там само. — С. 72-73, 78, 79, 83-84, 91, 93, 94.

⁷⁵ Там само. — С. 94-95, 98, 110, 120.

⁷⁶ Там само. — С. 120, 132-134.

⁷⁷ Там само. — С. 109, 114-117, 120, 123, 135-136.

⁷⁸ Там само. — С. 124.

⁷⁹ Там само. — С. 126-129.

⁸⁰ Малий теологічний словник / Дж. О'Коллінз, Е.Г. Фаруджі. Заг. ред. Владика С. Мудрого ЧСВВ. — Івано-Франківськ: ІФТКДІ, 1997. — С. 20.

⁸¹ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... — Сідней — Австралія, 2002. — С. 88, 93-94, 97, 105-106.

⁸² Там само. — С. 96, 97, 99-102.

⁸³ Там само. — С. 119.

- ⁸⁴ Там само. – С. 122-123.
- ⁸⁵ Там само. – С. 131.
- ⁸⁶ Там само. – С. 143-147.
- ⁸⁷ Там само. – С. 149-151.
- ⁸⁸ Там само. – С. 123.
- ⁸⁹ Там само. – С. 123, 129-130, 143-144.
- ⁹⁰ Там само. – С. 64, 94, 120, 129-130.
- ⁹¹ Там само. – С. 139-143.
- ⁹² Там само. – С. 148-149; о. Шевців І. Збірник. Статті, доповіді, промови... – Сідней; Львів, 1996. – С. 139-140, 142.
- ⁹³ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 90-91, 140, 164, 168-169, 190-191.
- ⁹⁴ Там само. – С. 120-121.
- ⁹⁵ Там само. – С. 137.
- ⁹⁶ Там само. – С. 124, 150.
- ⁹⁷ Там само. – С. 160.
- ⁹⁸ Там само. – С. 169, 170, 183, 189.
- ⁹⁹ Там само. – С. 165, 168, 188, 197.
- ¹⁰⁰ Там само. – С. 222, 225, 231.
- ¹⁰¹ Там само. – С. 228.
- ¹⁰² Там само. – С. 247-251; Правдивий Архіпастир Церкви Преосвященний Кир Іван Прашко... – Мельбурн – Сідней, 2008. – С. 66-67.
- ¹⁰³ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 252.
- ¹⁰⁴ Там само. – С. 189.
- ¹⁰⁵ Там само. – С. 227.
- ¹⁰⁶ Там само. – С. 93, 151.
- ¹⁰⁷ Там само. – С. 94.
- ¹⁰⁸ Там само. – С. 112-113.
- ¹⁰⁹ Там само. – С. 145, 148.
- ¹¹⁰ Там само. – С. 174.
- ¹¹¹ Там само. – С. 251, 277, 317 і т.д.
- ¹¹² Там само. – С. 163-164.
- ¹¹³ Там само. – С. 148-150, 171-172.
- ¹¹⁴ Там само. – С. 161-162.
- ¹¹⁵ Там само. – С. 162.
- ¹¹⁶ о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. – Тернопіль, 2002. – С. 25-27, 29.
- ¹¹⁷ Там само. – С. 27, 40-41, 47.
- ¹¹⁸ Там само. – С. 28-29.
- ¹¹⁹ Там само. – С. 29-30; о. Шевців І. Збірник. Статті, доповіді, промови... – Сідней; Львів, 1996. – С. 157.
- ¹²⁰ Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 211-220.
- ¹²¹ Вітошинська О. Подорожі Блаженішого Кир Йосифа VII 1968–1970 у світлі чужої преси. – Рим – Париж: праці Українського Богословського Наукового Товариства, 1972. – С. 61-67.
- ¹²² Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 221.

¹²³ Архієпископські Синоди українського католицького єпископату і їх правні основи / Видання «Благовісника Верховного Архієпископа», Кн.1. – Кастельгандольфо, 1970. – С. 5.

¹²⁴ Там само. – С. 12-20.

¹²⁵ Обіжники Пресвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 235-236.

¹²⁶ Там само. – С. 237-238.

¹²⁷ Там само. – С. 157-158, 164.

¹²⁸ Там само. – С. 176-177.

¹²⁹ Там само. – С. 179-183.

¹³⁰ Там само. – С. 191-193.

¹³¹ Там само. – С. 203-204.

¹³² Там само. – С. 257-261.

¹³³ Там само. – С. 263.

¹³⁴ Там само. – С. 269, 271-272, 273, 281-282, 310-311, 313, 318, 320 і т.д.

¹³⁵ Там само. – С. 283-288, 290, 296, 297-298, 299-304; о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. – Тернопіль, 2002. – С. 20.

¹³⁶ Обіжники Пресвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 304-305.

¹³⁷ Там само. – С. 311, 320.

¹³⁸ Там само. – С. 325-326.

¹³⁹ Там само. – С. 350.

¹⁴⁰ Там само. – С. 385.

¹⁴¹ Там само. – С. 395.

¹⁴² Там само. – С. 334.

¹⁴³ Там само. – С. 344.

¹⁴⁴ Там само. – С. 347.

¹⁴⁵ Там само. – С. 370.

¹⁴⁶ Там само. – С. 337-338.

¹⁴⁷ Там само. – С. 357-358.

¹⁴⁸ Там само. – С. 357.

¹⁴⁹ Там само. – С. 369.

¹⁵⁰ Там само. – С. 329-330, 336, 338, 347, 348, 363, 371, 385-386.

¹⁵¹ Там само. – С. 388.

¹⁵² Там само. – С. 401.

¹⁵³ Там само. – С. 405.

¹⁵⁴ Там само. – С. 402.

¹⁵⁵ Цит. за: о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина. – Тернопіль, 2002. – С. 20-21.

¹⁵⁶ Обіжники Пресвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 340-341.

¹⁵⁷ Там само. – С. 383.

¹⁵⁸ Там само. – С. 396.

¹⁵⁹ Там само. – С. 386-387.

¹⁶⁰ Там само. – С. 401.

¹⁶¹ Там само. – С. 418-419.

¹⁶² Правдивий Архіпастир Церкви Пресвященний Кир Іван Прашко... – Мельбурн – Сідней, 2008. – С. 35-36;

¹⁶³ Обіжники Пресвященного Кир Івана Прашка 1958–1993... – Сідней – Австралія, 2002. – С. 424-425, 427-429.

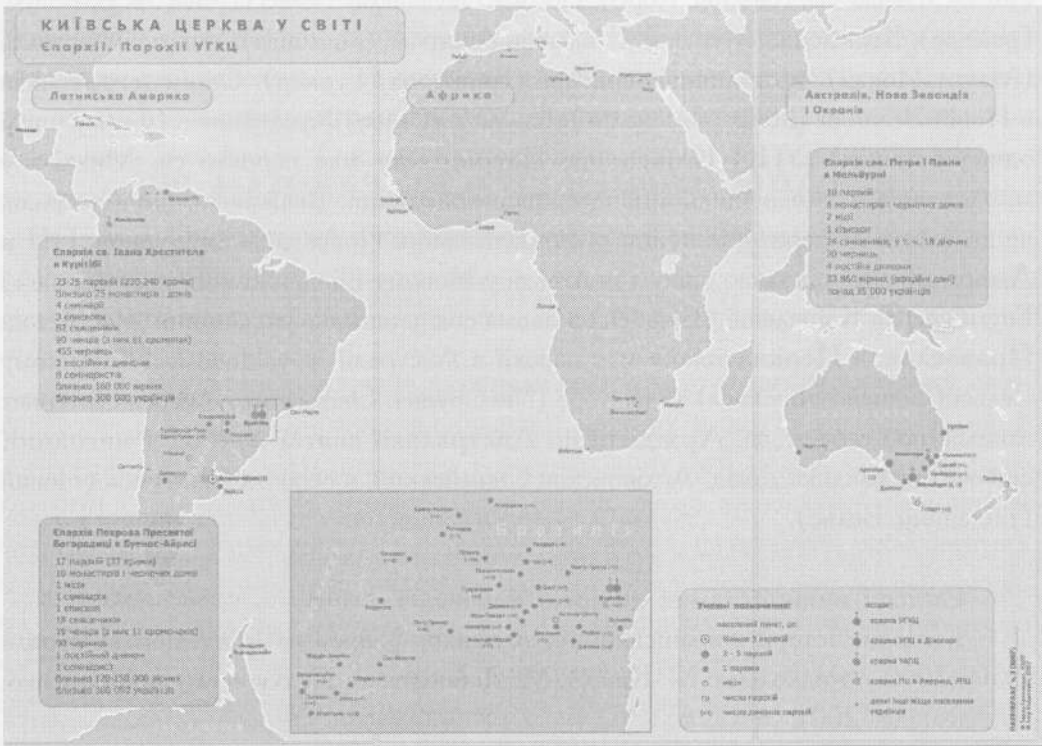
Додаток 1:

Фото 1. Владика Іван Прашко (1914–2001).



Додаток 2:

Карта 1. Мапа Церков Київської традиції: Мельбурнська єпархія святих апостолів Петра і Павла в Австралії, Новій Зеландії та Океанії



Австралія і Нова Зеландія

Якщо до Другої світової війни кількість українців тут була незначна, то у 1948-50 рр. з таборів у Німеччині та Австрії прибули близько 20 тисяч осіб (10% усіх переселенців звідти). Згодом частина з них переїхала до Північної Америки. Нині більшість українців мешкають у великих містах Австралії і Нової Зеландії (тут їх налічується понад півтисячі) та довкола них. У 1958 році створено екзархат, 1982 р. — Єпархію свв. Петра й Павла у Мельбурні для українців католиків у Австралії, Новій Зеландії та Океанії, яку нині очолює владика Петро Стасюк. Перше покоління переселенців розбудувало мережу церков та громадських установ, однак зараз головною проблемою єпархії є відхід молоді, яка часто вже не володіє українською та не вбачає за доцільне підтримувати власну етнічну ідентичність. Водночас серед священників єпархії багато молодих, зокрема родом з Боснії та України.

Українська Православна Церква у Діаспорі включає Єпархію Австралії та Нової Зеландії, яку очолює владика Іоан Дерев'янка, член Постійної конференції українських православних єпископів поза межами України. Владика

носить титул Архієпископа Парнаського, єрарха Австралії та Нової Зеландії, однак проживає у Генку (Бельгія). Єпархія налічує 11 парохій (з них дві дочірні), розташованих у більшості штатів та території Австралії — Вікторії (Муні-Поундс, Балаклава, Карлтон, Корю), Новому Південному Вельсі (Гранвілль, Блектаун, Грінакре), Квінсленді (Мурука), Південній Австралії (Аделаїда), Західній Австралії (Маунт-Йокай) та столичній території (Канберра/Турнер). Окрім того, є місія в Новій Зеландії (Пойнт-Шевальє). Служать у них 10 священників (у тому числі один єромонах). **УПЦ Київського Патріархату** має парохію св. Михаїла у м. Аделаїда, яка перейшла з попередньої юрисдикції. Вважаючи, що Австралія не належить до території жодної з автокефальних Православних Церков, **ПЦ в Америці** взяла під свою опіку три парохії у Новому Південному Вельсі (Сідней і Гоумбуш) та Квінсленді (Брісбен) з двома священниками-українцями. **Російська Православна Церква** також має парохії в Австралії — у Новому Південному Вельсі (Сідней і Ньюкасл) та Вікторії (Мельбурн). Окрім того, в мережі Інтернет заявляє про себе т. зв. **Архідієцезія Австралазії святої УАПЦ у вигнанні**, яку очолює владика Девід, Архієпископ Сіднейський, з осідком у Катумба (Новий Південний Вельс).

Список використаних джерел

1. Нарис історії Української Католицької Церкви в Південній Австралії 1950–2000 / Редколегія: М. Кіналь, М. Добриденко, П. Курпіта, Т. Андрушко. — Аделаїда, 2001. — С. 6.
2. // Патріархат. — 2007. — № 2. — С. 15-18;
3. http://www.patriyarkhat.org.ua/userdata/2007/map_contynenty.pdf.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 19.10.2010 р.

ІСТОРІЯ НАШОГО КРАЮ

Олег Єгрешій

Івано-Франківська теологічна академія

«Historia est magistra vitae», або Штрихи до історичного портрета галицькоукраїнського поміщика Антіна Книгиницького

Перед сучасною людиною як ніколи гостро постає питання пошуку своєї ідентичності, а відтак обрання відповідного маневру в житті. Видається, що в глобалізованому постіндустріальному інформаційному світі людині напрочуд легко втратити себе, втратити основоположні істини, котрі залишалися незмінними упродовж віків, а відтак зійти на манівці. На наш погляд, ця проблема ускладнюється деструктивними впливами на свідомість людини з боку засобів масової інформації, які в сучасних умовах претендують на роль своєрідних дороговказів, «вчителів життя». Зазвичай саме ЗМІ формують світогляд людини початку ХХІ століття, слугують своєрідними продукторами масової культури, котра стає непримиренним антагоністом культурній спадщині минулих поколінь. Масова культура, що наповнює повсякдення людини нашого часу, призводить до своєрідного уподібнення людей, формує «нового героя нового часу», який заради гедоністичного способу життя, легкого заробітку нерідко відмовляється від багаторічних традицій, цінностей, що формувалися століттями. До слова, нівеляцію традицій в сучасних умовах констатували автори історико-культурологічного видання «Прикарпаття спадщина віків: пам'ятки природи, історії, культури, етнографії» на чолі з головним редактором професором Миколою Кутутяком. Авторський колектив цією книгою намагався якраз привернути увагу суспільства до тисячолітніх культурних надбань наших країв [9].

Ця проблема неминуче накладається на іншу — збереження пам'яті про історичну людину з метою вивчення досвіду життєдіяльності предків. Технологічний бум, котрий переживає наша цивілізація, попри свої безумовні позитиви, містить в собі й виразні негативи. На думку широких верств суспільства, звертатися до спадщини предків начебто й не потрібно, бо в силу своєї консервативності історична людина «начебто не здатна нічого нового й модерного запропонувати». Тож нерідко молоде покоління вивчає історію доволі спрощено — мовляв, можна

вивчити окремі дати, прізвища, події, історичні процеси, і це означатиме широке володіння предметом. Разом з тим, те, що за кожною «сухою» датою, подією чи процесом стоїть конкретна людина з конкретним видом діяльності, нібито нікого й не обходить, ніхто цим і не переймається. Тож втрачається, мабуть, найголовніша гуманітарна сентенція – «*Historia est magistra vitae*», тобто Історія – вчителька життя. Дуже багато людей у своєму неуважному ставленні до історії обрали своєрідну тактику «спалення мостів за собою».

У цьому контексті варто торкнутися однієї із засадничих ознак галицько-українського суспільства, яка складалася впродовж століть, – релігійності. Адже ніхто не заперечуватиме, що віра в Бога, дотримання норм християнської моралі в повсякденні для багатьох поколінь українців були загальноприйнятими і такими, що в жодному випадку не повинні піддаватися ревізії і сумнівам. Симптоматично, що на Синоді Української Греко-Католицької Церкви, який проходив упродовж 2-9 вересня 2008 р. у Брюховичах, що біля Львова, питанням секуляризації та релігійного індивідуалізму сучасного українського суспільства приділяли особливу роль. Наводили уривки з енцикліки папи римського Івана Павла II «*Redemptoris Missio*», де йшлося про евангелізацію в сучасних умовах, залучення до неї не лише священнослужителів, а й широких кіл суспільства, особливо тих людей, що можуть більшою чи меншою мірою впливати на народні маси. Пріоритетними евангелізаційними принципами проголошувалися: свідчення, проповідництво, інкультурація, «наповнення християнською вірою повсякденного життя» та діалог [12]. Думається, що науковці-історики через екскурси в історичне минуле, акцентуючи увагу передусім на повчальних сюжетах релігійно-церковного життя, спроможні принаймні якоюсь мірою реалізувати окреслене.

Разом з тим, останнім часом на сторінках вітчизняних наукових видань з'являється інформація про вивчення долі не лише видатних осіб, а й пересічних людей. Так, наприклад, у Києві 5 червня 2008 р. відбулася наукова конференція, котра мала назву «Великі і «малі» українці: особа в історії і сучасності». В своїй науковій доповіді директор Інституту біографічних досліджень Національної бібліотеки України імені В. Вернадського Володимир Попик відзначав потребу ширшого вивчення життєдіяльності якраз «малих» українців. Тобто йдеться про наукові історичні регенерації нікому не відомих людей, котрі десь «загубилися в історії». А провідний науковий співробітник цього ж інституту Світлана Ляшко на прикладі вивчення життєдіяльності українського вченого і громадського діяча І. Забеліна переконливо аргументувала, що «життя людини глибше ніж його життєпис». Інша українська дослідниця, Ольга Коляструк, котра є автором низки статей методологічного характеру, зауважує, що історикам варто скеровувати свої дослідження на способи життя й екстремального виживання людей в умовах війн, революцій, терору, голоду тощо [10, с. 180].

Звичайно, щоб регенерувати життя «малих» людей минулого, варто з особливою увагою ставитися до джерел особистого походження приватних листів, щоденників, польових записів тощо. Ці першоджерела, на думку вже згаданої Ольги Колястрок, здатні «вихопити з життя такі факти, які з офіційних позицій уже не помічаються» і тому не беруться до уваги при аналізі [11].

Предметом нашого наукового зацікавлення стала громадська і просвітницька діяльність українського землевласника, поміщика (дідича) Антіна Кнігиницького, який проживав у селі Грабовець, що на Богородчанщині. Донедавна тільки окремі старожили села знали, що на старому, уже десятиліття не діючому цвинтарі спочиває саме Антін Кнігиницький, оскільки пам'ятник, споруджений на могилі, був суттєво знищений. Утім, завдяки сприянню місцевих жителів його було відновлено і він набув свого первісного вигляду. А отже, далі справа — за істориками, котрим належить максимально об'єктивно відтворити портрет людини, адже досі пам'ять про А. Кнігиницького зберігали тільки окремі старожили села. Більше того, про цього громадського діяча, по суті, не було жодної більш-менш значимої науково-публіцистичної статті. Окремі згадки про нього мають радше спорадичний та епізодичний характер. Утім, доводиться констатувати, що першоджерел, які б дозволили випулко охарактеризувати наукову біографію цієї людини все ж обмаль.

Актуальність даної розвідки також у тому, що через з'ясування біографії однієї конкретної людини, котра жила в конкретну добу, реально ширше з'ясувати окремі аспекти загальних історичних процесів (ітиметься передусім про події Першої світової війни, а також міжвоєнний період). Тобто прагнутимемо застосувати принципи холізму і есенціалізму. З'явиться, зокрема, можливість з'ясувати нові подробиці політики російської адміністрації в Галичині і на Прикарпатті зокрема, окремі грані культурно-просвітницької діяльності українських товариств та організацій в міжвоєнний, а також торкнутися питання українсько-польських відносин в регіоні. Можна поглянути на ці питання, так би мовити, під іншим ракурсом — через долю окремої нікому не відомої особи. Тобто з'явиться можливість через одиничне глибше пізнати загальне.

Антін Кнігиницький народився у 1867 р. в селі Грабовець Богородчанського повіту. Навчався в українській гімназії в Станиславові, згодом у Стрию. Юридичну освіту здобув у Львівському університеті. Після закінчення навчання він повертається на свою малу батьківщину, стає доволі великим (як для місцевого масштабу) землевласником. Так майно А. Кнігиницького дорівнювало приблизно 100 моргам землі і 20 моргам лісу, а також поміщику належали господарські будівлі. Усе майно А. Кнігиницького оцінювали в 140 моргів (поле, хутір і ліс). Австрійська адміністрація оцінила усе майно поміщика у 150 тис. корон [3, с. 158].

Український землевласник провадить активну громадсько-просвітницьку роботу. Зокрема, він став першим головою читальні «Просвіти» в с. Грабовець (виникла 2 січня 1894 р.). Як писав український часопис «Ілюстративний народний календар товариства «Просвіта» у 1916 р., А. Кнігиницький «був взірцевим громадянином-господарем, хлопоманом з великою популярністю у селянства» [3, с. 158]. Зазначається також, що завдяки організаційним навичкам А. Кнігиницького «батьківська маєтність» стала в околиці взірцем господарності» [3, с. 158].

Утім, у господарчі справи А. Кнігиницького та в його громадську діяльність втрутилася Перша світова війна. У вересні 1914 р. російські війська зайняли Львів. На окупованих західноукраїнських землях було створено Галицько-Буковинське генерал-губернаторство, а генерал-губернатором став, як відомо, давній покровитель москвофілів граф Олексій Бобринський. 18 вересня 1914 р. генерал-губернатором було видано циркуляр, в якому наказувалося закрити в Галичині всі українські й польські навчальні заклади та громадські інституції. У державних установах і навіть церквах заборонялася українська мова. Окупаційний режим посилювався зі створенням на початку 1914 р. жандармського відділу при генерал-губернаторстві, який розпочав переслідування українських громадських діячів. Так, протягом кількох місяців у Галичині було проведено 1200 арештів і 1000 обшуків, 578 осіб було вислано вглиб Росії. 20 червня 1915 р. було видано ще жорстокіше розпорядження. Військам, що залишали Галичину, наказувалося всіма можливими способами спонукати населення до відходу з російським військом, тобто забирати худобу, коней, вироби з бронзи, міді тощо. Відбирали також продовольство, а те, що не можна було забрати, підлягало знищенню [7, с. 152].

Взимку 1915 року російська кавалерія вдерлася в село Грабовець, прагнучи розжитися грішми, пограбувати маєтки місцевих українських землевласників. Одним з них виявився якраз Антін Кнігиницький. Як пише часопис «Ілюстрований народний календар» товариства «Просвіта», російські солдати, увійшовши до маєтку А. Кнігиницького, вимагали в нього гроші. Більше того, морозного вечора російські солдати вивели його надвір, роздягнули до сорочки і «прикладали кинжала до грудей» [3, с. 158]. В результаті такої наруги А. Кнігиницький застудився і захворів на запалення легенів. Усі намагання лікарів врятувати життя українському землевласникові виявилися марними, і 12 лютого 1915 року А. Кнігиницького не стало.

За тиждень до смерті А. Кнігиницький запросив до себе чотирьох селян і в усній формі означив контури свого заповіту. Згодом він висловив побажання оформити цей заповіт в чотирьох примірниках, кожен з яких він підписав власноручно і роздав усім чотирьом селянам. Заповіт, зокрема, містив таке: «Не маючи ні жінки, ні дітей, постановляю, щоби мій маєток, який складається з ґрунтів,

положених в Грабівці ... і в Гороходніні ... перейшли на власність Т-ва «Просвіта» у Львові – то єсть установаляю товариство «Просвіта» дідичем мого маєтку. Воно має розпарцелювати поле між селянами, а з узисканих грошей має утворити стипендії мого імени. До стипендії мають першенство мої іменинники, коли їх не було, то селянські діти з села Грабовець, а коли би тих не було, то кожний ученик або студент університету української народності може о тій стипендії убігатися ...» [3, с. 158]. А. Книгиницький також заповів, аби усіма фінансовими питаннями після його смерті зайнявся його родич – рідний брат батька Жигмунт Книгиницький, котрий управляв маєтком у с. Лядське Шляхетське (сучасне с. Липівка). Саме він мав передати готівку (7490 австрійських корон), котра знаходилася в Ощадній касі в Богородчанах, у розпорядження товариства «Просвіта». Крім Ж. Книгиницького, до Тимчасової управи майна було призначено селян Прокопа Квасняка і Петра Матковського, а також свого приятеля, юриста за фахом Дем'яна Охрімовича. Крім того, український поміщик заповів, аби його похорони відбулися якомога скромніше, «місцевим селянським звичаєм в домовині, збитій з чотирьох згилььованих дощок» [3, с. 158].

Словом, майно А. Книгиницького мало бути продане, гроші закладені в банку, а з відсотків повинні би виплачуватись стипендії. Виконавцем цього заповіту мав бути Головний Виділ товариства «Просвіта», багатолітнім членом якого був А. Книгиницький.

Після смерті українського землевласника Головний Виділ товариства «Просвіта» приступив до реалізації задумів покійного. Невдовзі за кошти, які А. Книгиницький залишив «Просвіті» (7490 корон), було відреставровано ряд будинків у селі Грабовець. Щоправда, лихоліття Першої світової війни позначилися й на становищі майна, котре належало культурно-просвітницькому товариству «Просвіта». Так, у 1916 р. згоріли магазин і стодола в с. Грабовець, які допомагав зводити якраз А. Книгиницький, а в період Другої Речі Посполитої староство в Богородчанах, попри спротив товариства «Просвіта», експропріювало навіть ряд матеріалів, які призначалися для ремонту будівель у селі. Так, зі стайні у селі за розпорядженням польських урядових структур було знято бляшаний дах і покрито ним приміщення повітового виділу у Богородчанах [4, с. 176].

Після смерті А. Книгиницького майнові питання вирішував спочатку юрист зі Станиславова Іван Мандичевський, а від 1918 р. майнові питання цілком перейшли до Головного Виділу культурно-просвітницького товариства «Просвіта». Зокрема чимало для впорядкування маєтності товариства зробив довголітній член цього товариства Володимир Рев'юк [4, с. 177].

Тривалий час точилася і гостра боротьба щодо упровадження в життя названого вище Стипендіального фонду імені Антіна Книгиницького. По-перше, польські власті упродовж 1920-х рр. проводили у селі парцеляцію іншого маєтку і

начебто не хотіли здійснювати дві парцеляції водночас. По-друге, місцеві селяни, на думку польських властей, через «економічний застій, брак кредиту й упадок цін селянських продуктів» виявилися неготовими до такої операції. Очевидно, що польська влада просто затягувала з парцеляцією ґрунтів. Утім, існує й третя версія. Зокрема, парцеляція затримувалася нібито через те, що заповіт А. Книгиницького не набув юридичної сили, а відтак далека родина намагалася його оспорювати. Володіємо інформацією, що між ріднею і Головним Виділом товариства «Просвіта» упродовж 1921-1922 рр. тривала судова тяганина. Зрештою, суд визнав таки спадщину А. Книгиницького за товариством «Просвіта» [4, с. 177].

Разом з тим, історичні першоджерела свідчать, що починаючи з 1922 р. Головний Виділ товариства «Просвіта» віддав в оренду поля зі спадщини А. Книгиницького місцевим селянам. Приміщення, котрі за волею А. Книгиницького перейшли товариству «Просвіта», спочатку винаймала філія Товариства «Охорони Дітей і Опіки над молодіжжю», а від 1925 р. приміщення на шість років було передано в оренду Товариству «Непорочного Зачаття» для утворення сиротинця, котрим опікувалися 6 Сестри Служебниці. До слова, Товариство «Непорочного Зачаття» перебувало під покровительством станіславівського єпископа Григорія Хомишина. Це товариство відремонтувало будинок, і впродовж міжвоєнних у приміщенні працював сиротинець для місцевих селянських дітей. Крім того, товариство «Просвіта» у міжвоєнний час виділило площу під будівництво власної читальні, а також будівельний матеріал для спорудження будинку культурних заходів [4, с. 178].

Зазначимо також, що протягом 1920-1930-х рр. при читальні товариства «Просвіта» у с. Грабовець діяли театральний гурток, хор, гурток сільського господарства, гурток «Рідної Школи». Театральний гурток ставив п'єси І. Котляревського «Наталка-Полтавка», М. Старицького «Ой не ходи, Грицю...», «Циганка Аза», Т. Шевченка «Назар Стодоля», п'єси І. Тобілевича і М. Кропивницького. Керував театральним гуртком секретар читальні «Просвіти» Микола Матківський, а хором читальні керував Костянтин Патер, уродженець Вінниччини, сотник армії УНР, а пізніше вояк УПА. За ініціативою членів товариства «Просвіта» в с. Грабовець у 1926 р. було створено спортивне товариство «Луг», до складу якого входили місцеві дітячі М. Матківський, Г. Рожук, І. Гуцуляк, І. Ясінський, С. Кузан та інші. У селі функціонував також кооператив, який налічував 700 членів [5, с. 8]. Селяни купували товари першої необхідності лише у своєму кооперативі, хоч недалеко була польська крамничка. Як відомо, девізом українського кооперативного руху був вираз «Свій до свого по своє».

Культурно-просвітницьке товариство «Просвіта» у селі в міжвоєнні роки розгорнуло широку діяльність. Так, у с. Грабовець щороку відзначали Шевченківські дні, проводили концерти на честь пам'ятних дат. Польська адміністрація намагалася

пригальмувати культурно-просвітницьку роботу в селі. Так, на активних українських громадських діячів польська адміністрація накладала штрафи. Наприклад, провід кооперативу та читальні «Просвіти» могли покарати за те, що 3 травня і 11 листопада (польські державні свята) ті не вивішували на своїх будівлях польський прапор. Або керівництво аматорського театрального гуртка і місцевого хору було покарано за «порушення» «нічного спокою», тобто за вечірні репетиції. Штрафи могли накладатися також через те, що місцеві театри-аматори нерідко у вечірню пору вирушали до сусідніх сіл з театральними виставами чи концертом. Таким чином, культурно-просвітницьке товариство «Просвіта», біля основ якого стояв А. Книгиницький, виховувало покоління свідомих українців, зокрема учителів, інженерів, юристів [5, с. 8].

Варто також додати, що за кошти товариства «Просвіта» 15 серпня 1926 р. на цвинтарі в с. Грабовець було урочисто відкрито пам'ятник на могилі А. Книгиницького. На відкритті, зокрема, були присутні місцеві мешканці, жителі сусідніх сіл, представники товариства «Луг», делегати філії товариства «Просвіта» з Богородчан. На відкриття пам'ятника приїхав також представник Головного Відділу товариства «Просвіта», майбутній голова цього товариства Іван Брик. Надмогильний пам'ятник було освячено священиками Греко-католицької Церкви Іваном Лісовським та Володимиром Винявським [6].

Час показав, що заповіт А. Книгиницького, за великим рахунком, так і не було виконано, а отже задум українського землевласника і громадсько-культурного діяча щодо призначення стипендіальної допомоги українським дітям так і не був втілений в життя. Це сталося, мабуть, передусім через несприятливий збіг різних, на перший погляд, не пов'язаних між собою обставин. Тут, зокрема, і юридичні колізії, пов'язані з укладенням самого заповіту, і затягування з невідомих причин філією товариства парцеляції ґрунтів, котрі належали А. Книгиницькому. Однак головною причиною, на наш погляд, виявилася дискримінаційна політика польських урядових структур, котрі не бажали сприяти розгортанню українського національного руху в с. Грабовець. Утім, очевидне одне — «благородний передсмертний маневр» А. Книгиницького, його активна громадсько-культурна діяльність, яку він провадив наприкінці XIX — на початку XX століття як голова культурно-просвітницького товариства «Просвіта», посприяли таки піднесенню національно-патріотичного духу як в селі Грабовець зокрема, так і на Богородчанщині в цілому. Приклад тому — активна громадсько-просвітницька праця, яку провадили в селі різні українські установи у міжвоєнний період. Причому, як уже зазначалося, більшість будівель, в яких розташовувалися різні українські організації, або зводили, або ремонтували за рахунок коштів, залишених А. Книгиницьким.

Звісно, що портрет А. Книгиницького аж ніяк не відтворено. Бракує передусім історичних першоджерел, практично не збереглося автентичних речей, які належали

А. Книгиницькому. Разом з тим, іноді вистачає й регенерації одного вчинку людини, аби уявити її портрет. Переконані, що таким вчинком є якраз заповіт українського землевласника. А. Книгиницький розумів, що в разі смерті з матеріальних речей не забере з собою нічого, окрім «чотирьох згиблених дощок». Відтак прагнув зробити добро для своєї малої батьківщини, підняти рівень національної свідомості своїх односельців. Уважаємо, що в нашу меркантильну, споживацьку пору, коли на перше місце зазвичай виступає матеріальне, а не ідеальне, вивчення історії життя А. Книгиницького має виразну дидактичну природу. Це саме той випадок, коли на згадку спадає запропонована нами вище відома теза – «*Historia est magistra vitae*», тобто історія – вчителька життя.

У жодному випадку не хочеться бути ментором, але чомусь жевріє думка, що подібні християнські сентенції, які нині сприймаються як щось доволі далеке і «екзотичне», мають в сучасних умовах серйозне значення. Наважимось на припущення, що іноді змістовна, вчасно запропонована фраза може докорінно змінити мислення людини, а отже до певної міри і її життя. Щоправда, знову ж таки аж ніяк не претендуємо на категоричність висловлювань.

Список використаних джерел

1. Польові записи. Важинська Стефанія Михайлівна. 1926 р.н. Жителька с. Грабовець. Проживає на вул. Франка, 14. Освіта початкова.
2. Польові записи. Ясінська Марія Антонівна. 1923 р.н. Жителька с. Грабовець. Проживає на вул. Бойчука, 56. Освіта початкова.
3. Люстрований народний календар Товариства «Просвіта». – 1916 р.
4. Життя і знання. – 1934 р. – Рік VII. – Ч. 3.
5. Ровенко О. На лівому березі річки Бистриці // Слово Просвіти. – 2008. – Ч. 52. – 25-31 грудня.
6. Галицька Просвіта. – 2005. – 1 грудня.
7. Місюра І. Політика російського окупаційного режиму на західноукраїнських землях у 1914-1915 рр. // Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній часопис. – 2002. – № 7. – С. 149-153.
8. Кугутяк М. Галичина: сторінки історії. Нарис суспільно-політичного руху (XIX ст. – 1939 р.). – Івано-Франківськ, 1993. – 200 с.
9. Прикарпаття спадщина віків: пам'ятки природи, історії, культури, етнографії. Історико-культурологічне видання. Автор ідеї та головний редактор Микола Кугутяк. – Львів: «Манускрипт-Львів». – 2006. – 567 с.
10. Коляструк О. Предмет історії повсякденності: історіографічний огляд його становлення у зарубіжній та вітчизняній історичній науці // Український історичний журнал. – 2007. – № 6. – С. 174-184.

11. Коляструк О. Документи особового походження як джерела з історії повсякденності // Український історичний журнал. – 2008. – № 2. – С. 145-153.

12. Підсумки Синоду УГКЦ // Нова зоря. – 2008. – № 37. – 19 вересня.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 22.10.2010 р.

УКРАЇНСЬКЕ САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

Володимир Грабик
Івано-Франківська теологічна академія

Особливості іконопису у ранній Київській церкві

За тисячолітній період християнства український народ досяг вершини церковної архітектури, малярства, орнаментальної та об'ємної пластики, вітражного мистецтва, церковного спорядження. Отримавши свій високий розвиток у часи визвольної доби, церковне мистецтво в часи лихоліть було чи не єдиним вогнищем культури нашого народу. У храмі зосереджувався увесь синтез мистецтва. Це мистецтво творили талановиті люди у монастирських келіях, іконописних майстернях.

Канонічне пошанування ікони поставило її після VII Вселенського Собору нарівні з Євангелією. Отець Сергій Булгаков (1871-1944) уважав, що ікона сама в собі є чимось більшим, аніж лише святим зображенням, вона є місцем присутності благодаті, місцем об'явлень Ісуса Христа (Матері Божої і усіх постатей, зображуваних на іконі) для посилення до них молитов. Це об'явлення Ісуса Христа в Своему образі для вислухання спрямованої до Нього молитви не веде до преображення ікони в тіло Христа, що довершується лише під час Тайни Євхаристії. Щоб зрозуміти сенс ікони, потрібно вийти від факту втілення слова та пригадати те, що вже існувало при сотворенні людини. Людина, як така, сотворена за образом Божим, є живою іконою Бога. Вона перестала, однак, бути такою іконою внаслідок первородного гріха, але ця її первісна іконічність була повернена силою втілення. Людське ество стає зримим як ікона Бога, відколи об'явилося у Христі.

На особливу увагу заслуговує ікона Київської доби, що була частиною образотворчого мистецтва, яке також зароджувалось, по суті, заново разом із християнізацією. Літопис свідчить, що перші ікони потрапили до схристиянізованого Києва не з Візантії, а з Криму. Для Десятинної церкви необхідне начиння, в тому числі й ікони, привезли з Корсуня (Херсонеса Кримського). Візантійський посібник для іконописців «Корпус Ласонайшкун» став одним з основних джерел для київських малярів. Русичі навчалися іконописному мистецтву у візантійських майстрів і виробляли власні акценти.

1. Київський іконопис XI століття

1.1. Характерні ознаки розвитку іконографії у Київській Русі

Першими іконами на українських землях були ікони грецького походження. У літописі згадується, що фундатор церкви св. Богородиці (Десятинної) у Києві князь Володимир Великий прикрасив ту святиню «іконами, які привіз із Корсуня». З прийняттям християнства, як дар княгині Анни (дружини Володимира-Хрестителя і сестри візантійського цесаря), в Київську Русь привезено дві дуже важливі ікони – Матері Божої Переможної, яку українці шанувували протягом століть до 1945 року, коли її було перенесено до костюлу св. Миколи в Гданську, а також Матері Божої Холмської, яка знаходиться постійно у святині Різдва Матері Божої в Холмі [19, с. 28].

Ікона доповнювала літургійно-художній ансамбль храму, а також використовувалася для житла. Попит на неї був величезний. На початках багато ікон привозилося з Візантії. Те, що на митрополичій кафедрі в Києві частіше були греки, красномовно пояснює джерела надходження ікон та появу грецьких майстрів. Крім того, чимало русів відвідували міста Візантії, особливо Константинополь, де навіть існував густо заселений руський квартал, та приблизно з 1016 р. на Афоні постав руський монастир св. Пантелеймона, який з Києвом завжди мав пошвавлені відносини. Цілеспрямовано здійснювалися також подорожі іноків Печерського монастиря до Константинополя. Цілком можливо, що появою на Русі великих іконописних візантійських шедеврів слід завдячувати печерським монахам [13, с. 47].

У запрошуваних грецьких майстрів (зодчих, живописців) вчилися, працюючи поруч, місцеві художники. Напевно, так було у Софії Київській та Михайлівському Золотоверхому соборі. З Царгорода, з Влахернського кварталу столиці походили майстри, які для печерських монахів будували Успенський собор.

«Киево-Печерський патерик» розповідає про чорноризця Еразма, який прикрасив іконами Печерський монастир, і про легендарного іконописця Алімпія, якого батьки віддали «на ученіє иконьнаго писанія». Він вчився у грецьких майстрів, одночасно допомагаючи їм при розмальовуванні Печерської церкви, так що невдовзі «добрі извыкъ хытрости иконъны, иконы писати хытръ бѣ зъло», «игумену и всей братіи писаше иконы». Алімпій також «обътъшавша иконы обновивъ, поставляше на своих мѣстьхъ», працював пильно і з посвятою, «не дадѣше собѣ покоя по вся дъни», «праедна же николи же бяше видѣти его». Сам князь Володимир Мономах шанував художника і захоплювався його творіннями, наче «написашася божіим мановеніем», тож замовив «едину икону святую Богородицю, и посла в град Ростовъ, в тамо сущую церковь». Оповіді про блаженного Алімпія

пересипані різноманітними історіями, в яких реальність і фантастика тісно переплетені. Очевидно одне: його ікони видавалися сучасникам сповненими чудодійної сили. Уже перед смертю, важко хворий, художник розповідав ігумену, що замовлену ікону не він малював, а «аггель есть, рече, написавый ю, и се предстоит пояти мя хотя». Хоча жодного твору Алімпія не збереглося (можливо, не вдалося встановити його авторства з тих ікон, що належать до періоду Київської Русі), ім'я іконописця залишилося свідченням високого художньо-естетичного рівня цього виду малярства, що почало розвиватися на Русі. За пошаною і захопленням до його картин прирівнювалися (за згадками літописів) лише великі візантійські шедеври, ікони Богоматері Пирогощі, Вишгородської (Володимирської) [там само].

Київська ікона була бажаною усюди як зразок, близький до грецьких прототипів правильного іконописного втілення, що надовго зберігало за Києвом значення найвищого духовного центру. Тому чимало ікон тут спеціально замовляли і вивозили в інші міста Русі. Про князя Володимира Мономаха, який замовив ікону в Алімпія для церкви Богородиці в Ростові, вже згадувалося. Мстислав тут також замовляв ікони для Новгороду, а ще більше їх вивозили в часи розбрату та після монгольського погрому [11, с. 50].

Багато ікон вивіз до міста Володимира Андрій Боголюбський, але грабіжницьким способом. Суздальський князь Андрій Юрійович Боголюбський, онук Володимира Мономаха, прикрасив храм Різдва Богородиці в спорудженому ним місті Боголюбові «іконами многоцінними, золотом і камінням дорогим, і перлами великими безцінними, і причепурив він її різними прикрасами...». Літописний запис датується 1175 роком. Проте попередня подія 1169 року розкриває джерела збагачень за рахунок церковних прикрас, вивезення ікон з численних північних вотчин не тільки Суздальським князем, а й іншими правителями. Ось як це подає літописець. Весною 1169 року «узятий же був Київ місяця березня у дванадцятий [день], у середу другої неділі посту. І грабували вони два дні увесь город — Подоляя, і Гору, і монастирі, і Софію, і Десятинну Богородицю. І не було помилювання нікому і нізвідки: церкви горіли, християн убивали, а других в'язали, жінок вели в полон, силоміць розлучаючи із мужами їхніми, діти ридали, дивлячись на матерів своїх. І взяли вони майна безліч, і церкви оголили од ікон, і книг, і риз, і дзвони познімали всі [ці] смольняни, і суздальці, і чернігівці, і Олегова дружина, — і всі святині було забрано. Запалений був навіть монастир Печерський святої Богородиці поганими, але Бог молитвами святої Богородиці оберіг його од такої біди» [13, с. 50].

Напевно, й наступникам залишилося щось вивозити з Києва, бо «наче б спростовуючи усталений погляд, — пише В. Лазарєв, — що Київ занепав після взяття його військами Андрія Боголюбського в 1169 році, київські надра відкривають

цілу скарбницю руського мистецтва останніх десятиліть перед татарським розгромом». Тож, поряд з іншими не менш заповзятливим був Галицький князь Данило Романович, який у 1259 році прикрасив церкву Іоанна в Холмі «камінням дорогим, бісером і золотом також ікони, які він приніс із Києва, і образ Спаса і пресвятої Богородиці, що їх йому сестра Феодора дала з [київського] монастиря [святого] Феодора; приніс він також ікону Стрітєння з [города] Вручого од отця його [Мстислава Мстиславича]. Диву подібні [були образи сі], що погоріли в церкві святого Іоанна; один [архангел] Михаїл зостався [з] чудових тих ікон» [13, с. 52].

Такі ікони, як «Богоматір Велика Панагія» чи «Дмитро Солунський», становлять феномен своєї епохи, з відходом якої жодна ікона згодом не повторить ту величаву епічність, силу мужнього терпіння і спротиву та виняткової цілності характерів. В ідеальних образах Київська Русь відбила свій зримий і духовний портрет з такою повнотою, як це не могла відтворити Візантія ні за Комненів, ні за Палеологів. У київській іконі передані свіжість почуттів і краса пробудженого творення, як і незрівнянна поетична образність в епічному «Слові о полку Ігоревім». Це явища одного генія, одного феноменального культурного шару, що став для наступних поколінь духовною опорою, своїм, руським античним світом. Мистецтво того часу ще не зовсім умовне й абстрактне, яким воно буде децю згодом [13, с. 55].

1.2. Ікона «Оранта (Богоматір Велика Панагія)»

Спорідненість ікони з монументальним мистецтвом очевидна. Ряд образів запозичено із мозаїк, та більше з ікон, привезених на Русь з Візантії, одна з яких — Вишгородська (Володимирська) Богоматір — викличе згодом могутній творчий відгомін. Тема Елеуси і поряд з нею тема Оранти стануть глибоко народними й близькими для втілення притаманих русам етнічних та морально-людських рис. Давні ікони, що збереглися, не багатофігурні (крім «Успіння»). Вся увага зосереджена на обличчі, на виразі очей, частіше на верхній частині тіла людини, яка за сакральними поглядами пов'язана з мікrokосмосом. Згідно з візантійськими приписами, колір вживався глибоким і чистим. Красу кольору надає світло — «цариця барв», за висловом Аврелія Августина. Бог є абсолютною красою, з якої походить все прекрасне. Без сумніву, образ Оранти, один з найвеличніших у тогочасному іконописі, навіяний мозаїчними Орантами і, найвірогідніше, Орантою Михайлівського Золотоверхого собору. Причина такого шанування була в тому, що культ Богоматері Оранти-Знамення, або Воплочення, підтримувався великокнязівською владою і був запозичений з Візантії, де користувався сильним покровительством імператорів, особливо після перенесення імператорського палацу у Влахерни.



*Оранта (Богоматір Велика Панагія)
Кінець XI ст. — початок XII ст.
Третьяковська галерея, Москва*

Проте точно невідомо, яке зображення Богоматері шанувалося під назвою Влахерниміси і саме яку ікону привезли з Влахерн грецькі іконописці до Печерського монастиря. «Богоматір Велика Панагія» вважалася палладієм великокнязівського дому та захисницею Києва, його непорушною стіною. Й інші князівства, наслідуючи столий Київ, задля престижу також прагнули мати цей священний образ як знак своєї незалежності й сили. Хоча у деяких князівствах були власні палладії: у Смоленську — «Одигітрія», в Ростові — «Богоматір Володимирська», у Новгороді — «Богоматір-Знамення» [там само, с. 56]. Однак композиція «Оранта-Знамення» знаходила поширення на півдні та півночі Русі, вона була відомою як у Києві, так і в Новгороді, у Смоленську — в рельєфах собору Юр'єва Польського. Тип зображення в різних варіантах (на повен зріст і поясне) поставав у настінному малярстві (фреска церкви Спаса-Нередиці у Новгороді), ікони (поясна «Оранта-Знамення», що була учасницею оборони Новгороду від військ Андрія Боголюбського в 1159 р.), була митрополитів та єпископів, панагіях на фелонах, печатях. Все ж ікона «Богоматір Велика Панагія» залишається неповторною за виконанням (у ній збережені засади монументального мистецтва — рисункова (голкою), граф'я, золоті пробіли на драперіях мозаїчного характеру), за образним втіленням, бо саме в образі помітний відхід від візантійського канону зображення на користь складання типу руської Богородиці. І в тому особливому почерку, в якому ще відчутна невиробленість чітких іконописних засад, що досягне своєрідного рівня лише згодом (тут лише засвідчуються початки становлення принципів іконопису), та в тому розумінні декоративного вирішення великими кольоровими масами, безсумнівно вихованого під впливом кийвських мозаїк, і, нарешті, в тій духовній наповненості, епічній широті душевного почуття, величавому спокої та неповторній, згодом поетичній, проникливості — в усьому відчутний подих столічного града Києва. А тодішня Руська держава була однією з найперевіших у середньовічній Європі [1, с. 89].

1.3. Ікона «Георгій-воїн»

Колористична спільність, пластично-лінійне вирішення образів та ряд технічних засад споріднюють ікону «Богоматір Велика Панагія» з іконою «Георгій-воїн». Вони близькі за часом появи, хоча намальовані різними майстрами, в них застосовані різні образотворчі системи. «Георгій-воїн», очевидно, був створений для Георгіївського собору як храмова святиня (ікона величезних розмірів). Такі собори були в Києві – патрональний храм Ярослава Мудрого, освячений митрополитом Іларіоном 1051 року, та в Новгороді, закладений князем Всеволодом у 1119 році. Проте в іконі відбита поетична образність Києва XI ст., його емоційний світ і притаманний часу просвітлений величаво-мужній характер мистецтва [13, с. 59].

Образ Георгія-воїна позначений глибшими і тоншими рисами та вишуканішою технікою виконання. Проте ікон із зображенням святого є дві, друга подає воїна на повний зріст. Обидві наче походять із Новгородського храму, і хоча вони спільні за призначенням як храмові ікони, за образним втіленням військової доблесті та непохитної стійкості відбивають культ святих патронів князівської влади. Християнське ім'я Ярослава Мудрого – Георгій, і в храмі Софії був приділ святого та неподалік собор святого Георгія з монастирем. Культ Георгія і тип його зображення складався у Візантії протягом X-XI ст. і використовувався для зміцнення влади імператора. Його зображували у вигляді воїна зі списом у правій руці, ліва лежить на рукояті меча або на піхві чи щиті. Обличчя молоде, овальної форми з тонкими бровами, що динамічними дугами здіймаються над широко відкритими очима, з продовгуватим носом і повними вустами. Характерною ознакою у візантійських зображеннях святого є шапка кучерявого волосся, яке на голові розміщується однаковими закрутками в три ряди [8, с. 73].

Великий розмір ікон міг бути викликаний двома причинами: спеціальне храмове призначення і винятковість подій, які таким чином відзначалися. До останніх належала кількарічна міжусобна боротьба між братами Святополком та Ярославом, в яку були втягнуті орди печенігів, варяги, поляки. Ця війна велася



*Георгій. XI ст.
Успенський собор
в Московському Кремлі*

після смерті батька, Київського князя Володимира. Взагалі боротьба Ярослава з Святополком справила сильне враження на сучасників і була предметом різних поетичних і легендарних оброблень. В духовних сферах, завдяки канонізації Бориса і Гліба, ця боротьба набула побожного характеру і прикрашувалась подробицями релігійної легенди: Ярослав виступає месником за братів і кличе до Бога на Альті, щоб помстився Святополку, як і Каїну [там само, с. 62].

За словами літописця, у рік 1037 «заложив Ярослав город — великий Кнів, а в города сього ворота є Золоті... потім церкву на Золотих воротах, кам'яну, Благовіщення святої Богородиці... Після цього [він звів] монастир святого Георгія [Побідоносця] і [монастир] святої Орини». Таким чином, храм святого Георгія перебував під патрональним наглядом князя й оздоблювався тоді, коли й Софія Київська, що, безперечно, могло знайти відбиток на його поліхромії, бо до ряду образів мозаїк і фресок (архангелів і молодих святих) стилістично близька ікона, однак у датуванні не слід її відносити до початку XII ст., де вже епічність, величава монументальність, масивність, статичність постаті не змогли б уживатися з тогочасними змінами в мистецтві. Не лише архангел з купола Святої Софії, «Архангел Гавриїл» та фрескові архангели з південних хорів і ряд невідомих святих, а також Георгій з конхи присвяченого йому уділу, де був похований Ярослав Мудрий, і там же під час реставрації виявлений гризайлевий начерк голови Георгія, подібний до ікони, — все це визначає органічне середовище, в якому створювався образ ікони. Як у храмі, так і в іконі впроваджувалися високі ідеї, притаманні тогочасним духовним процесам: мудрості і духовної зразковості, милосердя і військової доблесті, софійного початку буття і втілення грядущого ідеалу справедливості. Духовна глибина двох пам'яток тамує в собі глибокі патріотичні ідеї Іларіона, що стали вираженням загального народно-патріотичного піднесення і першими культурними успіхами на Русі, відобразившись у його «Слові про Закон і Благодать». Ось тому і Георгій в іконі поданий не мучеником, а ідеальним воїном, стоїчним, сповненим впевненого оптимізму, а правильніше, наче молодим княжичем «з роду Володимира Святославича — родича Бориса і Гліба...», а ці князі, за пізнішою ідеальною характеристикою, «лицем красні, очима світлі, поглядом грізні, понад міру хоробрі, серцем легкі.., ратній справі вельми вишколені.. мужній розум мають, в правді-істині перебувають, чистоту душевну і тілесну без пороку дотримують». Князь втілює могутність і гідність своєї країни. І тому храмова ікона Георгія життєствердна і життєрадісна. На думку М. Нікольського, «за Володимира і за його сина Ярослава руське християнство було просякнуте світлим і величавим оптимізмом світової релігії». Образ Георгія наче став емблемою князювання Ярослава і світлою надією на майбутнє руського народу. Органічний монументалізм ікони був вислідом тодішньої впевненості в силі держави, що засвідчувалось у таких монументальних храмах, як Софія в Києві, церква Спаса в

Чернігові, Софія в Новгороді, найбільших і найкращих державних спорудах до XIX ст. [8, с. 75-78].

1.4. Ікона «Устюзьке Благовіщення»

Такою самою синтетичною цілісністю позначений ще один монументальний твір того часу, який увійшов в історію мистецтва під назвою «Устюзьке Благовіщення». За усними переказами, ікона знаходилася в місті Великий Устюг, але була за Івана Грозного привезена в Москву з Новгорода, з Юр'євого монастиря, що й дало підставу В. Лазареву віднести ікону до мистецтва Новгорода, як, між іншим, майже все станкове домонгольське малярство. Проте варто навести судження дякона Олександра Салтикова з посилання на каталог Третьяковської галереї. Однією з дивовижних домонгольських ікон є «Устюзьке Благовіщення»... За історичними відомостями, в Москву ця святиня привезена з Георгіївського собору Юр'євого монастиря в Новгороді [13, с. 63-64].



*Устюзьке Благовіщення
XI ст.*

Третьяковська галерея, Москва

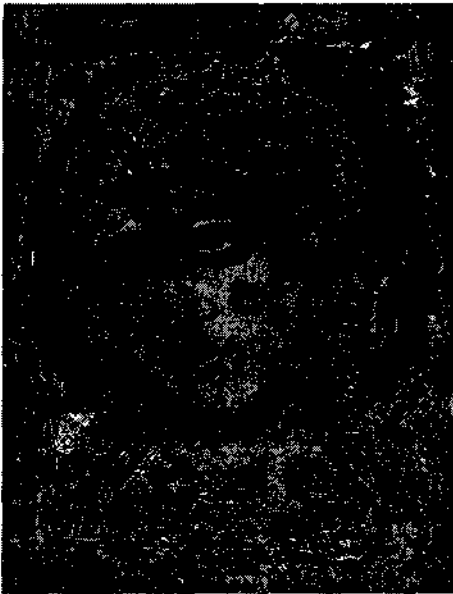
Увесь лад обох постатей з характерним розміщенням у просторі тіла і стриманим рухом рук та особливе відтворення атмосфери середовища і часу, що відбивається величавим спокоем, уподібнюючись за духом до монументальних храмових споруд, свідчать про глибокозмістовний і зосереджено-величний спосіб образного уявлення. У постатях та сама фундаментальність і глибока органічність принципів «візантізму» (найбільш виразної відточеності його стилю, що з такою силою втілюється ще в кількох творах: «Спас золоте волосся», «Апостоли Петро і Павло», «Успіння», «Деїсус»), що й у згаданих мозаїках, сповнених найвищого духовного насичення. Канон, що формується в цей час як у архітектурі, так і в живописі, згодом відповідатиме найвищим духовним вимогам за класичною зразковістю стилю і за образною глибиною, а в іконографії це очищення від випадковості, з набуттям символічної концентрованості й художньої виразності. Іконописне зображення мало відповідати літургійному змістові, втілюючи чітко християнську символіку. Тому «Устюзьке Благовіщення» відступає від розповідної описовості подібних

сцен, а постає в рідкісному іконографічному вираженні непорочного зачаття з Христом у лоні Марії [19, с. 30].

Не кажучи про Русь, таке зображення було винятково поодиноким і для Візантії. Ще в XI ст. у Києві в період формування теологічної думки подібна догма могла існувати як наочна ілюстрація до літургії з пізнавальною метою [21, с. 103].

Як і в попередньо розглянутих творах, в іконі «Устюзьке Благовіщення» образи просякнуті глибокою одухотвореністю. Вони мужньо стримані, ясні, у своїх діях урочисто демонстративні, як на виду перед усім світом. Безумовно, в іконі присутнє символічне тлумачення церкви Благовіщення на Золотих Воротах Іларіоном у його «Слові», бо за задумом автора те, що є у звертанні архангела Гавриїла до діви Марії «радуйся, Благодатная, Господь з Тобою», наче через цей собор передається Києву: «Радуйся, град православний, Господь с тобою». Таким чином, доля міста закладена у «Благовіщенні»: князь Ярослав Володимирович Мудрий «предал народ... и град святой в (покровительство)... Пресвятой и Преславной Богородице». Отже, ця ікона є наслідком перетворень духовного життя на Русі, бо всім своїм духовнообразним і структурним ладом тісно пов'язана з культурою епохи Ярослава, стильово споріднюючись із тогочасним живописом, архітектурою, політикою, літературою [8, с. 81].

1.5. Ікона «Ангел Золоте Волосся»



*Ангел Золоте Волосся
XI ст.*

Російський музей, Санкт-Петербург

Образи цієї ікони, як і колористичне вирішення, ще відгукнуться в київському живописі того часу. Це надзвичайно близьке до архангела зображення «Ангела Золоте Волосся», що, напевно, колись становило частину деісусного чину. Високу оцінку іконі дає В. Лазарев: «Важко знайти в усьому стародавньоруському мистецтві більш одухотворений образ, в якому б так своєрідно поєднувалися чуттєва чарівність з глибокою печаллю. Це робота видатного майстра, який органічно засвоїв усі тонкощі візантійського живопису» [8, с. 83].

Зображення ангела поплічне, тому голова займає майже весь простір тла. Світло заливає прегарну голову, світлом пронизаний душевний світ юного ества – такого

торжества світла не досягло й візантійське мистецтво. Тут легко зіткнулися прадавній слов'янський, глибоко пантеїстичний за своєю суттю міфологічний світ з його обожнюванням явищ природи, сповнених животворним духом, з новим спіритуалістичним світоглядом, за яким все у природі більшою чи меншою мірою божественне, а глибше — визнання за християнством протилежності земного і небесного і переборення цієї суперечності переходом від земного до неземного. Земне і небесне змішувалося в ангелі — світло і червоний одяг [13, с. 66].

1.6. Ікона «Святий Микола»

За глибиною змісту близькою до «Ангела Золоте Волосся» є чудотворна ікона св. Миколи. Тут також головна увага зосереджена на обличчі, і ця обставина спонукає зробити висновок про неухильний еволюційний розвиток київського іконопису, що відбувався напрочуд природно і логічно: від монументальних, тісно пов'язаних з високим розквітом храмового, мозаїко-фрескового мистецтва XI ст. до укрупненоголових, наче портретних зображень початку XII ст., з настійним прагненням глибокого розкриття внутрішнього змісту [21, с. 113].

Без перебільшення, визначальну роль тут відіграла агіографічна та житійна література, що активізувалась в останній чверті XI-XII ст. На трактуванні образу відбилосся також зростання авторитету Києво-Печерського монастиря, зокрема його ігумена, найвидатнішого церковного ідеолога Київської Русі Феодосія. Він був для свого часу колоритною постаттю. У монастирському житті — стоїк, запровадив, як на Афонському монастирі, суворі правила за Студійським статутом, отже, спирався на містично-аскетичні побудови візантійського монашества з властивим йому пригніченням земного, гріховного, плотського ества, щоб душа людини повністю віддавалась через терпіння, страждання і любов служінню Богу. Разом з тим, Феодосій був також активним учасником політичних подій 60-70-х років XI ст. (помер 3 травня 1074 р.). Під час гострої боротьби за київський престол він рішуче підтримував Ізяслава, як і пізніше примирився зі Святославом.



Св. Микола
Друга половина XI ст.
Третьяковська галерея, Москва

Теорія аскези спонукала уважніше розкрити можливості душі людини, бо спастися може лише аскет, подвижник. Тому ця лінія панувала в монастирі і прославляла обитель [1, с. 127].

Згодом Феодосій був канонізований, і за ініціативою князя Святополка Ізяславовича, сина підтриманого Феодосієм князя, ім'я ігумена, як святого, було записане в 1108 р. у синодик для згадування. Таким чином, монастир став совістю суспільства, а його проводирі – духовними наставниками. Аскетичність очищала і викликала пошану – дух панував над плоттю [13, с. 68].

Ікона св. Миколи розкриває програми аскетизму, відтворюючи образ, ще не відомий в руській іконографії духовного подвижництва. Життя і діяльність Феодосія Печерського були великим прикладом для сучасників і залишилися священними для послідовників. За життєписом Нестора, визріває його характер: «Ревний, побожний, працьовитий, лагідний, смиренний, простий, милосердний, строгий аскет». Ікона відбиває істинну сутність аскези: самозаглиблення, нехтування фізичним станом, ідеал моральної сили. Образ сповнений мужності й фанатичної відданості обраному шляху. У ньому відзвучує винятковість живого прототипу, бо про портретне наближення не може бути й мови, проте асоціативна паралель активно спрощується. Тому виникає думка, що на іконі зображений не св. Микола (в іконографії святого таке зображення із слідами обітниць та підкресленням витонченого інтелекту було б рідкісним, притому напис «О. А. Николае» нанесений в XVI ст.), а, можливо, один із святих, досить популярних на той час. До речі, Феодосій часто цитує Йоана Золотоустого, Василя Великого й особливо св. Теодора Студита. Закладені в образі й у всьому зображенні монументальність, фрескова шляхетна стриманість, динамічна лінійна підкресленість та живописна широта споріднюють цю ікону з часом розквіту київського монументального мистецтва, і лише експресивність, психологічна загостреність образу уточнюють час зближення з поліхромією Михайлівського Золотоверхого собору [8, с. 85-89].

1.7. Ікона «Богоматір Печерська (Свенська) з преподобним Антонієм та Феодосієм Печерськими»

Про популярність ікони свідчать численні пізніші відтворення. Незадовільне збереження та живописні втручання послабили художній рівень твору, що викликало думку про копійність збереженого примірника.

Більшість російських дослідників співвідносять створення ікони з подією, що описана в рукописі XVI-XVII ст. Свенського монастиря. У ній розповідається історія «чудесного прозріння князя» Романа, сина Михайла Чернігівського, коли за його проханням була принесена в 1288 р. ікона «Богоматір Печерська» з Києво-Печерського монастиря на місце в «п'яти поприщах от града» Брянська

з метою побудови там Свенського (від річки Свині) монастиря, — такою була умова для позбавлення від сліпоти. Отже, датування ікони пов'язують із записом події, хоча з її драматичної ситуації чітко простежується висновок: на той час ікона існувала в Києві, була прославлена «чудами» [6, с. 66].

Іван Грабар сприйняв ікону близькою до мозаїк XI ст., а за характером живопису відніс її до епохи Алімпія, бо, аналізуючи живописний стиль, відзначає, що «...голови трактовані в широкій живописній манері, яка не має жодних аналогій ні в Новгороді, ні в Суздалі, ні серед стародавніх пам'яток московського Успенського собору, розкритих до цього часу». Продовженням цієї слушної думки є судження про духовну атмосферу, в якій створювалася ікона і яка вже не властива художнім пам'яткам XIII-XIV ст., бо «розумна і вільна техніка живопису розкриває твір мистецтва тієї епохи, коли споглядання ще зберігало радість відкриття. Ці художні відкриття в силу їхнього містичного призначення негайно ж набирали форми усвідомленого знака, але відбиток завченості ще не торкнувся живопису ікони. Так звана «грубість» і свобода письма тільки підкреслюють глибину і трепетність почуття, видають ту поспішність, з якою творяться справжні відвертості, що не потребують технічної обробки». Далі автор відзначає, що «в цьому вільному живописі немає жодного затверділого іконописного штамп, що й спонукує дослідників вважати її дещо примітивною. Однак така свобода виконання до XIII століття зникає з іконопису остаточно...». На той час формуються інші художні засади іконопису — обов'язкова каліграфічність форм та іконописна ретельність.

Характер живопису, виражений в написанні цієї ікони, залишається поки що поодиноким, не знаходячи підтверджень серед тогочасних ікон [8, с. 90-92].

Протилежної думки дотримується В. Лазарев: «Намальована в досить широкій і сміливій манері, ікона несе на собі відбиток прискореного виконання. Вірогідно, братія Печерського монастиря, не бажаючи, природно, розлучатися зі своїм прославленим образом, послала князю Роману Михайловичу нашвидку виконану копію». На цей роздум (бо він спирається лише на суб'єктивне смакове



*Богоматір Печерська (Свенська)
з преподобним Антонієм та Феодосієм
Печерськими. XI ст.
Третьяковська галерея, Москва*

сприймання) можна було б зауважити, що живопис XIII ст., до якого В. Лазарев відносить ікону, уже набрав каліграфічно усталених норм і не відзначався такою свободою. І виникає закономірне запитання: чи широта письма і сміливість манери є ознакою поспішності? Очевидно, деколи так буває, й тоді не відкидається можливість копії (однак в даному випадку лише теоретично, але не з гуманно-людських позицій) [11, с. 56].

У цій іконі повторено (після Трійського псалтиря) іконографічний тип Богоматері, який був надзвичайно поширений у візантійському монументальному живописі й який греки називали платитера, а М. Кондаков — «Кіпрським», в Київській Русі його називали «Печерським». Ця ікона стала святинєю київських, а згодом і московських митрополитів, її мозаїчне зображення знаходилося у вівтарі Києво-Печерської церкви і прославилось з часу своєї появи (1083—1089 рр.). Про її давнє в Києві існування свідчить опис святинь Софії Константинопольської, вміщений в «Бесіде о святнях Цареграда», що відноситься до кінця XIII або початку XIV ст. [8, с. 93].

2. Особливість іконописання XII — початку XIII століть

2.1. Історичні передумови

XII ст. — важкий час для Русі: продовження розпочатого Ярославовичами ще в попередньому столітті роздроблення держави. Розподіл супроводжувався міжусобними війнами. Політичну руїну недавно ще єдиної держави зафіксував княжий з'їзд 1097 р. у Любечі, на якому було вирішено, що кожен хай держить вотчину свою, а це не що інше, як визнання розподілу на незалежні держави. Цю правду, на з'їзді були висловлені грікі роздуми: «Пощо ми губимо Руську землю, самі проти себе зваду маючи?». Там цілували хреста і запевняли в дружбі. Проте клятва порушувалась і руїна продовжувалася, бо й під кінець XII ст. знову скликалися на раду князі в справі припинення руїни. «Вклав Бог у серце Мстиславу Ізяславичу добру мисль про Руську землю, бо він їй хотів добра усім серцем. І скликав він братів своїх і став думати з ними, кажучи їм так: «Браття! Поклопочіться про Руську землю і про свою отчизну і дідизну, бо ведуть (погані) християн кожного року у вежі свої, а з нами присягу приймаючи (і) завше переступаючи. І вже вони в нас і Грецький шлях однімають, і Соляний, і Залозний» [там само, с. 83].

Не було єдності в церковних справах, де спостерігалася боротьба прогрещьких і прозахідних настроїв. До Візантії тяжіли ієрархи церкви, проти них виступало монашество Києво-Печерського монастиря. Не було єдності і між кочовими сусідами, турками та куманами (половцями), що також ворогували між собою.

За Володимира Мономаха прозахідна орієнтація припинилася, розбиті були половці, які згодом назавжди втратили свою войовничість [8, с. 103].

Київська Русь на короткий час зазнала затишшя й єдності земель за Володимира Мономаха та його сина Мстислава Великого (1113-1132 рр.). Після них держава стала швидко розпадатися. Відокремилися Ростово-Суздальська земля, Північно-Східна Русь, південно-західні землі (Волинь, Київщина і Галичина), самостійну роль відігравали Чернігівське, Смоленське та Турово-Пінське князівства. Повну незалежність здобув Новгород. Між відокремленими землями руйнувалося почуття етнічної єдності, що яскраво підтверджує вчинок князя Андрія Боголюбського, який у «1169 році, захопивши Київ, віддав місто на триденний грабіж своїм ратникам. До того часу на Русі було прийнято аналогічно поводитися лише з чужоземними містами». Київ на той час втратив авторитет столиці, і в кінці XII ст. Русь, поділена на окремі князівства, яким відповідали «різні етноси і субетноси», вступала в нову фазу етногенезу — обскурацію. XIII ст. — час трагічної загибелі Київської Русі [21, с. 75].

Київ ще раз до вторгнення монголо-татарської орди зазнав страшного погрому, вчиненого смоленським князем Рюриком Ростиславичем (1203 р.). Місто було спалене, зруйновані Десятинна і Києво-Печерська церкви, проте Київ ще залишався найбільшим містом Русі, важливим економічним, політичним і культурним центром. Значною подією в житті Русі до вторгнення кочовиків стала битва на ріці Калці (1223 р.) — перше зіткнення із завойовниками, яке було програє через неузгодженість дій князів: тут були зібрані київські, чернігівські, смоленські, галицькі й волинські полки. Перевірка сили Русі закінчилася жорстокою поразкою. Ця битва була початком періоду «плачу і тути», бо «сталася перемога над усіма князями руськими, якої ото не бувало ніколи». Величезні втрати серйозно відбилися на військовому та економічному потенціалі, проте Київ у 1240 р. був захоплений військом Батия лише після довготривалої облоги [13, с. 85].

XII ст. не було для мистецтва сприятливим. Час монументального будівництва, як і монументального мистецтва, минув. Ця доба, за винятком початку століття — поліхромія Михайлівського Золотоверхого собору, не знає мозаїки. Ікона залишається основним живописним об'єктом, де продовжуються традиції великого монументального мистецтва, але в іконі з'являються і нові явища: виразніша психологізація, драматизація, динамічність руху і багата колористична нюансність, що зумовлює особливу витонченість фактури, філігранність виконання. Значно виразніше, порівняно з попереднім століттям, виявляється колір, програма якого вже закладена в мозаїчній «Євхаристії» Михайлівського Золотоверхого собору і розвинена впродовж наступного періоду, до монгольського нашестя [8, с. 98].

Цікаве зауваження подає Д. Лихачов, розмірковуючи над літературою феодального періоду, яка «найтісніше пов'язана з життям — з потребами і вимогами

феодалного суспільства». Він пише, що «література в основному знала лише дві фарби — чорну і білу; визначення того, якою фарбою писати ту чи іншу дійову особу, належало реальній політичній дійсності й місцю в ній самого автора». Звісно, що літописець, як піддана людина, оперта на розвинутий сюзеренітет-вассалітет, описував противників темною фарбою, прибічників — світлою. Князю належало почесне місце, і літературні портрети князів XII-XIII ст. такі ж ідеально велічаві, як їхні живописні прототипи, реальною ознакою яких є «краса воїна — зброя» (за збірником Святослава 1076 р.). Парадне й офіційне становище князя відповідало монументальній іконі — так для XI ст. є св. Георгій, для XII ст. — Дмитро Солунський. Ці два твори наче відображають ідеал мужньої краси, яким він сформувався в кожному зі століть з супутніми якостями: героїзмом особи, могутністю, поняттям честі й водночас церемоніальністю, що зближує зображених святих воїнів із земними справами. На їхніх образах помітна та зміна, яка увійшла в суспільне життя, — політична і духовна. Вона засвідчена з такою яскравою очевидністю, відбиваючись на багатьох чинниках, що мимоволі стала ознакою невідворотного руху часу, наповненого глобальними подіями, єдиноборством суперечливих світоглядів, ідей, уявлень, супроводжуючись людськими емоціями, пошуками істини, заміною одних естетичних норм на інші [21, с. 77].

Художній твір, якого б він не був призначення, став у культурі Київської Русі, як надалі в інших політичних умовах, унікальним чинником духовного життя суспільства. Отже, ікона й поступове іконографічне збагачення не лише відображають теологічні ідеї, а й на найвищому рівні є носіями філософських ідей, бо, спираючись на цілком справедливий вислів о. М. Берже, що «до деякої міри ікона є історією краю і народу», виступають не замкненими літургійними ілюстраціями, а макрокосмом і мікркосмом зі всіма їхніми мінливими колізіями. Тим важливіше через ікону зрозуміти тяжке для історії Русі XII століття, яке було одним «з великих конструктивних періодів європейської історії», а для Русі суворим осягненням власної долі [13, с. 86].

Цей час ідеально розкриває іконний живопис — в ньому відсутня попередня веліч духу, проте з'являються нові якості, які поглиблюються, не змінюючись у кардинальній спрямованості, з появою на Русі кількох візантійських шедеврів. Передовсім це дві ікони Богородиці — Пирогощська та Вишгородська (Володимирська), які стали реліквіями. Також у Києві на цей час були відомі зразки західноєвропейського мистецтва і не тільки в мініатюрах, — згадати б добірно ілюмінований «Кодекс Гертруди» та взагалі тісні матримоніальні зв'язки Ярославичів з європейськими королівськими родинами, що зав'язувались і надалі. Активну орієнтацію на Захід очолював Ізяслав Ярославич, який під час своїх втеч мав контакти з поляками, німецьким імператором Генріхом IV з Франконської династії та, врешті, з папою римським Григорієм VII, а для папи «Русь була в тих

часах, зокрема, важним тереном під політичним і церковним оглядом». І київський князь Всеволод примикав до союзу з імператором Генріхом IV, скріпивши зв'язок династичним подружжям імператора зі своєю дочкою Євпраксією (в Німеччині імператриця Адельгейда) [там само, с. 86-87].

Ці події вказують, що Русь не була відгородженою від Європи, що особливо слушно підтверджує мистецтво Галицької землі. У ньому мусили відбитися культурно-господарські зв'язки, які через фінансово-торговельні зносини та вже згадані особливо важливі матримоніальні стосунки виявилися в обміні цінними предметами побуту, зброєю, тканинами тощо. І «Кодекс Гертруди» міг бути не поодиноким мистецьким твором, відомим у Києві, а головню при цьому виявилися обміни морально-етичними цінностями, які відбивалися в естетичних смаках, манері поведінки, в утвердженні характерів та їхньому опосередкованому втіленні в художніх зображеннях [8, с. 100].

2.2. Ікона «Дмитро Солунський»

Так з'являється рідкісний мотив ікони Дмитра Солунського, що сидить на троні, відтворюючи позою, владним виглядом, войовничим жестом неприборканий характер руського князя. Сидячий святий воїн – явище справді неабияке, та ще й покровитель ратної справи. Такий мотив мусив би мати своє виправдання і не стільки в сидячих позах Влахернської Богоматері або Спаса Пантократора в мандорлі, скільки в ближчих аналогіях за своєю світською суттю. Відома лише одна кам'яна іконка (XI-XII ст.) із сидячим на троні Дмитром, який тримає в руках меч, з жестом, близьким до живописного прототипу. Іконографічний вид цього зображення був відомий у Візантії, де відбився в рельєфних образах святих Георгія і Дмитра з фасаду святого Марка у Венеції [13, с. 88].

Дмитрівський собор у Володимирі будувався в 1193-1197 рр., присвячений патрону Всеволода і, напевно, відразу був розмальований, в чому зафіксована участь константинопольського живописця. Збережені фрагменти фресок (сцени з композиції «Страшний суд») можуть бути використані як порівняльний матеріал з живописом ікони. Але потрібно відразу категорично заперечити: ні в часі, ні в образному ладі, отже, в характері живопису між ними немає нічого спільного. Вони несуть протилежні духовні й естетичні цінності, бо не лише належать до духовних середовищ, розділених кардинально суперечливими мистецькими орієнтирами, а й створені в різний час – між ними часова відстань близько століття. Появу ікони слід віднести не до кінця, а до початку XII ст., вона містить художню міру, притаманну естетичним нормам того часу, за масштабним розгортанням образу відповідаючи ще традиціям XI ст., проте композиційно-живописні нововведення відбивають всю складність художніх ідей початку XII ст.



*Дмитро Солунський (фрагмент)
Кінець XI – початок XII ст.
Третьяковська галерея, Москва*

Отже, цей образ справді творився для храму св. Дмитра, що був збудований у Києві, і таки мав на увазі живого прототипа — київського князя Ізяслава (Дмитра). Такий живописний панегірик, як і літописний, міг з'явитися за правління князів Всеволода (1078-1093) та Святополка-Михайла (1093-1113) — в іконі був відтворений лицарський образ князя, наче доволіно повторений з мозаїчного зображення, повніше відповідаючи літописному опису: «Був же Ізяслав на вигляд гарний, тілом великий, незлобивий норовом, кривду ненавидів, любив правду. Хитрощів же в нім не було, ні лукавства, а (був) він прямий умом, не воздаючи злом на зло» [8, с. 102-103].

В іконі відтворений стан готовності постояти за справедливість проти зла, що немов відповідає літописній оповіді братньої любові, бо «задля любові мученики пролили

кров свою, задля любові ж і сей князь пролив кров свою за свого, здійснюючи заповідь господню». Тому благословіння Христа тут спеціально обумовлювалося, бо той, хто «пробуває в любові, у Бозі пробуває, і Бог у ньому пробуває». Така духовна програма змістовно доповнювала художню, що, як виявляється, на той час також програмувалася і виглядала ще складнішою через зіткнення в ній кількох різнорідних і досить суперечливих мистецьких явищ [13, с. 90].

Ікона «Дмитро Солунський», безсумнівно, призначалася для храму зі спеціальною поминальною місією як ідеальний образ трагічно загиблого князя Ізяслава. У цій ролі ікона в тодішньому Києві виступала, можливо, вперше, проте в романському мистецтві Західної Європи такого характеру святе зображення нерідко практикувалося, і подібна традиція, очевидно, торкнулася Києва, де на той час для цього були підготовлені умови. Найвірогіднішим ініціатором замовлення та інтерпретатором образу могла виступити Гертруда, дружина князя, яка після його смерті ще прожила багато років (померла 1107 або 1108 р.). У своїх заходах вона, можливо, мала повну підтримку як з боку князя Всеволода, так згодом князя Святополка-Михайла, свого сина (якого, до речі, не любила). Не безслідно минуло вбивство сина Ярополка (1087), також віроломне, як перед тим чоловіка, князя Ізяслава. «Кодекс Егберта» і п'ять мініатюр «Кодексу Гертруди», можливо, зумовили створення ікони. Мініатюри кодексу продиктували позу, трон і характер виконання — загальнопіднесене маєстатичне зображення відзначається мініатюрною

делікатністю і крихкістю. В ньому відсутня фольклорна образність, і порівняно з Георгієм у «Дмитрі Солунському» втілений протилежний до калокагатійного ідеал краси, позначений суб'єктивною особливістю. Можливо, в цьому приховується схилення до портретності (обожнюваний образ чоловіка), зважаючи на вимоги замовника та опис літописця. Закладена в іконі інша стильова орієнтація і світський характер зображення відсторонили її від провізантійського спрямування. Проте в тому часі така ікона анахронізмом або якимось винятком не була, враховуючи активні дипломатичні і родинні зв'язки з Європою, які послалилися за Всеволода, князя високої освіченості. Всеволод шанував брата Ізяслава і в церковних справах був толерантним, підтримував зв'язки і з Візантією, і з Римом, бо «стосунки між Києвом і папами не припинялися протягом 40 років після поділу церков» [21, с. 81].

2.3. Ікона «Спас Нерукотворний»

У кольоровому ладі ікон XII ст. спостерігаються дві взаємовиключні засади: багатоколірність, намічена в «Дмитрі Солунському», та монохромна стриманість. Очевидно, під впливом ікони (близькою до неї є ікона «Спас Нерукотворний» (початок XII ст.) з «гостро напруженим обличчям, зі спрямованими в безмежність очима під динамічно піднесеними бровами) творився мозаїчний образ Дмитра Солунського в соборі Михайлівського Золотоверхого монастиря [13, с. 93].

В іконі «Спас Нерукотворний» панує лінія, колір стриманий і лаконічний. По суті, одна голова на білій хрестовині, вписаній у вохристе коло, з симетрично спадаючим і прорисованим золотистими лініями волоссям, однак видовжене обличчя, вохристо тепле, майже повністю залите світлом. На ньому виділяються виразні очі та рожеві вуста. Духовна глибінь виразу і шляхетність вигляду виходять з уже складених у минулому столітті художніх традицій, що формувалися в єдиному річищі монументального мистецтва, покликаного виразити божественне — безмежне й велике [1, с. 98].



*Спас Нерукотворний
XII ст.
Третьяковська галерея, Москва*

2.4. Період повернення до грецької іконописної традиції

Новий етап неминуче був пов'язаний з активізацією наступу візантійства, що посилювався після смерті Святополка, — час митрополитування грека Никифора та його наступників, Микити і Михайла, протягом сорока років (1103-1144). Основним їхнім завданням було зміцнити форми візантійського християнського життя, передовсім заповнити владичі престולי здебільшого греками, встановити жорсткий контроль над монастирями, перешкодити зв'язкам із католицьким Заходом, боротися проти церковно-національних течій в Києві, насамперед з дисидентством Печерського монастиря. Дещо цьому сприяли князювання Володимира Мономаха та його нова церковна політика — князь, родинно пов'язаний із західним католицьким світом і так само тісно з візантійською духовною культурою, все ж сприяв митрополитові Никифору. Однак влаштоване ним грандіозне свято 1115 р. з нагоди перенесення мощів святих Бориса і Гліба із старої дерев'яної церкви до нової мурованої у Вишгороді розраховувалося на сприйняття його як свята Руської землі, яке могло б зручно прикрити ряд прикростей, котрих морально зазнали Печерський монастир та духовні сили Русі, які боролися за найширшу церковну автономію. Цю подію широко описано в «Повісті минулих літ»: «І було зібрання велике народу, зійшлися люди з усіх кінців — митрополит Никифор з усіма єпископами, єпископом Никитою Білогородським і з Данилом Гургівським, і з ігуменами: з Прохором Печерським, і з Селівестром святого Михайла, і Сава святого Спаса, і Григорій святого Андрія, Петро Кловський і інші ігумени. І святити церкву кам'яну... і було велике частування і годували вбогих і подорожніх протягом трьох днів. А коли настав ранок (2 травня), митрополит, єпископи, ігумени облачилися у святительські ризи, запалили свічки і кадила благовонні, і прийшли до рак святих, і взяли раку Борисову, і поставили її на возила, князі й бояри взялися за гужі і поволокли. Попереду ішли ченці із свічками, за ними попи, а також ігумени, єпископи перед ракою, а князі йшли за ракою поміж воринням, і не можна було везти через силу-силенну народу, поламали вориння, а інші вкрили городські стіни і помости, аж страшно було дивитися на таку силу народу... Перенесено ж було святих мучеників із дерев'яної церкви у кам'яну другого травня в Вишгороді. І це — похвала князям нашим і заступникам землі Руської... Володимир же окував раки сріблом і золотом і оздобив гроби їхні, а також і склепіння окував сріблом і золотом» [13, с. 94].

Можна сподіватися, що нову церкву було відповідно прикрашено іконами, серед яких, заради великої okazji, могли з'явитися два твори — «Вишгородська Богородиця» і храмова ікона «Борис і Гліб», що нас цікавлять. Візантійський шедевр, святість якого розуміли в тому часі і грецьке духовенство, і широка руська

громадськість, міг з'явитися за ініціативою Никифора для зміцнення візантійської ортодоксії, яка в XII ст. пустить глибоке коріння. Вплив ікони розтягнувся на довгі століття і мав формууючо-образний та поглиблено психологічний характер, — тема Елеуси (Розчулення) на Русі-Україні виявилася як тема національна, тамуючи за опечаленим виразом Богородиці сумну долю рідної землі. Головне в кольорово стриманій іконі — благородно одухотворене обличчя Богородиці із незвичним проникливим поглядом скорботних очей, що знаходив відгук у кожного глядача. Контакт виявлявся тісним і тривалим: образ глибоко западав у душу, і глядач без допоміжних обставин входив у безмежну глибину страждальної душі Богородиці, кожного разу переосмислюючи і наближаючи до своїх проблем її печаль [8, с. 110].

2.5. Ікона-портрет «Борис і Гліб»

«Борис і Гліб» — унікальна ікона тим, що, по суті, є іконою-портретом і продовжує портретну традицію, розпочату зображеннями сім'ї Ярослава в Софії Київській. Меморіальний характер ікони очевидний — вона створювалася з конкретною метою: вшанування святих воїнів-князів. Без сумніву, це «одне із найстародавніших зображень... можливо, передає ще індивідуальність їх вигляду, що був відбитий сучасниками князів на перших київських іконах, про які нагадують автори літопису».

У популярному творі початку XII ст. «Сказаніє про Бориса і Гліба» з пізніше доданого опису зовнішності Бориса постає його вигляд. В цьому творі ідеалізований опис зовнішності Гліба відсутній, але в його обличчі відмічають красу грецького типу, що має аналогії в багатьох пам'ятках домонгольського часу. Автор цього твору спирався на киево-володимирські традиції живопису. Колись ікону прикрашало велике дорогоцінне каміння, від якого залишилися сліди в левкасі: на рукоятях мечів, фібулах плащів, на німбах святих (по три камені), срібні узорні в вигляді стилізованого дерева і кринума покривають плащі князів. Таке оздоблення відповідало заходам Володимира Мономаха у вишгородській церкві Бориса і Гліба, де все об'єднувалося у суцільний ансамбль пишною та коштовною декорацією. Можливо, сам Мономах був замовником ікони, в якій би, за його розумінням, був втілений образ руського князя, що відповідав тодішньому ідеалу й описаний в його «Повчанні...» Перенесення мощей було приурочене до сотої річниці з дня трагічної загибелі князів і в іконі продумано повернення до художніх традицій, виражених у портретах сім'ї Ярослава Мудрого на стінах Софії Київської. Тому наче свідомо перенесені з життя реальні деталі: фізична пружність молодих постатей, матеріальна вагомість одягу, обшиті хутром шапки, мечі в червоних піхвах, індивідуалізовані обличчя братів, ще не нівельовані стилізацією, — саме в цьому сходилися параметри



Борис і Гліб. XII ст.

Музей російського мистецтва, Київ

ікони-портрета. Справді, їхній урочистий, як під час ритуалу, стан, ясна відкритість вигляду з притаманними кожному цілком життєво окресленими рисами характерів, у чому відчутна актуальна змістовність пізніших ікон, а також замкнена цілісність постатей, органічне відчуття монументальності, ритмічна заспокоєність форми, гармонія притихлих, однак глибоких кольорів, духовна наповненість — усе це в часи Мономаха звучало дещо архаїчно, проте історично виправдано. Даний твір виявився б прикладом свідомого навернення до національних традицій, свого роду стилізацією, яка згодом стане притаманною виразу національного ідеалу, — гетьманські портрети на стінах Успенського собору Печерської лаври, барокові козацькі портрети XVII ст., епітафійні портрети XVII-XVIII ст. Ікона «Борис і Гліб» виконана в художніх і естетичних принципах, властивих київському монументально-станковому

мистецтву початку XII ст. [13, с. 96-98].

Надзвичайно показово, що в цій іконі образи святих воїнів рішуче відмежовано від поширеного візантійського воїнського ідеалу, загальне уявлення про який ще дотримано в мозаїчному Дмитрі Солунському. Тут започатковано руську версію таких зображень, яка буде надалі продовжена. Проте на той час вона стала досить актуальною. Тривала боротьба зі степовими ордами 1103, 1109, 1111 рр. завершилася триумфальною перемогою Русі — «рідко коли політика князів такою мірою відповідала бажанням суспільності ... Душею сього героїчного періоду був Мономах... Мономах знищив половців, загнав хана Отрока в край Обезів (Грузію), за залізні ворота (Кавказькі гори)...». Проте найважливішою суттю діяльності Мономаха була упорядкованість державного життя Київської Русі на основі закликів до єдності і припинення міжкнязівських чвар. Одним із заходів у цьому напрямі стало свято всієї Руської землі — свято братнього миролюбства. Запрограмована тема ікони наче визрівала зі сторінок Мономахового «Повчання...». Вислів: «Що краще і прекрасніше, ніж жити братам у згоді!» відповідав тодішньому політичному прагненню. Культ Бориса і Гліба виявився ідеологічним засобом для піднесення «братерства» князів. Недаремно в іконі Борис і Гліб поставали не в ореолі ідеальних римських воїнів, що у візантійській

іконографії вважалося як зразок для зображень святих воїнів-мучеників, а наближені до реальності, з дотриманням портретності, як визнання цінності людської особистості (за Мономахом). І влаштоване свято, і ікона були пов'язані з утвердженням нового політичного ладу, пропонуваного Мономахом. Тому ікона вражала енергією, душевною теплотою і моральною чистотою, зовнішньою скромністю, незважаючи на коштовні вкrapлення. Однак занурена в образах поетично-елегічна нота, навіяна народною лірикою, поглиблювала образну виразність і сприяла появі нового естетичного ідеалу порівняно зі Святим Георгієм або Дмитром Солунським XI століття [8, с. 110-111]

Висновки

Завдяки представленим зразкам ікон ми змогли осмислити усю палітру перипетій історичної епохи, в якій писались ці неперевершені зразки всього малярства Київської Русі.

Ікона Київської Русі уникає зайвої площинності й декоративності, образ своєрідно «матеріалізований» і неначе наближений до глядача, хоча світлотінню київські малярі користувалися обмежено (наприклад, виділення деталі тощо). Вона не така строга за лініями, як візантійська; тут менше геометризованих композицій.

Формування місцевої малярської школи починається за Феодосія Печерського (1062-1074). До цього ікони привозили з Криму, Балкан чи Візантії. Феодосій же вперше прикрасив лаврські церкви іконами, намальованими в Києві. Від цього бере початок знаменита київська лаврська ікономалярська школа, яка ~~закладена~~ ~~у наступні~~ століття на становлення ікономалярства у всьому східному й південному слов'янському світі — від Адріатики до Білого моря, а також на ікономалювання Румунії (Волощини) та Молдови. Іконописці з усієї Київської держави навчалися у столиці, а також запрошували київських майстрів до себе.

Прекрасним зразком образотворчого мистецтва київських часів може служити ікона Георгія-Побідоносця, виконана в традиціях античного живопису: святого зображено юним і прекрасним, із кучерявим волоссям; він зодягнений у лати, але не піднесена героїка, а суто людська привабливість й світла одухотвореність святого визначають ауру твору; цьому немало сприяє й запозичене у візантійців золоте тло.

Відомим живописцем був також чернець Києво-Печерського монастиря Алімпій. Про нього розповідає Печерський Патерик. Йому приписують авторство розпису значної частини Собору Успіння Богородиці в Печерській Лаврі. Подібно, він орієнтувався на західноєвропейську традицію більше, ніж на візантійську. З ім'ям Алімпія пов'язують ікони Печерської Богородиці і так званої Великої Панагії. В іконі Богоматір Велика Панагія, яка вважалася знаменням велико-

князівського дому та захисницею Києва, збережено основні засади монументального мистецтва: узагальненість силуету, яскраву насиченість барв.

Загалом у руському іконописі XII ст. яскраво виявилася тенденція до монументалізації. Це стимулювалося величию нових духовних обривів, а зовнішньо — великими масштабами фресок та мозаїк як провідного жанру образотворчого мистецтва. При цьому велику увагу приділяли й психологічній характеристиці.

Справді, київська ікона, як і київські мозаїки (хоча відомо, що їх виконували візантійські майстри), тамує в собі світ, уже не відомий втомленій Візантії, в якому ще на повну силу бив струмінь безпосереднього захоплення природою, степовим сходом, з його напружено пульсуючим змаганням життя і смерті, принад і розкошів, а також пробудженим потягом до духовних вершин, сповнених світлої печалі й бездонної ясності. У ній міцніше відчувається відбиток емпіричного світу, ніж прагнення до зображення трансцендентальних подій — давні ікони на теми «Розп'яття», «Покладення у гріб», спасіння, таємниць світобудови. Живі спостереження, захоплення красою юності, відвагою ратних мужів, мудрістю старості, стриманою шляхетністю жінки поряд зі свіжою релігійною ідеєю творять на цьому позбавленому суперечностей симбіозі величаві образи. Така ікона була близькою тогочасній людині зверненням до емоційного світу, до її душі і тим самим глибоко вкарбовувалась у свідомість. Підносячись до духовних висот і відчуваючи єдність з Богом, людина переживала хвилюючий катарсис. Образи в іконах були близькими їй, оскільки вона в них бачила і фізично й духовно відчувала свою органічну сутність і свій час.

Список використаних джерел

1. Абрамович С. Церковне мистецтво: [навчальний посібник] / С.Д. Абрамович. — Київ: Кондор, 2005. — 205 с.
2. Аверинцев С. Софія-Логос / С. С. Аверинцев. — Київ: Дух і літера, 1999. — 459 с.
3. Александрович В. Найдавніша Київська ікона «Богородиця із святим Антонієм та Феодосієм Печерськими» / В. Александрович // Історія в школах України. — 2000. — № 4. — С. 53-56.
4. Богуш Т. Історія релігій в Україні. Науковий щорічник / Т. Богуш. — Львів, 2007. — Кн. 2. — 508 с.
5. Гребенюк В. Іконостас / В. Гребенюк // Наша віра. — № 12. — С. 7-9.
6. Козак Н. Ікона «Печерської Богоматері» та образ ченця у мистецтві княжої доби / Н. Козак // Київська Церква. — 2000. — № 5(11). — С. 66-73.

7. Кримський С. Ікона та світло софійності / С. Кримський // Філософська думка. — 2007. — № 3. — С. 119-128.

8. Лепакін В. Ікона та іконічність / Пер. з рос. Т. Тимо / В. Лепакін. — Львів: Свічадо, 2001. — 288 с.

9. Мичко С. Дослідник і хоронитель чудес, або Навіщо плачуть ікони / С. Мичко // Україна молода. — 2007. — 12 травня. — С. 8-11.

10. Мокрий В. Іконостас як вікно у небо / В. Мокрий // Церква в житті українців. — Львів—Краків—Париж, 1993. — С. 18-25.

11. Мороз М. Українська ікона: християнське мистецтво XI—XV ст. / М. Мороз // Пам'ятки України. — 1990. — № 3. — С. 48-57.

12. Нікітенко Н. Головний іконостас Софії Київської як історико-культурний феномен / Н. Нікітенко // Пам'ятки України. — 2007. — № 1. — С. 22-45.

13. Овсійчук В. Українське малярство X—XVIII століть. Проблеми кольору: [наукове видання Інституту народознавства НАН України] / В. А. Овсійчук. — Львів, 1996. — 479 с.

14. Пархоменко І. Христос — лоза виноградна (іконопис) / І. Пархоменко // Людина і світ. — 1995. — № 1-2. — С. 29-30.

15. Пархоменко І. Українська Богородиця: образ Божої Матері в українському іконописі / І. Пархоменко // Слово і час. — 1993. — № 6. — С. 66-69.

16. Пуцко В. «Недріманне око» — українська іконографічна тема до XVIII ст. / В. Пуцко // Людина і світ. — 1995. — № 11. — С. 34-36.

17. Пуцко В. Чигиринська знахідка: кам'яні ікони та іконки з кісток / В. Пуцко // Людина і світ. — 1997. — № 7. — С. 45-47.

18. Сидор О. Чи відчуваємо тривожний дзвін? (про українську ікону) / О. Сидор // Дзвін. — 1991. — № 4. — С. 137-141.

19. Степовик Д. Ікона як місце благодаті / Д. Степовик // Українська культура. — 1995. — № 3. — С. 23-34.

20. Степовик Д. Іконологія й іконографія / Д. Степовик. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. — 312 с. / + кольорова вкладка — 62 с.

21. Степовик Д. Історія української ікони X—XX століть / Д. Степовик. — Київ: Либідь, 1996. — 436 с.

22. Степовик Д. Українська ікона крізь віки / Д. Степовик // Українська культура. — 1994. — № 1. — С. 18.

23. Степовик Д. Життя духу і життя людини / Д. Степовик // Київська старовина. — 1992. — № 2. — С. 121-128.

24. Фурдій Р. Таємниці православних ікон / Р. Фурдій. — Київ, 1992. — № 5. — С. 146-151.

25. Чорна М. Ікона як система символів і один із методів формування моральної особистості / М. Чорна // Наука. Релігія. Суспільство. – 2008. – № 4. – С. 159-162.

26. Шпідлік Т. Про що розповідає ікона / Пер. з італ. М. Прокопович / Т. Шпідлік, М. І. Рупнік. – Львів: Свічадо, 1999. – 128 с.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 26.10.2010 р.

УКРАЇНСЬКЕ ЦЕРКОВНЕ ХОРОВЕ МИСТЕЦТВО

Ірина Ярошенко

Івано-Франківська теологічна академія

Тенденції розвитку професійно-виконавського хорового мистецтва першої половини XX століття

Аналіз історичних умов, у яких перебувало культурне життя буковинського краю, доводить, що український рух розгортався тут набагато повільніше, ніж в інших регіонах Західної України.

Румунізація, онімечення негативно впливали на українську еліту, інтереси якої постійно знаходилися під тиском дискримінаційних заходів. Буковина також була найбільш багатонаціональною з-поміж усіх австрійських провінцій. Це була також сільськогосподарська провінція, тому міська культура не мала тут розвинутих форм, аналогічних тим, які домінували в цей час в Австрійській імперії.

Строкатість спостерігалася й у релігійному житті. Помітні зміни в ньому розпочалися наприкінці XVIII століття, коли Буковина ввійшла до складу Галичини. Завдяки діяльності Православної та Греко-Католицької Церков відкривається низка навчальних закладів різного рівня. Серед них — «клерикальна школа» в Сучаві (1789 р.), приватні школи з українською мовою викладання, так звані «дяківки», Чернівецька гімназія (1808 р.) із німецькою, румунською та польською мовами викладання. У 1827 р. на базі «клерикальної школи» відкривається чернівецький «Теологічний інститут».

Активізація діяльності Греко-Католицької Церкви щодо відродження традицій (хор і оркестр Львівської митрополічної кафедри, Перемишльський дяківський інститут, де викладався церковний спів, а з 1828 року почала діяти музична школа, організація хору при кафедральному соборі під керівництвом відомого в Європі диригента і композитора А. Нанке) і поява перших вітчизняних музичних професійних кадрів — М. Вербицького та І. Лаврівського, які після закінчення перемишльської школи продовжили її традиції музичного виховання, сприяли розвитку диригентсько-хорового виконавства та його розповсюдженню по різних містах і селах Галичини. Під керівництвом І. Сінкевича, випускника перемишльської

школи, перший хоровий гурток з'являється й у Чернівцях, де серед мешканців міста переважала зацікавленість інструментальною музикою західного зразка.

Після 1848 р. вага української національної ідеї на буковинських землях починає зростати. Першим проти утисків австрійської влади щодо української мови в школі і церковному діловодстві виступив буковинський владика Євген Гакман. Він доклав багато сил для заснування Чернівецького університету, згуртувавши навколо цієї справи місцеву інтелігенцію, випускників Віденського та Львівського університетів і православне духовенство. З 1850 р. хоровий спів за його підтримки набуває статусу обов'язкового предмета в усіх навчальних закладах Буковини. Найбільш уславленим став хор першої Чернівецької гімназії під керівництвом Ф. Звонічка, який влаштовував періодичні публічні концерти.

У цей період розширюються культурні зв'язки буковинців. Вони орієнтувалися не тільки на західноєвропейський досвід, а й вітчизняний з Наддніпрянщини і, перш за все, творчі здобутки українських письменників. Так, у 1849 р. у Чернівцях з'являється латинською мовою переробка «Наталки Полтавки» І. Котляревського під назвою «Дівка на відданні», автор – священик І. Озаркевич.

Постійними стали, незважаючи на політичні конфлікти, боротьба Буковини за незалежність від Галичанської адміністрації й контакти з представниками галицької музичної еліти, серед якої було багато представників буковинської «діаспори». Найбільш відомий її представник, завдяки своїй музично-просвітницькій діяльності, К. Мікулі, керівник із 1858 р. Галицького музичного товариства у Львові. За його підтримки у Чернівцях з'являється перша музична організація «Співацьке товариство», яка згодом трансформується у «Товариство сприяння музичному мистецтву на Буковині». При ньому починають функціонувати бібліотека, музична школа, комітет з організації концертних заходів.

У 60-ті роки паралельно з діяльністю музичних товариств розширюється вплив хорової школи Чернівецької духовної семінарії, яку очолює випускник Віденської консерваторії С. Воробкевич. З його ініціативи мережа хорових гуртків на Буковині розширюється, суттєво оновлюється також хоровий репертуар. У ньому зростає вага творів західноукраїнських композиторів.

Про посилення інтересу до хорового виконавства свідчить популярність серед публіки «виступів-імпрез» кращих церковних хорів у Чернівцях. Значну роль у цьому процесі відіграло просвітницьке товариство «Руська Бесіда», організоване у 1869 році за аналогом львівського. Одним з його фундаторів був С. Воробкевич. Головним завданням, на вирішення якого орієнтувало свою діяльність товариство, вважалося виховання всіма доступними засобами нового покоління буковинців-українців.

З буковинськими просвітницькими товариствами активно співпрацюють Ю. Федькович, А. Вахнянин. Наслідком такого співробітництва стало посилення

на буковинських землях «українського впливу» у вигляді громадських акцій, присвячених ушануванню пам'яті відомих діячів української культури, активізації розповсюдження творів українських композиторів, зростання інтересу до хорової музики та хорового співу. У 1872 р. за аналогом музичного товариства «Торбан», організованого А. Вахнянином, на Буковині починає діяти «Чоловіче співацьке товариство» під керівництвом випускника Празької консерваторії А. Гржімалі, згодом – «Музичне товариство». Воно веде велику просвітницьку діяльність, відкривається нова музична школа, яка готує кадри з високим професійним рівнем, достатнім, щоб здійснити у міському театрі постановку опери А. Гржімалі «Зачарований принц».

У 1875 р. відкривається і Чернівецький університет з богословським факультетом, де вагоме місце займає викладання музики і хорового співу.

Зростання ролі музичної освіти на Буковині сприяло професіоналізації вітчизняних музичних кадрів: композиторів і виконавців.

Набуває значного розмаху й хоровий рух. Традиційним став обмін концертними виступами між численними хоровими товариствами: галицькими і буковинськими, які влаштовують гастролі-обміни накопиченим творчим досвідом. Щорічно влаштовуються музично-літературні вечірки і святкування на честь відомих діячів української культури Буковини і Галичини, на вшанування пам'ятних для української історії дат.

Постійним учасником цих урочистостей був «Буковинський Боян», створений у 1899 р. на базі Руського літературно-драматичного товариства. Крім пропаганди творчості українських композиторів, важливим напрямком його діяльності стала популяризація української народної пісні та творів західноєвропейської музики. Таке поєднання обумовлювала багатонаціональність населення Буковини, яка зберігається.

На відміну від Галичини буковинські культурно-освітні товариства не могли не рахуватися з цим, що особливо яскраво позначилося як тенденція на видавничій діяльності, а також у лояльному ставленні до всіх культурних традицій з боку української інтелігенції, зорієнтованої більше на толерантність ставлення до них, ніж до автономізації цих відносин. Тому з прихильністю ставилися до всіх видатних діячів як українського, так і західноєвропейського музичного мистецтва.

На початку ХХ століття хоровий рух охоплює майже всі соціальні верстви населення, що позначилося зростанням кількості співацьких товариств. Це сприяло створенню у 1905 р. нової музичної школи ім. Лисенка, яка мала на меті надання всебічної музичної освіти, подібної до Вищого музичного інституту у Львові.

Динаміка позитивного зростання ваги українських музичних інтересів у духовному житті краю була перервана подіями Першої світової війни, внаслідок яких Буковина перейшла у склад королівської Румунії. З 1918 по 1940 рр. у

музичній культурі цього краю переважають румунські інтереси і симпатії, відроджується також вага німецьких культурних традицій. Українські потреби представляють осередки «Просвіти», які проводять значну роботу із збереження українського національного досвіду. Завдяки діяльності цього товариства відновлює своє життя у 20-ті роки ХХ століття хоровий рух. Це «Буковинський Боян», згодом – «Буковинський Кобзар», який зосереджується переважно на виконанні обробок українських народних пісень та їх популяризації серед населення; «Мужеський хор» (1930 р.), що віддає перевагу у своєму концертному репертуарі творам українських композиторів.

20–30-ті роки ХХ століття – період підведення підсумків попереднього розвитку та критичного осмислення накопиченого досвіду. Фаховий рівень напрацювань цього періоду розвитку музично-просвітницького руху на Буковині уособлює творчість і громадсько-педагогічна діяльність Є. Мандичевського, Й. Шмідта. Вони своєю подвижницькою працею у складних умовах сприяли зростанню професійного рівня виконавської культури на Буковині і збереженню як основи тих найкращих національних традицій, які скеровували музично-концертне життя на найкращі зразки.

Особлива роль у цих процесах С. Воробкевича, який багато зробив для збереження народної пісні та її широкого залучення у культурно-освітній простір Буковини («Співаники» для дітей). Він також заклав основи для розвитку професійної музичної традиції – не тільки української, але й румунської. Підкреслюється й те, що С. Воробкевич, працюючи в різних за рівнем виконавської майстерності хорових колективах, заклав фундамент для формування диригентської та хорової школи у Буковинському краї.

У 70-ті роки він багато часу присвячує пропаганді не тільки української пісні, але й досягнень професійної музики (робота у часописі «Кандела», видання альманаху «Руська хата»), його просвітницька діяльність не обмежується видавничими і громадськими справами. Одним із вагомих її напрямків стала педагогічна робота на богословському факультеті Чернівецького університету та у православній духовній семінарії.

Воробкевич був першим композитором, що прилучився до поезії Т. Шевченка. У творах на вірші цього поета він прагне збагатити хоріві засоби виразності шляхом використання різних стильових засад вітчизняної і західноєвропейської музики.

Пропагуючи українське слово музичними засобами (пісні на слова Ю. Федьковича і свої власні), він став широко відомим на Буковині та в Галичині як композитор, що пише не лише світську, а й релігійну музику. Ця музика глибока за змістом і різноманітна за тематикою, а тому стала зразком для багатьох його послідовників (П. Бажанський, Є. Мандичевський, Ч. Порумбеску).

Діяльність буковинських митців мала подвижницький характер. В умовах асиміляційної політики влади, постійного наступу на українську мову, культуру й освіту їх праця ставала осередком національного життя. Вони підготували зростання ваги хорового професійного виконавства у першій половині ХХ століття і сприяли своєю творчістю пожвавленню мистецького життя на Буковині в цілому – тенденція, яка посилюється і у післявоєнні роки.

Список використаних джерел

1. Бажанський П. Наші руські музикальні твори // Діло. – 1881. – Ч. 17. – С. 17.
2. Білинська М. Сидір Воробкевич. – К., 1962. – С. 3, 5, 16.
3. Воробкевич С. Хорові твори. – К.: Музична Україна, 1996. – С. 3-4.
4. Демочко К. Музична Буковина. – К.: Музична Україна, 1990. – С. 18, 44.
5. Загайкевич М. Музичне життя Західної України другої половини ХІХ ст. – К., 1960. – С. 190.
6. Квітковський Д., Бриндзан Т., Жуковський А. Буковина – її минуле і сучасне / Зелена Буковина. – Париж – Філадельфія – Детройт, 1956. – С. 536, 539.
7. Когут Лев. Ісидор Воробкевич // Тижневик «Рідний край». – Ч. 20. – Чернівці, 20 травня. – 1928. – С. 1.
8. Павлюк О.М. Буковина. Визначні постаті: 1774–1918 (Біографічний довідник) / Автор-упор. О.М. Павлюк. – Чернівці: Золоті литаври, 2000. – С. 193.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 29.10.2010 р.

ХРИСТИЯНСЬКА ПСИХОЛОГІЯ

Ольга Климишин

*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ)*

Християнська психологія: синергетика класичної психології та християнського вчення

Актуальність проблеми. Психологічна наука — це своєрідна «матриця знань», якій властиві чітка структурованість, поетапність формування та структурна цілісність. Історія становлення психології як науки засвідчує факт ступеневості розвитку уявлень, понять, гіпотез, теорій — усієї системи знань про психологічну природу людини. Першочергово нагадаємо про первинну дефініцію поняття «психологія», яке утворюють два грецьких слова: *psyche* — «душа», *logos* — у цьому контексті — «вивчення». Отже, слово «психологія» — «вивчення душі».

Початком психології як науки прийнято вважати 1879 р. Через 40 років відзначено своєрідний відхід цієї науки від своєї першочергової орієнтації щодо об'єкта дослідження. «Ми не стоїмо перед фактом зміни одних вчень про душу іншими (за змістом і характером), а перед фактом абсолютної ліквідації вчення про душу... Прекрасне означення «психологія» — вчення про душу — було просто незаконно вкрадене і використане як титул для зовсім іншої наукової області» [7, с. 422-423].

Безумовно, таке категоричне висловлювання С. Франка не позбавлене певного резонного звучання, адже й Л.С. Виготський констатував факт «забуття людини» в психології. «Класична природознавча психологія — це зовсім не вчення про душу і душевні явища, це вчення про психіку як властивість високоорганізованої тілесності, зокрема мозку. Всі інші характеристики психіки людини (особистісні, духовні, моральні) не виведені з її адаптивних функцій. Психіка не є особистісною і сама себе не розвиває» [6, с. 7]. Дотримуючись такої позиції, психологія як наука в прямому розумінні цього слова знехтувала (і продовжує) тим, що робить людину справді людиною, адже певні рівні психічного відображення є властивими й іншим живим істотам, а розуміння свідомості як найвищого рівня психічного відображення, що робить людину відмінною від інших, не повністю довершує науковий образ людини як самодостатньої 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. До прикладу, чи перестає бути людиною (але в аксіологічному розумінні) психічно хвора людина, в якій є певні порушення свідомості? Таки — ні, і наявні порушення не нівелюють її цінність як єдиної неповторної особи.

Очевидно, можна констатувати факт, що з моменту виникнення і до сьогодні психологія все більше віддалялася від свого об'єкта дослідження, або ж, точніше кажучи, обмежувала, модифікувала його, орієнтуючись то на несвідомі потяги, то на поведінкові реакції, то на репертуарно-рольові засади організації людської природи. Своєрідним поворотом до об'єкта аналізу стала гуманістична орієнтація психології та сповідування ідеї цілісності, гармонійності й індивідуальної неповторності кожної людини. Але і цьому напрямку була властива обмеженість — інтерпретація складових людської особистості (ціннісні орієнтації, потреби, смислові установки та ін.) з позиції їх соціально-психологічної значимості, перспективних можливостей життєствердження людини як суспільної, соціальної істоти.

«Сьогодні філософсько-метафізична думка і саме суспільство продовжують, подібно до Діогена, перебувати в пошуку людини. У суб'єкт-об'єктній структурі свідомості раціоналізму нового і новітнього часу людина завжди була окремим, найчастіше ізольованим індивідом. Цей живий атом у процесах соціалізації ставав то суб'єктом пізнання, то суб'єктом дії, то суб'єктом соціальних відносин, залишаючись при цьому психологічно окремою особистістю. Безсумнівно, саме така людина у форматі наявної цивілізації якщо ще натурально не вмерла, то під великим сумнівом перебуває повнота її буття» [6, с. 5].

Антропологічна криза, яка виникла в умовах сучасного суспільства на усіх рівнях його функціонування, стала детермінуючим фактором переосмислення екзистенції людини та сутності її життя. Вихід з цієї кризи очевидний — поглянути на людину передусім як на одухотворену істоту, репрезентовану тілесною-душевною-духовною складовими; не обмежувати пізнання людини лише її горизонтальною площиною реалізації, а враховувати (і, очевидно, визнати пріоритетною) вертикальну площину життєствердження людини. Варто було б говорити про реалізацію антропологічного підходу у всіх сферах гуманітарного знання, про переорієнтацію усіх сфер наукового пізнання на предмет саме «людського в людині» (В. Слободчиков). Цей підхід передбачатиме «орієнтацію на людську реальність у всій її повноті, у всіх її духовно-душевно-тілесних вимірах; це пошук засобів і умов становлення людини як суб'єкта власного життя, як особистості в зустрічі з іншими, як індивідуальності перед обличчям Абсолютного буття» [6, с. 6].

За таких умов можемо говорити про новий етап у розвитку психології, про перспективу формування психологічного знання, яке максимально наблизить її до первинного сутнісного задуму – психології як науки про душу. За Джеймсом Гілменом, «коли психологія відмовилась від свого коріння, від свого вихідного призначення – вивчення душі, вона втратила свою ідентичність і надалі не могла визначити свої кордони». Тобто – душа становить центральний, організуючий конструкт, єдиний, що в змозі дати нашій професії її центр та її кордони. Психологія повинна повернутися до свого коріння і зробити душу центром нашої роботи й мірою нашої дисципліни. Відокремлюючи психологію як таку від того, що часто називають психологією, Гілмен зауважує: «Де є зв'язок з душею, там психологія; де такого зв'язку немає, те, що має місце, краще звати статистикою, фізичною антропологією, культуровою журналістикою або вихованням тварин» [3, с. 103].

На певну теоретичну і практичну перспективу психології, за умов повернення її до вивчення душі, вказує Дейвід Елкінз. Зокрема, він акцентує увагу на таких ключових моментах: по-перше, звернення до проблем душі стане шляхом долучення психології до традицій західної культури; по-друге, відбудеться звільнення від жорсткого сциєнтизму та, відповідно, готовність формувати епістеміологічні висновки; по-третє, споглядання на людину крізь призму її духовної природи приведе до повної реконструкції медичних та механічних моделей лікування хворої людини (хвороб будь-якої етимології) [3, с. 103-105].

Психологія як наука стоїть перед вибором відправного пункту спрямування наукових пошуків – від індивідуальної сутності до усєї природи самоздійснення та самореалізації (психічної, психологічної, соціально-психологічної, духовної). І «це стане можливим, якщо сама психологія почне підлаштовуватися під психологію людини як психологічна антропологія, особлива антропна наука» [6, с. 8]. Відповідно виникне необхідність переосмислення цільового призначення психології на методологічному та методичному рівнях її існування та формулювання того кола проблемних завдань, вирішення яких і становитиме її функціональний зміст сьогодні.

Реальне втілення психологічної антропології, на нашу думку, є можливим на сьогодні в одному з напрямків психології – християнській психології, що може стати тим «пілотажним напрямком», в межах якого проходитиме наукова апробація підходу до вивчення людини в її трьох складових: духовній-душевній-тілесній. Таке напрямкове обмеження є виправданим з позиції існуючого протистояння з боку науковців матеріалістичного спрямування, яким властива суб'єкт-об'єктна орієнтація знань щодо природи людської особистості та які апелюють передусім до математичного «оформлення» психологічних знань, їх виключно раціоналістичного підтвердження.

Як влучно зауважив В.Х. Манеров, аналізуючи ситуацію становлення християнської психології, «в свідомості сучасних психологів поляризовані дві психології — світська і релігійна, але секуляризовану безодню між ними кожен заповнює по-своєму. Відомі пояснюючі формули типу: світська психологія досить правильно пояснює тільки сьогоднішній гріховний стан психіки; і протилежна за змістом: в секулярній психології людська гріховність намагається зрозуміти себе, свою гріховність, за допомогою гріховних, збочених понять» [4].

Очевидно, недоцільно взагалі антагоністично протиставляти світську та релігійну психологію, оскільки це «різні спектри» дослідження одного і того ж феномена — людини. Їх відмінність детермінована власною системою методологічних підходів до розуміння психологічної сутності останньої. Що стосується християнської психології як окремої галузі, то її методологічна основа певною мірою обумовлена «місцем знаходження» в царині знань про людину, які максимально відповідають предмету її досліджень.

Зокрема, Б.С. Братусь, вказуючи на статус, який християнська психологія займає стосовно психології та богослов'я, виокремлює два взаємовиключні положення, які, з одного боку, пояснюють її право на самостійне існування, а з іншого — безпосередній стосунок до останніх: «перше положення — те, що людина кінечна, те, що вона вимірювана, і те, що психологія — це науковий метод, який може виміряти і дослідити людину. Друге те, що людина безкінечна і безмірна, її не можна виміряти з тієї простої причини, що вона трансцендентна, а будь-яке вимірювання стає застарілим. І оскільки це антиномія, то ми повинні зрозуміти, внутрішньо змиритися з тим, що істина не посередині, і істина не в тому, що людина кінечна або безкінечна. Істина в цих двох взаємовиключних положеннях, які людина покликана в собі містити і витримувати, тому що це витримування і є труд життя... ми говоримо по суті про подвиг утримання цієї антиномії» [2].

«Слід констатувати, що християнська психологія... поєднує ознаки різних форм позанаукового і наукового знання і являє собою особливу область інтегративного знання, що вибудовується над сучасною психологією на основі святоотцівської антропології. В той же час вона претендує на цілісне бачення людини, включає в себе і об'єктивні дані секулярної науки, не викривлені ідеологічними інтерпретаціями, редукуючими тримірність «дух-душа-тіло». Таким чином, за задумом, християнська психологія є продовженням, устремлінням ядра світської психології в духовну вертикаль тривиміру» [4].

Першочерговою проблемою розвитку християнської психології є чітке визначення та розуміння предмета її досліджень. На сьогодні існує певна (доволі неоднозначна) система поглядів щодо суті предмета. Так, на думку С.А. Воробйова, предметом і завданнями християнської психології є цілісне живе знання про

генезис гріховних пристрастей і пастирське мистецтво лікування людських душ. В.Х. Манеров вважає, що об'єктом християнської психології повинна стати не стільки людина невіруюча, бездуховна, скільки віруюча як носій християнської свідомості. «Іноді предметом християнської психології називається духовна боротьба, духовна боротьба на шляху домобудівництва спасіння душі» [4].

Тут сформулюємо власне бачення предмета дослідження християнської психології, яке, не претендуючи на завершеність, є спробою уточнення розуміння останнього. Таким чином, на нашу думку, предмет дослідження християнської психології становлять — психологічні особливості християнського життєствердження людини як духовно-душевно-тілесної істоти на трьох рівнях — інтрасуб'єктному, інтерсуб'єктному та метасуб'єктному. «Антропологічна тріада «дух-душа-тіло» свідчить нам про таїну людську і боголюдську; цю таїну нам треба осягнути і описати. Тут ми стикаємося з глибинами онтології, феноменології, епістемології і філософської герменевтики. Людська особистість є духовним суб'єктом, наділеним інтуїцією буття, інтуїцією божественного смислу життя. Ця інтуїція органічно входить у спектр ноосфери людини. В тріаді існування-екзистенція-трансценденція людина реалізовує і пізнає своє духовне буття, пізнання в любові і радості, в найвеличчішому одкровенні екзистенціального «Я», в одкровенні одухотвореної особистості» [5, с. 9].

Психологічні особливості християнського життєствердження людини визначають суть християнської віри як ставлення, як вибору, як рішення в житті людини на трьох рівнях її існування. Якщо розглянути ці рівні з позиції двох основних християнських заповідей, то метасуб'єктний рівень передбачає реалізацію взаємин між людиною і Богом, взаємин, в яких Бог виступає Любов'ю і очікує любові у відповідь (очікує, а не вимагає!); інтрасуб'єктний рівень — це рівень реалізації любові людини стосовно себе самої — це прийняття себе такою, як вона є, з точки зору Його творіння. Це прийняття, з одного боку, є беззаперечним — приймаю усе як даність, з іншого — зобов'язуючим: «зобов'язуюсь прагнути до досконалості» («Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!» /Мт. 5:48/). Людина, яка не полюбила себе, не здатна полюбити інших. Лише процес самопізнання, самоосмислення врешті-решт приведе до розуміння — прийняття іншої людини такою, як вона є. Прояв любові до «ближнього» і утворює суть інтерсуб'єктного рівня — це рівень діалогу, діалогічного життєствердження любові людьми стосовно один до одного у спосіб самообмеження та самозречення заради добра іншого.

Що стосується методів дослідження, які використовує християнська психологія, то їх вибір однозначно детермінований самим предметом дослідження. Пізнаваність людини в цілому за допомогою традиційних наукових методів однозначно ставиться під сумнів. І в цьому контексті набувають чинності

концептуальні положення А. Маслоу, який вважав, «що для того, щоб наблизитися до глибокого розуміння природи людини, нам потрібно або вийти за межі науки, або сформувати нову структуру психології, щоб об'єднати суб'єктивні, інтуїтивні концепції, що підходять до природи предмета. Ортодоксальний підхід, який вивчає людей по частинах, потрібно замінити таким підходом, де людям дозволено демонструвати свій суб'єктивний досвід у холистичній манері» [8, с. 505-506]. Інакше кажучи, дослідження людини як духовно-душевно-тілесної субстанції повинно відбуватися за допомогою ідеографічних методів, що дають можливість пізнати «суб'єктивний досвід людини» (А. Маслоу), який вона формує, перебуваючи на шляху до свого Творця.

Доречною є також думка І. Ільїна, який у власних дослідженнях прийшов до висновку: «вчений покликаний наситити спостереження і свою думку живим спогляданням... Раціональна наука, не сприймаюча нічого, окрім чуттєвого спостереження, експерименту й аналізу, є духовно сліпою наукою: вона не бачить предмета, а спостерігає лише його контури; її дотик вбиває живий зміст предмета, вона застрягає в окремих частинах і елементах предмета і безсила піднятися до осягнення цілого. Вчений покликаний споглядати життя природного організму» [4].

Безумовно, такі методи дослідження як спостереження (а особливо самоспостереження), опитування (безпосереднє чи опосередковане), тестування, проєктивні методи і, навіть, експеримент не є виключеними з арсеналу методичного забезпечення процесу дослідження в області християнської психології, адже кожен з цих методів дає можливість отримати інформацію щодо суб'єктивних переживань людини, стану її релігійної свідомості та ін.

Існує також проблема стандартизації методик, спрямованих на вивчення духовного світу людини, адже критерії, які його визначають, носять виключно індивідуально-суб'єктивну природу вираженості, а отже об'єктивізація показників вкрай обтяжлива, а то й зовсім неможлива. Водночас не менш проблематичною є ситуація обробки матеріалів дослідження – якісного та кількісного аналізу отриманих результатів. Адже, зокрема, чи можна рівень вираженості релігійної віри як духовної цінності в структурі ціннісно-сміслової свідомості людини відобразити в процентах чи стенах? Власне, цей факт є чи не найбільшим аргументом, який використовують як науковці-психологи, так і богослови, заперечуючи можливість функціонування християнської психології як окремого наукового напрямку. Водночас є й протилежна думка – стан устремління науки до більш глибокого розуміння людини (передусім розуміння її як носія духа) є показником її науковості. Бо ж стан розвитку є протилежним стану стагнації, навіть якщо цей розвиток обмежується можливостями математичного обґрунтування теоретичних положень. Беззаперечною є думка В. Франкла про те, що людина ніколи не

може вповні пізнати себе саму, допоки не вийде за межі себе самої, водночас, на нашу думку, вона стоїть перед необхідністю пізнати те, що має і повинна пізнати, усе те, що робить її людиною у фізіологічному, психологічному та духовному вимірах («...шукайте – і знайдете, стукайте – і відчинять вам; бо кожен, хто стукає – знаходить, а хто стукає – відчинять тому» /Мт. 7: 7-8/).

Питання особистості психолога-дослідника в царині християнської психології, вочевидь, є також вельми актуальним. Якою повинна бути ця особистість – обов'язково віруючою чи, можливо, й невіруючою, якими якостями повинна володіти вона, якщо має намір проводити консультування чи психотерапевтичну християнсько орієнтовану практику. Ця людина повинна бути, перш за все, професіоналом, володіти глибокими знаннями психології, адже, як влучно вказує Братусь, проводячи аналогію з християнським медиком і невіруючим медиком, знання повинні бути як в першого, так і в другого, але їх відмінність полягає в баченні пацієнта і все, але «це «все» – дуже дорого коштує» [2]. Водночас, хоча й існує думка про те, що лікарєві не обов'язково перехворіти усіма хворобами, щоб навчитись їх лікувати, на нашу думку, психолог, що є прихильником християнсько орієнтованої психології, повинен бути віруючою людиною, а його «прихильність» до цього напрямку повинна ініціюватись внутрішніми переконаннями, які формуються в процесі його особистого християнського життєвого досвіду, його власної зустрічі з Христом.

Тож, підсумовуючи усе тут сказане, підходимо до розуміння того, що християнська психологія відкриває перед усією психологією перспективу повернення до першочергового сутнісного функціонального спрямування (задуму). «Час чистої психології заради психології минув. Іншими словами, минув час безвідповідальної психології... Настала пора ...вибрати і усвідомити загальні смисли і орієнтири руху, зрозуміти і чітко визнати, якому образу людини ми збираємось служити, в якому вбачати відповідність нашої професійної діяльності» [1]. Обираючи предметом дослідження християнське життєствердження людини як одухотвореної істоти, репрезентованої тілесною, душевною, духовною складовими, християнська психологія визначає шлях пізнання та осмислення справжньої екзистенційної вартості людини. Людина постає як сакральна цінність, яка, будучи створеною за образом та подобою Бога, покликана, зобов'язана реалізовувати свою сутність у спосіб творення добра і любові – в спосіб самообмеження та самозречення заради іншого.

Список використаних джерел

1. Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии, 1997. – № 5.
2. Братусь Б.С. (22 листопада 2002). *Выступление на симпозиуме «Христианская психология и гуманитарные практики»* [WWW документ]. URL <http://mmk-mission.ru/ antropconf/2002 bratus. html> (20 квітня 2007).
3. Гуманістична психологія: Т. 2. Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) / упоряд. Г. Балл, Р. Трач. – 2005. – 279 с.
4. Манеров В.Х. *О методологии христианской психологии* / Слово: Православный образовательный портал [WWW документ]. URL <http://www.portal-slovo.ru> (21 березня 2007).
5. Онищенко В.Д. *Філософія духа і духовного пізнання: Християнсько-філософська ноологія*. – Львів: Логос, 1998. – 338 с.
6. Слободчиков В.І. *Формування християнсько орієнтованої психології* / Психолог. – 2006. – № 14. – С. 4-8.
7. Франк С.А. *Предмет знания. Душа человека*. – С.-Пб: Наука, 1995.
8. Хьелл Л., Зиглер Д. *Теории личности (Основные положения, исследования и применение)*. – С.-Пб.: Питер Пресс, 1997. – 608 с.

Анотація: У статті розглядається проблема розвитку окремої галузі психології – християнської психології, в межах якої реалізується антропологічний підхід до людини як комплементарної єдності тіла, душі і духа. Подано розуміння предмету досліджень християнської психології та її методичного забезпечення.

Olga Klymyshyn

Christian Psychology: synergy of the classical psychology and christian studies

Summary: The article is devoted to the development of separate branch of Psychology – Christian Psychology in measures of which anthropological approach to the person as exponent of three meanings (body, soul, spirit) is realized. It has understanding of the subject of investigation of Christian Psychology and its methodical providing.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 02.11.2010 р.

Відомості про авторів

Бедрій Назарій – ієрей, магістр теології.

Горбань Річард – протоієрей, доктор теологічних наук, професор кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, віце-ректор з наукової роботи ІФТА УГКЦ, головний редактор Наукового вісника ІФТА УГКЦ «Добрий Пастир».

Грабик Володимир – магістр теології, префект Івано-Франківської духовної семінарії імені священномученика Йосафата УГКЦ.

Десятинський Руслан – магістр історії, викладач кафедри гуманітарних дисциплін Івано-Франківського інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету.

Дзюбак Роман – протоієрей, ліцензований магістр Східного канонічного права, магістр теології, суддя патріаршого трибуналу УГКЦ, промотор справедливості Стрийської єпархії, викладач кафедри Східного канонічного права Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, докторант Люблінського католицького університету (Польща).

Єгрешій Олег – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

Каськів Олег – митрофорний протоієрей, доктор Східного канонічного права, професор і завідувач кафедри Східного канонічного права Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, протосинкел Івано-Франківської єпархії УГКЦ.

Княк Святослав – протоієрей, доктор теологічних наук, доктор філософських наук, 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.

Козовик Іван – митрофорний протоієрей, кандидат філологічних наук, професор кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, декан філософсько-теологічного факультету Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

Левицький Олександр – протоієрей, доктор Східного канонічного права, професор кафедри Східного канонічного права Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, ректор Івано-Франківської духовної семінарії імені священномученика Йосафата УГКЦ, відповідальний секретар Наукового вісника Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрый Пастир».

П'яста Руслан – ієрей, ліцензований магістр моральної теології, голова комісії «Душпастирська місія в сфері охорони здоров'я», голова підкомісії «За тверезість життя» Івано-Франківської єпархії УГКЦ, викладач кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

Скринник Наталія – аспірантка кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Тучапець Василь – ліцензований магістр теології, викладач кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

Фіглевський Віталій – завідувач відділу Івано-Франківської санітарно-епідеміологічної станції.

Хортик Олег – священник, доктор канонічного права, викладач Тернопільської вищої духовної семінарії імені патріарха Йосифа Сліпого, промотор справедливості трибуналу Верховного Архієпископа УГКЦ, суддя церковного трибуналу Тернопільсько-Зборівської єпархії УГКЦ.

Шеремета Володимир – доктор теологічних наук, професор кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, керівник бюро Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ з питань екології.

Ярошенко Ірина – кандидат мистецтвознавства, доцент Інституту мистецтв Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач кафедри церковного співу та методики викладання музики Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Вимоги

Редакції до наукових статей, що подаються для публікування в Науковому віснику Івано-Франківської Теологічної Академії 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.

Електронний варіант статті виконується у вигляді rtf-файла (Rich Text Format) у форматі текстового редактора Microsoft Word на CD-диску, обсягом 0,5 друкованого аркуша (приблизно 20 тисяч знаків із пропусками):

Шрифт

Times New Roman Cyr;

* Подається за вимогами Вищої атестаційної комісії України щодо державного стандарту до наукової статті, що подається для опублікування у фаховому виданні; див.: www.aspirant.h.com.ua/doki/statti_VAK.doc 17.02.2009 р.

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 останні видання публікацій.

Якщо використовують відомості, матеріали з монографій, оглядових статей, інших джерел з великою кількістю сторінок, то 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 якимось посиланням 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.

Приклади оформлення бібліографічного опису у списку джерел згідно з вимогами державного стандарту України*

Книги

Один автор

1. Василій Великий. Гомілії/ Василій Великий; [пер. з давньогрец. Л. Звонська]. — Львів : Свічадо, 2006. — 307 с. — (Джерела християнського Сходу. Золотий вік патристики IV—V ст.; № 14).

2. Коренівський Д. Г. Дестабілізуючий ефект параметричного білого шуму в неперервних та дискретних динамічних системах / Коренівський Д. Г. — К. : Ін-т математики, 2006. — 111 с. — (Математика та її застосування) (Праці / Ін-т математики НАН України; т. 59).

3. Матюх Н. Д. Що дорожче срібла-золота / Наталія Дмитрівна Матюх. — К.: Асамблея діл. кіл: Ін-т соц. іміджмейкінгу, 2006. — 311 с. — (Ювеліри України; т. 1).

4. Шкляр В. Елементал : [роман] / Василь Шкляр. — Львів : Кальварія, 2005. — 196, [1] с. — (Першотвір).

* Бюлетень ВАК України, № 3, 2008 (Форма 23, С. 9-13).

Два автори

1. Матяш І. Б. Діяльність Надзвичайної дипломатичної місії УНР в Угорщині: історія, спогади, арх. док. / І. Матяш, Ю. Мушка. — К.: Києво-Могилян. акад., 2005. — 397, [1] с. — (Бібліотека наукового щорічника «Україна дипломатична»; вип. 1).

2. Ромовська З. В. Сімейне законодавство України / З. В. Ромовська, Ю. В. Черняк. — К.: Прецедент, 2006. — 93 с. — (Юридична бібліотека. Бібліотека адвоката) (Матеріали до складання кваліфікаційних іспитів для отримання Свідоцтва про право на заняття адвокатською діяльністю; вип. 11).

3. Суберляк О. В. Технологія переробки полімерних та композиційних матеріалів: підруч. [для студ. вищ. навч. закл.] / О. В. Суберляк, П. І. Баштанник. — Львів: Растр-7, 2007. — 375 с.

Три автори

1. Акофф Р. Л. Идеализированное проектирование: как предотвратить завтрашний кризис сегодня. Создание будущего организации / Акофф Р. Л., Магидсон Д., Эддисон Г. Д.; пер. с англ. Ф. П. Тарасенко. — Днепропетровск: Баланс Бизнес Букс, 2007. — XII, 265 с.

Чотири автори

1. Методика нормування ресурсів для виробництва продукції рослинництва / [Вітвицький В. В., Кисляченко М. Ф., Лобастов І. В., Нечипорук А. А.]. — К.: НДІ «Украгропромпродуктивність», 2006. — 106 с. — (Бібліотека спеціаліста АПК. Економічні нормативи).

2. Механізація переробної галузі агропромислового комплексу: [підруч. для учнів проф.-техн. навч. закл.] / О. В. Гвоздев, Ф. Ю. Ялпачик, Ю. П. Рогач, М. М. Сердюк. — К.: Вища освіта, 2006. — 478, [1] с. — (ПТО: Професійно-технічна освіта).

П'ять і більше авторів

1. Психологія менеджмента / [Власов П. К., Липницький А. В., Луцихина І. М. и др.]; под ред. Г. С. Никифорова. — [3-е изд.]. — Х.: Гуманитар. центр, 2007. — 510 с.

2. Формування здорового способу життя молоді: навч.-метод. посіб. для працівників соц. служб для сім'ї, дітей та молоді / [Т. В. Бондар, О. Г. Карпенко, Д. М. Дикова-Фаворська та ін.]. — К.: Укр. ін-т соц. дослідж., 2005. — 115 с. — (Серія «Формування здорового способу життя молоді»: у 14 кн., кн. 13).

Без автора

1. Історія Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря / [авт. тексту В. Клос]. — К.: Грані-Т, 2007. — 119 с. — (Грані світу).

2. Воскресіння мертвих: українська барокова драма: антологія / [упорядкув., ст., пер. і прим. В. О. Шевчук]. — К.: Грамота, 2007. — 638, [1] с.

3. Тіло чи особистість? Жіноча тілесність у вибраній малій українській прозі та графіці кінця ХІХ — початку ХХ століття : [антологія / упоряд.: Л. Таран, О. Лагутенко]. — К.: Грані-Т, 2007. — 190, [1] с.

4. Проблеми типологічної та квантитативної лексикології : [зб. наук. праць / наук. ред. Каліущенко В. та ін.]. — Чернівці: Рута, 2007. — 310 с.

Багатотомний документ

1. Історія Національної академії наук України, 1941—1945 / [упоряд. Л. М. Яременко та ін.]. — К.: Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, 2007. — (Джерела з історії науки в Україні).

Ч. 2 : Додатки — 2007. — 573, [1] с.

2. Межгосударственные стандарты : каталог в 6 т. / [сост. Ковалева И. В., Рубцова Е. Ю. ; ред. Иванов В. Л.]. — Львов : НТЦ «Леонорм-Стандарт», 2005. — (Серия «Нормативная база предприятия»).

Т. 1. — 2005. — 277 с.

3. Дарова А. Т. Неисповедимы пути Господни... : (Дочь врага народа) : трилогія / А. Дарова. — Одесса : Астропринт, 2006. — (Сочинения : в 8 кн. / А. Дарова; кн. 4).

4. Кучерявенко Н. П. Курс налогового права : Особенная часть : в 6 т. / Н. П. Кучерявенко. — Х.: Право, 2002. Т. 4: Косвенные налоги. — 2007. — 534 с.

5. Реабілітовані історією. Житомирська область : [у 7 т.]. — Житомир : Полісся, 2006. — (Науково-документальна серія книг «Реабілітовані історією»: у 27 т. / голов. редкол.: Тронько П. Т. (голова) [та ін.]). Кн. 1 / [обл. редкол.: Синявська І. М. (голова) та ін.]. — 2006. — 721, [2] с.

6. Бондаренко В. Г. Теорія ймовірностей і математична статистика. 4.1 / В. Г. Бондаренко, І. Ю. Канівська, С. М. Парамонова. — К.: НТУУ «КПІ», 2006. — 125 с.

Матеріали конференцій, з'їздів

1. Економіка, менеджмент, освіта в системі реформування агропромислового комплексу : матеріали Всеукр. конф. молодих учених-аграрників [«Молодь України і аграрна реформа»], (Харків, 11—13 жовт. 2000 р.) / М-во аграр. політики, Харк. держ. аграр. ун-т ім. В. В. Докучаєва. — Х.: Харк. держ. аграр. ун-т ім. В. В. Докучаєва, 2000. — 167 с.

2. Кібернетика в сучасних економічних процесах : зб. текстів виступів на республік. міжвуз. наук.-практ. конф. / Держкомстат України, Ін-т статистики, обліку та аудиту. — К.: ІСОА, 2002. — 147 с.

3. Матеріали ІХ з'їзду Асоціації українських банків, 30 червня 2000 р. інформ. бюл. — К. : Асоц. укр. банків, 2000. — 117 с. — (Спецвип.: 10 років АУБ).

4. Оцінка й обґрунтування продовження ресурсу елементів конструкцій : праці конф., 6—9 черв. 2000 р., Київ. Т. 2 / відп. ред. В. Т. Трощенко. — К.: НАН України, Ін-т пробл. міцності, 2000. — С. 559—956, XIII, [2] с. — (Ресурс 2000).

5. Проблеми обчислювальної механіки і міцності конструкцій : зб. наук. праць /наук. ред. В. І. Моссаковський.— Дніпропетровськ : Навч. кн., 1999.— 215 с.

6. Ризикологія в економіці та підприємстві: зб. наук. праць за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф., 27-28 берез. 2001 р. / М-во освіти і науки України, Держ. податк. адмін. України [та ін.]. — К. : КНЕУ : Акад. ДПС України, 2001. — 452 с.

Препринти

1. Шиляев Б. А. Расчеты параметров радиационного повреждения материалов нейтронами источника ННЦ ХФТИ/ANL USA с подкритической сборкой, управляемой ускорителем электронов / Шиляев Б. А., Воеводин В. Н. — Х. : ННЦ ХФТИ, 2006. — 19 с. — (Препринт / НАН України, Нац. науч. центр «Харьк. физ.-техн. ин-т» ; ХФТИ 2006-4).

2. Панасюк М. І. Про точність визначення активності твердих радіоактивних відходів гамма-методами / Панасюк М. І., Скорбун А. Д., Сплошной Б. М. — Чорнобиль : Ін-т пробл. безпеки АЕС НАН України, 2006. — 7, [1] с. — (Препринт / НАН України, Ін-т пробл. безпеки АЕС ; 06-1).

Депоновані наукові праці

1. Социологическое исследование малых групп населения / В. И. Иванов [и др.] ; М-во образования Рос. Федерации, Финансовая академия. — М., 2002. — 110 с. — Деп. в ВИНТИ 13.06.02, № 145432.

2. Разумовский В. А. Управление маркетинговыми исследованиями в регионе / В. А. Разумовский, Д. А. Андреев. — М., 2002. — 210 с. — Деп. в ИНИОНРос. акад. наук 15.02.02, № 139876.

Словники

1. Географія : словник-довідник / [авт.-уклад. Ципін В. Л.]. — Х.: Халімон, 2006. — 175, [1] с.

2. Тимошенко З.І. Болонський процес в дії : словник-довідник основ, термінів і понять з орг. навч. процесу у вищ. навч. закл. / З.І. Тимошенко, О.І. Тимошенко. — К.: Європ. ун-т, 2007. — 57 с.

3. Українсько-німецький тематичний словник [уклад. Н. Яцко та ін.]. — К.: Карпенко, 2007. — 219 с.

4. Європейський Союз : словник-довідник / [ред.-упоряд. М. Марченко]. — 2-ге вид., оновл. — К.: К.І.С., 2006. — 138 с.

Атласи

1. Україна : екол.-геогр. атлас : присвяч. всесвіт, дню науки в ім'я миру та розвитку згідно з рішенням 31 сесії ген. конф. ЮНЕСКО / [наук. редкол.: С.С. Куруленко та ін.]; Рада по вивч. продукт. сил України НАН України [та ін.]. — / [наук. редкол.: С. С. Куруленко та ін.]. — К.: Варта, 2006. — 217, [1] с.

2. Анатомія пам'яті : атлас схем і рисунків провідних шляхів і структур нервової системи, що беруть участь у процесах пам'яті : посіб. для студ. та лікарів / О. Л. Дроздов, Л. А. Дзяк, В. О. Козлов, В. Д. Маковецький. — 2-ге вид., розшир. та доповн. — Дніпропетровськ: Пороги, 2005. — 218 с.

3. Куерда Х. Атлас ботаніки / Хосе Куерда ; [пер. з ісп. В. Й. Шовкун]. — Х.: Ранок, 2005. — 96 с.

Законодавчі та нормативні документи

1. Кримінально-процесуальний кодекс України : за станом на 1 груд. 2005 р. / Верховна Рада України. — Офіц. вид. — К. : Парлам. вид-во, 2006. — 207 с. — (Бібліотека офіційних видань).

2. Медична статистика : зб. нормат. док. / упоряд. та голов. ред. В.М. Заболотько. — К.: МШАЦ мед. статистики : Медінформ, 2006. — 459 с. — (Нормативні директивні правові документи).

3. Експлуатація, порядок і терміни перевірки запобіжних пристроїв посудин, апаратів і трубопроводів теплових електростанцій : СОУ-Н ЕЕ 39.501:2007. — Офіц. вид. — К. : ГРІФРЕ : М-во палива та енергетики України, 2007. — VI, 74 с. — (Нормативний документ Мінпаливенерго України. Інструкція).

Стандарти

1. Графічні символи, що їх використовують на устаткуванні. Показчик та огляд (150 7000:2004, ЮТ) : ДСТУ ІЗО 7000:2004. — [Чинний від 2006-01-01]. — К.: Держспоживстандарт України, 2006. — IV, 231 с. — (Національний стандарт України).

2. Якість води. Словник термінів : ДСТУ ІЗО 6107-1:2004 — ДСТУ ІЗО 6107-9:2004. — [Чинний від 2005-04-01]. — К. : Держспоживстандарт України, 2006. — 181 с. — (Національні стандарти України).

3. Вимоги щодо безпечності контрольно-вимірювального та лабораторного електричного устаткування. Частина 2-020. Додаткові вимоги до лабораторних центрифуг (ЕГЧ 61010-2-020:1994, ЮТ): ДСТУ ЕІМ 61010-2-020:2005. — [Чинний від 2007-01-01]. — К. : Держспоживстандарт України, 2007. — IV, 18 с. — (Національний стандарт України).

Каталоги

1. Межгосударственные стандарты : каталог : в 6 т. / [сост. Ковалева И. В., Павлюкова В. А.; ред. Иванов В. Л.]. — Львов : НТЦ «Леонорм-стандарт», 2006. — (Серия «Нормативная база предприятия»).

Т. 5. — 2007. — 264 с.

Т. 6. — 2007. — 277 с.

2. Пам'ятки історії та мистецтва Львівської області: каталог-довідник / [авт.-упоряд. М. Зобків та ін.]. — Львів : Новий час, 2003. — 160 с.

3. Університетська книга : осінь, 2003 : [каталог]. — [Суми : Унів. кн., 2003]. — 11 с.

4. Горницкая И. П. Каталог растений для работ по фитодизайну / Горницкая И. П., Ткачук Л. П. — Донецк: Лебедь, 2005. — 228 с.

Бібліографічні покажчики

1. Куц О. С. Бібліографічний покажчик та анотації кандидатських дисертацій, захищених у спеціалізованій вченій раді Львівського державного університету фізичної культури у 2006 році / О. Куц, О. Вацеба. — Львів : Укр. технології, 2007. — 74 с.

2. Систематизований покажчик матеріалів з кримінального права, опублікованих у Віснику Конституційного Суду України за 1997—2005 роки / [уклад. Кириць Б. О., Потлань О. С.]. — Львів : Львів, держ. ун-т внутр. справ, 2006. — 11 с. — (Серія: Бібліографічні довідники ; вип. 2).

Дисертації

1. Петров П. П. Активність молодих зірок сонячної маси: дис доктора фіз.-мат. наук : 01.03.02 / Петров Петро Петрович. — К., 2005. — 276 с.

Автореферати дисертацій

1. Новосад І. Я. Технологічне забезпечення виготовлення секцій робочих органів гнучких гвинтових конвеєрів : автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. техн. наук : спец. 05.02.08 «Технологія машинобудування» /І. Я. Новосад. — Тернопіль, 2007. — 20, [1] с.

2. Нгуен Ші Данг. Моделювання і прогнозування макроекономічних показників в системі підтримки прийняття рішень управління державними фінансами : автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. техн. наук : спец. 05.13.06 «Автоматиз. системи упр. та прогрес. інформ. технології» /Нгуен Ші Данг. —К., 2007. — 20 с.

Авторські свідоцтва

1. А. с. 1007970 СССР, МКІР В 25 J 15/00. Устрйоство для захвата неориентированных деталей типа валов / В. С. Ваулин, В. Г. Кемайкин (СССР). — № 3360585/25-08 ; заявл. 23.11.81 ; опубл. 30.03.83, Бюл. № 12.

Патенти

1. Пат. 2187888 Российская Федерация, МІЖ Н 04 В 1/38, Н 04 и 13/00. Приемопередающее устройство / Чугаева В. И.; заявитель и патентообладатель Воронеж. науч.-исслед. ин-т связи. — № 2000131736/09 ; заявл. 18.12.00 ; опубл. 20.08.02, Бюл. №23 (II ч.).

Частина книги, періодичного продовжуваного видання

1. Козіна Ж. А. Теоретичні основи і результати практичного застосування системного аналізу в наукових дослідженнях в області спортивних ігор / Ж. А. Козіна // Теорія та методика фізичного виховання. — 2007. — № 6. — С. 15—18, 35—38.

2. Гранчак Т. Інформаційно-аналітичні структури бібліотек в умовах демократичних перетворень / Тетяна Гранчак, Валерій Горовий // Бібліотечний вісник. — 2006. — № 6. — С. 14—17.

3. Валькман Ю. Р. Моделирование НЕ-факторов — основа интеллектуализации компьютерных технологий / Ю. Р. Валькман, В. С. Быков, А. Ю. Рыхальский // Системні дослідження та інформаційні технології. — 2007. — № 1. — С. 39—61.

4. Ма Шуін. Проблеми психологічної підготовки в системі фізкультурної освіти / Ма Шуін // Теорія та методика фізичного виховання. — 2007. — № 5. — С. 12—14.

5. Регіональні особливості смертності населення України / Л. А. Чепелевська, Р. О. Моїсеєнко, Г. І. Баторшина [та ін.] // Вісник соціальної гігієни та організації охорони здоров'я України. — 2007. — № 1. — С. 25—29.

6. Валова І. Нові принципи угоди Базель II / І. Валова; пер. з англ. Н.М. Середи // Банки та банківські системи. — 2007. — Т. 2, № 2. — С. 13—20.

7. Зеров М. Поетична діяльність Куліша // Українське письменство ХІХ ст. Від Куліша до Винниченка : (нарис з новітнього укр. письменства): статті / Микола Зеров. — Дрогобич, 2007. — С. 245—291.

8. Третьяк В. В. Возможности использования баз знаний для проектирования технологии взрывной штамповки / В. В. Третьяк, С. А. Стадник, Н. В. Калайтан // Современное состояние использования импульсных источников энергии в промышленности : междунар. науч.-техн. конф., 3—5 окт. 2007 г. : тезисы докл. — Х., 2007. — С. 33.

9. Чорний Д. Міське самоврядування: тягарі проблем, принади цивілізації / Д. М. Чорний // По лівий бік Дніпра: проблеми модернізації міст України: (кінець ХІХ — початок ХХ ст./Д. М. Чорний. — Х., 2007. — Розд. 3. — С. 137—202.

Електронні ресурси

1. Богомольний Б. Р. Медицина екстремальних ситуацій [Електронний ресурс] : навч. посіб. для студ. мед. вузів ІІІ—ІV рівнів акредитації / Б.Р. Богомольний, В. В. Кононенко, П. М. Чуєв. — 80 Мп / 700 МВ. — Одеса : Одес. мед. ун-т, 2003. — (Бібліотека студента-медика) — 1 електрон. опт. диск (CD-ROM) ; 12 см. — Систем. вимоги: Pentium ; 32 Мб RAM; Windows 95, 98, 2000, XP ; MS Word 97-2000. — Назва з контейнера.

2. Розподіл населення найбільш численних національностей за статтю та віком, шлюбним станом, мовними ознаками та рівнем освіти [Електронний ресурс] : за даними Всеукр. перепису населення 2001 р. / Держ. ком. статистики України ; ред. О. Г. Осауленко. — К. : CD-вид-во «Інфодиск», 2004. — 1 електрон. опт. диск (CD-ROM) : кольор. ; 12 см. — (Всеукр. перепис населення, 2001). — Систем. вимоги: Pentium-266 ; 32 Мб RAM; Windows 98/2000/NT/XP. — Назва з титул. екрана.

3. Бібліотека і доступність інформації у сучасному світі: електронні ресурси в науці, культурі та освіті : (підсумки 10-ї Міжнар. конф. «Крим-2003») [Електронний ресурс] / Л. Й. Костенко, А. О. Чекмарьов, А. Г. Бровкін, І.А. Павлуша // Бібліотечний вісник — 2003. — № 4. — С. 43. — Режим доступу до журн.: <http://www.nbuv.ua/articles/2003/03klinko.htm>.

Примітки:

1) Бібліографічний опис оформлюється згідно з ДСТУ ГОСТ 7.1:2006 «Система стандартів з інформації, бібліотечної та видавничої справи. Бібліографічний запис. Бібліографічний опис. Загальні вимоги та правила складання».

2) Опис складається з елементів, які поділяються на обов'язкові та факультативні. У бібліографічному описі можуть бути тільки обов'язкові чи обов'язкові та факультативні елементи. Обов'язкові елементи містять бібліографічні відомості, які забезпечують ідентифікацію документа. Їх наводять у будь-якому описі.

Проміжки між знаками та елементами опису є обов'язковими і використовуються для розрізнення знаків граматичної і приписаної пунктуації.

3) У списку опублікованих праць здобувача, який наводять в авторефераті, необхідно вказати прізвища та ініціали всіх його співавторів незалежно від виду публікації.

наведено в книжці:

Романюк М. М. Загальна і спеціальна бібліографія: Навчальний посібник для студентів спеціальності «Видавнича справа та редагування». Вид. 2-ге. — Львів: Світ, 2003. — 96 с.

Рецензії (як окрема стаття)

Мацько В. Свіжа думка, творчий пошук // Майбуття. — Хмельницький, 1997. — № 6. — С. 3. — Рец. на кн.: Романюк М. М. Українська преса Північної Буковини (1918-1940 рр.). — Львів: Фенікс, 1996. — 196 с.

Закони та нормативні акти

Про Автономну республіку Крим: Закон України від 17.03.95. — Чинний з 21.03.95 // Урядовий кур'єр. — 1995. — 21 берез. ДСТУ 3017-95. Видання. Основні види: Терміни та визначення: Вид. офіц. — К.: Держстандарт України, 1995.

Телерадіопередачі

Молодь — майбутнє України: [Виступи під час телемарафону] // Архів Львів. обл. телебачення. — 2001. — 1 черв.

Наукове видання

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

Збірник наукових праць

Теологія

Випуск 3

Технічне редагування та комп'ютерна верстка: *Костинюк Р. І.*

Літературне редагування: *Шалкітене І. С.*

Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ **«Добрий Пастир»**: Зб. наук. праць. Теологія / Гол. ред. Р.А. Горбань. – Вип. 3. – Івано-Франківськ, 2010. – 252 с.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ІФ № 12 від 29.03.2001 р.

Здано до складання 30.11.2010 р. Підписано до друку 31.12.2010 р.

Папір офсетний. Друк офсетний. Формат 70×100/16.

Умов. друк. арк. 20,31. Обл.-вид. арк. 13,42. Гарнітура Академічна. Зам. № 33.

Тираж 330 примірників.

Видавець Третяк Ігор Ярославович

76006, Івано-Франківськ, вул. Короля Данила, 14 «Б»/45, тел. (0342) 731812