



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

Теологія

Випуск 4

2011

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

Теологія

Збірник наукових праць

Випуск 4

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. Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: Серія ІФ №580-53-р від 03.03.2008 р.

Адреса редакції: Івано-Франківська теологічна академія УГКЦ,
вул. Василянок, 64, м. Івано-Франківськ, Україна, 76019.

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

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

Ел. пошта: gtaukr@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.

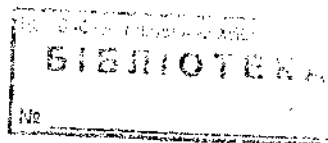
Редакція залишає за собою право виправляти мову і редагувати матеріали.

Редакція не вступає у листування з авторами.

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

Усі права застережені ©.

Івано-Франківськ
Івано-Франківська теологічна академія
2011



Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир»: Зб. наук. праць. Теологія / Гол. ред. Р.А. Горбань. – Вип. 4. – Івано-Франківськ: ІФТА, 2011. – 256 с.

В цьому збірнику містяться наукові статті, присвячені питанням екуменізму, партикулярного права УГКЦ, християнського персоналізму, філософії природи, біблеїстики, моральної теології, літургії Східних католицьких церков, історії української теології, гуцульського сакрального мистецтва, української церковної археології, історії Церкви в Україні, християнської психології, а також представлені унікальні українські історичні джерела Християнства, зокрема церковного права.

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

Редакційна рада:

– Архієпископ Володимир Війтишина, доктор теологічних наук, професор, Митрополит Івано-Франківський, Правлячий Архієрей Івано-Франківської Архієпархії 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 Козовик, кандидат філологічних наук, професор.

Редакційна колегія:

– о. Іван Луцький, доктор філософії, доктор права, доктор канонічного права, доктор юридичних наук, професор, академік УАН (голова редакційної колегії);

– Василь Костицький, доктор юридичних наук, професор;

– Іван Климишин, доктор фізико-математичних наук, професор, академік;

– Людмила Фялплович, 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 Бартиш, доктор теологічних наук, професор;

– Кароль Клявза, доктор теологічних наук, професор;

– Дмитро Степовик, доктор теологічних наук, професор;

– о. Святослав Кияк, 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.

Друкуються за ухвалою редакційної ради Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ



Збірник наукових праць
Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ
«Добрий Пастир» (випуск 4)
видано за сприяння Івано-Франківського Архієпархіального
управління Української Греко-Католицької Церкви
та Фонду імені Блаженного мученика Симеона Лукача.

Зміст

ЕКУМЕНІЗМ

Архієпископ Володимир Війтишин

Оригінальність екуменічного вчення Івана Павла II 7

УКРАЇНСЬКІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

о. Олег Каськів

Руська Правда 31

ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УГКЦ

о. Олександр Левидький

Розвиток партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви
в 1957-2004 роках 46

о. Ігор Данильчук

Христовий одружений священник 84

о. Іван Сохан

Цивільно-правовий захист дочасного майна Церкви в Україні 92

ХРИСТІЯНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ

о. Річард Горбань

Персоналістична агапетологія в теоретичній спадщині Чеслава Станіслава Барніка 101

ХРИСТІЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ

Іван Дубицький

Помилка Чарльза Дарвіна 108

БІБЛІЄЗНАВСТВО

Роман Ярошенко

Історія розвитку псалмів та їх догматичний характер 114

МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ

Олег Савчук

Суспільно-соціальний та богословський зміст поняття любові у творчості
Бенедикта XVI 124

ЛІТУРГІКА СХІДНИХ КАТОЛИЦЬКИХ ЦЕРКОВ

о. Василь Гоголь

Нововисвячений ієрей після рукоположення сім днів підряд служить Божественну
Літургію. Чому? 132

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ*Володимир Грабик*

Філософсько-релігійні погляди митрополита Іларіона 135

ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ*о. Ігор Оніщук*

Дем'янів Лаз – Галицька Голгофа 162

ДЖЕРЕЛА ХРИСТІЯНСТВА*Руслан Делятинський*

Щематизм Станиславівської Єпархії (1886–1938 рр.): особливості історичного джерела 175

о. Іван Музичка

Митрополит Андрей – Чоловік Божий 205

УКРАЇНСЬКЕ САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО*Мечислав Фіглевський*

Гуцульські церкви за океаном 212

УКРАЇНСЬКА ЦЕРКОВНА АРХЕОЛОГІЯ*о. Святослав Княк, Ігор Коваль*

Галицькі хрести-енколпіони XI-XIII ст. Релікварії XI-XIII ст. Галицької Русі 217

ХРИСТІЯНСЬКА ПСИХОЛОГІЯ*о. Володимир Лось, Ольга Климишин*

Криза створіння: постановка проблеми в рамках християнсько-психологічного підходу 233

Відомості про наших авторів 241

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Вимоги Редакції до наукових статей, що подаються для публікування в Науковому віснику Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир» 243

ДО ВІДОМА ЧИТАЧІВ

Видавець інформує 255

ЕКУМЕНІЗМ

*Архієпископ Володимир Війтишин
Івано-Франківська теологічна академія*

Оригінальність екуменічного вчення Івана Павла II

Понтифікат Івана Павла II, з-поміж інших здобутків, характеризує переломний внесок у справу з'єднання християнських спільнот. Глава Католицької Церкви своєю призмою долає межі однієї деномінації, стаючи пунктом віднесення для всіх решти, а навіть — в рамках міжрелігійного діалогу — стає ним і для інших релігій. Заклик до автентизму отриманої віри, безкомпромісність позицій при одночасній відкритості на діалог і розуміння того, хто вірить по-іншому, — це головні пункти екуменізму Івана Павла II. Ця спрямованість набирає особливого досвіду в контексті України. Тим більше, якщо ці рекомендації скеровані на адресу віруючих в Христа на розлогій українській землі.

1. Екуменічний перелом Івана Павла II: доктринальні фундаменти і *praxis* єднання

Розглядаючи надбання і багатство доктринальної спадщини Івана Павла II, якому часом слушно приписують прізвиська на зразок Великий, Новий Мойсей, Superstar, вибираємо як об'єкт дослідження питання його екуменізму. Представлення як багатой фактографії папських екуменічних позицій, так і його доктринальних рекомендацій на різних рівнях богословської рефлексії — від фундаментального богослов'я до пасторального — вимагає ретельних, спеціалізованих студій. Практичною ціллю розпочатого тут синтезу папської практики і навчання є висвітлення вибраних принципів Екуменічного довідника, проголошеного 25 квітня 1995 р. і достосованих до умов локальної Церкви.

Структура цього викладу передбачає вступне з'ясування головних понять, важливих для розуміння сучасного феномену екуменізму, в який задіяні християнські Церкви разом із розширеним розумінням цього феномену, яким в останні десятиліття з різних причин став міжрелігійний діалог, що живиться методами і позиціями, випрацьованими в рамках екуменічного руху. На цій базі легше буде представити — хоч фрагментарно і синтетично — звершення Івана Павла II, які становлять для нинішнього покоління віруючих не тільки ремінісценцію, радше пункт виходу, модель і зразок для використання у викликах, які ставить перед Церквою сучасність

і майбутнє. Екуменізм Івана Павла II – це не елемент минулого, в яке дуже легко можна було б зануритися, створюючи з нього зручне, випробуване, часом захоплююче середовище життя Церкви. Натомість екуменізм Івана Павла II є більше предметом надії майбутніх часів, ніж знанням про звершення часів минулих, є він більше викликом сучасності людей, які перейняті духом Івана Павла II, ніж спробою відповідати на виклики фактами з минулого. Це правда, що екуменічні факти, ініційовані Іваном Павлом II, перенесли екуменізм ХХІ ст. на високий рівень мови, позицій, духа молитви, і він вимагає нових креативних екуменічних способів поведінки в масштабах Вселенської Церкви, Церков локальних і окремих вірних. Хочу, щоб рефлексії над цією проблематикою були допомогою в пошуках шляхів екуменізму, витриманого в душі Івана Павла II, як для окремих осіб, так і для суспільності, як він сам ствердив у *Заповіті*, що підсумовує досвід багатого, святого і динамічного життя: «18 січня [була символічно відкрита] Брама Базиліки св. Павла «за мурами»». Ця остання подія, з огляду на свій екуменічний характер, особливо закарбувалася у пам'яті [10, с. 20]. Натомість сама екуменічна діяльність, в широкому розумінні, становила для Івана Павла II предмет заангажування, «який Церква започаткувала з ентузіазмом, враховуючи всю його складність, ґрунтовну реалізацію» [2, с. 125].

1.1. Основні поняття екуменізму

Розгляд папського екуменізму належить почати від основних дефініцій. Екуменізм – це слово, яке походить з грецької мови. Вже в античних часах іменником *οἰκιστὴς* греки окреслювали заселену землю, середовище для безпечного проживання людини, простір, де людина може бути собою. Це слово, прийняте християнами, почали застосовувати для окреслення церковної адміністрації. З часом прикметник «екуменічний» в контексті церковного життя став означати – універсальний, вселенський і в тому значенні був синонімом слова «католицький». Таким чином, наприклад, Православний Екуменічний (Вселенський) Патріархат, як власна назва, окреслює найвищу почесну інституцію православної Церкви з осідком у Стамбулі [1, с. 843].

У другій половині ХХ ст. внаслідок переломної події, якою став II Ватиканський Собор, екуменізм як наука і як основа набув суттєвого значення для цілого християнства. Саме слово почало означати «спробу поєднання розділених християнських Церков, «щоб світ повірив»» [6, с. 88]. На цей елемент дефініції – «щоб світ повірив» – звернено увагу в дефініції екуменічного руху, яку подано в соборовому «Декреті про екуменізм». Отці Собору обмежили дефініцію екуменічного руху до тих суб'єктів, які «Визнають Бога в Трійці Єдиного, а Ісуса визнають Господом і Спасителем [...], всі, однак, хоч у різний спосіб, сумують за

єдиною і видимою Божою Церквою, яка була б справді вселенською і мала післанництво до цілого світу, щоб цей світ звернувся до Євангелія і таким чином здобув спасення на славу Божу» (ДЕ 1).

II Ватиканський Собор, з незвичайним динамізмом екуменічної відкритості, був скликаний Папою Доброти, бл. пам'яті Іваном XXIII, а закінчений за понтифікату Івана Павла VI — першого з пап, який від часу св. Петра ступив на Землю Христа, і першого, який простягнув долоню до православного константинопольського Патріарха Атенагора, а протестантській спільноті в Тезе визнав далекосяжні привілеї співучасті в духовному житті латинської Церкви. В школі Собору і під впливом обидвох названих попередників вчився екуменізму Папа з Польщі, Слуга Божий Іван Павло II. Із вчення попередників він зробив далекосяжні висновки і спектакулярними ініціативами виявив захоплюючу потужність, силу і дієвість екуменічної позиції у сучасному світі. До соборового «Декрету про екуменізм» та «Декларації про відносини Церкви до нехристиянських релігій» Іван Павло II додав значимі і переломні екуменічні документи свого понтифікату. Фундаментальний текст за його понтифікату випрацювала Папська Рада у Справах Єдності Християн. Він має титул «Екуменічний Довідник», затверджений авторитетом Святого Отця у 1993 р. Іншими текстами, фундаментальними для розуміння екуменізму, є тексти самого Папи. Найважливіші з них — це енцикліка «*Ut unum sint*» з 1995 р., енцикліка «*Slavorum Apostoli*» з 1996 р. та лист «*Tertio millennio adveniente*» з 1994 р. Доктринального і пасторального рангу цих документів успішно б вистачило для визнання Івана Павла II лідером і корифеєм екуменічного руху у сучасному світі, що щораз більше ділиться політично, економічно, релігійно і культурно. Поза названими текстами ще слід перелічити екуменічні аспекти його інших важливих доктринальних текстів, принагідних промов, листів, а насамперед жестів, зустрічей і вже класичних ініціатив, метою яких було те, щоб мешканці одного світу щораз більше творили єдність і щоб цей процес єднання відбувався у сяйві Божої благодаті, в присутності і спасенному випромінюванні сили Христа і любові Святого Духа. Внаслідок цілого багатства цих досвідів до визначення поняття «екуменізм» поступово стали долучати нові елементи. На них, до речі, звернули увагу автори вартісного міжрелігійного опрацювання, яким стало енциклопедичне «компендіум» порівняльного релігієзнавства, що документує основні поняття християнства, юдаїзму та ісламу. Поняття екуменізму на цьому рівні рефлексії змодифіковано до поняття «екумена» в розумінні руху до єдності, суб'єктами якого — поза трьома течіями християнства — також є «партнери екуменічного діалогу з позахристиянських Церков, до яких особливо зараховують великі релігії світу (буддизм, індуїзм, юдаїзм, іслам)». Для тієї екуменічної діяльності (в ширшому розумінні) існує поняття «міжрелігійного діалогу», а для його ведення існують інші інституції і його доктринальними підставами вважають інші документи.

Однак на практиці щораз частіше як екуменічні окреслюють усілякі позиції толерантності стосовно прихильників інших релігій, також загальне ставлення до інших релігій підтягують під напрацювання на ґрунті внутрішньохристиянського діалогу, які моделюють відносини визнавців різних релігій. Отож приймаємо широку дефініцію екуменізму, відповідаючи таким чином на загальнозживане, масове і динамічно розвинуте розуміння цього терміна.

Для самого Івана Павла II таке розуміння екуменізму також, мабуть, було найбільш сформульованим. Неодноразово використовував його в цьому дусі. Найбільш значимими можна визнати речення, висловлені під час паломництва до Німеччини – батьківщини Реформації і водночас середовища, в якому сучасний екуменічний рух народився і був інституційований найшвидше. Іван Павло II 17 листопада 1980 р. промовляв на землі Мартіна Лютера в Майнці, дефініюючи глибокий богословський сенс екуменізму: «Ми покликані бути свідками Євангелія, свідками Христа. Його вчення вимагає, щоб це свідчення ми давали спільно. Дозвольте, щоб я повторив слова, які сказав 25 червня цього року з нагоди ювілею Авабурзького Визнання віри: Христовою волею і вимогою знаків часу є щоб ми почувалися учасниками спільного свідчення щораз повнішого зростання у правді і в любові» [19]. Щоб це стало можливим для всіх потрібне покаяння. «Нема справжнього екуменізму без внутрішньої переміни (ДЕ 7). Тож не судімо більше вироки один одного (пор. Рм. 14, 13). Бажаймо, натомість, взаємно визнати свої провини. Якщо йдеться про благодать єдності – також усі згрішили. Мусимо це побачити і висловити з усією серйозністю та зробити з цього висновки для себе» [там само]. В подібному дусі, в міру наближення *tertio millennio*, Святий Отець промовляв частіше і щораз частіше показував, у чому полягає переміна постав у душі зростаючої мудрості і любові.

Отож, розглядаючи екуменічні діяння Слов'янського Папи, потрібно зауважити вартісність його вчення і окремо вказати на значення екуменічної позиції, яку демонстрував аж до великих реколекцій свого відходу до дому Отця на очах світу. З перспективи часу навіть його вмирання виявилось екуменічною подією, яка збирала довкола переживань за його життя православних, протестантів, визнавців юдаїзму та ісламу і багатьох людей доброї волі. У світлі чергового Папського Дня, що наближається, вартує вказати хоч на деякі риси звіту екуменічних здобутків Івана Павла II.

1.2. Джерела екуменічної вразливості Івана Павла II

Екуменізм позиції і вчення Івана Павла II є плодом його багатой особистості, в якій знання, по-філософськи підбудоване принципами персоналізму, на ґрунті богослов'я і пастирського передбачення стало повним надії провіщенням кращого

світу, більш людського, ніж може запропонувати економічний чинник, який претендує на право примату. Християнський персоналізм у версії Кароля Войтили (згодом Івана Павла II) виявився ефективною базою для вимогливих програм, що мали б об'єднувати молодих і зрілих людей довкола нової євангелізації, суттєвою ознакою якої став якраз екуменізм з його поставою шанування іншої людини, яка вірить по-іншому, або невіруючої, з толерантністю, яка не є звичайним пермісвізмом, а місцем зустрічі з людиною, що мислить і відчуває по-іншому. І, врешті, з правдою та любов'ю, зростаючи у яких, люди віднаходять шляхи до себе самих, до своїх найближчих, втім, і в межах народу, релігії чи просто – гуманістичної опіки про ближнього.

Окрім персоналізму, екуменізм Івана Павла II виростає з його любові до Єдиного Отця, Єдиного Спасителя і Єдиного Оживителя, пізнання якого в наших часах стає можливим не стільки завдяки мудрим аргументам розуму, скільки через свідчення – і то свідчення єдності віруючих, видимих свідків сили віри, яку вона породжує в серцях навіть слабих людей своїх часів. Свідчення цієї любові Бога, Його Церкви і кожного, хто занурений в цю таємницю, мало у житті Івана Павла II форму простих жестів і поведінки, повної автентичності, який захоплював тоді, коли він подорожував до світу, і тоді, коли свідчив про віру, вмираючи на очах у світу, і тим давав свідчення об'єднуючої, екуменічної сили віри.

Третім джерелом екуменізму Івана Павла II був його послух динамізові Святого Духа, який є нашим Параклетом, посланим, щоб повчити світ про гріх в часах, коли в публічній думці нема гріха, тільки мораль, яку застосовують трохи по-іншому. Дух Єдності *Fons Vitae et sanctitatis* і надалі б'є в церкві і всюди там, де віє Дух. Разом з Іваном Павлом II і під керівництвом Бенедикта XVI потрібно навчитися Його по-богословському розпізнати і бути Йому послухним. Бо ж від цього залежить будівництво автентичного, тобто згідного з волею Творця, безпечного дому для людських поколінь.

В самому центрі екуменізму залишається – як це мало місце у випадку Івана Павла II – Євхаристія. Можна навіть сказати з Ним, що Євхаристія становить вершину екуменічної дороги, її мірило і остаточний критерій. Світ живиться Христовим Тілом і атмосферою Горниці, в якій прозвучала перша Христова молитва про єдність «*Ut unum sint*» (Йо. 17, 21). В кожній із Церков повернення до Горниці, що збагачує Євхаристію, яку розуміють по-різному, становить динамізм прагнення до єдності, складного діставання до істини про одне Тіло Христа, яким є Церква, та однієї любові, яка вимагає повної жертви, а часом і страждання, але через це усе найсильніше будується єдність. «Дивіться, яка між ними любов» – доки цей старохристиянський знак і свідчення сили Євхаристії не стане позитивним розпізнавальним знаком християн, доти людям світу буде

важко повірити, що наказ любові до Бога і ближнього є взагалі можливим і навіть спасенним.

Святий Отець в *Переступити поріг надії* додає ще одне джерело своєї екуменічної позиції: «походжу з народу, який є здебільшого католицьким, але який має свої екуменічні традиції. Протягом століть своєї тисячолітньої історії Польща була державою багатьох народів і багатьох християнських віровизнань і не тільки християнських. Ця традиція призвела і, мабуть, і далі призводить до того, що полякам властивий радше толерантний склад розуму і відкритість на людей, що мислять по-іншому, розмовляють іншими мовами чи інакше вірять і думають» [2, с. 121].

Приклад численних звершень Івана Павла II в тій царині становить для нас спадщину історії його понтифікату та насправді є для нас заклинком до наслідування в наших екуменічних умовах.

1.3. Про яку єдність світу і Церкви старався Іван Павло II?

Вже у своїй проповіді, виголошеній на початку понтифікату, цей «Папа з далекого краю» накреслював візії свого заангажування в будівництво мостів і місць зустрічі. Адже одним з офіційних титулів єпископа Риму є сягаючий античного Риму титул *Pontifex Maximus* — тобто Великий Будівничий Мостів — а значить хтось, хто допомагає людям наблизитися один до одного. 22 жовтня 1978 року сказав м. ін.: «о щоб я міг стати слугою! І слугою слуг! Не лякайтеся, дорогі брати і сестри, прийняти владу Христа. Не лякайтеся! Відчиніть, відчиніть навстіж двері Христові! Його спасительній владі відкрийте кордони держав, економічних систем, систем політичних, цивілізаційних напрямів. Не лякайтеся!».

«Христос знає, що є в людині. Він один. А нині людина дуже часто не знає, що в ній є. Так, дуже часто є непевною сенсу свого життя на землі. Так, часто її опановують сумніви, які переходять у розпач. Тому дозвольте (...) Христові промовляти до людини».

Яку Церкву успадкував Іван Павло II по своїх попередниках як простір для свого служіння Христові в людях? Короткий понтифікат Івана Павла I — це надалі не до кінця відкритий факт в планах Божого Провидіння, яке керує історичними знаками часів. Його попередник, Павло VI, вже у 1969 р., за 10 літ перед конклавом 1978 року публічно сказав групі священників у Мілані: «Церква переживає період неспокою, самокритики і, можна сказати, самодеструкції» [9, с. 299]. Чергові роки цього понтифікату ту ситуацію тільки поглибили. До найважливіших ознак кризи Церкви перед понтифікатом Івана Павла II випадає зарахувати м. ін. відверту критику Римської Апостольської Столиці з уст т. зв. передового духовенства і мирян в ім'я оборони принципу колегіальності, яку розуміли

однобічно. Її постулював Собор, але в 70-х роках її часто зводили до опозиції щодо влади Петра.

Іншим проявом кризи була публікація без згоди Риму контроверсійного голландського *Катехизму*. З іншого боку, кризогеною була і нехоть т. зв. традиціоналістів до введення будь-яких пасторальних інновацій, в тому числі і екуменічних. Папа, який прийшов з-поза Римської Курії, вперше за останніх 400 років мав перед собою велике завдання відвернення тієї кризової тенденції. Його послідовність, звернення до традиції, яку розумів об'єктивно, а також знайомство з реаліями світу двох тоталітаризмів, яких досвідчив – німецького в роках окупації і комуністичного в часах післяялтинської неволі, дозволили йому безкомпромісно окреслити дорогу виборів Церкви серед суспільних, а особливо релігійних лібералізмів, що наростали. Добираючи собі співпрацівників для римських декастерій на чолі Папської Ради у Справах Єдності Християн, він залишив кард. Йоанеса Вільдебранса з Утрехту. У Конгрегації у Справах Віровчення на місце кард. Оттавіані в 1982 р. поставив кард. Йосифа Ратцінгера, гарячого пропагандиста соборової думки і водночас прихильника чистоти богословської думки Церкви, що для екуменічного діалогу залишається і надалі важливою справою. Рішуча постава, орієнтування у викликах для екуменізму та любов до Церкви і її вірних пов'язували співпрацю цих трьох людей Церкви, які вели католицьке заангажування в міжконфесійний діалог на нову колію. Перед тим як з'явилися фундаментальні документи на тему екуменізму, Іван Павло II своїми діями сигналізував про новий розділ у контактах зі Східними та післяреформаційними Церквами. Також він відкривав нові перспективи діалогу з іншими релігіями.

1.4. Будівництво єдності через відкидання фальшивих ідеологій і зустріч у правді

Разом з вибором на Петрову Столицю людини, котра походила з країни, якою півстоліття володіли накинені їй силою тоталітарними ідеологами спочатку німецький фашизм, а потім совітський комунізм, Церква і світ політики ступили на дорогу нових реалій. На важливій для екуменізму лінії Рим – московське православ'я це мусив собі усвідомити архітектор зовнішньої і внутрішньої політики СРСР Андрій Громико. Сценаріїв розмов, якими до того часу обходилися у контактах того політика з Іваном XXIII і Павлом VI, не вистачило під час аудієнції, яку уділив на початку свого понтифікату, 23 січня 1979 р., Іван Павло II. Та розмова була зондуванням позиції Ватикану перед запланованим на червень візитом Святого Отця до Польщі – країни, якою правили комуністи. Передчували, що візит «Польського Папи» викличе далекосяжні суспільні наслідки.

Зустріч з Громиком частково була реакцією Москви на підтримку, яку Іван Павло II заманіфестував для зіпханої до підпілля Української Греко-Католицької Церкви, приймаючи 20 листопада 1978 р. главу цієї Церкви, кардинала Йосифа Сліпого. Цей в'язень советських ГУЛАГів отримав честь, яку папа склав усім мученикам за віру на нелюдській землі. Додатково підтримав своєю опікою покликанням у березні 1980 р. наступника Сліпого, кард. Мирослав Любачівського. Під впливом таких і подібних жестів підтримки партнери екуменічного діалогу, яких дотепер на Сході переслідували і які були змаргіналізовані у світських державах добробуту, почали новий розділ в історії своїх конфесійних спільнот. Парадоксально: під впливом рішучої, відважної позиції Івана Павла II, який боровся за релігійну свободу, почався період будівництва ідентичності Церков, учасників екуменічного діалогу. Для комуністів це означало фіаско формули, що «релігія — це опіум для народу». От чому вже в листопаді 1978 р. в Литві виник Комітет Захисту Прав Віруючих Людей, подібні організації виникали у Чехословаччині і Угорщині, впроваджуючи нові реалії між віруючими і комуністичною владою.

Поступове відкривання православних на діалог — різний в окремих автокефаліях — в часах Івана Павла II залишалося під впливом його польськості. Для Святого Отця це була запорука реалістичної оцінки релігійної ситуації російської імперії та інших регіонів православного світу.

Для московського патріархату діалог з польським папою в Римській Апостольській Столиці був важкий подвійно. Не допомогли жести віддання ікони Казанської Богородиці, не вдалася т. зв. східна політика Ватикану — терени Росії до смерті Івана Павла II залишилися для нього недоступною землею для його пастирського і екуменічного служіння.

Однак доктринально, завдяки спільній праці Католицько-Православної Комісії (за участі богословів з Польщі), випрацьовано наступні документи:

1. Містерія Церкви і Євхаристії в світлі таємниці Пресвятої Тройці — Мюнхен 1982 р.
2. Віра, таїнство і єдність Церкви — Барі 1987 р.
3. Таїнство священства в sacramentalній структурі — Валамо 1988 р.

Понтифікат Івана Павла II теж від початку був викликом для архітекторів громадської думки країн добробуту і консумеризму — в тому числі і в традиційно протестантських. Це означало конечність врахування контексту Євангелія Христа у суспільному житті. Виявляючи фальш марксизму, Святий Отець також критикував зло, яке народжується з ідеології економічного лібералізму, що ставить економіку вище від вартості людської особи. Протиставляння загального права євангельської любові таким концепціям організації суспільного життя буде присутне увесь час його понтифікату, однак це питання маргінально пов'язане з темою екуменізму, тому випадає сконцентруватися перш за все на діалозі з іншими релігіями, щоб

потім показати досягнення Івана Павла II в царині стисло екуменічній, тобто будуванні єдності християнського світу. В церковній практиці це означало новий тон розмов протестанською традицією, яка налічувала понад дві тисячі Церков. Це в її лоні ще у XIX ст. народився екуменічний рух, який після багатьох досвідів дав плід – Світову Раду Церков. Пій XII підтримав єднаючі стремління цієї організації, але водночас підтримував ідеї єдності через повернення інших Церков під зверхність Риму. Вирішальний поворот у цьому питанні відбувся за понтифікату Івана XXIII. Найважливішими екуменічними здобутками часів понтифікату Івана Павла II щодо християн післяреформатської традиції були декларації з Церквами Лютеранської Федерації:

1. Вечер'я Господня – 1978
2. Дороги до сопричастя – 1980
3. Духовне служіння в Церкві – 1981
4. Мартін Лютер, Свідок Ісуса Христа – 1983
5. Єдність перед нами – 1985
6. Оправдання – *Wiesbaden* 1987
7. Контекстуальна еклезіологія – *Версаль* 1988
8. Сакраментальність – *Ополе* 1989

Декларації зі Світовою Радою Церков:

1. До спільного визнання віри – 1981
2. Хрещення. Євхаристія. Служіння [т. зв. документ ВЕМ] – *Документ з Ліми* 1982

Іншим важливим тереном екуменічного доктринального діалогу стали погодження з англіканською Церквою, якою керує королева Єлизавета II, а доктринально примас з осідком в Кантербурі. Під час понтифікату Івана Павла II випрацьовано спільні декларації.

1.5. Екуменічні мильові стовпи Івана Павла II

Вже на початку понтифікату, в листопаді 1979 р., Іван Павло II подався до Туреччини, щоб при особистій зустрічі зі Вселенським Патріархом Димитріосом I започаткувати низку ініціатив аби подолати багатовікову ізоляцію Риму і Константинопольського Патріархату, який керує грецьким православ'ям. Черговими етапами тих зближень між Церквами, які традиційно від XI століття живуть за мурами, спорудженими людськими суб'єктивізмами, були ревізити патріарха в Рим у 1984 р. і зустріч у 1987 р. Коли у 1991 р. трон патріарха посів Вартоломей I, який опікується понад 300 мільйонами православних християн, що звершують у цілому світі літургію грецькою мовою, атмосфера екуменічного зближення значно зросла, незважаючи на напруження, які позиція Патріарха часом викликає серед

його власного духовенства. Патріарх був у Римі 1995 року, особливо плідного для екуменізму: в цьому році було проголошено енцикліку *Ut unum sint* та *Екуменічний довідник*. Вартоломеї I також двічі відвідував Польщу, приймаючи у 1998 р. докторат *honoris causa* Християнської Богословської Академії у Варшаві. Також молився грецьким акафістом перед Ясногірською іконою у Ченстохові і посвятив наріжний камінь під будову православної святині. Промовистість цієї події є особливо символічною, коли біля підніжжя візантійської Богородиці Божий культ відправляють слов'янські православні спадкоємці національної автокефалії, яку отримали безпосередньо від Вселенського Патріархату поряд з паломниками із цілої Польщі, які там перебували.

Значно поживився діалог з так званими Східними Церквами, до яких головню належать дохалкедонські Церкви. З православними коптами Іван Павло II зустрічався під час візиту до Єгипту (2002 р.) та під час візиту пап Олександрії та богословів і єрархів, що брали участь в наукових і літургійних ініціативах, які відбувалися в Римі і Ватикані. Подібний характер мали контакти з вірними Церков: Вірменської Апостольської, Сирійської Православної Церкви в Антіохії, Ефіопської Православної Церкви, Православної Церкви Еритреї та Сирійської Православної Маланкарської Церкви.

Щодо слов'янського православ'я, то найбільш розвинутим виявився екуменічний діалог і об'єднуючі зустрічі з Патріархом Румунії Теоктистом. Під час візиту Івана Павла II до Румунії в патріарха 12 жовтня 2002р. він сказав: «Незалежно від усіх труднощів і проблем, які відчують наші Церкви у сучасному світі, прагну підкреслити позитивні аспекти, які несуть надію на майбутнє. І наше *Credo*, що вирросло з Євангелії, і сучасна дійсність ставлять перед нашими Церквами виклики, щоб вони стали більш відкритими для того, щоб свідчити перед світом як спільнота. Підстави для такої співпраці, яка спрямована на сформування глибокого співпричастя, вже існують. Одні і другі повинні лише старатися, щоб впровадити її в практику».

Окрему екуменічну проблему становить діалог і ініціативи для зближення з т. зв. старокатоликами, особливо утрехтськими чи національними. До останніх, напр., можна зарахувати Польсько-Католицьку Церкву. До утрехтського руху належить відгалуження лефевристів, яке виникло після II Ватиканського Собору.

Позитивні відгуки також мали паломництва Івана Павла II у 2001 році до пострадянських країн: в Україну, Казахстан, Грузію, Вірменію, а у 2002 році до таких посткомуністичних країн як Болгарія і Азербайджан, хоч остання країна в останні десятиліття залишається під впливом ісламу.

Стосовно англіканізму слід підкреслити екуменічну тональність паломництв до Великобританії (1982 р.), Австралії і Нової Зеландії (1986) та Канади (1984, 1987, 2001). Архієпископів Кантербури і примасів Англії Іван Павло II

приймав на приватних авдієнціях – R. Runcie у 1989 р. і George Carey у 1996 р.

Незвичайно різномірний і багатий екуменічний доробок характеризує контакти із післяреформаційними спільнотами. Стосовно лютеранських Церков папські візити у Швейцарії (1984 р.), Норвегії, Ісландії, Фінляндії, Данії і Швеції (1989), а також до прибалтійських країн колишнього СРСР (1993) дозволили побороти ізоляціонізм і відсутність релігійного взаєморозуміння. Позитивним їх аспектом стала позиція доброзичливості, яка домінувала як у інституційних, так і в масових стосунках. Лютеранські примаси Швеції і Фінляндії відповіли на візит у 1994 р.

Від початку понтифікату тривав пошквалений діалог і контакти з протестантською спільнотою в Тезе, а її засновник Роже Шутц був частим гостем Івана Павла II. Він причащався з його рук у католицькому обряді. В часі похоронного богослуження Івана Павла II він причастився з рук кард. Ратцінгера. В свою чергу на похороні брата Роже у 2005 р. (ще в душі Івана Павла II але вже при папі Бенедикті XVI) було передбачено м. ін. літургію, яку відслужив кард. Вальтер Каспер, префект Папської Ради у Справах Єдності Християн. Раніше, під час похорону у 1996 р. співзасновника спільноти Тезе Макса Туріана (від 1987 р. католицького священника) було прочитано спеціальний лист Івана Павла II. Знаком «особливої надії» натомість було оголошено присутність римського папи в 1983 р. на Літургії слова, яку звершував у протестантській святині Риму пастор К. Меер. Тоді він сказав, що справжнім «знаком поступу Церкви буде його приклад покори і любові».

Історія вже зафіксувала, що це за понтифікату Івана Павла II внаслідок цілого комплексу причин дійшло до подолання контроверсій навколо поняття оправдання, які у XVI ст. довели до розколу у західній Церкві. У липні 1997 р. під час IX З'їзду Світової Лютеранської Федерації в Гонконгу оголошено текст Спільної декларації у справі вчення щодо оправдання, яку випрацювали лютерани спільно з католиками. На думку спеціалістів, які займаються екуменізмом, «вона з певністю покладе край доктринальному конфліктові, який триває понад 400 років» [6, с. 331].

Іншим верстовим стовпом екуменічної позиції Церкви при понтифікаті Івана Павла II став новий погляд на роль батька реформації – Мартіна Лютера. Словами документа Змішаної Католицько-Лютеранської Комісії його визнано «свідком Христа». Зрештою, у XIX ст. історичні праці католицьких істориків, які досліджували особу реформатора (Н. Denifle і Н. Grisar), стали причиною зростання у XX ст. популярності особи і думки Мартіна Лютера.

1.6. Міжрелігійний діалог з юдаїзмом

Від самого початку понтифікату Іван Павло II будував умови для важкого діалогу з юдаїзмом. Вже 12 березня 1979 р. він уділив аудієнцію представникам жидівських організацій, що в тому періоді було сміливим жестом, який маніфестував далекосяжні наміри міжрелігійного діалогу нового Папи. Символом і ніби кульмінаційним пунктом маніфестації відкритості Святого Отця на діалог з юдаїзмом була зустріч з рабином Риму у місцевій синагозі 13 квітня 1986 р. Жиди були присутні у місті над Тибром від античних часів. Від моменту, коли місто стало центром християнства, офіційні стосунки з жидівською спільнотою стали практично неможливими з причин, які існували з обидвох сторін. Аж після двох тисяч років, за понтифікату папи, що походив з Польщі, де краківський Казімеж донині є живим, збереженим центром жидівської культури, стала можливою спільна молитовна зустріч у римській синагозі.

Досягнення на цьому полі були підтверджені у спільному документі Головних Рабинів Ізраїлю – ашкеназійського Меїра Лея і сефаридського, Елігу Бакші Дорона, а також директора жидівської Ліги проти Зневаження Авраама Факсмана. Цей документ було оприлюднено на шпальтах гебрейськомовних американських газет, а також у «New York Times» і «Jerusalem Post» 20 березня 2000 р. Представники цих релігійно-суспільних авторитетів юдаїзму, з якими рахуються, визнали, що завдяки діалогальній позиції Івана Павла II (а вслід за ним і у міжнародній політиці) засуджено антисемітизм як гріх «проти Бога», розвинуто форми солідарності з жертвами голокосту, відкинуто антижидівську інтерпретацію Святого Письма, а також від 1994 року розпочато дипломатичні відносини між Римською Апостольською Столицею та Ізраїлем [7, с. 56].

На думку Івана Павла II, яка була виражена у привітанні, скерованому до головних рабинів Ізраїлю, з тими досягненнями має йти пропорційна взаємність в позиціях щодо християнства. «Віriamo, що жидівський народ визнає, що Церква цілковито засуджує антисемітизм і будь-яку форму расизму як такі, що цілковито суперечать принципам християнства. Мусимо спільно будувати майбутнє, в якому не буде антиюдаїзму серед християн чи антихристиянських почуттів серед жидів» [там само, с. 93].

На думку іншого важливого представника тієї релігії рабина Jacques Venetrad, директора Центру для релігійного примирення, «Іван Павло II [...] відкрив рамена, щоб пригорнути жидівський народ. [...] Той папа залишить у пам'яті світової жидівської спільноти як відважна і творча людина, яка зробила більше, ніж будь-який папа, для залікування ран минулого і збудування майбутніх мостів між нашими двома вірами».

Спектакулярним підсумком екуменічних зусиль зведення мостів до братів, «старших у вірі», як їх окреслив Іван Павло II, було ювілейне паломництво до Святої Землі 21-26 березня 2000 р. Синтезом цієї позиції з певністю була молитва Святого Отця, намісника Христа на землі, перед т. зв. Стіною плачу, тобто залишками мурів Єрусалимської Святині. Ба, навіть більше — поважаючи місцевий молитовний звичай, вклав у шпарину того муру свою картку з наступним текстом: «Боже наших батьків, Ти вибрав Авраама і його нащадків, аби занести Твоє ім'я народам; ми глибоко засмучені поведінкою тих, котрі протягом історії завдали страждань Твоїм дітям, і просимо вибачення у Тебе. Прагнемо у правді братерства з народом Книги». Цей текст з печаткою Ватикану, який особисто підписав Святий Отець, зараз знаходиться в Інституті Пам'яті «Яд Вашем». Його богословське, культурне і гуманістичне значення є надзвичайно глибоким і дозволяє робити далекосяжні інтерпретації. Наприклад, «Народом Книги» в тому регіоні трьох великих релігій окреслюють не тільки жидів, а й християн. Свідоме вживання цього терміна має екуменічне значення і породжує окреслені позиції залежно від того, як розуміти десигнат цього поняття. Подібно багатозначну інтерпретацію має звернення уваги на «тих, котрі протягом історії завдали страждань Твоїм дітям». Окрім дітей Вибраного Народу, в історії переслідували і тих, які зверталися до Бога словами господньої молитви «Отче наш». Отож поряд зі згадкою жидівських жертв переслідувань у тексті звернено увагу також на мучеництво християн, яке тривало аж до XX ст., коли з релігійних мотивів загинуло найбільше християн.

Очевидно, візит до Ізраїлю був щедрим на багато інших екуменічних знаків, адресованих визнавцям юдаїзму та ісламу. Тут слід згадати визначні слова, сказані на лєтовищі Бен Гуріона у Тель-Авіві: «Мусимо завжди і всюди прикладати зусиль, щоб показувати справжнє лице жидів та юдаїзму, як і християн і християнства» [там само, с. 70]. Ця думка і надалі не втрачає своєї актуальності по обидва боки екуменічного діалогу.

Іншим екуменічним жестом, скерованим до визнавців ісламу, був папський жест перервання звершення Євхаристії на Площі Ясел у Вифлеємі, коли над площею залунав спів муєдзина, який закликав до обідньої молитви. Жест поваги до релігійної позиції палестинців-мусульман в такий спосіб було символічно введено у літургію, яку звершували у цьому особливому місці таємниць Воплочення.

Зустріч 23 березня 2000 р. із представниками інших релігій у Папському Інституті Нотр-Дам у Єрусалимі з певністю мала екуменічний характер. Він тоді сказав: «Релігія не є і не може бути виправданням насилля і конфлікту, особливо коли релігійна ідентичність є збіжною з ідентичністю культурною і етнічною. Релігія і мир ідуть в парі [...] Якщо різні релігійні спільноти у Святому Місті і у

Святій Землі роблять поступ у співжитті і співпраці у дружбі і гармонії, то це буде величезною користю для цілої справи миру у цьому регіоні» [там само, с. 101].

Під кінець життя Іван Павло II прийняв на авдієнції групу 160 рабинів, які при цій нагоді подякували Святому Отцеві за внесок у справу діалогу між юдаїзмом і християнством.

Тепер здається, що чим довше мешканці Близького Сходу зволікають з прочитанням релігійного, етнічного та політичного сенсу тих слів, тим довше буде тривати лекція історії, позначена будівництвом нового муру, який ділить народи та релігії, і далі буде далеко до прочитання релігійного сенсу, що Один Бог є Творцем і Отцем християн, жидів, мусульман і визнаючих інших релігій.

1.7. Міжрелігійний діалог з ісламом

Популярність міжрелігійного діалогу з ісламом зростала в світі, попри слова критики, які лунали щодо цього середовища, котрими найчастіше маніпулювали політичні та ідеологічні чинники. У щирості зацікавленень діалогом зі світом та іншими релігіями Іван Павло II переконав громадську думку, подавшись у листопаді 1979 р. у паломництво до Туреччини — краю, щоправда, в деклараціях світського, але по суті мусульманського, який окупував від XV ст. такий дорогий для християнства Константинополь. Ця зустріч стала нагодою до попередньої діяльності наростаючих претензійних позицій впливу на суспільну думку не тільки в економічному вимірі через присутність на петроринку, але також у культурній і демографічній сферах. Такі претензії висловлювали головно іранські фундаменталісти, яких програмно підтримували члени різних ісламських братств.

Далекоглядні передбачення Івана Павла II на початку XXI ст. стали болісною дійсністю — іслам простягнув до світу меч, а не долоню примирення. Папа підсилив цей «ісламський слід» своєї діалогічної позиції, приймаючи запрошення короля Хасана II скласти візит в ще одній мусульманській країні. 19 серпня 1985 р. Іван Павло II промовляв у цій країні до 80 тис. молодих мусульман у Касабланці. Під час цієї події, яка не мала прецеденту в історії Церкви та ісламу, він говорив про віру в єдиного Бога і поставу взаємної толерантності до всіх, хто визнає надприродний авторитет Бога, яка родиться з цієї віри. Атмосфера тієї зустрічі і аргументація, яку використовував Іван Павло II, вказувала на те, що йому вдалося знайти спільну мову з ісламською молоддю, яка заповнила стадіон в Касабланці. Обставини цієї зустрічі, які нагадували великі імпрези, що впливають на громадську думку масової культури, Святий Отець тут успішно використав для душпастирської ініціативи, як це сам окреслив у книжці «Переступити поріг надії» [2, с. 87].

До цього мотиву екуменічного діалогу з ісламом — віри в одного Бога — папа повернувся під час іншої славної історичної поїздки до Сирії, в мечеті

Умаядів у Дамаску, в неділю, 6 травня 2001 р. Це місце особливе, бо, як відомо, «мусульмани, як і християни, вшановують його як могилу Йоана Хрестителя [...]». В подальшій частині свого послання Святий Отець вказав на надзвичайно успішний засіб подолання відмінності релігійних постав і традиційної конфронтації між спадкоємцями доктрини Магомета та християнськими спадкоємцями хрестових походів. Сказав так: «Як у мечетях, так і в церквах спільноти мусульманська і християнська культивують свою релігійну ідентичність, в них молодь отримує значною мірою релігійне виховання. Яким є напрям виховання цієї ідентичності молодих християн і молодих мусульман, що його використовують у наших церквах і мечетях? Гаряче закликаю осіб, які відповідають за релігійне життя і навчання мусульман та християн, щоб показували обидві релігійні спільноти як одну спільноту діалогу, який проходить в атмосфері поваги, а не як середовище конфлікту».

Дійсність того діалогу після 11 вересня 2001 р. залишається в тіні філософії Священної Війни, джихаду, тобто крайньої інтерпретації, яка сакралізує мілітарні дії від Сполучених Штатів, через Палестину і африканські країни, Чечню, Афганістан до Індонезії і Філіппін. Помимо атмосфери офіційної відкритості, діалогу і спільних богословських досліджень, іслам у багатьох країнах використовує політику репресій щодо християн, а найбільшу групу мучеників за віру у ХХ ст. становлять християни, які живуть у діаспорі у мусульманських країнах.

1.8. Думки екуменічної *praxis* на сьогодні

Екуменізм Івана Павла II зобов'язує особливо покоління, яке хоче гордитися його іменем. Оскільки «Піклування про єдність знаходиться у самому серці Церкви [...], то екуменічна формація має прагнути до того, щоб усі християни стали оживлені духом екуменізму» — *Екуменічний довідник* від 1995 р. (далі ЕД). Стосовно маси звершень польського Папи, які були згадані у цій праці, випадає використати хоч деякі його думки, які з-поміж іншого містяться у цитованому *Екуменічному Довіднику*. Отож на що слід звернути увагу?

1. Екуменічна формація, на думку авторів документа, вимагає педагогіки, яка достосована до конкретної ситуації життя осіб та груп. У випадку світських людей це вказує на відповідний їм спосіб відкривання викликів екуменізму у їх середовищі (ЕД, 56).

2. В рамках тієї педагогіки слід розпочати від ознайомлення зі Святим Письмом, яке залишається для усіх партнерів екуменічних ініціатив спільною підставою і фундаментом подальших ініціатив (ЕД, 57).

3. Слід теж знати історію поділів і прагнень до єднання (ЕД, 57).

4. Допомогою у тій педагогії служать результати і пояснення богословських діалогів (ЕД, 57).

5. На практиці це означає відкинення суб'єктивних інтерпретацій (ЕД, 57).

6. Засобами для тієї формації є: слухання і студіювання Божого Слова (ЕД, 59), проповідування (ЕД, 60), катехеза (ЕД, 61), літургія (ЕД, 62), духовне життя (ЕД, 63), харитативні і суспільні ініціативи (ЕД, 64).

7. Середовищами, які сприяють екуменізму, є: родина (ЕД, 66), парафія (ЕД, 67), школа (ЕД, 68) та церковні групи і товариства (ЕД, 69).

На закінчення Ювілею Молоді у Тор Вергата під Римом Іван Павло II поставив перед молодим поколінням християн, що входить у ХХІ ст., високий заклик: «Мусите запалити світ вашою вірою». Цей заклик і надалі актуальний. Треба мати віру, яка дає почуття ідентичності, – треба мати волю і динамізм випромінювання світла знання і католицьких позицій. Тільки тоді можна бути здатним до провадження відповідального діалогу в дусі Івана Павла II.

2. Історія як фундамент діалогу

В Апостольському Листі *Oriente lumen* від 2 травня 1995 р. Іван Павло II пригадав капітальне значення історії як фундаменту екуменічного діалогу. Він також вписав вартість історії у контекст актуальних тенденцій і очікувань сучасних людей, незалежно від їх культурної формації. Ствердив наступне: «Сучасна людина просить нас сьогодні, аби ми показали їй Христа, який знає Отця і нам Його об'явив (пор. Йо. 8, 55; 14, 8-11). Відкриваючись на запитання світу, слухаючи їх з покорюю і вразливістю з тими, які їх висловлюють, ми покликані до того, щоб показувати словами і вчинками багатства, які наші Церкви зберігають у скарбницях своїх традицій» [5, с. 360-361]. Практичний наслідок, що випливає з цього принципу, – це потреба взаємного пізнання своїх традицій, історії братніх Церков, в яких паралельно формувалися як позиції історії спасення, так і дочасної історії. Синхронізація історичного виміру – це конче і ефективно знаряддя, яке робить діалог щодо спірних питань і фактів предметним, позбавленим настроїв і пасій притаманних протагоністам подій, які часто болісно розділяли, а тепер вимагають зрозуміння і правдивого висвітлення. Тому в подальшій частині згаданого папського документа п. 5-16 присвячені заохоченню до студіювання історичної інтерпретації віри, літургії, духовності і організації братніх Церков. Бо це все має служити переходові «від пізнання до зустрічі», про що розлогіше мовиться у подальшій частині *Oriente lumen* (п. 17-28). Власне у тій частині, на думку Івана Павла II, історична свідомість має служити «досвідченню єдності» (п. 20). «Нині знаємо, – стверджує Папа, – що єдність може бути здійснена через любов Бога тільки тоді, коли Церкви будуть цього хотіти разом, вповні шануючи традиції і необхідну автономію. Знаємо, що підставою цієї діяльності мусить бути любов Церков, котрі відчують себе покликаними щораз виразніше показувати єдину Христову

Церкву, народжену з одного Хрещення і з однієї Євхаристії, і котрі хочуть бути Церквами-посестрами» [там само, с. 383-384].

Продовженням зазваної любові, що єднає, має бути співпраця Церков (п. 22-24) і спільне паломництво до *Orientalis lumen* – до світла Сходу, який втілений у символі Нового Єрусалиму, а персоналістично у «Зорі містичного дня» і «Сонці Правди». Тими словами Горологіон (Часослов) східних Церков прославляє Богородицю, яка дає людям воплочене Світло Отця – Ісуса Христа. До нього прямує історія Церкви і світу. На цій дорозі історії відбуваються події, повний сенс яких відкривається лише після врахування їх остаточного звершення, яким, без сумніву, стане подолання дегуманістичних тенденцій світу без Бога і повернення на дороги Правди, Життя і Сенсу, показаного у Христі.

2.1. Дегуманізуючий характер атеїстичної історії

Під поняттям дегуманізації найчастіше розуміють різноманітні суспільні тенденції, які ведуть до втрати вартостей, що окреслюють гідність людської особи і мають вирішальний вплив на гуманістичне, людське середовище індивідуального і спільного життя (яке формується завдяки почуттю рівності, безпеки, добра через справедливись, братерство і мир, які стають дійсністю). З цієї причини дегуманізація заторкує сфери: космологічну, економічну, наукову, культурну і релігійну. В розумінні Івана Павла II дегуманізація, що присутня на різних рівнях суспільного життя, визначає негативний контекст для ведення діалогу і започаткування екуменічних ініціатив. Отож, подолання дегуманізаційних процесів сприяє створенню позитивних основ для екуменічної справи єднання релігійних позицій. Святий Отець у різноманітних документах свого вчення вказував на місця актуалізації дегуманізаційних процесів. Таким чином, до найважливіших площин історії, де відбувається обдирання її з людського виміру, належать:

- екологічно-природнична площина (дегуманізація натурального середовища);
- економічно-політична площина (глобалізація, суперкібернетичні суспільства);
- культурна і суспільна площина (дегуманізм пізнання, дегуманізм моральних виборів: антиперсоналізм, постмодернізм, дегуманізм естетики: деконструктивізм);
- релігійна площина (атеїстичний дегуманізм: дехристиянізація, альтернативні релігії: секти, техноритуалізм, дочасні виміри не-спасення).

В площині дегуманізації у екологічній сфері, на думку Івана Павла II, поширюється аліенуючий характер витворів науки і техніки. Історія наукових відкриттів не завжди веде до синергії з Творцем і часто, повертаючись проти Нього, затрує середовище людського життя. Іван Павло II стверджує так: «Нинішня людина є постійно під загрозою того, що сама створила, того, що е

результатом праці її рук, а водночас — що більше — праці її розуму, стремінь її волі. Плоди тієї багатоманітної діяльності людини надто швидко і найчастіше у непередбачуваний спосіб не тільки не підлягають «алієнації» в тому розумінні, що їх відбирають від тих, хто їх створив, але навіть — принаймні частково, у якомусь похідному і посередньому значенні наслідків — бувають скеровані проти людини.

Бувають проти неї або можуть бути скерованими проти неї. Здається, що це є головний розділ драми сучасної людської екзистенції» [14, п. 15]. Доповненням алієнуючої дегуманізації є та її форма, яка пов'язана з атеїстичним відкиненням Бога в рамках т. зв. антропологічного перевороту, коли людина займає місце Бога і узурпує право керувати історією і природою. Як стверджував Іван Павло II, «В корені бездумного нищення природного середовища лежить антропологічна помилка, на жаль, поширена у наших часах. Людина, яка відкрила свою здатність перетворювати і в певному сенсі творити світ власною працею, забуває, що це завжди діється базуючись на першому дарі, отриманому від Бога на початку у вигляді речей, які він сотворив. Людина гадає, що може самовільно розпоряджатися землею, безоглядно підпорядковуючи її власній волі так, ніби вона не мала власної первинної форми, яку для неї визначив Бог» [11, п. 37]. Ефектом такого перевороту є те, що знищена природа повстає проти людини — «Окрім ірраціонального нищення природного середовища, тут слід згадати ще більш небезпечне нищення середовища людського, чому навіть не присвячують конечної уваги. Слушно, хоч і недостатньо проявляється піклування про *habitat* різних видів тварин, яким загрожує вимирання, знаючи, що кожен з них робить свій внесок в загальну рівновагу землі, але надто мало надають ваги охороні моральних умов відповідної «людської екології» [там само, п. 38].

Пригадуючи ці елементи дегуманізуючої історії, Папа водночас окреслює можливий простір єднаючої співпраці Церков, які ніби біля коренів не-людського світу, в місці проєкологічних ініціатив будують зразки спільного дбання, дозволяють спільним зусиллям рук і сердець причинитися до будування добра у правді і красі. А це вже є еклезіотворчі елементи, хоч і надалі ще в площині дочасності. Педагогія спільної діяльності в тій площині викликів може породжувати вміння співдії в інших площинах дегуманізуючих викликів.

На рівні дегуманізації, яка має місце у економічно-політичній площині, де верх беруть, особливо тепер, процеси глобалізації, Іван Павло II звертає увагу на те, що «Глобалізація економіки і фінансів вже є дійсністю, щораз виразніше видно наслідки швидкого розвитку інформатичних технологій. Ми стоїмо на порозі нової ери, яка з собою несе великі надії, але водночас і питання та побоювання. Якими будуть наслідки перемін, які відбуваються нині? Чи всі матимуть можливість користати з глобального ринку? Чи відносини між державами стануть більш

рівноправними, чи, навпаки, економічна конкуренція і змагання між народами і державами доведуть людство до ситуації ще більш нестабільної? В таких умовах будь-який діалог, а особливо діалог, що єднає релігії, стає неможливим.

2.2. Антиєкуменічний контекст історії

На думку Івана Павла II, дегуманізуючий характер несуть із собою ідеології капіталізму, неокapіталізму та марксизму, в цьому нас переконує історія тих доктрин. «Кожен з тих блоків приховує у собі, як зазвичай кажуть, своєрідну схильність до імперіалізму чи якоїсь форми неокolonіалізму: існує спокуса, якій, як вчить історія, в тім найновіша, часто підлягають» [15, п. 22]. Це часто призводить до перекидування негативних наслідків тих систем всередину Церков, через що бувають труднощі єкуменічного діалогу. Тим більше коли поділ матеріальних і цивілізаційних благ, за які влада часто намагається привабити людей Церкви, стає несправедливим. «Несправедливий поділ засобів і благ цивілізації, який досягнув вершини в даній моделі суспільної організації, яка призводить до щораз більшої різниці між умовами життя багатих і бідних людей, підступна сила того поділу чинить зі світу, в якому живемо, світ розбитий вже у самій його основі» [19, п. 2]. Тоді зростають явища корупції, про які в дегуманізуючому контексті говорить Іван Павло II: «Перед лицем поширення загрозливих форм суспільної та економічної несправедливості, а також політичної корупції, які стосуються цілих країн і народів, зростає обурення великої маси людей, основні права яких були потоптані і зневажені; щораз поширенішою стає потреба радикального оновлення індивідумів і суспільств, яке могло б забезпечити справедливість, солідарність, порядність і прозорість» [16, п. 98].

Спільна діяльність Церков у справі подолання корупції у суспільних структурах України – це чергова велика справа, яка служить єкуменічній формації, через подолання цих елементів історичних викликів, які породжують дегуманізуючі механізми.

На думку Івана Павла II, набагато радикальніший характер мають дегуманізуючі процеси у сфері культури. Найсерйознішим з них є течія постмодернізму, яка загрожує не тільки релігійним підставам, але часто навіть гуманістичному сенсові життя. Згідно з оцінкою папи, постмодернізм вважає, що «епоха аксіом минула безповоротно, а людина має тепер навчитися жити в ситуації цілковитої відсутності сенсу, під знаком тимчасовості і змінності. Багато авторів, нищівно критикуючи усі аксіоми, забувають про необхідні розрізнення і навіть піддажують засади віри.

Такий нігілізм знаходить своєрідне підтвердження у страшних досвідах зла, яке діткнуло нашу епоху. Перед лицем трагізму цього досвіду впав раціоналістичний оптимізм, який сприймав історію як переможний похід розуму і свободи, внаслідок

чого однією з найбільших загроз є сьогодні, на межі століття, спокуса розпачу» [13, п. 91]. Плодом позицій цього роду стає суспільна ситуація світу, яку м. ін. Іван Павло II у адгортації *Christifideles laici* описав як світ, у якому перебільшена толерантність чи явно несправедливе законодавство позбавляють елементарних прав: права на життя у його повному вимірі, права на дах над головою і працю, на заснування сім'ї і відповідальне батьківство, на участь у публічному і політичному житті, на свободу совісті і визнання релігійної віри. Хто зумів би порахувати ненароджених дітей, що їх знищено у лоні матері, дітей покинутих і над якими знущуються власні батьки, дітей, позбавлених любові і належної опіки? В деяких країнах маси людей живуть без даху над головою і роботи, позбавлені засобів, які могли б заповнити їм життя, гідне людської істоти, або хоч елементарні побутові умови. Тепер стали чимось звичайним вражаючі скупчення жалюгідної убогості – як матеріальної, так і моральної, яка занечищує великі метрополії і завдає смерть цілим групам людей [17, п. 5]. В тому світі історія сформувала механізми культури смерті [12, п. 12, 21-22; 17, п. 38], гедонізму [17, п. 40; 12, п. 23] і викривленої свободи, які толерує суспільство: «Якщо просування власного «Я» розуміють у категоріях абсолютної автономії, то воно неодмінно веде до заперечення іншої людини; її сприймають як ворога, перед яким слід боронитися. Таким чином суспільство стає скупченням індивідумів, що хоч і живуть поряд, але не мають взаємних зв'язків: кожен прагне реалізувати власні цілі незалежно від інших чи, навпаки, здобуває власні здобутки коштом інших [12, п. 20].

Подолання таких механізмів у рамках добре опрацьованих душпастирських програм християнських Церков може виявитися великим внеском у педагогію об'єднуючої екуменічної активності. Бо це вчить шанувати ідентичність і гідність кожної людини і веде до суспільної синергії.

В найбільш відповідному сенсі дегуманізуючу історію долають на релігійній площині, де стають викликами прояви збайдужіння і секуляризму [18, п. 7; 17, п. 34; 14, п. 1; 16, п. 32], духовної пустки («Однак дійсною причиною тих «нових речей» є духовна пустка, яку витворив атеїзм, що залишив молоде покоління без дороговказів, а нерідко доводив до того, що в безупинному пошуку власної ідентичності і сенсу життя вони наново відкривали релігійні корені культури своїх народів [11, п. 24]) та зісвідчення концепції спасіння. На цю тему Іван Павло II передав Христовим Церквам важливі і проникливі спостереження, стверджуючи: «втрачаючи вразливість до Бога, втрачаємо і вразливість до людини, її гідності і життя; з іншого боку, систематичне порушення морального права, особливо у царині шанування людського життя і його гідності, поступово веде до своєрідного ослаблення здатності відчувати оживляючу і спасительну присутність Бога [12, п. 21].

Таке розуміння історії в її дегуманізуючому обліку, звісно, не вичерпує сенсів, які приносить щоденне життя. Поряд з тими негативними процесами розвиваються і позитивні течії, які містять оживляючу силу Духа, що проникає історію з висот і таким чином провадить її до сповнення в Христі. Найсильніше вони відчутні у Церкві, а точніше, у Церквах, для яких змагання до єдності на практиці означає рух до об'єднання у Містичному Тілі разом усіх еклезіальних проявів, що присутні у християнських традиціях. Основним динамізмом, який робить можливим таке єднання, на думку Івана Павла II, залишається християнська любов.

3. Любов як динамізм єднання християн

Про поєднуючу силу любові у контексті екуменічних старань Іван Павло II говорив у промові з 1995 р.: «Нині знаємо, що єдність може статися дійсністю через Божу любов тільки тоді, коли Церкви будуть хотіти цього разом, вповні шануючи окремі традиції і необхідну автономію. Знаємо, що основою екуменічної діяльності мусить бути любов Церков, які почуваються покликаними, щоб щораз виразніше являти єдину Христову Церкву, народжену з одного хрещення і з одної Євхаристії, і які хочуть бути Церквами-посестрами [там само].

Ідея Церков-сестер, хоч в останніх часах трохи змодифікована, становить елемент екуменічної праксеології, базованої на оживленні динамізму любові молитвою, літургією і співпрацею, яка плодоносить конкретно і не знеосібленою любов'ю.

Про форми такої єднаючої любові Іван Павло II не тільки говорив, але і являв її своєю поставою. Поза вже згаданими екуменічними жестами любові, яку він виявляв до представників інших християнських віровизнань, він також обіймав любов'ю визнавців юдаїзму та ісламу. Він не уникав молитовної спільноти з представниками інших релігій, таким чином документуючи відкритість і повагу, що належить кожному пошуку трансценденції. Ця риса особистості «люблячого папи» спричинювала те, що дехто у Ватикані був схильний приписувати Іванові Павлові II прізвисько Великий, маючи на гадці таких постатей з історії Церкви як Лев Великий чи Григорій Великий [3].

Фундаментом цієї «великості» є любов, з якою Папа ставився до кожної людини і цілих груп вірних, у тому числі і до українського народу, даючи численні свідчення під час свого понтифікату. Приклад цієї любові залишається зразком об'єднуючої, екуменічної любові аж до сучасних часів.

Папська праця на тему любові, що об'єднує, найбільш повно була представлена у *Familiaris consortio*, бо вона стосується не тільки подружньої любові. Адгортація *Familiaris consortio* у різний спосіб акцентує практичні риси любові. Мовиться у ній про любов між Богом і людьми (FC 12), яка виражена у союзі, що досконало

виповнюється в співпричасті Бога з людьми у Ісусі Христі. Документ цей вказує на любов до дітей, які є даром Бога-Любові — любові чоловіка і жінки, що перебувають «у дорозі взаємного пізнання, яке чинить їх одним тілом [...], і стають співпрацівниками Бога, уділяючи дару життя новій людській особі» (FC 14). В цьому зразку ікони Бога подружжя і сім'я є уявленням таємниці життя, є цього життя причиною і хранителями, подібно як Бог підтримує життя та існування світу своєю Всемогутністю. Тому серед цивілізації смерті, яка широко захоплює площі наших суспільств, сім'ї в розумінні згаданої адгортації є певними викликами, образом Правди, Добра і Краси існування, що випливає з Божого джерела.

В тому документі м. ін. Папа стверджував, що чеснота любові, яку згідно з Об'явленням ототожнюють із істотою Бога, у стосунках між людьми становить особовий зв'язок, який будує суспільство, впорядковує міжлюдські стосунки в дорозі зустрічі осіб, надавання взаємної допомоги, дарів і будування культури. Любов виводить людину з ізоляції, самотності і вводить у новий вимір існування, додаючи в сім'ї «характер» буття батьками чи дітьми. Подружні і сімейні узи, які народжені з любові, вирішують про основний характер цих міжособових стосунків. Одночасно вони є ніби образом Божої досконалості, яка становить його суть: «кожен, хто любить, народився від Бога і знає Бога ...бо Бог — любов» (1 Йо. 4, 7). Родинна і подружня любов, що є образом любові Божої, має особливий характер. Адгортація про неї мовить так: «Внутрішньою засадою, постійною силою [...] є любов: так без любові сім'я не є спільнотою осіб, так само без любові вона не може жити, зростати і вдосконалюватися як спільнота осіб. Те, що Папа написав у енциклопедії *Redemptor hominis*, знаходить свій початок і найбільш властиве застосування в сім'ї як такої: Людина не може жити без любові. Людина залишається для себе самої незрозумілою істотою, її життя позбавлене сенсу, якщо їй не об'явиться Любов, якщо не зустрінеться з Любов'ю, якщо не торкнеться і в якийсь спосіб не вчинить її своєю, якщо не знайде у ній живої участі» (FC). В такому сенсі любов є як *conditio sine qua non* подружжя і сім'ї — своєрідне світло, без якого не може існувати ікона, без якого нічого не видно навколо людини. Це правда, що у твердженні Івана Павла II йдеться про «Любов» з великої літери — а значить любов, що є Богом — але та Любов стала людиною і «любила людським серцем». В тому значенні об'єднуючою любов'ю є любов особова, тобто Ісус Христос.

В свою чергу посланий перед Ним Параklet — Утішитель продовжує в історії діло єднання. Пневматологічний вимір Божої любові дозволяє пізнати, зрозуміти динамізм екуменічного єднання, який довершується у житті окремих Церков. Поясненню цього динамізму м. ін. служили папські катехези, присвячені тлумаченню місця і ролі Святого Духа в житті християнської спільноти. А власним

середовищем єднання стає Церква з таїнством любові Бога до людей, яким є Євхаристія.

Література

1. Encyklopedia katolicka. – Т. 4. – Lublin, 1985.
2. Jan Paweł II. Przekroczyć próg nadziei. – Lublin, 1995.
3. Klauza K. Jan Paweł II – dlaczego wielki? // Niedziela. – 1998. – № 45A.
4. Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam / Red. A. T. Khoudry / Tłum J. Marzecki. – Warszawa, 1998.
5. List Apostolski Orientale lumen // W. Mokry. Połania Jana Pawła II do Ukrainy. – Kraków, 2001.
6. Navarro J. Bosch. Ekumenizm. Mały słownik / Tłum. E. Burska. – Warszawa, 2007.
7. Pielgrzymka do źródeł wiary. Pielgrzymka Jubileuszowa Jana Pawła II na Bliski Wschód. – Częstochowa, 2000.
8. Stranz J. Apologia niewidzialności. Portret Jana Pawła II Andrzeja Okinczyca. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.coexist.org.pl/mdex.php?stxona=wvdarzenia-okinczyc>.
9. Szulc T. Papież Jan Paweł II. Biografia / Przekł. Z. Uhrynowska-Hanasz, M. Wroczyński. – Warszawa, 1996.
10. Testament Ojca Świętego Jana Pawła II. – Warszawa, 2005.
11. Енциклаіка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Centesimus annus». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html.
12. Енциклаіка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Evangelium vitae». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html.
13. Енциклаіка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Fides et ratio». – Київ: Кайрос, 2000. – 152 с.
14. Енциклаіка «Redemptor hominis» / Енциклаіки Вселенського Архієрея Івана Павла II // Українська духовна бібліотека. – Т. 68. – Торонто–Рим: вид-во оо. Василян, 1989. – С. 7-65.
15. Енциклаіка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Sollicitudo rei socialis». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_sp.html.

16. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II «Veritatis splendor». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html.

17. Післясинодальне Апостольське послання Вселенського Архієрея Івана Павла II «Christifideles laici». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_en.html.

18. Післясинодальне Апостольське послання Вселенського Архієрея Івана Павла II «Pastores dabo vobis». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis_en.html.

19. Післясинодальне Апостольське послання Вселенського Архієрея Івана Павла II «Reconciliatio et poenitentia». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-poenitentia_en.html.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 04.01.2011 р.

УКРАЇНСЬКІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

о. Олег Каськів

Івано-Франківська теологічна академія

Руська Правда

Із глибокої давнини почалося формування правової системи на території сучасної України. На етапі розвитку звичаєвого права також на рівні звичаю формувалася наглядова функція деспотійних володарів скіфської держави. Норми права у скіфів захищали життя, майно, привілеї сім'ї та родоплемінної знаті. Володар встановлював чіткий порядок використання пасовищ, адже йому належала верховна власність на землю. А коли існувала наглядова функція, то, звісно, існували і наглядачі.

У VII–V століттях до н. е. скіфи зустрілися з грецькими поселенцями. У Північному Причорномор'ї елліни заснували свої міста-держави: Ольвію, Пантікапей, Феодосію, Херсонес та інші. Основними джерелами права в них були закони та рішення народних зборів і рад міст, постанови колегій, а також місцеві звичаї. Законодавча ініціатива належала народним зборам, радам міст, їх головам, колегіям, а також своєрідним попередникам сучасних прокурорів — номофілакам (стражам законів), які повинні були стежити за оформленням законів, поведінкою людей та посадових осіб і вимагали від них виконання законів. Крім номофілаків, існувала колегія продиктів (юридичних радників), які також виконували наглядові функції.

У X ст. почало формуватися князівське законодавство давньоруської держави — Київської Русі. Ще княгиня Ольга, встановивши норми і пункти збору данини, посилила функції нагляду. Вона також прийняла закон, який оберігав життя княжих дружинників. Статути князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого внесли важливі нововведення у фінансове, сімейне та кримінальне право. Боротьба з прибічниками старих традицій, що не бажали підкорятися новим звичаям, суворе покарання їх стали суттю наглядових повноважень великого князя. Велике значення у формуванні правової системи мало прийняття зводу великокняжих законів, що отримав назву «Руська правда» [10, с. 5]. Суттєва роль у «Руській правді» відводилась нормам кримінального процесу та права, хоча такого поділу ще не існувало. А оскільки цей процес належало контролювати то, ймовірно, це було черговим кроком у розвитку наглядової функції. У судовій практиці Київської

Русі панував змагальний процес за активної участі сторін, які називалися позивачами. Суд виконував функцію посередника, хоча іноді застосовувалися форми розшукового процесу. Головну роль при цьому відігравав позивач, з ініціативи якого розпочиналося судочинство. Формально саме він був обвинувачем. Доказове значення мали зовнішні ознаки злочину, речові докази, власне зізнання, показання «видоків» та «послухів». Рішення суду оголошувалося усно, а вирок виконувався негайно [17]. Дуже важливий відділ містить «Руська правда» про церковний статут, який пояснює моральні і подружні стосунки вірних. «Із поширенням християнства на українських землях, — пише Іпатський літопис, — за Ярослава віра християнська почала «плодитися і ширитися» [13, с. 13]. Приходимо до висновку, що «Руська правда» — це найстаріша і найважливіша пам'ятка українського звичаєвого права, перевіреного за засадами християнської релігійності. Князь Володимир Перший здійснив часткову перевірку давнього поганського звичаєвого права за вимогами нової, християнської релігії. Збірник «Руська правда» можна із певністю поставити поруч подібних збірок європейських країн [2, с. 186].

Розділ I. Історіографія Руської Правди

1.1. Виникнення Руської Правди

Перед тим, як застановитися над питанням Руської Правди, насамперед необхідно розглянути історію її становлення.

Руська Правда у всіх її редакціях і списках є пам'ятником величезного історичного значення. Протягом декількох століть вона служила основним документом при судових розглядах. У тому або іншому вигляді Руська Правда увійшла до складу або послужила одним із джерел пізніших судних грамот: Псковської Судної грамоти, Двинської статутної грамоти, Судебника Казимира 1468 р., Судебників 1497 і 1550 рр., навіть деяких статей Соборного Укладення 1649 р. Тривале застосування Руської Правди в судових справах пояснює нам поява таких видів великої редакції Руської Правди, що піддавалися переробкам і доповненням ще в XIV–XVI століттях.

Руська Правда належить до найбільших юридичних творів середньовіччя. За часом свого виникнення вона є найдавнішим пам'ятником слов'янського права, заснованим на судовій практиці східних слов'ян. Усі спроби довести який-небудь вплив на Руську Правду з боку візантійського, південнослов'янського, скандинавського або якого-небудь іншого законодавства виявилися зовсім марними. Руська Правда була результатом розвитку Київської юридичної думки X–XII століть. Таким чином, вивчення Руської Правди вводить нас в область правових понять цих сторіч. Разом з тим Руська Правда є незамінним джерелом з історії господарських, суспільних і класових відносин на Русі, що яскраво відбито в

роботах Б.Д. Грекова, С.В. Юшкова, Б.А. Рібакова й інших учених. Саме питання про початок феодальних відносин на Русі безперечно вирішується тільки даними Руської Правди.

Руська Правда служить основним джерелом для наших уявлень про соціально-економічний лад Давньої Русі, тому що тільки в ній ми знаходимо відомості про розвиток кріпосницьких відносин у цей період.

Питання феодальної власності спостерігається по всьому тексту Руської Правди, що виникла в середовищі феодального суспільства і відбиває прагнення феодальної верхівки тримати в покорі безпосередніх виробників матеріальних благ – селян [10, с. 10].

Вивчення Руської Правди має величезне значення не тільки для каноністів, істориків, а й для істориків давньоруської літератури і мови, тому що на ній у набагато меншому ступені, ніж на літописах і інших пам'ятниках оповідної літератури, позначився вплив церковнослов'янської мови. Словниковий фонд Руської Правди є винятково багатим джерелом з вивчення розмовної мови Давньої Русі.

1.2. Редакції та вивчення Руської Правди

Присвячена Руській Правді література має більш ніж 200-літню давнину.

У 1738 р. російський історик В.Н. Татищев знайшов список Новгородського літопису, до якого виявився внесеним текст Короткої Правди. В.Н. Татищев зробив список сотого пам'ятника і представив його в Академію наук. Однак пройшло майже 30 років, перш ніж Руська Правда уперше вийшла друкованим виданням. Тільки в 1767 р., використавши знахідку В.Н. Татищева, А.Л. Шлецер надрукував Руську Правду під заголовком «Правда Руська, дана в одинадцятому столітті від великих князів Ярослава Володимировича і сина його Ізяслава Ярославовича». З того часу не згасає інтерес істориків до цього чудового джерела з права та історії Давньої Русі. В.Н. Татищев знав тільки коротку редакцію пам'ятника. Але вже в тім же XVIII ст. була опублікована і Широка Правда [4, с. 13].

В. Крестинин надрукував текст Широкої Правди, поміщений в одній Кормчій, що відносилась до XVI ст. Крестининська Кормча довго вважалася загубленою, але вдалося установити її тотожність з одним рукописом Історичного музею в Москві (Муз. № 798). Звіряючи видання В. Крестинина з оригіналом, знайдемо деякі неточності в друкованому тексті, які виникли через те, що видавець вніс у текст усі коментарі, зроблені почерком XVII і XVIII століть на полях; проте потрібно визнати, що текст був виданий В. Крестининим досить точно і близько до оригіналу. Трохи пізніше (у 1792 р.) було надруковано нове видання Широкої Правди. Цього разу видавцем був І. Н. Болтин. Він надрукував текст зі збереженням

надрядкових знаків. На жаль, і це видання відрізнялося особливостями, характерними для XVIII ст.: видавці доповнювали і виправляли текст давнього збірника на підставі інших рукописів і власних домислів.

У 1881–1886 роках були надруковані «Дослідження про Руську Правду» П. Мрочека-Дроздовського. В другому випуску П. Мрочек-Дроздовський дає текст Руської Правди за декількома списками. Серед них був уперше виданий список Кормчої монастиря Чудова, що зберігається в Історичному музеї. П. Мрочек-Дроздовський додав до текстів Правди словник, що пояснює окремі слова.

При вивченні статей Руської Правди ретельно застосовувався метод пояснення їхнього змісту шляхом примітивного зіставлення з законами інших країн, причому всі риси подібності звичайно пояснювалися запозиченнями в Руську Правду зі скандинавських і інших законів. Після тривалого, майже двохсотлітнього, дослідження Руської Правди дворянськими істориками цей пам'ятник так і залишився без належного пояснення.

У 1935 р. за редакцією С. В. Юшкова вийшло перше видання Руської Правди за усіма відомими списками (українською і російською мовами).

Видання списків Руської Правди проведено з великою повнотою і старанністю. Це робить академічне видання Руської Правди незамінним посібником при вивченні цього пам'ятника.

Велике значення для вивчення Руської Правди мав вихід коментарів-видань цього пам'ятника. Зведений коментар до Короткої і Широкої Правди з'явився в 2-му томі академічного видання Руської Правди. Однак укладачі його головну увагу приділили дворянським авторам, що писали про Руську Правду. Коментар до статей Руської Правди побудований у цьому виданні у вигляді перерахування думок окремих авторів без їхньої критичної оцінки [5, с. 115].

Крім того, вийшло кілька навчальних видань Руської Правди. «Руська правда» в багатьох аспектах вигідно відрізнялася своїм відносним гуманізмом і юридичною технікою від аналогічних європейських «варварських прав». Кодексом урегульовувався широкий спектр суспільних відносин, в тому числі в ньому містилися норми, що безпосередньо стосувалися особи, її прав і свобод. Зокрема, широко врегульовувалися відносини власності і спадкові відносини. Низка норм закріплювала відсутність смертної кари, мученицьких покарань або катування під час допиту, обмеження, а згодом і заборону кривавої помсти, різноманітні правові механізми захисту життя, честі і гідності особи.

Норми і принципи «Руської правди» зберегли своє значення і в часи феодальної роздробленості [14].

Розділ II. Списки і походження редакцій Руської Правди

«Руська правда» — найвідоміша пам'ятка давньоруського княжого законодавства, основне джерело пізнання суспільного ладу, держави і права Київської Русі. Мала величезне значення для подальшого розвитку українського, російського, білоруського, а частково й литовського права. Відомо понад 110 списків «Руської правди», які прийнято поділяти на три редакції — коротку, розширену та скорочену (окремі дослідники виділяють 5 і більше редакцій). Кожна з редакцій відбиває певний ступінь зрілості феодальних відносин.

2.1. Коротка редакція Руської Правди

Коротка редакція включає:

- «*Правду Ярослава*», або «Найдавнішу правду» (автором її вважається Ярослав Мудрий);
- «*Правду Ярославичів*», або «Статут Ярославичів» (цей текст приписується синам Ярослава Мудрого),
- дві статті — т. зв. «*Покоя вірний*» та «*Урок мостникам*», про походження яких немає точних відомостей.

Основним джерелом Руської Правди були норми звичаєвого права.

Зокрема, «Правда Ярослава» відбиває суспільні відносини ранньофеодального періоду. Предметом правового захисту в ній є переважно життя, тілесна недоторканність і честь дружинної знаті, а захист феодального землеволодіння ще не отримав належного оформлення.

У «Правді Ярославичів» вже досить ясно відбито феодальну сутність регульованих нею суспільних відносин. Майже всі її норми спрямовано на захист княжого феодального маєтку, земельної власності князя тощо. Тут чітко виражено природу феодального права як права привілею.

«Покоя вірний», або «Статут вірний» визначає типовий для ранньофеодальної держави порядок «годування» княжого слуги — вірника (збирача віри), а «Урок мостникам» безпосередньо продовжує і завершує статті короткої редакції про порядок оплати праці представників княжого апарату.

Руська Правда складається з норм різних галузей права, насамперед цивільного, кримінального й процесуального. При цьому кримінальне й цивільне правопорушення принципово не розрізнялося: і те, й інше розглядалося як кривда, шкода.

Покарання передбачало грошові виплати: «віру» — на користь князя і «головщину» — на користь потерпілого або його родичів.

Тілесних покарань «Руська правда» не знала, за винятком кари для холопів за побиття вільної людини [3, с. 38].

Смертної кари цим актом також не передбачалося. Розміри грошових виплат, як і в більшості феодальних кодексів, залежали від соціальної приналежності потерпілих [13, с. 13].

Руська Правда зберігала свою чинність протягом кількох століть і набагато пережила Давньоруську державу, в якій вона виникла, її норми мали значний вплив на Литовські статuti, російське Соборне Уложення 1649 та інші пам'ятки права України, Росії, Білорусії, Литви і деяких інших країн [15].

Отже, остаточно приймається, що Коротка Правда — це єдиний кодекс законів, хоч не відповідно скомпільований, бо коли окремі частини провели в собі більш-менш послідовну і вічеву систематизацію, то обидві частини пов'язані так, що перша — головна, друга — додаткова, не поєднана із першою як органічна цілість, але лише приписана із кінця, як роз'яснююча додаток, до головної частини. Це свідчить про те, що особа, яка складала Коротку Правду, поставилася до першої частини з пієтизмом або не виявила сміливості та вміння стисліше і глибше дві частини на рівні пов'язати [1, с. 110].

2.2. Широка редакція Руської Правди

Списки Широкої Правди збереглися в найбільшій кількості (понад 100). Перший, найбільш численний вид входить до складу юридичних збірників, відомих під назвою Кормчих і Мірил Праведних. Кормча, або Номоканон, являє собою збори церковних правил і цивільних законів. Саме слово «кормча» значить «корма», або «стерно». Слово «Номоканон» походить від грецького «номос» (закон) і «канон» (правило). Кормча була найважливішим юридичним посібником у Давній Русі і збереглася в безлічі списків різного складу [7, с. 47-48].

Найдавніший список Кормчої з текстом Руської Правди написаний близько 1282 р. у Новгороді «велінням Новгородського князя Дмитра Олександровича і сприянням новгородського архієпископа Климента». Ця величезна книга, написана в два стовпці на 348 аркушах пергамену, належала «софійській», або архієпископській, скарбниці і при падінні Новгорода була узята Іваном III як коштовність у Москву. Кормча була повернута назад у Новгород тільки при Василеві III на особливе прохання архієпископа Макарія. У даний час Кормча зберігається в Історичному музеї в Москві.

До другого виду Широкої Правди належать списки, що входять до складу особливих юридичних збірників. Найбільш древній список цієї групи, Пушкінський (належав А. І. Мусіну-Пушкіну), написаний на 60 аркушах (або 120 сторінках) пергамену. Весь збірник має заголовок «Суд Ярослава князя. Статут про всякі податки і про уроки». До складу збірника входять статті: 1) Напучення суддям;

- 2) Руська Правда; 3) Закон судний людям; 4) Вибране з законів Мойсеевих;
- 5) Договір Смоленська з Рігою в 1229 році.

Напучення суддям – це насамперед виписка зі Слова про суддів і наклепників, що зустрічається в більш повному вигляді в різних збірниках. Закон судний людям, або Судебник Костянтина, є юридичною компіляцією. Він виник у Болгарії в X ст. на основі болгарського права і візантійських юридичних пам'ятників. Закон судний людям зустрічається в короткій редакції в складі Кормчих. У Пушкінському списку Закон судний людям зберігся у великій редакції і доповнений деякими статтями. Вибране з законів Мойсеевих являє собою виписку з Біблії в особливій редакції. Воно поміщене також у Кормчих, але в іншій редакції, ніж у Пушкінському збірнику.

Поширена Правда значно докладніша за Коротку. За своїм походженням Поширена Правда є пам'яткою, складеною на основі ряду джерел, в тому числі і Короткої Правди. Поширена Правда у відомому вигляді виникла в кінці XII – на початку XIII століть, але на основі більш ранніх джерел, у тому числі статуту Володимира Мономаха [11, с. 41].

Руська Правда П. Пестеля (заповіт на державу грамота великого народу руського, що служить заповітом для вдосконалення Русі і містить вільний наказ як для народу, так і для тимчасового верховного правління) – основний програмний документ товариства декабристів, складений П. Пестелем і ухвалений керівниками товариства на з'їзді у Києві 1823 року [9, с. 698].

2.3. Скорочена редакція Руської Правди

До третьої редакції Руської Правди належать два списки так званої Скороченої Правди. Вони розміщені в Кормчій особливого складу, що збереглася в списках XVII століття. Однак Кормча подібного складу виникла значно раніше, найімовірніше, в XV столітті. Списки Скороченої Правди близькі за текстом до Широкої, але багато статей у ній пропущені, а збережені статті здебільшого коротші й іноді нагадують витяги з Широкої. Майже всі дослідники на цій підставі вважають Скорочену Правду простим витягом правил зі списку Широкої. Однак такий висновок передчасний, тому що текст Скороченої Правди не може бути цілком виведений з якого-небудь списку Широкої. Так, крім інших особливостей тексту, Скорочена Правда має статті (про кривавого чоловіка), відсутні у всіх списках Широкої Правди. Скорочена Правда повинна бути визнана третьою особливою редакцією Руської Правди [10, с.19; 17].

Розділ III. Систематизація Руської Правди

«Руська правда», найвизначніший збірник стародавнього україно-руського права, складений у XI–XII століттях на основі звичаєвого права, – важливе джерело для дослідження середньовічної історії права та суспільних відносин Руси-України і суміжних слов'янських народів. Оригіналу «Руської правди» не знайдено, натомість збереглася значна частина її списків з XIII–XVIII століть.

Історію Руської Правди і систематизацію її списків досліджували Н. Калачов, В. Ключевський, В. Сергеевич, Л. Гетц та інші. Джерела Руської Правди, зокрема чужонаціональні впливи на неї, досліджував Н. Карамзін (візант. канонічне право і право цесарське, зокрема Номоканон). Н. Калачов і В. Ключевський вбачали в Руській Правді твір духовенства, призначений для духовних судів у світських справах, опертий на звичаєве право, а дехто знаходив у Руській Правді впливи болгарського права IX–X століть. Колись у Руській Правді досліджували суспільні відносини Київської Русі й феодального устрою (Б. Греков, Л. Черепнін й ін.) та її культура (Б. Романов), а також історію поодиноких правових норм та їх зміст (С. Юшков та інші) [16].

Зміст Широкої Руської Правди у ділянці кримінального права характеризується заміною норм кривавої помсти на грошові викупи. Відповідальність за невідомого вбивцю поширюється на всю громаду, на території якої скоєне вбивство (дика вира); за поранення, образу честі поряд з відшкодуванням покривдженному треба було платити державну кару (продаж); за найважчі злочини (розбій, підпал загороди, конокрадіство) була встановлена кара «тортур і пограбування», яка стосувалася не лише майна, а й дружини і дітей та самого злочинця. Руська Правда знає ряд чітких норм цивільного законодавства (позики, відсотки, земельні спори, спадщинні приписи) і процесуального права. Ці й інші норми Руської Правди дають багатий матеріал для всебічного дослідження відносин середньовічної України.

«Руська правда» є важливим історичним джерелом, яке допомагає дослідникам відтворювати діяльність адміністративного княжого апарату, виявляти нюанси суспільного розшарування, досліджувати вияви фінансових операцій, стежити за технікою управи рілі та врожаєм. Руська Правда – це важливе джерело для пізнання найдавніших норм українського звичаєвого права, а згодом княжого законодавства і судових вироків, вона мала безпосередній вплив на всі пам'ятки литовсько-руської доби, зокрема на Судебник Казимира Ягелончика 1468 і Литовський Статут.

Розділ IV. Право в Руській Правді

4.1. Джерела права Київської Русі

Джерелом права в Київській Русі були пам'ятки українського звичаєвого права, номоканони, акти державної влади, різного роду договори, збірки норм писаного права, зокрема перша така збірка — «Руська правда», а також норми, що прийшли з права Візантії.

Необхідно усвідомити, що право звичаєве через те, що воно з'явилося в суспільстві як продукт творчості самого народу, відзначалося консерватизмом і застосовувалося протягом цілих століть.

Окрему групу правових норм у Київській державі становили договори. За змістом їх можна поділити на: міжнародні угоди; договори, які уклалися між князями; договори між князями і народом.

Серед міжнародних договорів найдавнішими пам'ятками вважаються договори київських князів з греками: два договори кн. Олега (907 і 911 рр.); договір князя Ігоря (945 р.) і договір князя Святослава (971 р.) У договорах Олега згадується договір Аскольда 865 року, який не зберігся.

Крім того, в міжнародних договорах Київської Русі згадуються так звані «закон і покон вірний», а також «устав руський» як норми, які діяли в Київській державі. Право Київської держави вміщували лише три перші договори, які уклали Олег і Ігор. Договір 971 року вміщував лише візантійське право.

Право Київської Русі являло собою добре створене, самостійне законодавство, яке суворо карає за злочин проти особи, власності. Така система права відповідає розвинутому суспільству. Це є безумовним свідченням того, що в Київській Русі законодавство існувало задовго до «Руської правди».

Слід зазначити, що відмінність договорів того часу від сучасних полягала в тому, що договори київських князів урегульовували відносини, яких вимагали обставини життя, утворюючи нові правовідносини. Вони базувалися на нормах неписаного звичаєвого права і відбивали правний світогляд населення.

Пам'ятками давньоруського права є також угоди князів з народом. Так, наприклад, у відповідності із договором (1146 р.) князя Ігоря з народом князь зобов'язався особисто вести розгляд судових справ, не чинити насильства.

Врегулювання деяких нагальних потреб у галузі загальнодержавного управління видалося в форму князівських так званих «уставів», які спочатку з формально-правового боку були не законами, а лише князівськими розпорядженнями. Тільки з часом, з розвитком князівської компетенції вони набирали сили закону. Через це в певному значенні їх можна відносити до пам'яток законодавчої князівської творчості.

Як правило, «устава» були обмежені за колом осіб: стосувалися лише тих, для кого вони видавалися. Відомі «устава» княгині Ольги, які засвідчують той факт, що вже тоді державна і приватна власності були розділені. Данину з деревлян Ольга поділила на три частини: дві послано було до Києва, а третю — до міста Вишгорода, яке було власністю княгині. В «уставах» Ольга прагнула впорядкувати систему збору данини (оподаткування) в Київській державі.

Разом із прийняттям християнства 988 року на Русь-Україну прийшло також грецьке духовенство, яке давало поради князю Володимирі у справах як цивільних, так і церковних. Тому можна спостерегти дані впливи у церковних уставах князя Володимира та церковному уставі князя Ярослава Мудрого [6, с. 82].

Відома також збірка нормативних актів з питань ведення князівського господарства під назвою «Устав Земляний», що була складена за князювання Володимира Великого [4, с. 86].

Постать Ярослава Мудрого, його багатогранна діяльність політично-культурного характеру, стиль державної діяльності, любов до книг, висока освіченість, про що пишуть літописці, дають підставу говорити про те, що така людина могла бути письменником. Крім того, дослідники називають два твори, яких торкалася рука Великого Князя — «Правда Руська» і «Заповіт Ярослава Мудрого» [11, с. 213].

Як писав М. Карамзін, «хоча й не приєднував зброєю нових земель, але повернув втрачене Київською Руссю у лихах міжусобиці; не завжди перемагав, але завжди виявляв мужність; заспокоїв Вітчизну і любив народ свій». Виданий Ярославом Мудрим збірник законів, названий «Руською правдою», був першим літописним кодексом судових законів давньої Русі-України, об'єднуючим цивільне й кримінальне право і всі процеси судочинства того історичного часу, що охоплює все XI століття. І хоча в «Руській правді» використовувалися і деякі закони Володимира Великого (980—1015), навіть частково запозичені основи візантійського та скандинавського правознавства, «тут, — зауважував М. Грушевський, — ми здебільшого маємо споконвічне руське право» [4, с. 55; див. 16].

Ось деякі приклади кримінальної відповідальності, передбачені законами Ярослава на покарання за вбивство громадянина, крадіжку приватної власності громадян (закони ці часто були не зовсім справедливими до заможних громадян і жорстокими — до холопів і рабів). При цьому слід нагадати, що до холопів обелних, або повних належали такі категорії громадян того часу: людина, куплена при свідках; той, хто не може задовольнити своїх кредиторів; той, хто одружується на рабі без будь-яких умов; той, хто без умови піде у слуги або у ключники і найманець (закуп), тимчасово закабалена людина, яка, не вислуживши терміну, піде. Найдавнішими рабами в Русі-Україні були, звісно, нащадки військовополонених, але в той час були й інші причини, які могли позбавляти людей свободи [15].

4.2. Відповідальність за вбивства, травми та погрози

Особиста безпека в кримінальних законах Ярослава оцінювалася дуже високо. Тому в одній з перших статей закону написано: «Хто вб'є людину, тому родичі вбитого мстять за смерть смертю». Якщо в убитого не виявиться месників, то з убивці стягують до скарбниці гроші в таких розмірах: за голову боярина князівського або громадянина іменитого, або наближеного до князівського двору — 80 гривен, тобто подвійну виру; за князівського отрока, конюха, купця та ін., тобто за будь-яку вільну людину (варязького племені) або слов'янина — 40 гривен, тобто одну виру; за вбивство дружини — 20 гривен, тобто піввири; за вбивство сільського старости, ремісника і за годувальницю — 12 гривен; за простого холопа боярського і людського — 5 гривен і, нарешті, за раба — 6 гривен, і понад те до скарбниці 12 гривен данини або пені. При цьому слід зауважити, що 1 гривна тоді цінилася дуже високо, за 1 гривну можна було купити 20 баранів або одного робочого вола.

У кримінальних законах Ярослава враховувалися й умови, за яких було скоєно вбивство або замах на нього із завданням погроз або травм. Так, наприклад, за вбивство людини у спорі або в п'яному вигляді, якщо при цьому вбивці вдалося сховатися, округа, де було скоєно вбивство, сплачувала за нього штраф — дику виру, але в різні терміни і за кілька років. Якщо вбивця не сховається, то стягується з округи або волості половина вири — 20 гривен, а решта — з самого вбивці. Якщо ж вбивство сталося без будь-якої сварки, то волость не платить за вбивцю, але видає його «на потік» — або в руки государя — «з дружиною, з дітьми і з маєтком».

Це останнє положення кримінального закону для нашого часу виглядає дуже жорстоко й несправедливо, однак тоді вважалося, що дружина і діти були відповідальними за провину чоловіка і батька, оскільки були його власністю. За будь-які дії, пов'язані з насильством, закони Ярослава передбачали різну пеню у гривнях. Наприклад, за будь-який удар мечем або його рукояткою, палицею, чашею або долонею — штраф у 12 гривен; палицею або жердиною — 3 гривни; за будь-яку легку рану або поштовх — 3 гривни до скарбниці й 1 гривну пораненому на лікування. Суворіші штрафи передбачалися за пошкодження носа, руки, ока, ноги, коли винуватець сплачував 20 гривен до скарбниці, а самому каліченому — 10 гривен. Навіть за погрозу мечем — пеня в 1 гривну.

Особливо захищали закони Ярослава людей багатих, заможних. Так, наприклад, той, хто самовільно покарає іменитого громадянина (огнищанина) або землероба (смерда), мусить сплатити пеню до скарбниці у 12 гривен за першого і 3 гривни за другого, а кожному битому по 1 гривні. У тому разі, якщо холоп або раб ударить вільну людину і сховається, а господар не видасть його, то стягували 12 гривен із господаря. Рабу, який образив свого господаря, можна було навіть вкоротити віку за цю образу, так свідчив закон [17].

4.3. Відповідальність за крадіжку, борги та недозволені промисел

Дуже жорстокими, а часом антилюдськими (за сьогоднішніми законами) були за часів Ярослава Мудрого покарання за крадіжки. Так, наприклад, за тими законами будь-хто мав право убити на місці наздогнаного нічного злодія. А той, хто протримає його зв'язаним до ранку, зобов'язаний йти з ним на княжий двір для здійснення правосуддя. Якщо зв'язаний злодій з якихось причин буде убитий, це є злочином, і винний сплачує до скарбниці 12 гривен. Особливо цінився в ті часи в господарстві й на війні кінь, тому за його викрадення було передбачене особливе покарання. Суворо каралася крадіжка особистого домашнього господарства, худоби або зерна.

Суворо каралися в законі дії, які завдають шкоди або призводять до загибелі живої природи, в тому числі корисним тваринам або рослинам, тобто, за сьогоднішніми поняттями, браконьєрство. Так, наприклад, «за бобра, украденого з нори, визначається 12 гривен пені». Тут йдеться про так званих племінних бобрів, із утратою яких господар позбавлявся усього можливого приплоду. За умисно зарізаного чужого коня або іншу худобу зловмисник сплачує 12 гривен до скарбниці, а господарю – 1 гривню. За зрізані дерева з племінними вуликами бджіл винний зобов'язаний внести до скарбниці 3 гривни, за дерево – півгривни, за вигнання бджіл – 3 гривни, а господарю «за мед нелаженого вулика – 10 кун, а за лаженого – 5 кун».

У законі передбачено особливе покарання за підпал будинку або току. Такий палій «видається головою князю з усім маєтком, з якого потрібно раніше винагородити збиток, завданий господарем току або будинку».

Однією з важливих історичних особливостей законів Ярослава було й положення про те, як господар відповідав перед законом за невчасну видачу слуги зароблених ним грошей. У цьому випадку господар був зобов'язаний сплатити позивачу 60 кун пені, а якщо він силоміць віднімав у слуги гроші, то, повернувши їх, сплачував ще до скарбниці 3 гривни пені. Суворо каралися згідно із законом боржники, які вчасно не повертали або зовсім не бажали повертати грошові борги. Так, згідно з законом було потрібно, щоб позивач щодо повернення грошей представив свідків, і, якщо вони поклянуться у справедливості його вимог, кредитор бере свої гроші та ще 3 гривни.

Особливою була довіра в законі до людей, які займалися торгівлею. Так, якщо купець повірив гроші іншому купцю для торгівлі, а боржник відмовлявся, то свідки не були потрібні – відповідач сам мусив присягати. Закон виявив особливу турботу закон про захист прав купців-іноземців, що мало історичне значення для успішної зовнішньоторговельної діяльності в Русі-Україні. У цьому випадку закон зобов'язував загальновідомого боржника, якому іноземець повірив свій

товар, продати усе своє майно і першими вирученими грошима задовольнити іноземця або скарбницю. Якщо купець втратить ввірений йому товар у пияцтві або зіпсує через недбаість, то позикодавці згідно із законом мають право вчинити з ним, як їм заманеться: відстрочити платіжні борги або продати самого боржника в неволю [17].

Висновки

В даній статті представлено Руську Правду з різних точок зору. Вона становить як матеріально-суспільну, так і духовну вартість для люду Божого.

По-перше, це своєрідний літопис соціально-побутового життя України-Русі XI–XII ст. Кожна стаття Руської Правди, як Короткої, так і Широкої редакції — це судові рішення того чи іншого князя, вирок, який ставав нормою судочинства при розгляді аналогічних справ, а також моральною нормою, що формувала свідомість і світогляд цілого народу. У статтях документа зафіксовано тільки те, що траплялося в житті і з чим князівська влада і ціле суспільство боролися.

По-друге, головний об'єкт Руської Правди — людина. До людини, її вільних чи невільних переступів спрямовано і карний кодекс Руської Правди.

По-третє, Руська Правда цікава як лексикографічне джерело, надзвичайно багате на історичну термінологію: видок (свідок, що бачив), послух (свідок, що чув), свод (очна ставка), верв, вира, дика вира, куна, ногата, вікша, гривна, продаж, урок, різа, куна прикладна, головажень, уборок і т. д.

По-четверте, всі статті Руської Правди перейняті ідеями гуманізму, що не тільки характеризує рівень судочинства, а й зближує його з передренесансними ідеями в літературі, суть яких ми бачимо в зверненні уваги на людину, її право на життя. «Не дозволяй, щоби сильний нищив слабого», — повчав князь Володимир Мономах. І він же: «Не вбивайте і не наказуйте вбивати нікого, хоч буде повинен смерті».

Дослідники історії права у стародавній Україні-Русі поспіль відзначають ідеї гуманізму та демократизму, закладені в Руській Правді і подальших правових документах, що злагіднювали в суспільстві взаємини із чужинцями, яким часом надавалося привілейоване становище порівняно зі своїми громадянами.

Руська Правда, безперечно, відбиває характер і вдачу українців, в яких закорінені глибокий гуманізм і демократизм наших предків. Це засвідчує літопис: «В полян обичай їх батьків є лагідний» (Нестор, «Повість временних літ»). Це було записано за часів, коли боротьба зі степом мала особливо жорстокий характер, бо половці, на відміну від полян, «зберігали звичай батьків своїх — проливати кров». Усе, що зафіксовано в карному кодексі, стало однією з головних рис української духовності, дзеркалом суспільної ідеології, філософських поглядів людини на природу і державу, а також гармонізувало їхні відносини через карне право.

Як видно з пам'яток, ще з поганських часів склалася найстаріша епоха карного права – епоха кровної помсти. Помста – це жадоба відплатити за понесену чи завдану кривду, і ще з язичницьких часів була засобом правового порядку між представниками родів і племені.

Отже, Україна-Русь відмовилася від кровної помсти і смертної кари, запровадивши державне судівництво і публічну кару ще з середини XI століття. Саме це підтвердило величний Божий закон любові не тільки до свого Творця, а й до кожного ближнього, в якому ми повинні вбачати Його образ [19].

Література

1. Білецький Л. Руська Правда й історія її тексту. – Вінніпег, 1993. – 166 с.
2. Великий А.Г. З літопису християнської України. – Т. I. – Рим, 1968. – 277 с.
3. Гончаренко В.Д. Хрестоматія з історії держави і права України. – Т. I. – К., 2000. – 464 с.
4. Кармазин Н.М. Історія Держави Руської. – Т. 1-4. – С.-Пб.: Кристал, 1998. – 705 с.
5. Лебедев В.І., Тихомиров М.М., Сироєчевський В.Є. Хрестоматія з історії СРСР. – Т. 1., 1949 р. – К.: Радянська школа, 1950.
6. Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – 306 с.
7. Мудрий С. Короткий коментар Кодексу Канонів Східних Церков. – Івано-Франківськ, 1995. – 208 с.
8. Навчально-методичний посібник для самостійного вивчення дисципліни. Історія державності і Права України. – К., 2001.
9. Підкова І., Шуста Р. Довідник з історії України «А-Я». – К.: Генеза, 2001. – 1136 с.
10. Тихомиров М.Н. Пособие для изучения Русской Правды. – М.: Изд-во Московского университета, 1953. – 195 с.
11. Софія Київська. Українська література середньовіччя : Доба Київської Русі (X-XIII ст.). – К., 2002. – 400 с.
12. Толочков П.П. Древняя Русь. – К.: Наукова думка, 1987. – 200 с.
13. Федорів Ю. Організаційна структура Української Церкви. – Торонто, 1990. – 210 с.
14. «День». – № 148. – 20 серпня 2004.
15. Юридичний вісник України: Постаті. 26 березня 2004 р., № 12.
16. www.day.kiev.ua/100021/

17. www.gpu.gov.ua/ua/history9.html
18. www.echo.com.ua/
19. www.litopys.org.ua/index.html
20. www.refine.com.ru/

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 05.01.2011 р.

ПАРТИКУЛЯРНЕ ПРАВО УГКЦ

о. Олександр Левницький
Івано-Франківська теологічна академія

Розвиток партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви в 1957-2004 роках

1. Розвиток правотворення УГКЦ в діаспорі в період із 1957 до 1989 років

Період підпілля Української Греко-Католицької Церкви на своїй канонічній території став часом, коли вся її організаційна структура: єпископи, органи управління, монастирі, духовні навчальні заклади — була перенесена за кордон. В той час наша Церква мала в діаспорі Філадельфійську митрополію в США на чолі з митрополитом Костянтином Богачевським. Єпархії УГКЦ діяли у Великобританії, Франції, Німеччині, Канаді. Згодом були засновані єпархії в Бразилії та Аргентині. За умов вільного життя Церкви в діаспорі складаються сприятливі обставини і для розвитку її партикулярного права. З 1957 року регулярно відбуваються конференції українського Єпископату. Такі конференції переважно відбувалися з нагоди урочистих подій, в яких брали участь єпископи УГКЦ. Збираючись на урочистості, українські владика з різних країн світу мали нагоду спільно обговорити різні питання життя і діяльності Церкви.

Перша Конференція Українського Єпископату відбулася у Вінніпезі (Канада) в 1957 році з нагоди інтронізації першого митрополита Української Греко-Католицької Церкви в Канаді владика Максима Германюка. В цій конференції взяли участь всі українські єпископи з вільного світу. Друга конференція відбулася наступного року в Філадельфії (США) з нагоди утворення митрополії УГКЦ в Сполучених Штатах Америки. В її роботі взяли участь усі українські єпископи з діаспори. Головою конференції був митрополит Філадельфійський владика Костянтин Богачевський, а секретарем — єпископ Едмонтонський владика Ніль Саварин [14, с. 193].

На конференції розглядали такі питання:

1. Переклад Святого Письма на українську мову.
2. Відчитування церковного правила клиром.
3. Публікація історії Української Церкви англійською та французькою мовами.

4. Літургійні питання [8, с. 23].

Наступна конференція відбулася 14 жовтня 1959 року в Римі з нагоди посвячення приміщення Семінарії св. Йосафата. На конференції головував митрополит Костянтин Богачевський. Конференція доручила владиці Максимові Германюку опрацювати проект Статуту Конференції Католицьких Єпископів Українського обряду [там само]. Наступну конференцію було вирішено провести через рік у Мюнхені.

Запланована конференція відбулася 1960 року в Мюнхені з нагоди Світового Євхаристійного Конгресу [14, с. 194]. П'ята єпископська конференція, яка мала б проходити в 1961 році, не відбулася з невідомих причин [8, с. 24].

Шоста конференція відбулася в Вінніпезі 2-3 липня 1962 року з нагоди 50-річчя заснування української католицької єпархії в Канаді. Участь в роботі конференції взяли всі українські владика з діаспори, а також представник Апостольського Престолу кардинал Себастьяно Баджо [14, с. 194].

Конференція прийняла Статут Конференції Католицьких Єпископів українського обряду, який був затверджений Конгрегацією Східних Церков 9 лютого 1962 року. В самому документі зазначалося, що конференції не є Синодами, а тому їх постанови не мають сили закону [8, с. 24].

В 1962 році розпочався II Ватиканський Собор, учасниками якого були і владика Української Греко-Католицької Церкви, що давало їм можливість регулярно збиратися на конференції і обговорювати справи життя Церкви. Ці конференції відбувалися в приміщенні Семінарії св. Йосафата в Римі.

Наступною важливою подією в житті УГКЦ стало звільнення з сибірських таборів після вісімнадцятирічної каторги її глави митрополита Йосифа Сліпого. В лютому 1963 року митрополит Йосиф прибув до Риму, де невдовзі мав аудієнцію в Святішого Отця Івана XXIII, клопотання якого і допомогло владиці-митрополитові звільнитися з радянської неволі.

У вересні того ж року предстоятель нашої Церкви взяв участь в сесії II Ватиканського Собору. Присутність серед єпископату глави Церкви давала українським архієреям можливість знову відбувати синоди.

Таким чином з 1963 року починається період синодів єпископів УГКЦ, а разом з ним і інтенсивний розвиток нашого партикулярного права.

З 1963 по 1975 рік відбулося сім синодів нашого єпископату.

Перший синод у діаспорі відбувся у 1963 році у м. Римі. У ньому взяло участь 17 єпископів. Відбулося дев'ять засідань. Тут було порушено проблему Українського патріархату та прийнято проект заснування Українського Католицького Університету у м. Римі. Синод встановив Літургічну комісію.

Наступний синод проходив у 1964 році в Римі. В ньому взяли участь десять єпископів. На ньому головував митрополит Йосиф Сліпий. Синод розглядав три питання:

1. Про спільну працю ієрархії УКЦ на соборі.
2. Про видання УКУ.
3. Про підручник катехизму українською мовою.

Третій синод відбувся у 1965 році в Римі, в ньому взяло участь 18 єпископів. Відбулося 13 засідань. Цей синод розглянув сім основних питань:

1. Про екуменічні практики.
2. Про скорочення Святої Літургії.
3. Про поминання Верховного Архієпископа на Богослужіннях.
4. Про літургічну схему при уділюванні Тайн.
5. Про календарну справу.
6. Про беатифікаційний процес Владик-мучеників.
7. Про спільне пастирське послання до вірних.

Четвертий Синод відбувся в 1967 році в Римі, його учасниками були 17 владик. Відбулося вісім сесій. Цей Синод був досить плідним, тому що на ньому було розглянуто аж 15 важливих питань:

1. Видання Святого Письма.
2. Переклад і видання требника.
3. Переклад Св. Літургії і часослова.
4. Щодо святкування свят та дотримання постів.
5. Щодо переходу українських вірних до латинського обряду.
6. Священічі та чернечі покликання.
7. Щодо жонатого клиру.
8. Щодо апостоляту мирян.
9. Молодь і її виховання.
10. Щодо канонізації українських святих.
11. Щодо церковного суду.
12. Щодо мішаних шлюбів.
13. Щодо матеріального забезпечення духовенства.
14. Проповідництво і журналістика.
15. Щодо підручників для шкіл.

Наступний Синод відбувся 30–31 жовтня 1971 року в Римі з нагоди посвячення храму свв. Сергія і Вакха. Відбулося вісім синодальних засідань. На Синоді обговорювали наступні питання:

1. Конституція Української помісної Церкви.
2. Постійний синод як дорадче тіло для звичайного синоду.
3. Щодо повернення титулу Києво-Галицького митрополита.
4. Щодо Берестейської Унії.
5. Утвердження Екзархатів як канонічних єпископств.
6. Беатифікація митрополита Андрея Шептицького.

7. Щодо утворення нових митрополій.
8. Літургічні видання та скорочення Богослужінь.
9. Українська парохія в Римі.
10. Про духовні семінарії.
11. Про Український Патріархат.
12. Справа celibату і жонатого духовенства.

Шостий Синод відбувся 18–23 листопада 1973 року в Римі, в ньому взяло участь 13 єпископів. Синод обговорював наступні питання:

1. Апостолят мирян.
2. Щодо кодифікації Східного права.
3. Про чудотворні ікони.
4. Радіопередачі в Україну.

Сьомий Синод проходив у Римі 14 липня 1975 року в приміщенні УКУ. Синод створив товариство св. Софії як власника українського майна в Римі [там само, с. 25-27].

З 1976 по 1979 рік починається період нарад українських єпископів.

Перша нарада відбулася з 9 по 11 грудня 1976 року і закінчилася аудієнцією українських єпископів в папи Павла VI.

Друга нарада відбулася в листопаді 1978 року. Вона була присвячена підготовці до 1000-ліття Хрещення України. На цій нараді була створена комісія з підготовки до святкування ювілею. Остання нарада відбулася 19–20 вересня 1979 року. Окрім розгляду питання тисячоліття Хрещення України, на нараді була створена комісія священних і чернечих покликань [там само, с. 29].

З 1980 року починається період Синодів, які скликав Святіший Отець Іван Павло II.

Перший Синод, скликаний папою, розпочався 24 березня 1980 року. На даному Синоді розглядалося питання обрання трьох кандидатів на уряд коад'ютора Верховного Архієпископа. На третій день роботи Синоду 27 березня коад'ютором було обрано митрополита Філадельфійського Мирослава-Івана Любачівського.

Другий Синод відбувся з 25 листопада по 2 грудня 1980 року. Делегатом Римського Архієрея на Синоді був Владислав Кардинал Рубін. Синод розглядав питання обрання кандидатів на спорознімі єпископські кафедри. Синод затвердив наступні комісії:

1. Комісія допомоги Церкві в Україні.
2. Літургічна комісія.
3. Комісія щодо кодифікації канонічного права для Східних Церков.
4. Комісія покликань і семінарій.
5. Комісія апостоляту і мирян.
6. Комісія 1000-літнього ювілею.

Слід зауважити, що це був перший Синод, на якому порушувалося питання створення комісії збирання матеріалів для опрацювання партикулярного права нашої Церкви. На жаль, цей Синод не створив даної комісії, але взяв до уваги для розгляду на наступних Синодах.

Третій Синод відбувся з 30 січня до 12 лютого 1983 року. Відбулося 17 синодальних сесій. Закінчився Синод 12 лютого аудієнцією в Святішого Отця Івана Павла II, який затвердив рішення цього Синоду і Статут Синоду Ієрархії УКЦ.

Четвертий Синод проходив з 22 вересня по 5 жовтня 1985 року. Рішення Синоду в основному стосувалися ювілею Хрещення України.

П'ятий Синод відбувся з 25 по 30 вересня 1987 року. Блаженніший Мирослав-Іван виголосив доповідь про допомогу Церкві в Україні. Окрім того, Синод запланував провести в 1996 році святкування 400-ліття Берестейської Унії, а також детально розглянув питання святкування ювілею Хрещення України і вирішив звернутися з ювілейним посланням до народу.

З 24 вересня по 8 жовтня 1989 року в Римі пройшов Синод, який розглядав такі теми:

1. Синод схвалює вживання у Богослужіннях української мови або мови країни, де наші вірні актуально перебувають.

2. Всі священнослужителі у Богослужіннях зобов'язані дотримуватися Літургікону, виданого Синодом Єпископів УГКЦ у 1988 році.

3. Щодо нового Літургікону та Типікону, то Синод просить, щоб єпископи у своїх єпархіях, порадившись із найкращими спеціалістами та експертами, подали ці пропозиції щодо цих книг.

4. Синод схвалив «Устав Архієрейської Божественної Літургії святого Отця нашого Івана Золотоустого і святого Василя Великого».

5. Синод просить зібрати та записати у нотній грамоті види співаних Богослужінь.

6. Піднести день св. Володимира Великого (15 липня) з поліелейного до бдінного та святкувати його в найближчу після 15 серпня неділю.

7. Літературу, що вийшла з нагоди ювілею тисячоліття християнства на Русі-Україні, розповсюдити серед вірних.

8. Розпочати ґрунтовну підготовку до урочистого святкування 400-річчя Берестейського і 350-річчя Ужгородського відновлення церковної єдності; організувати синодальну комісію, яка має підготувати пропозиції до святкування цього ювілею [там само, с. 30-32].

Даний Синод завершив довгий період правотворення нашої Церкви, який тривав з 1957 року, тобто протягом 32 років. Хоча цей період можна характеризувати як час правотворення з різною канонічною силою, оскільки на

початку відбувалися єпископські конференції, які мали лише дорадчий характер, пізніше почався період Синодів під проводом Блаженнішого Йосифа Сліпого, а в кінці Синоди проходили з благословення самого Святішого Отця. Однак весь цей довгий період життя нашої Церкви мав велике значення, тому що він був часом початку становлення нашого церковного законодавства в діаспорі, коли не було можливості розвивати своє партикулярне право в Україні. Саме цей період став свідченням того, що хоча радянська влада офіційно ліквідувала УГКЦ на її канонічній території, та Церква продовжувала існувати і розвиватися за кордоном, що стало передумовою для успішного завершення багатолітньої праці над легалізацією статусу нашої Церкви в Україні.

2. Проголошення Кодексу Канонів Східних Церков

Оглядаючи історично-юридичний розвиток партикулярного права нашої Церкви, не можна хоча б коротко не згадати про загальне право Східних Католицьких Церков. Саме проголошення і набуття чинності Кодексу Канонів Східних Церков мало важливе значення і для розвитку партикулярного права, про яке докладніше поговоримо далі. Праця над підготовкою Кодексу Східного Канонічного Права розпочалася далекого 1929 року, коли Святіший Отець Пій XI створив комісію для підготовки вивчення східної кодифікації, яку очолив П'єтро Кардинал Гаспарі. Від цього часу розпочалася інтенсивна робота над опрацюванням Кодексу Східного Права, яка тривала аж до дня його проголошення Святішим Отцем Іваном Павлом II 18 жовтня 1990 року. Підготовча робота була закінчена в 1935 році. Того ж року папа Пій XI доручив розпочати його редагування. Редакційна робота завершилася в 1948, а наступного року Святіший Отець проголосив частину відредагованого Кодексу Східного Права Апостольським листом «*Scabrae alatae sunt*». Вона окреслювала норми подружнього права Східних Церков. В 1950 році була проголошена ще одна частина Східного Канонічного Права «*Sollicitudinem Nostrum*» – «Процесуальне право».

Наступні дві частини Східного Кодексу «*Postquam Apostolicis Literis*» – «Право про монахів, церковні добра і значення слів» та «*Cleri Sanctitati*» – «Право про східні обряди і особи» були проголошені відповідно в 1952 і 1957 роках. Інші титули східного права були приготовлені до проголошення, але у зв'язку із початком II Ватиканського Собору залишилися в архіві Редакційної Комісії.

В 1972 році папа Павло VI створив комісію для перегляду Кодексу Східного Канонічного Права, до якої увійшли експерти-каноністи з різних Східних Католицьких Церков. Метою створення даної комісії була перевірка існуючого Кодексу Східного Канонічного Права і приведення його у відповідність з рішеннями II Ватиканського Собору [14, с. 226]. В 1989 році десять примірників

опублікованого Кодексу під заголовком «Кодекс Канонів Східних Церков» були передані Римському Архієреєві для проголошення, яке відбулося 18 жовтня 1990 року. Для кращого ознайомлення з новою книгою східного права його *vasapcia legis*, тобто час між проголошенням і набуттям чинності, тривала майже рік. Кодекс Канонів Східних Церков набув чинності 1 жовтня 1991 року [там само].

Щодо того, який вплив мала подія 18 жовтня 1990 року на партикулярне право, то можна з певністю говорити, що воно було дуже важливим як для партикулярного права загалом, так і для нашого партикулярного права зокрема. Між ККСЦ і партикулярним правом Східних Церков існує безпосередній зв'язок, оскільки кодекс, як джерело загального права, надає партикулярному праву його юридичну вагу. Так, вже у вступних канонах порушується питання відношення між загальним і партикулярним правом.

В каноні 6 читаємо: «Коли Кодекс набуває чинності:

1) скасовуються всі закони загального, або партикулярного права, які суперечать канонам Кодексу або які стосуються справ, повністю або частково врегульованих у цьому Кодексі;

2) відкликаються всі звичаї, які скасовуються канонами Кодексу або суперечать їм і не є столітніми або незапам'ятними».

Хоча даний канон і є інформативним, але має дуже важливе значення для партикулярного права, оскільки регламентує його відношення до загального права. З тексту цитованого канону бачимо, що новий Кодекс встановлює чіткі рамки для дії партикулярного права Східних Церков, яке діяло до його проголошення, підпорядковуючи партикулярне право приписам загальних норм Кодексу. Разом з тим, загальне право залишає чинними лише столітні або незапам'ятні звичаї. Таким чином, завдяки даному каноні встановлюється юридичне відношення партикулярного права помісних Східних Церков до приписів ККСЦ.

Не менш важливою для розуміння юридичної ваги партикулярного законодавства стосовно загального права є норма, окреслена в другому параграфі канону 1493, яка звучить так: «Під назву партикулярного права підпадають усі закони, законні звичаї, статuti та інші правові приписи, які не спільні для всієї Церкви і всіх Східних Церков». Цей параграф ідентифікує партикулярне право, тобто вказує на всі ті юридичні джерела, які слід брати до уваги при розгляді питань, які пов'язані з проблемами правотворення в помісних Східних Церквах. Наприклад, кодифікації партикулярного законодавства. Дві вищезгадані норми дають можливість зрозуміти саме поняття партикулярного права і його роль у канонічному праві Східних католицьких Церков. Загалом ККСЦ має 157 канонів, які відкликаються до приписів партикулярного права власної Церкви свого права. Крім того, проголошення Кодексу стало мотивом до активізації синодальної діяльності УГКЦ, яка, як побачимо пізніше на сторінках цієї дисертації, старалася

створити свої органи управління відповідно до його вимог. Так, на перших після легалізації Синодах наш єпископат обрав членів і заступників постійного Синоду, було призначено членів курії Верховного Архієпископа, утворено відповідні комісії.

Ще одна важлива роль партикулярного права загалом і нашого зокрема полягає в тому, що саме завдяки партикулярному праву Східних Церков можна легко вирішити ту важливу, на нашу думку, проблему, яка сьогодні порушується деякими духовними особами. Її можна сформулювати наступним виразом: «Східний Кодекс – це лише копія Кодексу Латинської Церкви». Як відповісти на це запитання? Чи справді східне право – лише трохи переписаний варіант латинського законодавства? Відповідь на це питання дає в своїй автобіографічній книзі «Під опікою Божого Провидіння» Преосвященний Владика професор Кир Софрон Мудрий ЧСВВ, заслужений єпископ Івано-Франківської єпархії УГКЦ і один з учасників кодифікаційної комісії з підготовки ККСЦ. Його Преосвященство пише в своїх спогадах: «Комісія збиралася щорічно на один місяць для перегляду і дискусій щодо окремих частин Кодексу і формулювання канонів. Переглядали джерела церковного права Східних Церков, їх канонів і звичаїв. Тому неправдою є те, що Кодекс Канонів Східних Церков – це ніби копіювання Кодексу Латинської Церкви» [10, с. 91].

Велике значення в розв'язанні даної проблеми має саме партикулярне законодавство Східних Церков і, зокрема, Київської Церкви. Підтвердженням цього є той факт, що Кодекс Канонів Східних Церков має більше ста канонів, які посилаються на постанови двох помісних Синодів нашої Церкви – Замоїського і Львівського. Отже, саме партикулярне право є тим елементом, на якому базується сам Кодекс. Звичайно, крім джерел права Східних Церков, Кодекс має ряд інших джерел, до яких належать документи Римських Архієреїв або рішення II Ватиканського Собору, але така джерельна база зумовлена тим, що Східні Католицькі Церкви хоча і є Церквами свого права, але при цьому вони все-таки є частиною єдиної Католицької Церкви.

Цією самою обставиною, яка впливає з еклезіології II Ватиканського Собору, згідно з якою Вселенська Церква складається з помісних Церков, оформлених за її зразком [1, с. 107], пояснюється значна подібність між Кодексом Канонів Східних Церков і Кодексом Канонічного Права Латинської Церкви, який був реформований після II Ватиканського Собору і в новій редакції проголошений Святішим Отцем Іваном Павлом II в 1983 році. Французький каноніст Рене Метц визначив, що з 1546 канонів східного Кодексу більше ніж 1000 мають відповідний канон у латинському праві [15, с. 169].

Професор Карл-Герольд Фюрст, говорячи про взаємодію латинського і східного канонічного права, звертає увагу на перший канон ККСЦ, який, за його словами, поширює дію східного Кодексу на Латинську Церкву в випадку виразного

припису [17, с. 146]. Канон 1 ККСЦ говорить наступне: «Канони цього Кодексу стосуються всіх східних Католицьких Церков і тільки їх, хіба що виразно постановляється щось інше щодо відносин з Латинською Церквою». Приклад таких відносин і відповідних приписів східного Кодексу можна, зокрема, побачити в каноні 696, § 1 і 2, де мова йде про уділення тайни миропомазання. Зрештою, взаємодія і подібність двох Кодексів Канонічного Права продиктовані тим, що обидва документи і Апостольська Конституція «Pastor Bonus» є складовими частинами корпусу внутрішньоконституційного права Вселенської Католицької Церкви [12, с. 50].

Можна з певністю сказати, що проголошення Кодексу Канонів Східних Церков мало велике значення для розвитку нашого партикулярного права зокрема і церковного законодавства Католицької Церкви загалом, оскільки Кодекс не лише врегулював актуальні проблеми життя і діяльності Східних католицьких Церков, але й вніс внутрішній порядок в цілій Вселенській Церкві.

3. Формування партикулярного права після легалізації Української Греко-Католицької Церкви 1989-2004 років

Останній період розвитку партикулярного права УГКЦ охоплює досить значний відрізок часу тривалістю 25 років. Це час найбільш інтенсивного розвитку церковного законодавства нашої Церкви, що вмотивовано відновленням легального статусу її існування в Україні саме на початку вказаного періоду, в 1989 році. Події, які відбулися того пам'ятного для нашої Церкви року, стали кульмінаційним моментом багатолітньої боротьби духовенства і вірних Української Греко-Католицької Церкви за її свободу. Саме в 1989 році створилися сприятливі умови для виходу нашої Церкви з більш як сорокалітнього глибокого підпілля.

Почалося все ще в 1985 році, коли перший і одночасно останній президент СРСР Михайло Горбачов на пленумі ЦК КПРС проголосив зміну внутрішньополітичного курсу Радянського Союзу, яка ввійшла в історію під назвою «перебудова».

Проголошений Горбачовим курс передбачав свободу слова і думки. Така позиція радянського керівництва позначилася в Україні підвищенням політичної активності громадян. За такої політично сприятливої ситуації духовенство УГКЦ почало активну діяльність, метою якої стала легалізація Церкви в Україні. Очолив цей рух преосвященний владика Павло Василик – єпископ-коад'ютор Івано-Франківської єпархії УГКЦ. За його ініціативою 4 серпня 1987 року групою духовенства і мирян Української Греко-Католицької Церкви було написано відкритого листа до Святішого Отця Івана Павла II, що було сміливим викликом для радянської системи [6, с. 35]. В документі, зокрема, говорилося: «Ми, єпископи, священники, монахи, монахині й вірні Католицької Церкви в Україні, що нижче

підписалися, заявляємо, що у зв'язку з перебудовою в СРСР і більш сприятливими умовами, що склалися, а також у зв'язку з ювілеєм 1000-ліття хрещення України вважаємо за недоцільне продовжувати перебування у підпіллі, а тому просимо Вашу Святість сприяти всіма можливими способами правній легалізації Української Католицької Церкви в СРСР. Одночасно звертаємося через Вашу Святість до уряду СРСР з нашою заявою про вихід певної частини Української Католицької Церкви з підпілля.

У прискоренні процесу легалізації УГКЦ значну роль відіграло святкування 1000-ліття Хрещення Київської Русі. Під час перебування у Москві державної делегації Ватикану, яка брала участь у святкуваннях, відбулася зустріч кардиналів Казароллі і Віллебранса з єпископами УГКЦ Филімоном Курчабою, ЧНІ і Павлом Василюком 10 червня 1988 року. За легалізацію було зібрано 120 тис. підписів. Інформацію про стан Греко-Католицької Церкви подавали впливові європейські ЗМІ: «The New York Times», «Independent», «Le Figaro». Кардинал Казароллі передав президенту СРСР Михайлу Горбачову листа від Святішого Отця, в якому Римський Архієрей порушував питання про стан УГКЦ [там само, с. 36].

Питання про статус Греко-Католицької Церкви було одним із пунктів, які обговорювалися під час зустрічі президента США Рональда Рейгана з президентом Горбачовим у Москві.

Останній період боротьби за легалізацію УГКЦ розпочався в 1989 році. Тоді духовенство, яке підписало заяву від 4 серпня 1987 року, прибуло у Москву з метою зустрічі з президентом для обговорення питання легалізації, проте членам делегації було відмовлено в зустрічі з Горбачовим, після чого представники Греко-Католицької Церкви розпочали добровільне голодування у приймальні Верховної Ради Радянського Союзу.

17 вересня 1989 року у Львові більше 250 тис. чоловік взяли участь в акції на підтримку легалізації УГКЦ. Акція завершилася походом з центру міста до собору св. Юра і мітингом під стінами церкви, який намагалися розігнати силами міліції. Була поставлена вимога передати собор під юрисдикцію Греко-Католицької Церкви. У зв'язку з подіями на подвір'ї собору св. Юра львівський митрополит РПЦ Никодим (Руснак) подав позов до прокуратури з вимогою покарання учасників акції. Через такі дії митрополита Никодима згодом було відкликано до Харкова через опір львівської інтелігенції [7, с. 402]. Замітка про акцію віруючих на Святоюрській горі була опублікована в газеті «Московские новости», що різко викликало негативну оцінку екзарха РПЦ в Україні митрополита Київського і Галицького Філарета (Денисенка), який так висловився з цього приводу: «Греко-Католицької Церкви східного обряду (або уніатської) на Україні немає уже більше сорока років. Її самоліквідація почалася в березні 1946 року на церковному соборі у м. Львові, коли єпископи, священники і представники мирян оголосили про

анулювання унії, нав'язаної віруючим в 1596 році на церковному соборі в Бресті. Рішення Львівського собору підтримала переважна більшість греко-католиків, і майже всі парафії цього регіону возз'єднались з Руською православною церквою. Чим був викликаний цей акт? Безперечно, не сталінськими репресіями, які ми всі засуджуємо, а тим, що штучно створена на території захоплених земель України і Білорусії уніатська церква зжила себе. Повністю скомпрометували себе ієрархи Греко-Католицької Церкви в очах простих віруючих і духовенства в роки Другої світової війни своїм співробітництвом з окупаційним режимом і бандерівськими націоналістичними бандами. Не дай Бог, якщо б УГКЦ була легалізована» [6, с. 39].

Офіційний дозвіл на реєстрацію греко-католицьких громад був даний органами державної влади СРСР 20 листопада 1989 року, а 6 квітня 1990 року Львівська міська Рада прийняла рішення про передачу собору св. Юра УГКЦ. Воно викликало шквал критики з боку того таки митрополита Філарета: «Депутати Львівської міської Ради беруть на себе всю відповідальність за розпалювання релігійної ворожнечі, за розділення нашого народу і сім'ї, за національний розбрат, за ображення релігійних почуттів і зневажання святині, за роздирання української душі» [7, с. 390]. Кульмінацією легалізації УГКЦ в Україні стало повернення Верховного Архієпископа Мирослава-Івана Кардинала Любачівського з Риму до Львова 30-31 березня 1991 року.

Отримавши офіційне визнання, УГКЦ змогла вільно розвиватися. Процес становлення і подальшого розвитку нашої Церкви після виходу з підпілля є одночасно процесом інтенсивного розвитку її партикулярного права.

Так, перший Синод нашої Церкви після легалізації відбувся у Ватикані 25-26 червня 1990 року, єпископи катакомбної Церкви були вперше запрошені до Ватикану на зустріч зі Святішим Отцем. Він також запросив на аудієнцію єпископів УГКЦ з-за кордону. Наради проводив Мирослав-Іван Кардинал Любачівський, верховний архієпископ Львова.

Синод прийняв ряд важливих рішень щодо ієрархічної структури УГКЦ, зокрема просити Святішого Отця визнати архієрейську хіротонію владик підпільної Церкви.

Синод таємним голосуванням схвалив такі призначення єпископів, а також просив Святішого Отця про їх затвердження:

1. Володимира Стернюка – місцеоблостителем верховного архієпископа Львівського.
2. Филімона Курчабу – єпископом-помічником Львівським.
3. Юліана Вороновського – єпископом-помічником Львівським.
4. Михайла Сабригу – єпископом-помічником Львівським.
5. Софрона Дмитерка – єпархом Івано-Франківським.

6. Павла Василика – єпископом-коад'ютором Івано-Франківським.
7. Іриней Білика – єпископом-помічником Івано-Франківським.
8. Івана Семедія – єпархом Мукачівсько-Ужгородським.
9. Івана Маргітича – єпископом-помічником Мукачівсько-Ужгородським.
10. Йосифа Головача – єпископом-помічником Мукачівсько-Ужгородським.

Синод відхилив пропозицію Апостольського Престолу про обрання трьох кандидатів на коад'ютора верховного архієпископа Львівського і представлення їх Святішому Отцеві для вибору, при цьому Отці Синоду просять надати їм більше часу на роздуми, оскільки єпископи з України ще не досить добре знають єпископів з діаспори.

Наступний надзвичайний Синод проходив у Римі з 3 по 10 лютого 1991 року. Його було скликано на вимогу папи і з його благословення для обрання кандидатів на нового верховного архієпископа Львівського. На Синоді були присутні всі владика з України та діаспори, крім Володимира Стернюка, Івана Семедія, Івана Маргітича і Йосифа Головача. На першій сесії Синоду почесними гостями були: архієпископ Анджело Содано – заступник Держсекретаря Ватикану і архієпископ Мирослав Марусин – секретар Конгрегації Східних Церков. Після того, як гості залишили засідання, Синод розпочав обговорення питань порядку денного і прийняв наступні рішення:

1. Було одностайно прийнято ієрархічні призначення Апостольською Столицею владик в Україні так, як це проголошено в «L'Osservatore Romano» від 16 січня 1991 р.

2. Постановили утворити комісію з єпископів України, котра вивчила б потребу створення нових єпархій в Україні та узгодила б їхні межі для рішення на наступному Синоді.

3. Схвалили, щоб єпископи з України обрали окрему комісію у складі владик, священників, ченців і мирян для вивчення питання про можливість проведення Євхаристійного Конгресу у Львові під час ювілею 400-річчя Берестейського і 350-річчя Ужгородського відновлення церковної єдності.

4. Слухали слово владика Інокентія Лотоцького на тему «Один Хліб – одне Тіло».

5. Слухали слово владика Івана Прашка про наукову конференцію у Львові в 1994 р. в рамках святкування 400-річчя Берестейського і 350-річчя Ужгородського відновлення єдності нашої Церкви з Вселенською Церквою.

Схвалили:

- а) проведення Міжнародного Наукового Конгресу в Римі в 1995-96 рр.;
- б) проведення Наукової Конференції у Львові в 1992-93 рр.;
- в) Наукову Комісію у складі: проф. д-р Мирослава Лабунька – голова; члени: о. митрат Іван Хома, о. проф. д-р Ігор Мончак, о. монс. д-р Іван Дадько,

о. проф. д-р Олександр Баран, о. протоархімандрит Ісидор Патрило, о. ректор Софрон Мудрий, о. д-р Дмитро Блажейовський, сестра Софія Сенік.

Схвалено тимчасовий бюджет.

Слухали доповідь протоархімандрита Ісидора Патрила і о. д-ра Івана Дацька про потребу Статуту УГКЦ в Україні, який треба представити органам державної влади України для реєстрації.

Постановили просити о. Івана Жужика опрацювати проект такого Статуту та передати його Синодальній Канонічній Комісії.

Слухали доповідь владика Єроніма Химія, голови Синодальної Канонічної Комісії, про працю над підготовкою пропозицій до Партикулярного Права нашої Церкви.

Слухали аргументацію митрополита Максима стосовно заборони з боку Апостольської Столиці святити жонатих кандидатів у священники в західній діаспорі. Прийняли пропозицію митрополита Максима просити Апостольську Столицю відкликати таку заборону.

Слухали доповіді митрополита Максима про можливість окремого церковного права, т. зв. *ius speciale*, на основі якого східні патріархи одержали б юрисдикцію над своїми вірними поза межами території їхніх патріархатів.

Схвалили створити особливу Комісію для вивчення і оформлення пропозицій такого *ius speciale* для нашої Церкви в особах: митроп. Максим — голова; члени: о. Софрон Мудрий, о. Ісидор Патрило, о. Іван Жужик, о. Клим Корчагін.

Слід зауважити, що мета проведення даного Синоду, тобто обрання кандидатів на верховного архієпископа Львівського, так і не була зреалізована.

Після проголошення незалежності Синоди УГКЦ відбувалися на території України.

В 1992 році відбувся перший Синод Єпископів Української Греко-Католицької Церкви на території України. Він пройшов у Львові з 16 по 31 травня 1992 року.

Цей Синод був присвячений організаційним і літургічним питанням.

Щодо організації канонічних структур УГКЦ, то на цьому Синоді було прийнято наступні рішення:

1. Обрано членів і заступників Постійного Синоду терміном на п'ять років. Членами Постійного Синоду були обрані владика: Софрон Дмитерко — Івано-Франківський єпарх, вл. Михайло Гринчишин — екзарх Франції, Бенелоксу і Швейцарії, вл. Іван Мартиняк — Перемишльський єпарх, вл. Іван Маргітч — Мукачівський вікарій.

2. Заступниками членів Постійного Синоду стали владика: Михайло Сабрига — Тернопільський єпарх, Василь Лостен — Стемфордський єпарх, Михайло Кучмяк — екзарх Великобританії і Филимон Курчаба — Львівський вікарій.

Питання обрання єпископа Івана Маргітича членом Постійного Синоду Української Греко-Католицької Церкви коментує у своїй докторській праці отець-доктор Олег Касків. Посилаючись на ряд приписів Кодексу Канонів Східних Церков, він доводить, що мукачівсько-ужгородський єпископ-помічник не міг згідно з вимогами права бути обраним членом Постійного Синоду УГКЦ. Свою думку отець Олег ґрунтує на нормі канону 102, § 1 ККСЦ, в якому говориться: «На Синод Єпископів патріаршої Церкви мають бути скликані всі висвячені єпископи цієї Церкви і тільки вони, де б не були поставлені, за винятком тих, про яких мова в кан. 953, § 1, або тих, які підлягають канонічному покаранню, про що мова в канн. 1433 і 1434». Словосполучення «цієї Церкви», вжите в цитованому каноні, дає право участі в Синоді лише тим Єпископам, які належать до певної Церкви свого права. Єпископи інших Церков не можуть бути членами Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви. Оскільки Мукачівсько-Ужгородська єпархія не є частиною території УГКЦ, а є окремою Церквою свого права, то її єпископи не можуть бути членами Синоду УГКЦ [8, с. 34].

Було призначено членів курії верховного архієпископа: отець Іван Дацько – канцлер, отець Рафаїл Турконяк – економ, о. Йосиф Андрієшин – голова трибуналу, о. Гліб Лончина – голова літургічної Комісії.

Синод прийняв канони спеціального права (146-150).

Синод пропонує такі версії канонів:

1. Канон 148, § 1: «Патріарх має право й обов'язок дбати про усіх вірних, які перебувають поза межами патріархальної Церкви, і, повідомивши Апостольський Престол, їх візитувати самому чи через візитатора, якого він вишле».

2. Канон 148, § 2: «Патріарх про свою візитацію в догідному часі повідомить Єпископа цих вірних; а візитатор раніш, ніж приступить до візитації, повинен звернутися до єпархіального Єпископа цих вірних, щоб пред'явити листа з іменуванням».

3. Канон 148, § 3: «Патріарх обговорить відбуту візитацію на Синоді Єпископів патріаршої Церкви; може запропонувати Апостольському Престолові відповідні засоби повсюду на землі подбати про захист і ріст духовного добра вірних його Церкви, навіть, додержуючи канонів про вибір Єпископів, призначати Єпископів і творити власні єпархії та екзархати за згодою Апостольського Престолу».

4. Канон 149: «Кандидатів, принаймні трьох, для виконання уряду єпархіального Єпископа, Єпископа-Кoad'ютора або Єпископа-Помічника поза межами території патріаршої Церкви, Синод Єпископів патріаршої Церкви обирає згідно з канонами про вибори Єпископів; з-поміж трьох кандидатів обирає єпископа Глава Церкви свого права і за згодою Апостольського Престолу призначає».

Синод прийняв проект створення нових епархій на території України і доручив Верховному Архієпископові подати його до Апостольського Престолу для затвердження: Львівська Архієпархія; Івано-Франківська Єпархія; Мукачівська Єпархія; Тернопільська Єпархія; Коломийсько-Чернівецька Єпархія; Самбірсько-Дрогобицька Єпархія; Чернігівсько-Вишгородська Єпархія.

Синод прийняв рішення звернутися до Апостольського Престолу з проханням про створення нових епархій і митрополій за кордоном:

- 1) просити Апостольську Столицю про створення другої епархії в Аргентині;
- 2) просити Апостольську Столицю про створення митрополії для УГКЦ в Бразилії;
- 3) просити Апостольську Столицю про створення митрополії для УГКЦ в Польщі.

Синод розглянув питання патріархату і прийняв рішення надіслати до Святішого Отця прохання, щоб він виконав постанову II Ватиканського Собору і створив Київсько-Галицький Патріархат для Української Греко-Католицької Церкви.

На Синоді було прийнято рішення щодо рукоположення в священство одружених кандидатів в діаспорі:

Просити Святішого Отця, щоб, згідно з постановою Другого Ватиканського Собору, Кодексу Канонів Східних Церков і традиції нашої Церкви, він дозволив на поселеннях висвячувати жонатих кандидатів на священників.

Синод повторно схвалив рішення Синоду з 1989 року стосовно врочистого відзначення Ювілею Берестейського і Ужгородського відновлення церковної єдності. Ці ювілейні святкування відбуті в парафіях та епархіях, а всенародне у Львові і в Римі з участю Святішого Отця у св. Літургії, Молебні у залі Константина і мистецький концерт. Синод постановив просити Святішого Отця, щоб написав окрему енцикліку або листа з цієї нагоди.

Літургічні постанови:

У справі перекладу літургічних текстів із церковнослов'янської на українську мову прийнято проект митрополита Стефана Сулика:

а) у сучасних умовах життя народу наша Церква в Україні і поза нею мусить мати тільки один текст всіх літургічних книг. Це буде об'єднувати нас по всьому світу з Церквою-матір'ю на рідних землях;

б) ці тексти мусять бути повним і вірним перекладом на живу українську мову всіх літургічних книг, що були видані для нашої Церкви Апостольською Столицею. Вони повинні включати усі Служби Божі, тобто Літургію Івана Золотоустого, Літургію Василя Великого і Службу Ранішеосвячених Дарів. Вони повинні вийти разом, хоч не конче одною книгою. Крім цього, треба водночас зробити новий переклад усіх інших літургічних книг, виданих для нашої Церкви

Апостольською Столицею, щоб таким чином дійти до гармонії поодиноких висловів, назв і фраз;

в) у перекладі текстів Літургічних книг, виданих Апостольською Столицею з церковнослов'янської на українську мову, ніхто не має права робити які-небудь зміни, поправки чи пропущення без окремого дозволу Апостольської Столиці. Новий Кодекс Канонів приписує: «Затвердження літургічних текстів, після попередньої перевірки Апостольським Престолом, застерігається в патріарших Церквах Патріархові за згодою Синоду Єпископів» (к. 657, § 1). Знову ж канон 668, § 2 каже, що поза авторитетом Патріарха із Синодом єпископів «ніхто інший не повинен нічого до постанов цієї влади додавати, від них віднімати або їх змінювати» (в літургічних текстах). А канон 656, § 1 приписує: «У літургічних відправах слід використовувати тільки книги з церковним затвердженням»;

г) український переклад літургічних книг нашої Церкви, що їх видала Апостольська Столиця, повинен після попереднього перегляду Апостольською Столицею бути апробований Верховним Архієпископом за згодою Синоду єпископів, згідно з вимогою нашого Кодексу Канонів (кан. 657, § 1 і 2, а також Декрет про Східні Католицькі Церкви, ч. 23);

г) для здійснення вищезазначених постанов цей Священний Синод повинен встановити окрему Літургічну Комісію при Курії Верховного Архієпископа, з дорученням подбати про переклад з церковнослов'янської на живу українську мову повних текстів (без будь-яких змін у самому тексті) всіх літургічних книг, що їх видала Апостольська Столиця для нашої Церкви;

д) щоб цей український переклад зберіг фонетичну красу нашої мови та відповідав усім вимогам сучасного життя нашої Церкви, його повинна виконати колегія найкращих професійних філологів, знавців української літературної мови в Україні, під проводом Літургічної Комісії при Курії Верховного Архієпископа;

е) при цьому було б дуже бажаним, щоб ця Літургічна Комісія могла працювати над українським перекладом наших літургічних книг у порозумінні і співпраці з нашими братами православних Церков в Україні, щоб в душі нашого екуменічного діалогу з ними ми могли вже тепер приготувати нашу єдність Христової Церкви в Україні, до якої нас усіх закликає Христос;

е) перекладені тексти наших літургічних книг будуть розіслані всім нашим владикам, багатьом священникам, диригентам визначніших церковних хорів та музикознавцям. Їхні зауваження Літургічна Комісія візьме до уваги.

Поки буде здійснений такий переклад, уживання літургічних перекладів залишити *in statu quo*, тобто коли в якійсь єпархії введено якийсь текст, то всі, навіть прихожі, повинні цього тексту вживати, тобто переклад Йосифа Сліпого чи Синоду з 1988 року.

Схвалено текст щоденних молитов: «Отче наш» і «Богородице Діво»:

«Отче наш, що єси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє, нехай прийде царство Твоє, нехай буде воля Твоя як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам сьогодні і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим, і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого».

«Богородице Діво, радуйся, благодатна Маріє, Господь з Тобою! Благословенна Ти між жінками і благословенний плід лона Твого, бо Ти породила Христа Спаса, Ізбавителя душ наших».

Для збереження послідовності в літургічному житті нашої Церкви цей священний Синод пригадує, що літургічні постанови Замоїського Синоду залишаються обов'язуєчими:

- 1) антиминос покласти під верхній обрус на святій трапезі;
- 2) в Символі Віри ісповідувати походження Святого Духа «від Отця і Сина»;
- 3) під час Божественної Літургії забороняється уживання губки й теплоти;
- 4) під час Божественної Літургії освячувати частинці воднораз з Агнцем;
- 5) Пресвяту Євхаристію не подавати немовлятам, доки вони не досягнуть свідомого віку.

Молитвослов для священників уживати нового видання Отців Василіян (1990 р.). Коли ж вийдуть нові переклади літургійних книг, також і Молитвослов буде достосований до них.

Другий Синод відбувся у Львові 20–27 лютого 1994 року.

Він був присвячений переважно питанням святкування ювілейних дат – 400-річчя Берестейської і 350-річчя Ужгородської уній. З цих питань були прийняті наступні рішення:

Схвалено програму святкувань в 1996 році 400-ліття Берестейського і 350-ліття Ужгородського відновлення церковної єдності:

- 1) відзначити цей ювілей Ювілейним Святим Роком, починаючи урочистим відкриттям у листопаді 1995 р. в Римі, а завершуючи в жовтні 1996 р. під час Синоду Єпископів у Львові;
- 2) зорганізувати Центральний Ювілейний Комітет і Діючий Ювілейний Комітет у Львові, а в кожній єпархії – Єпархіальний Ювілейний Комітет;
- 3) підготувати цикл проповідей на теми Берестейського і Ужгородського повернення церковної єдності, а відтак переслати всім владикам, а владикам – священникам;
- 4) відбути тижневі або хоча б триденні святі місії по парафіях; зорганізувати світовий з'їзд молоді у Львові;
- 5) зорганізувати багатолюдні ювілейні відпустові проці до наших славних відпустових святинь і чудотворних ікон;

б) просити Святішого Отця Івана Павла II написати енцикліку на тему нашого ювілею та єдності церков.

Також Синод розглянув актуальні питання церковного життя:

Проект «Статуту Єпископів Української Греко-Католицької Церкви» відкласти для дальшого вивчення владиками і добрими знавцями церковного права.

Особливим листом і добре науково обґрунтованими аргументами просити Святішого Отця Івана Павла II, щоб окремим декретом поширив юрисдикцію Верховного Архієпископа Львова і нашого Синоду Єпископів на всю територію сучасної Української держави. Потреба поширення юрисдикції є кончеюстю стисла пасторального і екуменічного характеру.

Користуючись приписами кан. 709 Кодексу Канонів Східних Церков, цей Синод дозволяє єпархіальним владикам нашої Церкви встановити відповідні правила згідно з вимогами нашого обряду і там, де є велика потреба, призначити гідних, чесних і прикладних та практикуючих чоловіків-мирян або черниць бути надзвичайними служителями при роздаванні Пресвятої Євхаристії.

Просити Апостольську Столицю поділити Мукачівську Єпархію, створюючи нову з осідком у Хусті, а тоді створити Мукачівську митрополію, щоб зберегти притаманні Закарпаттю специфічні обряди. Нова митрополія окремим Папським декретом була б приєднана до Львівського Верховного Архієпископства, щоб так зберегти єдність нашої Церкви.

Просити Апостольську Столицю створити ще одну єпархію в Польщі, а Перемишльську єпархію піднести до гідності митрополії.

Просити Святішого Отця Івана Павла II розглянути можливість створення апостольського екзархату в центральній Росії для вдоволення пастирських потреб вірних греко-католиків на всій її розлогій території.

Запросити Святішого Отця Івана Павла II відвідати Україну під час 1996 Ювілейного Святого Року віднови церковної єдності.

Синод схвалив відновлення і навчальну програму Львівської Богословської Академії.

Синод схвалив план проведення Собору УГКЦ у Львові в жовтні 1996 року.

Синодальні комісії залишаються ті самі, що їх обрав Синод у 1992 р.

Третій Синод проходив у Римі 16-25 листопада 1995 року.

Найважливішим рішенням цього Синоду було прийняття «Статуту Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви».

Обширно розглядає цей Синод питання беатифікації і канонізації й пропонує такі рішення з даного приводу:

1. Для ведення справ беатифікації і канонізації блаженних і святих УГКЦ:

а) створити у Львові бюро для ведення цих справ;

- б) встановити митрополитський трибунал;
- в) призначити нотаріуса;
- г) іменувати Постулятора і його помічників;
- г) виготовити список кандидатів на блаженних і святих та розпочати переслухання свідків згідно з приписами дотичних церковних законів.

2. Крім того, на Синоді було прийнято ще ряд важливих постанов, а саме: представлено проект «Статуту Патріаршої Курії УГКЦ». Проте Синод не схвалив його, відкинувши як такий, який суперечить церковним законам. Синод схвалив постанову відкликати цей проект Статуту з усіх державних інстанцій України, де він був представлений до затвердження.

3. Особливим листом:

а) поновити запрошення Синоду Єпископів Святишому Отцю приїхати в Україну з апостольсько-пастирськими відвідинами (до Києва, Львова, Ужгорода і Зарваниці) в 1996 році;

б) звернутися з листом до Президента України Леоніда Кучми з проханням запросити Папу відвідати Україну. При тому просити Президента, щоб призначив посла України в Ватикані.

4. Запросити відвідати цей Синод Кардинала Ахілле Сільвестріні, Префекта Конгрегації для Східних Церков, архієпископа Мирослава Марусина, секретаря Конгрегації для Східних Церков і архієпископа Антоніо Франко, Апостольського Нунція в Україні.

5. Усі єпархії УГКЦ в Україні і в діаспорі зобов'язані фінансово підтримувати Верховного Архієпископа, Главу нашої Церкви. По всіх церквах проводити збір добровільних пожертв у найближчу до 30 листопада неділю, на т. зв. Андріїв гриш, починаючи з 1996 року. При особливій потребі Економ Глави нашої Церкви приготує бюджет оподаткування поодиноких єпархій, який передасть Верховному Архієпископу і Синоду Єпископів для схвалення.

6. Прохання Архимандрині Сестер Василянок, Матері Дії, щоб Синод проголосив святу Макрину, сестру св. Василя Великого, бдінкою з власною службою, яку уклав о. Ісидор Дольницький, передати богословській і літургійній синодальним комісіям для студії і рішення на наступному Синоді.

7. Для відзначення 400-ліття Берестейського і 350-ліття Ужгородського відновлення церковної єдності в 1996 році провести:

а) святкування в Римі 6-7 липня 1996 р. Хор «Гомін» (200 осіб) під керівництвом диригента Олега Циглика співатиме св. Літургію в базиліці святого Петра. Комітет для приготувань цих святкувань очолить Владика Іриней Білик. Заангажувати за належною винагородою маестро Володимира Луцвіва для координації підготовки і виконання програми;

б) фестиваль хорового співу у Львові 21-25 вересня 1996 р.;

в) світовий з'їзд «Українська Молодь Христові» у Львові 9-11 липня 1996 р.

8. Собор УГКЦ розпочати в 1996 році, а закінчити в 2000 році. Тема Собору «Місце УГКЦ у Вселенській Церкві».

9. Вимагати звіту Фонду на побудову патріаршого собору в Києві.

Важливим для розвитку священничої формації і духовної освіти нашої Церкви був четвертий Синод, який відбувся у Львові 14-21 жовтня 1996 року. Велика частина рішень цього Синоду присвячена саме питанню духовних семінарій і богословської освіти в УГКЦ.

Створити Колегію богословської освіти України та Колегію богословської освіти помісної УГКЦ, які б відповідали за структуру, програму та координацію праці духовних навчальних закладів УГКЦ в Україні й на поселеннях.

Доручити Колегії богословської освіти України призначити членів контрольної комісії семінарій для перевірки виконання програми навчання в духовних навчальних закладах України, комісія звітує Єпископатові України.

Синод Єпископів створює окрему комісію, яка наглядатиме за виконанням програми богословських студій.

Синод Єпископів доручає відповідній комісії богословських студій подбати про опрацювання і затвердження єдиної програми формативного і академічного курсів для підготовки священників у цілій нашій Церкві.

Синод Єпископів пропонує створити раду ректорів семінарій з України і в міру можливостей з поселень, яка повинна збиратися два рази щорічно (перед початком і після закінчення навчального року).

Стверджуючи факт надто молодого віку кандидатів до семінарії, Синод Єпископів визначає вік прийняття до семінарій в Україні на 17 років життя. Синод пропонує, щоб перший рік був підготовчим для оцінки кандидатів перед шестилітніми богословськими студіями. Доручається Академічній комісії розробити програму цього підготовчого року для кращої інтелектуальної християнської духовної підтримки.

Синод Єпископів доручає ректоратам семінарій обов'язково подбати про відповідну психологічну і фізичну перевірку як кандидатів до навчання, так і кандидатів до свячення.

Доручається посилати на студії за кордон кандидатів лише після закінчення повного курсу богослов'я в семінаріях України та пасторальної практики, хіба що Єпарх вирішить інакше.

Студенти богослов'я з України, які відбули свої студії за кордоном, повинні проходити принаймні рік пасторальної формації в семінаріях України.

Студенти богослов'я з України повинні вимагати від уряду України відповідних заходів, щоб дипломи наших семінарій, інститутів та академій були прирівняні до дипломів випускників державних навчальних закладів.

Єпархіальні Єпископи докладуть усіх старань задля підготовки кадрів професорів богослов'я.

Синод Єпископів доручає Єпископам дбати про постійну формацію своїх священників.

Синод Єпископів доручає Єпархіальним Єпископам, турбуючись про навчання вихованців, часто відвідувати семінарію, особливо коли йдеться про тих, що мають бути висвячені (кан. 356, § 2).

Єпископам слід брати до уваги рекомендації ректорів семінарій щодо кандидатів до семінарії і шанувати рішення ректорату стосовно кандидатів до свячень.

Доручається нашим Єпископам, щоб вони в міру можливостей сприяли обмінові вихованцями і священниками з України та з поселень для збагачення пасторального досвіду і духовного зближення з матірною Церквою.

Де є потреба, Єпарх може подбати про створення можливостей для богословських студій і підготовки до душпастирювання осіб пізнього покликання до священничого служіння (кан. 344, § 4).

Синод Єпископів рекомендує дбати про те, щоб ректорати семінарій заохочували кандидатів до священничого служіння там, де є найбільша потреба Церкви.

У духовних семінаріях треба виховувати семінаристів, щоб були глибоко віруючими, побожними, відданими праці для Церкви і свого народу.

У вихованні нинішньої української молоді, як і семінаристів, вимагається особливо плекання чесноти мужності та готовності до самопожертви. Поштовхом до цього плекання повинна бути любов до Бога і практична любов до ближнього.

У семінаріях та духовних інститутах нашої Церкви доручається плекати повне усвідомлення вартості-заохоти і практичного приготування вихованців до священства в неодруженому стані, подаючи його як ідеал всецілої посвяти Христові і його Церкві.

Згідно з каноном 373 ККСЦ і постійною традицією християнського сходу про одружене і неодружене священство Синод Єпископів доручає зберігати давню традицію одруженого духовенства в нашій Церкві.

До програми семінарій обов'язково ввести навчання доброї поведінки та етикету.

Синод Єпископів доручає подбати про те, щоб семінарії мали власний фонд для свого утримання, яким мають розпоряджатися і звітувати перед Єпископом.

Синод Єпископів доручає призначити єдиний текст літургійних богослужінь та рубрик для одностайного виховання кандидатів у всіх семінаріях.

Синод Єпископів рекомендує звернути особливу увагу на духовну та інтелектуальну підготовку майбутніх дружин священників та пропонує створити

для них особливі товариства в єпархіях для дальшого збагачення їх духовного життя.

Також Синод розглянув питання молоді і катехизації та прийняв ряд рішень з даних питань.

Синод приймає пріоритетність, обов'язковість розгляду і вирішення молодіжних питань на Синодах і Постійних Синодах за порядком: розгляд стану справ, звіт Єпархів, прийняття нових рішень з призначенням конкретних виконавців та необхідним забезпеченням.

Для утворення молодіжної комісії при Патріаршій Курії Синод створить організаційний комітет на чолі з Єпископом, призначить необхідні кошти і визначить термін до наступного Синоду для вирішення таких питань: призначення Єпископа, відповідального за молодіжні справи, зі штатом виконавців, необхідним технічним та фінансовим забезпеченням; формування особового складу комісії з представників Архієпархії, Єпархій, Екзархатів, молодіжних християнських рухів, спільнот; опрацювання статуту, який регламентуватиме працю комісії з програмою мінімум та максимум.

Синод почне виробляти довготермінову програму молодіжного апостоляту, першими кроками якої будуть: утворення на рівні Патріаршої курії молодіжної комісії з участю всіх Єпархій з виконавчим органом, фінансовим забезпеченням і можливістю видавати друкований обіжник чи бюлетень; рішення про проведення окремої сесії Собору, повністю присвяченої молодіжним питанням, з якнайширшим представництвом молоді всіх Єпархій, монаших чинів, запрошення до участі представників громадських, молодіжних, мирянських організацій та державних структур, які працюють з молоддю.

Синод прийматиме найважливіші й найактуальніші молодіжні питання від різних структур, монаших чинів, молодіжних організацій, окремих священників, монахів, монахинь і мирян.

Синод опрацює програму нової євангелізації – молодіжний апостолят України, взявши до уваги напрацювання, практичні досягнення Вселенської Церкви в поєднанні з нашими об'єктивними умовами і традиціями східного українського богослов'я та обрядовості.

На рівні Патріаршої Курії, найвищих авторитетів нашої Церкви, Синод долучиться до боротьби Вселенської Церкви за подолання наслідків секуляризації суспільства, глобальних проблем нашої цивілізації.

Рішення Синоду єпископів з молодіжних питань широко оприлюдниться і доведеться до відома всіх церковних структур і широкого загалу мирян через прес-бюро УГКЦ, спеціальне молодіжне видання, церковну владу всіх рівнів, церковні, незалежні та державні мас-медіа, громадські, культурологічні організації, середні та вищі навчальні заклади.

Створити патріаршу катехитичну комісію як постійне тіло згідно з кан. 622.

Синод накладає обов'язок патріаршій катехитичній комісії приготувати проект катехитичного правильника і представити його на наступному Синоді.

У кожній Єпархії Єпископ-Ординарій призначить особу, відповідальну за катехизацію, силою свого уряду ця особа входить до патріаршої катехитичної комісії.

Владика Гузар доручить Львівській богословській академії перевірити обидва переклади Катехизму католицької Церкви при допомозі о. Богдана Панчака, о. Мирона Бендика, о. Рафаїла Турконяка, о. Івана Дацька. Якщо це не вдасться, тоді Владика попросить Владика Софрона Мудрого завершити цю працю.

Синод схвалює працю вже існуючих катехитичних інститутів і заохочує до створення нових там, де є потреба і можливість це здійснити.

Синод доручає кожній Єпархії та Екзархії створити власний катехитичний осередок, якщо він ще не існує, згідно з кан. 623.

Синод благословляє і доручає Львівській богословській академії створити факультет катехитичних наук.

Синод пригадує парохам їхній святий обов'язок, згідно з кан. 624 і 289, § 1, самим катехизувати та подбати про катехизацію їх вірних.

Синод пригадує священикам їх святий обов'язок проповідувати на кожній Літургії в неділі і свята, проповіді повинні мати гомілетично-катехитичний характер.

Синод пригадує священикам їх святий обов'язок використовувати всі нагоди (уділення Святих Тайн, похорони тощо), щоб проповідувати Боже слово.

Доцінюючи важливість і вартість монашого життя для життя Церкви, Синод поручає своїй комісії для монаших справ активно зайнятися пропозиціями дотичної комісії Собору.

Синод доручає комісії для подружжя і сім'ї вивчити пропозиції соборової комісії про родину і розпочати заходи для їх здійснення.

Синод опрацює програму душпастирства в Збройних Силах та інших силових структурах України.

Синод повторює своє рішення продовжувати усильні змагання за визнання патріархату нашої Церкви.

Також було винесено кілька важливих літургійних постанов.

Єпископ Роберт Москаль очолює комісію, яка підготує літургійний довідник для нашої Церкви на підставі Інструкції для застосування літургійних приписів Кодексу канонів Східних Церков, Уставу богослужінь і традицій Київської Церкви та приготує вказівки про святі часи і пости.

Літургійна комісія має покликати до співпраці професійні сили (мовознавців, біблістів, богословів, літургістів, поетів, музикантів та ін.), щоб приготувати нові богослужбові тексти нашої Церкви.

Синод приймає прохання Сестер Василіянок, щоб для внутрішнього вжитку в їх монастирях піднести службу святої Макрини (19 липня/1 серпня) до бдінної із всенічним.

П'ятий Синод проходив з 14 по 20 вересня 1997 року.

Цей Синод мав велике значення для розвитку внутрішньоцерковних структур нашої Церкви. Постанови цього Синоду можна поділити на три великі розділи: внутрішньоцерковні структури, літургійні постанови, постанови з питань душпастирства.

Літургійні постанови:

1. Синод Єпископів постановив, що переклад текстів Святої Літургії Івана Золотоустого і Василя Великого, схвалений під час Синоду Єпископів у 1987 році, є офіційними літургійними текстами для обрядового використання в усій Українській Греко-Католицькій Церкві.

2. З огляду на виникнення неоднозначних обставин у релігійній діяльності суспільного життя в Україні Синод Єпископів вирішив звернутися до Святішого Отця Івана Павла II з метою консультації щодо теологічного терміна «православний» в богослужіннях Української Греко-Католицької Церкви.

3. Синод Єпископів постановив, що офіційні тексти молитов «Отче наш» і «Богородице Діво» в усій нашій Церкві (на Батьківщині і на поселеннях) відтепер є такі:

«Отче наш, що еси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє, нехай прийде царство Твоє, нехай буде воля Твоя як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам сьогодні і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим; і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого».

«Богородице Діво, радуйся, благодатна Маріє, Господь з тобою! Благословенна Ти між жінками і благословенний плід лона Твого, бо Ти породила Христа Спаса, Ізбавителя душ наших».

4. Синод Єпископів, йдучи назустріч своїм вірним, вирішив: вірні Української Греко-Католицької Церкви зобов'язані святкувати, окрім неділі, нижчеазначені церковні свята і виконувати у ці дні такі обрядові обов'язки: брати участь у Святій Літургії, вислухати проповідь, не виконувати важку працю. Обов'язкові, окрім неділі, церковні свята:

- 1) Різдво Христове (один день).
- 2) Богоявлення Господнє.
- 3) Вознесіння Господнє.
- 4) Благовіщення Пресвятої Богородиці.
- 5) Успіння Пресвятої Діви Марії.
- 6) Свято верховних апостолів Петра і Павла.

Синод Єпископів заохочує усіх вірних до участі в богослуженнях під час таких нижчеперелічених та усіх інших традиційних свят нашого церковного календаря:

- 1) Обрізання Господа Нашого Ісуса Христа.
- 2) Преображення Господнє (Спаса).
- 3) Воздвиження Чесного Хреста.

5. Синод Єпископів постановив: доповнити український церковний календар святом на честь пам'яті християнського подвигу Пратулинських мучеників (які у 1874 році віддали життя за свою віру й оборону свого храму в селі Пратулин); визначив дату свята 23 січня і доручив Літургійній комісії укласти відповідні богослужебні тексти.

6. З душпастирських причин і в дусі рішень II Ватиканського Вселенського Собору «Про Східні Католицькі Церкви» Синод Єпископів доручив застосувати таку термінологію «Перша Свята Сповідь і Урочисте Святе Причастя» замість «Перше Причастя».

7. Обговорення і рішення щодо практики дотримання постів в Українській Греко-Католицькій Церкві Синод Єпископів вирішив розглянути під час наступного Синоду Єпископів.

Внутрішні структури Української Греко-Католицької Церкви:

1. Синод Єпископів ухвалив «Правильник Секретаріату Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви» у такій версії:

Арт. 1. Верховний Архієпископ і Синод Єпископів обирають Секретаря Синоду Єпископів. Секретарем Синоду Єпископів стає той кандидат із владик, який під час голосування отримав більшість голосів. Секретар Синоду Єпископів під час виконання своїх обов'язків постійно консультується із Головою Синоду Єпископів чи Верховним Архієпископом. Секретар Синоду Єпископів підпорядкований Голові Синоду Єпископів, хоча не є його безпосереднім Секретарем. Секретаря Синоду Єпископів обирають на шестирічний термін, але не більше ніж на дві каденції підряд. Верховний Архієпископ підтверджує своїм Декретом правочинність вибору особи на посаду Секретаря Синоду Єпископів.

Арт. 2. Секретар Синоду Єпископів, за згодою Постійного Синоду Єпископів, формує собі допоміжний персонал, включно із своїм заступником. Члени допоміжного персоналу Секретаря Синоду Єпископів складають присягу сумлінно виконувати свої обов'язки, зокрема не розголошувати інформацію і таємниці про все, що стало їм відомо під час виконання своїх посадових обов'язків.

Арт. 3. Архів та всі документи, які стосуються роботи Синоду Єпископів, знаходяться (згідно з Кодексом Канонів Східних Церков [далі ККСЦ], канн. 256-260) у розпорядженні Секретаря Синоду Єпископів. Члени Синоду Єпископів

можуть ознайомитися з архівами та документацією синодальних засідань тільки з дозволу Секретаря Синоду Єпископів або Верховного Архієпископа.

Арт. 4. Секретар Синоду Єпископів виконує такі обов'язки:

1) дбає про сумлінне ведення й оформлення всіх протоколів і актів синодальних засідань та зачитує їх під час роботи поточного Синоду Єпископів;

2) збирає у визначений термін від усіх членів Синоду Єпископів довірочні списки кандидатів на єпископський уряд та передає їх Верховному Архієпископу;

3) розглядає і представляє на розгляд Синоду Єпископів, згідно із вказівками Верховного Архієпископа та на підставі ККСЦ, тематику і порядок наступної роботи Синоду Єпископів;

4) перебуває у постійному контакті із членами синодальних комісій, слідкує за веденням і розвитком праці синодальних комісій та своєчасно повідомляє Верховного Архієпископа і всіх членів Синоду Єпископів про їхню діяльність;

5) інформує інші Церкви Партикулярного права про роботу Синоду Єпископів УГКЦ згідно з дорученням Синоду Єпископів.

Арт. 5. Секретар Синоду Єпископів є постійним делегатом від УГКЦ для робочих зустрічей з представниками Конференцій Єпископів інших Церков, а також речником Синоду Єпископів та підтримує контакти із мас-медіа.

Арт. 6. Роботу Секретаріату Синоду Єпископів фінансує Синод Єпископів. Під час чергових синодальних засідань Секретар Синоду Єпископів складає звіт про використані кошти та представляє майбутній бюджет.

Арт. 7. Якщо Секретар Синоду Єпископів не може якийсь час брати участь у роботі Синоду Єпископів, тоді Верховний Архієпископ призначає одного із владик, за згодою Постійного Синоду Єпископів, тимчасово виконувати обов'язки Секретаря Синоду Єпископів. Верховний Архієпископ може також призначати заступника Секретаря Синоду Єпископів.

Вони виконують цей уряд доти, доки Секретар Синоду Єпископів чи його заступник не повернуться до своїх обов'язків або наступний Синод Єпископів не прийме інше рішення.

Арт. 8. Синод Єпископів може звільнити Секретаря Синоду Єпископів від виконання його посадових обов'язків, якщо 2/3 членів Синоду Єпископів виявлять на це згоду. Секретар Синоду Єпископів сам може відмовитися від своєї посади за згодою Синоду Єпископів.

2. Синод Єпископів (згідно з ККСЦ, кан. 1062, § 2) обрав Трибунал Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви (терміном на п'ять років) у такому складі:

1. Єпископ Софрон Мудрий (Голова Трибуналу).
2. Митрополит Іван Мартиняк.
3. Єпископ Володимир Паска.

3. До Постійного Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви обрано таких трьох нових членів та їх заступників (терміном на п'ять років):

1. Митрополит Стефан Сулик.
2. Єпископ Михаїл Гринчишин.
3. Єпископ Софрон Мудрий.

Заступники:

1. Єпископ Юліян Гбур.
2. Єпископ Василь Лостен.
3. Єпископ Михаїл Сабрига.

Члени Постійного Синоду Єпископів:

1. Любомир Гузар, Єпископ-Помічник Глави УГКЦ.
2. Митрополит Стефан Сулик.
3. Владика Михаїл Гринчишин.
4. Владика Софрон Мудрий.
5. Владика Михаїл Колтун.

Заступники членів Постійного Синоду Єпископів:

1. Владика Юліян Гбур.
2. Владика Василь Лостен.
3. Владика Михаїл Сабрига.
4. Владика Юліян Вороновський.

4. Для завершення підготовки проекту Партикулярного Права Української Греко-Католицької Церкви Синод Єпископів призначив нових членів Канонічної комісії:

1. о. Йосиф Андрієшин.
2. о. Михайло Квятковський.
3. о. д-р Михайло Димид.
4. о. д-р Едмунд Пшекоп.

Члени Канонічної комісії:

1. Владика Софрон Мудрий – Голова.
2. Владика Володимир Паска.
3. о. Йосиф Андрієшин.
4. о. Михайло Квятковський.
5. о. д-р Михайло Димид.
6. о. д-р Едмунд Пшекоп.

5. Синод Єпископів призначив о. Теодозія Янківа, ЧСВВ, Секретарем Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви та визначив дату другої сесії Патріаршого Собору. Вона відбудеться у Львові з 23 по 30 серпня 1998 року. Під час роботи другої сесії Патріаршого Собору делегати розглянуть тему «Роль мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві».

6. На підставі ККСЦ (кан. 143, § 6) Синод Єпископів підтвердив представництво членів Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви та ухвалив: до вже визначеної кількості делегатів від кожної єпархії, яка візьме участь у роботі Патріаршого Собору, долучити ще двох представників віком до 30 років.

7. Синод Єпископів розглянув подання Єпископа-Ординарія Івано-Франківського, Преосвященного Софрона Дмитерка, ЧСВВ, звільнити його від виконання обов'язків Ординарія. Синод задовольнив це подання на підставі ККСЦ, кан. 210.

8. На підставі Декрету Конгрегації для Східних Церков від 30 грудня 1995 року (Протокол № 249/95) Синод Єпископів доручив вивчити справу Закарпаття.

Постанови з питань душпастирства.

1. Катехизація і молодь:

1.1. В рамках державних ювілейних заходів з нагоди 2000-ліття Різдва Христового звернутися до Міністерства освіти України з пропозицією ввести християнське виховання як обов'язковий предмет до навчальних програм загально-освітніх шкіл, середніх спеціальних та вищих навчальних закладів, попередньо узгодивши з традиційними християнськими Церквами України.

1.2. Звернутися до Міністерства освіти України з пропозицією запровадити інституцію академічного капеланства в усіх вищих навчальних закладах України та залучити до цього заходу всі традиційні християнські Церкви України.

1.3. З метою вдосконалення роботи та організаційних заходів Катехитичної і Молодіжної комісій, які до цього часу були підпорядковані Патріаршій Курії, підпорядкувати їх Голові Катехитичної та Молодіжної комісій Синоду Єпископів; у випадку вирішення термінових і важливих питань — Главі Української Греко-Католицької Церкви.

2. Монашество:

2.1. Кожна єпархія зобов'язана сприяти створенню умов при монастирях для вишколу магістрів новіціату і юніорату.

2.2. Кожна єпархія зобов'язана забезпечити монастирі, які знаходяться на її території, кваліфікованими сповідниками.

3. Родина:

3.1. У кожній єпархії створити, згідно з ККСЦ, кан. 783, Комісію з питань подружжя і сім'ї. Доручити цій Комісії підготувати насамперед програму підготовки мирян до Святої Тайни Подружжя та узгодити її з Єпископом-Ординарієм.

3.2. Використовуючи можливості, створити при кожній парафії релігійні братства, які б не тільки провадили молитовну практику, а й здійснювали харитативну діяльність: допомагали багатодітним сім'ям, неповним сім'ям, дітям-сиротам, хворим, інвалідам, людям похилого віку.

4. Екуменічний діалог:

4.1. Продовжити і активізувати екуменічний діалог з Православними Церквами в Україні і на поселеннях згідно з ККСЦ, кан. 902-908.

4.2. Доручити Екуменічній комісії укласти програму екуменічної діяльності УГКЦ за такими напрямками:

а) заходи з підготовки до Великого Ювілею 2000 року;

б) створити Екуменічне бюро Української Греко-Католицької Церкви.

Беатифікація і канонізація святих:

1. Синод Єпископів й надалі доручає усім вірним УГКЦ ревно молитися за прославлення на Божих престолах Митрополита Андрея Шептицького, Сестри Йосафати Гордашевської – засновниці Згромадження Сестер Службниць і Сестри Варвари (Катерини Шапки) – Головної Настоятельки Згромадження Сестер св. Йосифа (1896-1942).

2. Синод Єпископів прийняв тимчасовий список мучеників УГКЦ і доручив Єпископу Михайлові Гринчишину й далі провадити нагляд за процесом аж до його завершення, підготовки беатифікації та канонізації українських мучеників. Нижче перелічені прізвища мучеників УГКЦ ХХ століття:

1. Кир Григорій Хомишин.
2. Кир Павло Гойдич.
3. Кир Йосафат Коциловський.
4. Кир Никита Будка.
5. Кир Григорій Лакота.
6. Кир Іван Лятишевський.
7. Кир Николай Чарнецький.
8. Кир Василь Величковський.
9. Кир Олександр Хира.
10. Екзарх Леонід Фьодоров
11. о. прелат Петро Вергун.
12. о. Климентій Шептицький.
13. о. Методій Терчка, ЧНІ.
14. о. Еміліян Ковч.
15. о. Андрій Ішак.
16. о. Олекса Зарицький.
17. о. Володимир Гриник.
18. о. Микола Конрад.

Фінанси:

1. Синод Єпископів прийняв постанову щодо епархіального бюджету для синодального фонду на 1998 рік.

2. Синод Єпископів створив Ревізійно-фінансову комісію під головуванням владика Василя Лостена, який повинен обрати кваліфікованих членів даної Комісії.

3. Стосовно будівництва Патріаршого собору в Києві Синод Єпископів постановив провести збір коштів в усій Церкві.

4. Синод Єпископів підтвердив рішення провести щорічний збір «Андріїв гріш» на потреби розвитку Української Греко-Католицької Церкви [5, с. 3-49].

Після 1997 року настає період кодифікації партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви. В 1999 році Синодальна Канонічна Комісія представила на розгляд Синоду Єпископів перший проект Партикулярного Права. Синод, розглянувши цей проект, прийняв наступне рішення: «Прийняти у першому читанні проект Партикулярного права, представлений Канонічною комісією, та передати його на дальше опрацювання і наступне читання» [2].

Після прийняття письмових зауважень з боку єпископів і духовенства Канонічна комісія доопрацювала проект, і він був внесений на розгляд Синоду Єпископів 2000 року. Єпископи голосували щодо кожного канону. Кінцеве рішення Синоду було таким: «Прийняти *ad experimentum* Партикулярне право УГКЦ та доручити Верховному Архієпископові подбати про час і спосіб його проголошення. Додати до Партикулярного права УГКЦ такий канон: «На території епархії всі парафії зобов'язані підлягати юрисдикції тільки місцевого єпископа» [3].

У 2001 році комісія у складі: владика Софрона Мудрого ЧСВВ, отця-доктора Олега Каськіва, промотора справедливості трибуналу Івано-Франківської епархії та отця Любомира Саноцького розробила новий проект Партикулярного права УГКЦ і представила його на розгляд Синоду Єпископів, який відбувся у Львові 1-5 липня 2001 року. Розглянувши даний проект, Синод постановив: «Затвердити канони 1-146 Партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви».

Наступний Синод, який проходив у Києві 7-12 липня 2002 року, прийняв наступні рішення стосовно Партикулярного права:

1. Доручити Комісії церковного права протягом дворічного терміну опрацювати повне Партикулярне право.

2. Прийняти шість нових канонів, запропонованих Канонічною комісією, в додатку до 146 канонів Партикулярного права, прийнятих Синодом Єпископів УГКЦ у 2001 р. «*ad experimentum*» до часу проголошення повного Партикулярного права [4].

Подальші Синоди аж до 2004 року не розглядали жодних питань щодо Партикулярного права.

Крім Синоду Єпископів, до якого входять всі висвячені архієреї Української Греко-Католицької Церкви, наша Церква також має митрополичий Синод, який

складається з архієреїв, які здійснюють своє служіння на території Києво-Галицького Верховного Архієпископства.

Цей колегіальний орган призначений для обговорення і врегулювання питань, пов'язаних з діяльністю Церкви лише на території України (крім Закарпатської області). З 5 березня 1998 і аж до 29 грудня 2006 року його офіційна назва була «Синод Єпископів Києво-Галицької Митрополії Української Греко-Католицької Церкви». Офіційна назва була змінена у зв'язку з перенесенням осідку Глави УГКЦ до Києва. З 1998 року регулярно відбуваються сесії митрополичого Синоду Єпископів України. На цих сесіях вирішувалося багато важливих питань з життя Церкви, зокрема проблеми шкільництва, катехизації, душпастирства. З 5 березня 1998 року було проведено 36 чергових та 4 позачергових сесій Митрополичого Синоду [16, с. 48-52].

Синод Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Бучачі 16-21 липня 2000 року, прийняв ряд рішень щодо митрополичого Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії. Найперше було обґрунтовано наявність в УГКЦ митрополичого Синоду відповідно до припису канону 133, § 1 ККСЦ. Керуючись нормами даного канону, Синод ухвалив наступні рішення:

1. Затвердити діяльність Митрополичого Синоду Києво-Галицької Митрополії УГКЦ на теренах України, який існує згідно з канонами 133 ККСЦ.
2. Затвердити офіційну назву цього Синоду «Синод Єпископів Києво-Галицької Митрополії Української Греко-Католицької Церкви».
3. Доручити Синодові Єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ проходити щонайменше два рази на рік чи навіть частіше, якщо, на думку митрополита, виникає для цього нагальна потреба чи цього вимагає третина єпископів митрополії.
4. Доручити Синодові Єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ до наступного Синоду Єпископів УГКЦ опрацювати на основі ККСЦ, Партикулярного права та традицій УГКЦ положення про свої права та обов'язки для затвердження Синодом Єпископів УГКЦ.

Питання опрацювання статуту митрополичого Синоду розглядалося на сесії митрополичого Синоду 31 жовтня 2001 року. Синод прийняв наступну постанову: «Прийняти в першому читанні проект Статуту Синоду Єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ з внесеними поправками та доповненнями».

Рішення митрополичого Синоду мають важливе значення для розвитку Партикулярного права, оскільки вони разом з постановами патріаршого (верховноархієпископського) є зобов'язуючими для вірних Києво-Галицької церковної провінції. Таким чином, згідно з канонами 1493, § 2 Кодексу Канонів Східних Церков, вони є законами Партикулярного права нашої Церкви, як і прийнятий Статут Синоду Єпископів Києво-Галицької Митрополії УГКЦ.

Як можна побачити з аналізу синодальних рішень в період з 1990 по 2002 рік, це період становлення і розвитку організаційної структури і внутрішньоцерковного життя Української Греко-Католицької Церкви. В цей період на Синодах формуються канонічні структури, такі як Постійний Синод, Синодальний Трибунал, Курія Верховного Архієпископа. Утворюються нові єпархії. Впорядковується літургійне законодавство, зокрема, робляться кроки для перекладу богослужбових книг, затверджуються тексти молитов, відбуваються процеси канонізації українських святих. Крім того, створюється митрополичий Синод для управління синодальними процесами УГКЦ на території України.

А все це разом і являє собою процес розвитку партикулярного права нашої Церкви.

4. Зовнішньоконституційні джерела Партикулярного права

Вище згадувалося про внутрішньоконституційне право Католицької Церкви, що складається з обох Кодексів Канонічного Права і Апостольської Конституції «Pastor Bonus», яка врегульовує правила внутрішнього функціонування Римської Курії. Але існує також корпус зовнішньоконституційного права Церкви, який врегульовує відносини Вселенської Церкви із світськими структурами. Джерелами зовнішньоконституційного права Церкви є документи, які врегульовують відносини між державою і Церквою.

Існують три форми встановлення відносин між будь-якою демократичною державою і Католицькою Церквою:

- 1) конкордат;
- 2) особовий статут;
- 3) законодавство держави стосовно Церкви.

Конкордат – це договір між Апостольською Столицею і демократичною державою, в якому обидва суб'єкти беруть на себе певні зобов'язання з гарантією їх виконання. Держава гарантує матеріальне забезпечення духовенства, право Церкви навчати релігії в школах і визнання державою дипломів церковних навчальних закладів. Зі свого боку Ватикан надає державі підтримку на міжнародній арені і доступ до всіх міжнародних валютних фондів з метою матеріального забезпечення населення держав у кризових ситуаціях. Але конкордат може бути укладений не лише з державою, але й з будь-якими іншими політичними об'єднаннями, наприклад, ООН чи ЮНЕСКО [6, с. 97].

Якщо говорити про конкордати як джерело Партикулярного права УГКЦ, то слід згадати, що в історії нашої Церкви існували конкордати, дія яких поширювалася на неї. Так, зокрема, в 1855 році був укладений конкордат між папою Пієм IX і австрійським імператором Францом Йосифом I, а також конкордат,

укладений в 1925 році між Польщею і Ватиканом [11, с. 95-96]. Оскільки на час підписання обох документів територія Галицької митрополії була частиною держав, які їх уклали, то вони поширювали свою дію на території цієї митрополії.

Як пише отець-доктор Андрій Танасійчук, в сучасній Україні існує тенденція до розвитку моделі церковно-державних відносин, яка передбачає укладення конкордату між державними органами і релігійними організаціями на державному і місцевому рівнях. Він також підкреслює, що базою для укладення двосторонніх угод (конкордатів) служить державне законодавство України та інтереси обох сторін [13, с. 163].

Особовий статут – це угода між предстоятелем певної Східної Церкви і цивільною владою, укладення якої регулюється Кодексом Канонів Східних Церков. На даний час в канн. 98-100 подано правила укладання таких угод [6, с. 99]. Однак кан. 98 вимагає, щоб дана угода не суперечила загальному праву, і підкреслює, що вона не може бути реалізована без дозволу Римського Архієрея. Патріарх має дбати про дотримання особових статутів у регіонах, де вони діють. Станом на 2004 рік жодних особових статутів УГКЦ не уклала.

Третьою формою церковно-державних відносин є державні закони, які стосуються Церкви. Слід зауважити, що існує досить тісний взаємозв'язок між канонічним і цивільним правом. Кодекс Канонів Східних Церков налічує 43 канони, які відкликаються до норм цивільного права [там само, с. 147]. В кан. 1504 ККСЦ говориться: «Цивільного права, до якого відсилає церковне право, слід дотримуватись у канонічному праві з тими самими наслідками, наскільки воно не суперечить Божому праву, і якщо канонічне не застерігає чогось іншого».

Владика Софрон Мудрий зазначає, що прийняття цивільних законів до канонічного права не означає те, що Церква не має права видавати власні закони, навпаки, канонічне право навіть інколи може суперечити цивільним законам [9, с. 81]. Велике значення взаємодії між канонічним і цивільним правом підкреслює також отець-доктор Іван Дуфанець. Він вважає, що канон 1504 ККСЦ є основоположною нормою у відносинах між Церквою і державою [6, с. 147]. Наведемо кілька прикладів взаємодії канонічного і цивільного права згідно з Кодексом Канонів Східних Церков:

- заповіти на користь Церкви (кан. 1043, § 2);
- укладення договорів (кан. 1034);
- укладення подружжя, забороненого приписами цивільного права (кан. 789, п. 2).

Отже, цивільне право має істотний вплив на церковне законодавство, але при цьому канонічне право майже не спричинює зворотного впливу на цивільні закони.

Головними джерелами цивільного права, яке регулює сферу церковно-державних відносин, є Конституція України і Закон України про свободу совісті і релігійні організації. Зокрема, стаття 35 Конституції говорить про право громадян України на свободу світогляду і віросповідання. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа — від Церкви [там само, с. 141].

Закон України «Про свободу совісті і релігійні організації» набрав чинності 23 квітня 1991 року. Він налічує 32 положення і поділяється на шість розділів. Державним органом, який має координувати співпрацю між релігійними організаціями і урядом та органами місцевого самоврядування, є Державний комітет України в справах релігії. До його компетенції також входить формулювання законодавчих актів про державно-церковні відносини [13, с. 177].

Закон «Про свободу совісті і релігійні організації» охоплює всі аспекти діяльності Церкви (релігійної організації) в її відносинах з державою, зокрема, поняття про релігійні організації, статuti релігійних організацій, реєстрація, права і обов'язки релігійних організацій, їх відношення до школи і до державних органів (принцип відокремлення). Отже, цей закон, якщо не враховувати Конституції, є основним зовнішньоконституційним джерелом Партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви.

5. Проблеми і перспективи розвитку Партикулярного права УГКЦ

Хоча Партикулярне право нашої Церкви інтенсивно розвивається, але, попри все, в цій галузі, як і в будь-якій іншій, є ряд проблемних питань, які потребують вирішення. Головна проблема розвитку Партикулярного права полягає в його літургійному компоненті. Якщо говорити ясніше, то проблема в тому, що наша Церква досі не має одного тексту богослужбових книг, а особливо требника, що є безпосередньою вимогою Кодексу Канонів Східних Церков, в якому неодноразово згадується про обов'язок дотримання приписів літургійних книг власної Церкви свого права. Приклади такого припису знаходимо, наприклад, у каноні 674, а також каноні 836. Хоча Синод Єпископів УГКЦ 1992 року постановив, що текст усіх богослужбових книг має бути один для всієї Церкви, але, як показує практика, у різних єпархіях нашої Церкви вживаються різні требники, хоча вислів «літургійні книги власної Церкви свого права», вжитий в ККСЦ, без сумніву, вказує на те, що у всій Церкві літургійні книги повинні бути однаковими.

Другою серйозною проблемою, яка на сьогодні існує в Партикулярному праві нашої Церкви, є вживання духовенством почесних відзнак, а особливо носіння нагрудних хрестів. Канон 194 ККСЦ дає право єпархіальному Єпископові надавати сани підлеглим йому священнослужителям згідно з Партикулярним правом власної Церкви свого права. Канон 20 діючого Партикулярного права

Української Греко-Католицької Церкви дослівно повторює текст загального канону, але не дає ніяких детальніших вказівок щодо цього питання. Синод Єпископів, який відбувався в Бучачі 2000 року, прийняв щодо даної проблематики наступну постанову: «Створити Канонічну комісію для опрацювання Правильника УГКЦ, який визначатиме норми священничого одягу та почесних відзнак у такому складі: владика Роман Даниляк, отець Михайло Димид і отець Олег Каськів». На засіданні митрополичого Синоду 4 січня 2002 року до складу комісії були внесені зміни:

- Блаженніший Любомир Кардинал Гузар — голова комісії;
- о. Михайло Димид;
- о. Олег Каськів;
- о. Василь Говера;
- о. Богдан Смук.

Слід зауважити, що дане питання було врегульоване документом, виданим патріархом Йосифом Сліпим і опублікованим у Благовіснику за 1979 рік.

У цьому документі Блаженніший Йосиф визначив, якими нагородами, кому і кого слід нагороджувати. В документі, зокрема, говориться: «Характер помісности Української Католицької Церкви вимагає, щоб всі нижче описані чи інші відзначення для духовенства виеднували єпископи від глави нашої Церкви. За загальним правом східних католицьких і інших Церков місцевому єпископові належить право надавати сан протоієрея. За законним історичним звичаєм Української Католицької Церкви всі інші гідності належить виключно просити від голови Української Католицької Церкви».

І. Сан чи гідність архімандрита

Цей сан надає Патріарх або першоієрарх чи інший, що законно є на його місці, заслуженому пресвітерові нежонатому чи повдовілому, на внесок його єпископа або з власного почину, заслухавши попередньо єпископа.

Гідність архімандрита дає Патріарх або ним уповноважений єпископ в часі Божественної Літургії хіротезією за обрядом Архієратикона.

Архімандритові належить право, на підставі грамоти на «митрофорного і патеріссофорного архімандрита», уживати: митру без хреста, нагрудний хрест, жезл, набедренник, ручний хрест. Він може також в часі богослужб уживати камилавку, накриту чорним клобуком, або темно-фіолетову камилавку чи такий самий ковпак та мантию з крижалями, але без «струй».

За надзвичайні заслуги Патріарх може додатково дозволити архімандритові:

- 1) носити митру з хрестом;
- 2) благословити народ трикирієм і дикирієм за відсутності єпископа;
- 3) уділити свячення читця і піддиякона зі згодою його єпископа або монашого настоятеля.

II. Митрофорний протопресвітер

Священик, який одержав грамоту на «митрофорного і патеріссофорного протопресвітера», є нежонатий або повдовілий пресвітер, якого Патріарх чи відпоручений ним єпископ поставив у цей сан хіротезією згідно з обрядом, який знаходиться в Архієратиконі.

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

III. Митрофорний протоієрей

Священик, який одержав грамоту на «митрофорного протоієрея», є нежонатий, повдовілий чи одружений священик, якого Патріарх чи ним відпоручений єпископ поставив у цей чин за відповідним обрядом у Архієратиконі.

Митрофорний протоієрей має право уживати митру без хреста, нагрудний хрест, ручний хрест, набедренник.

IV. Крилошанин

Священик, якого найменовано крилошанином, не стає тим самим членом архієпархіяльного чи єпархіяльного крилоса або капітули, хіба це окремо сказане, але, за звичаєм Галицького митрополічного престолу, зачисляється до постійної ради Патріарха.

Крилошанинові належить право носити нагрудний хрест, прикрашений каменем, набедренник, та в часі богослужб він може накласти темно-фіолетову камилавку чи ковпак тоді, коли єпископи носять митру, а якщо він нежонатий або повдовілий священик, то може носити також камилавку з чорним клобуком.

V. Протоієрей

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

VI. Архідиякони і протодиякони

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

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

Члени світського і монашого духовенства, яких Патріарх наділив одною з вищезгаданих гідностей, зобов'язані точно додержуватися приписів цього Правильника щодо титулу і відзнак даної їм гідності [18].

Єпископ Єронім Химій, ЧСВВ, перший голова Синодальної Канонічної Комісії, у своєму проєкті пропозицій до Українського Партикулярного Права запропонував вживати такі почесні відзнаки для духовенства:

- 1) єпархіальний радник має право уживати червоний Гудзик на ковпаку, чорну пелеринку з подвійними рукавами на рясі та фіолетовий пояс;
- 2) консисторський радник має право на фіолетовий ковпак, фіолетовий пояс;
- 3) потопресвітер має право на червоний Гудзик на ковпаку, червону пелеринку з подвійними рукавами на рясі, проте втрачає це право, коли втрачає свій уряд [8, с. 51].

Нагороди, які пропонує вживати владика Химій, не є актуальними для вживання в нашій Церкві з таких причин:

– по-перше, згідно з канонам 271, § 1, колегія єпархіальних радників є органом, склад якого змінюється кожних п'ять років, а тому недоцільно було б давати єпархіальним радникам відзнаки лише з уваги на їхній уряд;

– по-друге, уряд протопресвітера, згідно з канонам 277, § 1-2, також не є постійним, а тому його не слід відзначати якоюсь окремою нагородою, як це пропонується в проекті владики Химія.

Отож, комісія могла б скласти правильник вживання почесних відзнак для духовенства нашої Церкви на основі документа, виданого патріархом Йосифом, оскільки він найкраще відповідає традиціям і звичаям східної Церкви.

Ще одним важливим напрямком розвитку нашого Партикулярного права є опрацювання статутів синодальних структур та комісій УГКЦ, оскільки згідно з канонам 1493, § 2, статuti є законами Партикулярного права. Станом на 2004 рік, яким обмежуються рамки дослідження даної праці, було опрацьовано і прийнято лише статут Синоду Єпископів та статут митрополичого Синоду. Тому необхідно опрацювати статuti Синодального та Патріаршого трибуналів, постійного Синоду та профільних комісій нашої Церкви.

Література

1. Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо. – 1996.
2. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1999 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://icl.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=106&Itemid=69.
3. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 2000 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://icl.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=107&Itemid=69.
4. Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 2002 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://icl.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=109&Itemid=69.
5. Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років. – Львів: Видання «Благовісника», 1998. – С. 3-49.

6. Дуфанець І. Взаємовідношення між канонічним та цивільним правом в Україні після проголошення її Незалежності 24 серпня 1991 року в світлі Кодексу канонів східних Церков та цивільного законодавства. – Тернопіль: Терно-граф, 2008. – 408 с.

7. Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні. – Харків: Акта, 2003. – 471 с.

8. Каськів О. Історично-юридичний розвиток партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви у світлі Кодексу Канонів Східних Церков // (витяг з докторської дисертації). – Рим, 2000. – 99 с.

9. Мудрий С. Короткий коментар Кодексу Канонів Східних Церков. – Івано-Франківськ: Видавництво ІФТА, 2002. – 580 с.

10. Мудрий С. Під опікою Божого Провидіння. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. – 216 с.

11. Мудрий С. Публічне право Церкви і конкордати. – Івано-Франківськ: Видавництво ІФТА, 2002. – 150 с.

12. Поспішів В. Східне Католицьке Церковне право. – Львів: Свічадо, 2006. – 613 с.

13. Танасійчук А. Релігійна свобода в Україні. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. – 232 с.

14. Шафран Р. Синоди Києво-Галицької митрополії 1596-1991 років: Організаційно-душпастирський аспект. – Львів: Свічадо, 2008. – 296 с.

15. Голлош Я. Створення і значення нового східного католицького кодексу // Сопричастя. – 2000. – № 4. – С. 160-172.

16. Петрів О. Синод Єпископів Києво-Галицького Верховного Архієпископства Української Греко-Католицької Церкви (Митрополічий Синод) // Вісник Києво-Галицького Верховного Архієпископства. – Київ, 2007. – № 1-2. – С. 48-52.

17. Фюрст К. Про взаємозв'язок між латинським і східним церковним правом // Сопричастя. – 2000. – № 4. – С. 132-158.

18. Патріарші відзначення для духовенства [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // http://icl.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=31&Itemid=66.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 11.01.2011 р.

о. Ігор Данильчук
Папська академія імені Святого Альфонса (Рим)

Христовий одружений священник

Приїзд глави Христової Католицької Церкви — святішого отця Івана Павла II — в Україну в 2001 році Божому вплив у церковне життя нашої УГКЦ нову могутність та силу. Багато наших єпископів, священників, монахів, монахинь та мирян 27 червня 2001 року Божого засіяли на небі Вселенської Церкви сійвом «блаженних»¹.

Священство нашого українського народу має тисячолітню історію. Усі лихоліття нашої української землі: міжусобиці Київської Русі, монголо-татарська доба, Московський царизм, різні поневолення, і, нарешті, атеїстичний тоталітаризм СРСР — довели, що наше духовенство завжди з народом. В тому, що Христова віра в українському народі стоїть на міцних фундаментах, заслуга нашого українського духовенства.

В 2009 році Божому духовенство нашої Церкви вирішило вибрати собі покровителя з-поміж новопроголошених мучеників. І погляд усіх упав на одруженого священника о. Омеляна Ковча. Серед усіх єпископів, монахів та монахинь власне він став тим найріднішим та найближчим взірцем до наслідування для нашого духовенства. 24 квітня 2009 року блаженного священномученика о. Омеляна Ковча було проголошено Покровителем душпастирів УГКЦ².

У лику блаженних о. Омелян Ковч є представником одруженого священства. Постараємося коротко зазирнути в історію та канонічні приписи Східної Церкви та підкреслити велич Христового одруженого духовенства.



Одружене духовенство Христової Церкви

Жонаті апостоли

Євангелія. Засновником новозавітного священства є беззаперечно Ісус Христос. На своїх перших апостолів Він обирає «чоловіків, які майже всі були одружені, і це є дуже добре відомо»³. Своє перше чудо Ісус робить власне на весіллі в Кані Галилейській (Ів. 2, 1-11), підіймаючи злуку чоловіка та жінки до гідності Святої Тайни Нового Заповіту. А на Верховного Апостола з-поміж усіх він вибирає Симона – Петра, йому дає першість (*primatus Petro datur*) і на цій одруженій скелі (Мт. 8, 14) будує свою Церкву:

«Тож і я тобі заявляю, що ти – Петро (скеля) і що я на цій скелі збудую мою Церкву й що пекельні ворота її не подолають. Я дам тобі ключі Царства Небесного» (Мт. 16, 18).

Ісус Христос своє стадо, яке викупив своєю дорогоцінною кров'ю, смертю на хресті та воскресінням, довіряє тим простим неосвіченим рибалкам і вимагає від них понад усе не високих наукових ступенів чи відречення від одруженого життя, а любові до Себе:

«Симоне Йонин! Чи любиш ти мене?» І засмутився Петро, що аж утретє його питає: «Чи любиш мене», – то й каже йому: «Господи, ти все знаєш, ти знаєш, що тебе люблю!» І каже йому Ісус: «Паси мої вівці!» (Ів. 21, 17).

Діяння апостолів. Коли наш Христос Месія передав усю владу апостолам і вознісся на небеса, тоді Христові учні пішли в Єрусалим на дев'ятиденну молитву, щоби наповнитися «силою з висоти». Усі вони «пильно й однодушно перебували на молитві разом з жінками і Марією» (Ді. 1, 14) і, «як настав день П'ятдесятниці» «з'явилась їм поділені язика, мов вогонь, і осів на кожному з них. Усі вони сповнилися Святим Духом» (Ді. 2, 3-4). Це було народження Церкви Господньої – Христової Невісти. Слід підкреслити, що згідно зі св. Іваном Золотоустим, Святий Дух зійшов не тільки на 12 апостолів, а й на їхніх жінок, на Богородицю та на всіх присутніх на молитві⁴.

В священничій праці апостолам допомагали не лишень їхні жінки, а й діти. В книзі *Діянь* довідуємося про апостола Филипа, який мав «четверо дочок-дівчат, які пророкували» (Ді. 21, 8-9).

Жонаті єпископи

Послання апостола Павла. Першими канонічними приписами для кандидатів на дияконство, священство та єпископство є послання апостола Павла, який вчить:

«...щоб єпископ був бездоганим, однієї лише жінки чоловіком (...), щоб власним домом добре правив та щоб дітей тримав у послуші з усякою повагою, — бо хто не знає рядити власним домом, то як він буде дбати про Церкву Божу?» (I Тим. 3, 1-5).

Приписи Святих Отців Церкви. В перші віки Христової Церкви раділа управою як одружених, так і неодружених єпископів. Три святителі — Василій Великий, Іван Золотоустий та Григорій Богослов, — які є взірцем священства для Церкви на всі віки, з великою любов'ю та повагою ставилися до одружених єпископів, священників та дияконів. Батько святителя Григорія Богослова — це святий одружений єпископ Григорій Назіянський (†374), якого честь Східна Церква обходить 1 січня. До III ст. питання про одружене чи неодружене священство не підносилося ані на Сході, ані на Заході. Перші спроби скасувати одружене єпископство, священство та дияконат поклав Ельвірський Собор (Іспанія) в 300 році (кан. 33)⁵. Однак Схід не прийняв цієї науки і на I Вселенському Соборі в Нікеї 325 року Божого відомий усім Отцям Собору дівственик і подвижник єпископ Пафнутій висловив думку більшості, що не потрібно накладати на духовенство такого важкого ярма, оскільки св. Подружжя є чистим і їх ложе безплямним, а надмірна строгість може принести Церкві більше шкоди⁶. Щоправда, кан. 3 цього Собору говорить про заборону «мати жінку, яка би жила в домі», за винятком «тільки матері, чи сестри, чи тітки, чи осіб поза всякою підозрою», однак це стосується лише тих, які вже були рукоположені у безженному стані⁷.

Адже тільки на Трульському Соборі (691-692) було покладене перше обмеження, яке забороняло єпископові мати сім'ю. Своїм 12 канонам Собор офіційно закріпив на той час уже пануючу практику «агамії єпископів», згідно з якою єпископи ставали тільки безженними.

Ця заборона аж ніяк не означала, що одружені священники не могли прийняти сан єпископський. Вони і надалі могли стати єпископами, але тільки у випадку смерті дружини або у випадку спільної згоди обох сторін, згідно з якою жінка майбутнього єпископа повинна іти в монастир (кан. 48 Трульського Собору). Думка про те, що єпископи повинні вибиратися тільки з монахів, поширилася на Сході починаючи з IX ст.⁸, а поодинокі випадки одружених єпископів траплялися у Східній Церкві ще до XII ст.⁹.

Жонаті священники

Східна канонічна традиція у глибокій повазі тримала як Священство, так і Подружжя і засуджувала всіх тих, хто знецінював святу Тайну Вінчання перед дівственністю. Суворо каралися усі, хто з презирством ставився до одруженого єпископства, священства та дияконства. Виключали зі священничого чину як єпископа, так і священника і диякона, якщо вони хотіли прогнати від себе законну свою дружину під виглядом надмірної побожності.

Апостольський канон. 5: Ані єпископ, ані пресвітер, ані диякон не може прогнати свою жінку під приводом благоговіння. Якщо вижене, то нехай буде відлучений від церковного спілкування. А якщо залишиться непереконаливим на своєму, то нехай буде виключений із священничого сану.

Виключали не тільки зі священничого чину, але і взагалі з церкви тих, хто з презирством ставився до одружених людей, священників чи єпископів, тому що подібна поведінка іде проти предвічних задумів Творця.

Апостольський канон 51: Якщо хтось з єпископів, пресвітерів чи дияконів, чи взагалі зі священничого чину, стримується від подружжя, м'яса та вина не ради подвигу, але з причини презріння, забуваючи, що все сотворене є добром, і що Бог створив людину чоловіком та жінкою, сотворив їх, то якщо, отже, він не виправиться, нехай буде виключений зі священничого сану та виключений з церкви. Те саме стосується і мирян.

Усіх «побожних» християн, котрі не хотіли навіть бути присутніми на Святій Літургії, яку служив би одружений священник, та прийняти з його рук Святе Причастя, піддавали анафемі.

Гангрзького Собору канон 4: «Якщо хтось вважає себе недостойним прийняти святе Причастя від одруженого священника, який відслужив св. Літургію, то нехай він буде під анафемою.

Канонічні приписи

Подібно, як Західна Церква охороняла чистоту священства, залишивши свої приписи, зокрема припис целібату для свого клиру, так і Східна Церква у свій, властивий їй спосіб охороняла чистоту Тайни Священства, залишивши канонічні приписи для одружених душпастирів. Найважливіші з них перелічимо:

1. Не міг вступити в клир той, хто був перелюбником чи блудником (кан. 61 Апостольський).

2. Кандидат до свячень повинен брати собі за дружину дівицю (Лев 21, 13).

3. Кандидат до свячень, який не дотримався дошлюбної чистоти, не міг бути висвячений на священника (кан. 69 св. Василя Вел.).

4. Хто був вінчаний по св. Хрещенні *другий раз*, не міг стати єпископом, священником чи дияконом (кан. 17 Апостольський), навіть якщо його перша дружина померла, і він є вінчаний *другий раз* (Лев 21, 7.14; I Тм. 3, 2-13; Тит 1, 5-6). Тим більше це стосувалося розлучених чоловіків, зв'язаних шлюбом з *вдовицею* (кан. 18 Апостольський), *розлученою* чи жінками *легкої поведінки* (Мт. 19, 9; I Кор. 6, 16; кан. 3 Трульського Собору).

5. Хто жив з наложницею, не міг вступити до клиру (кан. 17 Апостольський).

6. Після рукоположення в піддиякона, диякона та священника заборонялося одружуватися (кан. 26 Апостольський; кан. 6 Трульського Собору).

7. Одружений священник повинен утримуватися від статевого спілкування зі своєю жінкою у визначені пости та напередодні служіння св. Літургії (кан. 13 Трульського Собору; кан. 25 Карфагенського Собору).

8. Якби одружений священник згіршував людей своєю перелюбною поведінкою, то його позбавляли свячень (кан. 25 Апостольський). Те саме стосувалося і їмості-перелюбки, через що одружений пресвітер повинен був вибирати: або живе далі з дружиною і його позбавляють священничого служіння, або залишає дружину і служить далі як священник (кан. 8 Неокесарійського Собору; кан. 21 Івана Посника).

9. Дбали також Святі Отці і про чистоту духовного життя священничих дітей, забороняючи їм відвідувати розпусні світські заходи (кан. 15 Карфагенського Собору) та вступати у шлюб з єретиками та язичниками (кан. 21 Карфагенського Собору).

10. В разі смерті своєї їмості священник не міг *другий раз* одружитися (кан. 1 Неокесарійський).

Богословське пояснення

У чистоті повинен перебувати не тільки одинокий кандидат на свячення, але також і його сім'я. Тут накладалося важче ярмо, де, поряд з духовністю власною, священник повинен мати побожними як себе, так і матушку, так і дітей, щоби ніхто не міг закинути, що він не вмів «рядити власним домом» (I Тим. 3, 5).

Особливу роль у цій сполуді одруженого священства займає їмось, яка стає половинкою священника. Його освячує або його оскверняє. Через те заборонено брати у священниче подружжя розлучену, вдовицю або жінку легкої поведінки, тому що хто пристає до неї, стає з нею «одним тілом» (I Кор. 6, 16). Їмось, яка веде аморальний спосіб життя, перелюбствує, одружений священник повинен покинути, а якщо ні, то повинен відмовитися від священничого служіння, котре їмось оскверняє своїми нечистотами.

Кандидат до свячень повинен вінчатися тільки один раз, а також його наречена тільки в перший раз. Східна традиція завжди підкреслювала Подружжя як св. Тайну, яка прямує до вічності, як любов, яка не проминає, а рукоположення як перешкоду до наступного одруження. Через це смерть одного з подругів розглядалася не як кінець св. Подружжя, не як кінець любові, але як продовження тієї любові на вищому рівні¹⁰. Те, що дозволявся другий шлюб світським особам по милосердю Божому до їх немічності, те не дозволялося духовним особам, які покликані до вищої любові та вірності померлому подругові чи подрузі. Згідно з такими переконаннями «другий шлюб» вважався на Сході як «ліки проти блуду» (кан. 87 Василя Великого). «Було би недоцільним благословляти іншого тому, хто повинен лікувати власні хвороби» (кан. 3 Трульського Собору).

Святі Отці не захотіли накласти ярмо целібату для свого духовенства, обмежилися тільки заборонаю статевого співжиття у визначені пости та в дні служіння Святої Літургії. Тут потрібно відразу виключити еретицький приміс, начебто співжиття чоловіка з жінкою у св. Подружжі є якимось гріхом або певним оскверненням. Стримання від статевих стосунків у визначені пости та в дні служіння св. Літургії (кан. 13 Трульського Собору; кан. 25 Карфагенського Собору) не має на увазі, що зв'язок чоловіка з законною дружиною є нечистою. Навпаки, «подружній акт чоловіка із законною жінкою, згідно з поширеною думкою еп. Пафнуція, є істинною чистотою»¹¹, тому що подружжя є «чистим» і їх ложе «без плями» (Євр. 13, 4)¹². Скоріше мається на увазі поняття пожертвування усім та «за спільною згодою» (I Кор. 7, 5) заради Святої Літургії – Царства Божого, де уже «ніхто не жениться і не виходить заміж».

Шлюб одруженого священика ніколи не можна розглядати як лік на якусь слабкість, тому що він є благословенний, є святою Тайною (якою не є дівицтво) і не є другим шлюбом. Найважливіший наголос тут ставиться не на тому, як жити за власним тілом і догоджати його статевим потребам, а на житті за духом, щоб разом зі своєю дружиною та діточками творити «домашню церкву» (Фил. 1, 2). Задля цих цілей кожен одружений священик повинен дбати про служіння святому престолові. Це є його найперше совокуплення (єднання), совокуплення з Богом, у якому бере участь і його дружина як половина його. Адже немає більше двоє, але «одне тіло» (Мт 19, 6). Священик та його матушка повинні жити тільки для святого престолу і в ряді їх обов'язків найперше місце займають Бог, Свята Літургія, до якої має готуватися не тільки один священик, але і його половинка – їмость, і, звичайно, їхні діти.

Одружений священик творить зі своєю матушкою недоступний усім і найдосконаліший з-поміж усіх союз на взір Найкращого Жениха – Найвищого Священика-Архієрея (Євр. 3, 1) – Христа із Його Невістою Церквою (Од. 21, 9).

Подружній акт, довершений у святих Тайнах Священства та Подружжя, є кульмінацією та найвищим виявом любові між Творцем, чоловіком та жінкою у продовженні «роду вибраного, царського священства, народу святого, люду придбаного на те, щоб возвіщати діла великі того, хто нас покликав з темряви у своє дивне світло» (І Пт. 2, 9).

Молоді священники повинні не просто зберігати чистоту доподружню, не обмежуватися самою тільки чистотою у св. Подружжі, як це творять і прості парафіяни, але йти далі, йти вище: вміти жити зі своїми дружинами також і так, як «немов би їх і не мали» (І Кор. 7, 29). Практика Східної Церкви знає також священників, які після народження дітей жили зі своїми їмостями без статевого спілкування, тобто робили взаємний обіт чистоти у св. Тайні Подружжя (кан. 30 Трульського Собору).

Висновки

Одружене священство для Української Греко-Католицької Церкви не є привілеєм чи винятком із загального правила, а скоріше вірністю тому священству, яке заснував Ісус Христос на землі і яке Східна Церква зберегла згідно з традиціями первісної Церкви, Церкви Апостолів, Святих Соборів та Святих Отців. Вибір Української Греко-Католицької Церкви на покровителя свого духовенства саме одруженого священника – о. Омеляна Ковча – є ще одним продемонструванням, наскільки високо цінить Христова Вселенська Церква «заслужених одружених пресвітерів», про яких велично говорить Декрет про служіння і життя пресвітерів II Ватиканського Собору (РО 16). Перед Богом усі священники рівні – як одружені, так і неодружені, адже одружений чи неодружений стан не належить до «самої природи священства» (РО 16). Не можна також сказати, що один зі станів є грішніший, а інший – святіший, адже маємо приклади згіршення як одруженими, так і неодруженими священниками. Для вноормування постійної полеміки завжди актуальні слова Святих Отців Гангрзького Собору (343):

Канон 10: «Якщо хтось із перебуваючих в дівстві ради Господа буде возноситися над тими, що перебувають у подружжі, хай будуть під анафемою».

Українська Греко-Католицька Церква має відсунути на задній план усілякі дебати про вищість чи нижчість того чи іншого стану, а зайняти тверду позицію у напрямку продовження традиції Святих Отців, тобто видавати ті ж самі та подібні їм закони, які би охороняли чистоту та святість Христового одруженого священника, його матушки та їхніх дітей, від чого і залежить їх благодатний вплив на парохію та життя українського Богом береженого народу.

Священик повинен бути завжди «зразком для вірних» (І Тим. 4, 12). Українська Греко-Католицька Церква проповідує Христове Євангеліє усіма властивими способами Західної Церкви, але також і властивими способами Східної Церкви, де особливий наголос ставиться на проповідування своїм життям. Священик, його матушка та їхні діти не тільки кажуть, як розв'язувати життєві проблеми, але і самі мають ті самі проблеми; не тільки кажуть, як потрібно жити з чоловіком чи жінкою або як виховувати дітей, але своїм прикладом, своїм буденним та щоденним життям є дороговказами життя в Христі. Одружене священство проникло в усі куточки людської діяльності, в усі прошарки, в усі фахи та соціальні інституції нашого українського народу, повсюди є як не отець, то матушка, а найбільше їхні діти, які все були *рушійми* освіти, культури та інтелігенції нашої України. Одружене священство поводить не як «пануюче над вибраними», вказуючи лише словами, але й само входить у той грішний світ, у грязюку людських проблем та інтриг та освячує його своєю особливою моделлю, яка стає наочним «зразком для стада» (І Пт 5, 3).

Як не для всіх є досяжним дар безжениого священника (Мт. 19, 20), так само не для всіх досяжна святість одруженого священника. Один з допомогою своєї імені та дітей тільки оскверняє своє священство, а інший, навпаки, перемагає свою «плоть» і при допомозі своєї половинки **освячує статево природу людини: чоловіка та жінки, аж до тої міри, що є здібний її переобразити; переобразити дружину та своїх дітей у спільноту Пресвятої Трійці.**

¹Гудзяк Б. *Святість життя // Церква мучеників.* – Львів, 2002. – С. 3.

²<http://old.risu.org.ua/ukr/news/article;28653/>

³Петра Б. *Церковний цілібат // Rivista di teologia morale.* – № 132. – 2001. – С. 569.

⁴Св. Іван Золотоустий. *Пояснення на «Діяння апостолів»,* I, 4.

⁵DS, 61.

⁶Сократ. *Церковна історія,* I, 11; Созомен. *Церковна історія,* I, 23.

⁷Див. пояснення відомого каноніста еп. Никодима на основі церковних історій та законодавства того часу // *Книга правил з поясненнями Никодима.* – М., 2001 (репринт Санкт-Петербург, 1911). – Том I. – С. 176-181.

⁸*Книга правил з поясненнями Никодима.* – М., 2001 (репринт Санкт-Петербург, 1911). – Том I. – С. 469.

⁹Rhalls – Potles. *Syntagma ton Theion kai Hieron Kanonon.* – Vol. 2. – P. 421; Vol. 5. – P. 321-323.

¹⁰Пор. Св. Іван Золотоустий. *Молодій вдові та Про монандію.*

¹¹Сократ. *Церковна історія,* кн. I. – гл. 11.

¹²Також і тепер II Ватиканський Собор вчить, що статеві зв'язки подрутів є в собі *honesti ac debni* (GS 49).

Цивільно-правовий захист дочасного майна Церкви в Україні

«Право власності релігійних організацій
охороняється законом»

(ст. 18 Закону України «Про свободу совісті
та релігійні організації»)

Держава, закріплюючи за Церквою певні права та обов'язки, намагається створити найсприятливіші умови для їх реалізації. Такий захист законних прав Церкви, як і будь-якого суб'єкта цивільних правовідносин, є одним із найголовніших завдань держави. Зокрема, в проекті Концепції державно-конфесійних відносин в Україні за державою як системою органів, через які український народ здійснює свою волю, поряд з рядом немайнових гарантій, закріплюється обов'язок «забезпечувати захист релігійних реліквій, святинь, символів, місць паломництва та будівель релігійного призначення», тобто об'єктів майнових прав Церкви¹.

В свою чергу Кодекс Канонів Східних Церков навіть зобов'язує управителя церковним майном використовувати державні гарантії в обороні дочасного майна Церкви:

«Всяка влада має важкий обов'язок дбати про те, аби набуте дочасне майно Церкви було записане на юридичну особу, якій воно належить, з дотриманням усіх приписів цивільного права, які забезпечують права Церкви... Влада, безпосередньо вища, зобов'язана відстоювати додержання цих приписів» (кан. 1020 §§ 1, 4).

Отже пропоную з'ясувати, якими саме приписами сучасне цивільне законодавство України забезпечує майнові права Церкви, яких слід дотримуватись церковній владі у забезпеченні довіреного їй дочасного майна.

В майнових правовідносинах Церква виступає через релігійні організації як юридичних осіб приватного права. У зв'язку з цим вона є повноцінним учасником (суб'єктом) цивільних правовідносин з усіма належними їй майновими та особистими немайновими правами, а отже її безпосередньо стосуються також і загальні правозахисні норми цивільних правовідносин, які зосереджені в главі 3

Цивільного кодексу України «Захист цивільних прав та інтересів». Тут перелічуються лише основні засоби захисту цивільних прав, що їх застосовують суди. Щодо спеціальних норм захисту речових прав, у тому числі і Церкви, то вони містяться в главі 29 цього Кодексу – «Захист права власності»².

Так, глава третя Цивільного кодексу України закріплює за кожною особою право на захист свого цивільного права у разі його порушення, невизнання або оспорювання, та захист цивільного інтересу особи, який не суперечить загальним засадам цивільного законодавства (ст. 15), а також способи і види їх захисту (стт. 16-23). Оскільки право власності лежить в центрі цивільних правовідносин, то саме воно виступає одним із найголовніших об'єктів державного захисту: «Держава забезпечує рівний захист прав усіх суб'єктів права власності» (п. 1 ст. 386 Цивільного кодексу України). Слід зазначити, що вивчення інституту захисту права власності завжди посідало важливе місце в юридичній науці взагалі і в цивілістичній зокрема, адже на захист права власності прямо чи опосередковано спрямовані норми багатьох галузей державного права (цивільного, кримінального, адміністративного та інших). Однак цивільно-правовому захистові притаманні свої специфічні методи та засоби, які істотно різняться від існуючих в інших галузях права. Специфіка цивільно-правового права захисту, на думку І. О. Дзєри, полягає насамперед у застосуванні таких юридичних механізмів (засобів чи способів), які забезпечують, як правило, усунення перешкод у здійсненні права власності та відновлення майнового становища потерпілого власника за рахунок майнових благ порушника чи іншої зобов'язаної особи. Цьому не можуть сприяти повною мірою норми інших галузей права³.

Таким чином під цивільно-правовим захистом речових прав Церкви слід розуміти сукупність передбачених цивільним законодавством засобів, які застосовуються у зв'язку із вчиненими проти цих прав порушеннями, і спрямованих на відновлення чи захист майнових інтересів Церкви.

Основним принципом у сфері захисту речових прав є положення про те, що держава забезпечує рівний захист всіх суб'єктів права власності (ст. 13 Конституції України)⁴. Всі форми власності проголошені рівними, а відтак охороняються та захищаються державою без надання переваг одній перед іншою. Конституційні норми, в яких закріплені права й інтереси власників, виступають основою для деталізації їх у галузевому законодавстві, регулювання всіх аспектів їх дій і для визначення юридичних гарантій реалізації.

Цивільний кодекс України надає Церкві можливість звернутися до суду з вимогою про заборону вчинення іншою особою дій, які можуть порушити її право, або з вимогою про вчинення певних дій для запобігання такому порушенню (п. 2 ст. 386). В. Рум'янцева акцентує на тому, що, ратифікувавши Конвенцію про права людини 17 липня 1997 року⁵, Україна визнала не лише право на «мирне

володіння майном», а й згідно із положенням ст. 1 Протоколу № 1 до Конвенції визнала право на звернення Церкви до Європейського суду з прав людини за захистом своїх порушених прав та охоронюваних Конвенцією свобод, пов'язаних з реалізацією права власності. Так, судовій практиці відома справа 2007 року «Свято-Михайлівська парафія проти України», де власне майнові суперечки стали причиною конфлікту та порушення Україною в особі Київської міської державної адміністрації ст. 9 (Свобода думки, совісті та релігії) Конвенції про захист прав людини та засадничих свобод і ст. 1 (Захист власності) Протоколу № 1 до Конвенції.

Однак, перш ніж звернутися до цивільного (державного) суду для захисту речових прав на дочасне майно, управитель церковного майна, відповідно до кан. 1032 Кодексу Канонів Східних Церков, зобов'язаний отримати дозвіл власного Ієрарха: «Управитель церковного майна не повинен від імені юридичної особи ні розпочинати судову справу, ні виступати з позовом у цивільному суді, хіба що з дозволу власного Ієрарха».

Шкода, як матеріальна, так і моральна, що завдана Церкві в результаті порушення її речових прав, повинна бути відшкодована. Оскільки право власності Церкви є одним з цивільних суб'єктивних прав, то, на думку Є. О. Харитонова, положення про відшкодування збитків та інші способи відшкодування майнової шкоди та моральної шкоди, про які йдеться у статтях 22-23 Цивільного кодексу України, повною мірою стосуються і права власності⁶.

Цивільне законодавство передбачає різні можливості захисту цивільних прав Церкви, зокрема судом, Президентом України, державними органами або органами місцевого самоврядування шляхом скасування актів державних органів чи органів місцевого самоврядування нижчого рівня, а також нотаріусами шляхом вчинення виконавчого напису на борговому документі. Передбачено також можливість самозахисту, тобто самостійного примусового усунення Церквою порушень її прав та посягань на них (глава 3 Цивільного кодексу України).

Цивільно-правові засоби захисту цивільних прав досить неоднорідні за своїм змістом та умовами застосування. У залежності від характеру посягання на речові права Церкви і змісту захисту, який надається їй як власнику, можна виділити такі цивільно-правові засоби захисту: речові та зобов'язально-правові. Речові засоби захисту права власності Церкви застосовуються при безпосередньому порушенні речових прав, пов'язаному з протиправними діями третіх осіб, що виключають чи обмежують здійснення Церквою своїх правомочностей. В такому випадку вступає в дію їхній абсолютний захист, спрямований на усунення перешкод у здійсненні речових прав Церквою. Він орієнтований на захист безпосередньо речових прав і не пов'язаний з будь-якими конкретними зобов'язаннями між Церквою і порушником.

Зобов'язально-правові способи захисту засновані на охороні майнових інтересів сторін у цивільному правочині, а також осіб, які зазнали шкоди в результаті недоговірного заподіяння шкоди їхньому майну. Вимоги про захист цих інтересів безпосередньо не впливають з права власності Церкви. Позов релігійної організації до правопорушника, з яким вона пов'язана зобов'язальними правовідносинами (договірними і недоговірними), спрямований як на усунення перешкод у здійсненні права власності, так і на відшкодування шкоди або збитків.

Що ж стосується речових позовів, то вчені-цивілісти відносять до них наступні: 1) вимоги Церкви як неволодіючого власника до незаконного володільця про витребування майна (віндикаційний позов); 2) вимоги Церкви щодо усунення порушень права власності, які не пов'язані з володінням (негаторний позов); 3) вимоги Церкви про визнання права власності.

Пропоную дещо детальніше розглянути кожен з речово-правових засобів захисту речових прав Церкви.

Право Церкви на витребування майна із чужого незаконного володіння. Застереігаючи можливість віндикаційного позову, українське законодавство в ст. 387 Цивільного кодексу України визнає за Церквою, яка не володіє своїм майном, право на позов до не власника, що володіє ним, про вилучення свого майна в натурі. Віндикаційним позовом захищається право власності Церкви в цілому, оскільки він пред'являється в тих випадках, коли порушені права володіння, користування і розпорядження одночасно. Однак право власності за Церквою зберігається, тому що в неї є право приналежності, що може бути встановлено правостановляючими документами, а також показами свідків та письмовими доказами⁷.

Сторонами у такому позові виступають Церква в особі релігійної організації, яка не лише позбавлена можливості користуватися і розпоряджатися річчю, але фактично нею не володіє, та незаконний фактичний володільць речі (як добросовісний, так і недобросовісний). Під незаконним володінням розуміється усяке фактичне володіння річчю, якщо воно не має правової підстави, або правова підстава якого відпала, чи правова підстава якого недійсна.

Водночас, Церква в даному випадку не мусить бути виключно власником для захисту свого майна, а може володіти ним у силу закону чи договору, тобто бути титульним володільцем майна. В такому випадку Церква виступає орендарем, комісіонером чи ін., або ж їй належить речове право на чуже майно.

Церква може вимагати повернення свого майна за віндикаційним позовом лише в тому випадку, якщо інша особа володіє її майном незаконно. Якщо ж володільць володіє чужим майном на законних підставах, то Церква не може витребувати свою річ з такого володіння шляхом пред'явлення віндикаційного позову.

Для пред'явлення позову необхідно, щоб майно, якого позбавилась Церква, збереглося в натурі і знаходилося в фактичному володінні іншої особи. Якщо майно вже знищене, перероблене чи спожите, право власності на нього як таке припиняється. У цьому випадку Церква має право лише на захист своїх майнових інтересів, зокрема, за допомогою позову з заподіяння шкоди чи з безпідставного збагачення. Віндикувати можна лише індивідуально визначене майно, що випливає із сутності даного позову, спрямованого на повернення Церкві саме того майна, що вибуло з її володіння⁸.

Витребування майна Церкви у всіх без винятку випадках могло б значною мірою ускладнити цивільний обіг, оскільки тоді будь-який набувач виявився би під загрозою втрати отриманого майна. Тому законодавство розрізняє два види незаконного володіння чужою річчю, що породжує різні цивільно-правові наслідки. Таким чином умови задоволення віндикаційного позову залежать від характеру незаконного володіння, в якому перебуває річ.

Вимога Церкви про вилучення майна у недобросовісного незаконного володільця підлягає задоволенню у всіх випадках. Він зобов'язаний повернути Церкві річ у тому вигляді, у якому вона знаходилася в момент володіння, і несе відповідальність за усяке винне зменшення її цінності. Якщо незаконний володільць знищує чи відчужує річ, то Церква може зажадати від нього відшкодування її дійсної вартості.

Натомість у добросовісного володільця майно релігійної організації може бути витребуване не завжди. Витребування майна від добросовісного набувача залежить від умов, за яких річ вибула з володіння Церкви чи особи, якій вона передавала майно за договором, та оплатності (безплатності) придбання.

У випадку, коли річ вибуває з володіння Церкви за її бажанням (вона може передати її на зберігання), Церква несе ризик контрагента, якому вона вирішила довірити своє майно. Якщо Церква не належним чином поставилася до вибору особи, яка б заслуговувала довіри, то вона позбавляється права вимагати повернення речей від добросовісного набувача, але їй належить вимагати відшкодування збитків від особи, яка не виправдала її довіру за договором.

Якщо майно Церкви було викрадено в неї чи вибуло іншим шляхом поза її волею, то воно підлягає поверненню Церкві, хоча добросовісний набувач і придбав річ оплатно. Це ж правило діє й тоді, коли річ вибула з володіння особи, якій Церква передала її за договором. Стаття 388 Цивільного кодексу України передбачає не тільки втрату чи розкрадання як підставу для захисту інтересів Церкви шляхом віндикації, але й інші випадки, хоча закон їх не перелічує. Головне, щоб майно вибуло з володіння Церкви не з її волі.

Однак згадана стаття встановлює винятки з вищезгаданих правил захисту прав власності Церкви за віндикаційним позовом. Так, у випадку, якщо річ була

придбана добросовісним оплатним володільцем у порядку, встановленому для виконання судових рішень, то у нього не можна витребувати річ навіть у тих випадках, коли вона вибула з володіння Церкви за обставин, незалежних від її волі.

Якщо добросовісний володільць придбав річ безоплатно в особи, яка не мала права її відчужувати, то віндикаційний позов Церкви підлягає задоволенню у всіх випадках незалежно від того, як річ вибула з її володіння. Однак це стосується тільки тих випадків, коли відчужувач речі не має права розпоряджатися нею.

Похідною від віндикаційного позову є вимога Церкви про повернення чи відшкодування їй всіх доходів, що до віндикації були чи повинні були бути отримані від майна його незаконним володільцем.

Порядок розрахунків залежить від добросовісності чи недобросовісності набувача. Добросовісний володільць повинен повернути лише ті доходи, які він отримав або повинен був отримати з того часу, коли він дізнався або повинен був дізнатися про неправомірність свого володіння, або коли він отримав повістку за позовом власника про повернення майна. До цього моменту всі отримані доходи належать володільцю, і він не зобов'язаний відшкодувати Церкві вартість отриманих, відчужених чи спожитих доходів. Вимога про повернення чи відшкодування доходів хоча і впливає з віндикаційного позову, сама в поняття віндикації не входить.

Під «доходами», на думку Є. О. Харитонова, тут слід розуміти як грошові, так і натуральні доходи. Мова в даному випадку йде про доходи, що мали місце або могли мати місце, якби особа ними скористалася. Зазначена обставина, як і сам розмір таких доходів, повинні бути обґрунтовані Церквою. Доходи, які вона теоретично могла, але не повинна була отримати від майна, у розрахунок не беруться⁹.

Недобросовісний володільць, на відміну від добросовісного, зобов'язаний повернути чи відшкодувати Церкві всі доходи, що він отримав чи повинен був отримати за весь час незаконного володіння.

Як добросовісний, так і недобросовісний володільць речі, у свою чергу, має право вимагати від Церкви відшкодування понесених ним втрат на майно з того часу, з якого власникові належать доходи від майна. Водночас добросовісний володільць має право залишити собі здійснені ним поліпшення майна, якщо вони можуть бути відокремлені від майна без завдання йому шкоди. Якщо це неможливо, то такий набувач має право на відшкодування здійснених витрат у сумі, на яку збільшилась вартість цього майна.

Захист речових прав на дочасне майно Церкви від порушень, не пов'язаних із позбавленням володіння. Церква може вимагати усунення

всяких порушень своїх речових прав, хоча б ці порушення і не були поєднані з позбавленням володіння. Таке право, застережене в ст. 391 Цивільного кодексу України, забезпечується їй за допомогою негаторного позову, тобто позадоговірної вимоги Церкви, що володіє річчю, до третьої особи про усунення перешкод у здійсненні правомочностей користування та (або) розпорядження майном. Перешкодою в здійсненні правомочностей Церкви як власника речі є неправомірні дії порушника цих прав¹⁰.

До порушень права користування належать, наприклад, випадки самоуправного зайняття приміщень культових споруд релігійною громадою однієї конфесії іншою, що часто і є причиною міжконфесійних конфліктів. У таких і подібних випадках релігійна організація, що володіє річчю, може захистити свої інтереси, пред'явивши позов про усунення перешкод, що заважають їй користуватися майном.

Порушення права розпорядження має місце в тих випадках, коли Церква незаконно обмежується у можливості реалізації не тільки правомочності користування, але і розпорядження. Таким чином, негаторним позовом Церква може захистити своє право власності і право законного володіння.

Отже, предметом негаторного позову є вимога Церкви про усунення порушень, не поєднаних з позбавленням володіння, а його підставою є обставини, що обґрунтовують право Церкви на користування і розпорядження майном, а також підтверджують, що поведінка третьої особи створює перешкоди у здійсненні цих правомочностей. Тут обов'язком Церкви не є доказування неправомірності дій відповідача, бо вони припускаються такими, доки сам відповідач не доведе правомірності своєї поведінки. Правом на негаторний позов Церква може скористатися як власник і як титульний власник, що володіє річчю, але позбавлений можливості користатися чи розпоряджатися нею. Відповідачем в цьому випадку виступатиме особа, яка своєю протиправною поведінкою створює перешкоди, що заважають нормальному здійсненню права власності чи права титульного володіння.

Суттєвими вимогами за даним позовом є усунення порушення, яке триває і має місце на момент звернення з позовом. Тому на негаторний позов не поширюються вимоги щодо строків давності, оскільки з негаторним позовом можна звернутися в будь-який час, поки існує правопорушення. Якщо ж перешкоди в користуванні чи розпорядженні майном усунуті, то, відповідно, відсутні і підстави для звернення з негаторним позовом. Однак таке положення не означає відсутність у Церкви можливості подання позову про заборону порушення права власності, що можуть мати місце у майбутньому. Така можливість превентивного захисту надається Церкві п. 2 ст. 386 Цивільного кодексу України.

Визнання речових прав Церкви. Позови про визнання речових прав на чуже майно, передбачені державою у ст. 392 Цивільного кодексу України, спрямовані на усунення перешкод у здійсненні Церквою свого права і виключення посягань

на належне їй майно за допомогою підтвердження в судовому порядку факту приналежності Церкві спірного майна на праві власності. Таким чином позов про визнання права власності — це договірна вимога Церкви про констатацію перед третіми особами факту приналежності їй права власності на спірне майно, не поєднане з конкретними вимогами про повернення майна чи усунення інших перешкод, не пов'язаних з позбавленням володіння¹¹.

Про обов'язок церковної влади відстоювати права Церкви на дочасне майно, яким вона як юридична особа законно володіє, однак набуття якого ще не підкріплене документами, говорить і Кодекс Канонів Східних Церков в кан. 1020 §§ 3-4:

«§ 3. Цих [цивільних] приписів слід дотримуватись також щодо дочасного майна, яким законно володіє юридична особа, набуття якого ще не підкріплене документами.

§ 4. Влада, безпосередньо вища, зобов'язана відстоювати додержання цих [цивільних] приписів».

Зазначений позов може бути заявлений Церквою в особі релігійної організації, права якої щодо індивідуально визначеної речі, якою вона володіє чи не володіє, оспорується, заперечуються чи не визнаються третьою особою, яка не знаходиться з цією організацією у зобов'язальних чи інших відносинах із приводу спірної речі. Відповідачем у даному позові виступає третя особа, яка або заявляє свої права на річ, або не пред'являє таких прав, але не визнає за Церквою речового права на майно.

Підтвердження в суді права власності або іншого речового права на майно, що становить предмет спору, здійснюється за допомогою спростування в суді установлених фактів або шляхом підтвердження фактів, що свідчать про володіння спірним майном на праві власності чи іншому речовому праві.

Підставою позову про визнання права власності є обставини, що підтверджують наявність в Церкві права власності чи іншого права на майно. Необхідною умовою захисту права власності Церкви шляхом його визнання служить підтвердження нею своїх прав на майно. Це може впливати із представлених Церквою правовстановлюючих документів, показань свідків, а також будь-яких інших доказів, що підтверджують приналежність їй спірного майна. Якщо майно знаходиться у володінні Церкви, то її право на майно захищається презумпцією правомірності фактичного володіння.

Оскільки позови про визнання права власності, з одного боку, не пов'язані з конкретними порушеннями правомочностей Церкви і, з іншого боку, диктуються триваючим незаконним поведінням третьої особи, на них, як і на негаторні позови, не поширюється дія позовної давності.

Не слід розглядати вимогу про визнання права власності як самоціль Церкви та єдиний предмет позову. Як правило, такі вимоги супроводжують позови про витребування майна з чужого незаконного володіння, про усунення порушень права власності, не пов'язаних із порушенням володіння, тощо. Отже, за таких умов вимоги про визнання права власності є лише передумовою для досягнення Церквою кінцевої мети позову. Також спеціальне визнання судом права власності на майно необхідне тоді, коли щодо його належності у Церкви відсутні правостановлюючі документи, і це право оспорує відповідач.

Таким чином, підсумовуючи, слід зазначити, що цивільно-правовий захист речових прав Церкви в Україні здійснюється на загальних засадах, передбачених цивільним законодавством, а саме: загальні правозахисні норми щодо захисту речових прав Церкви зосереджені в главі 3 Цивільного кодексу України «Захист цивільних прав та інтересів», де перелічуються основні засоби захисту цивільних прав, що їх застосовують суди; а спеціальні норми щодо захисту права власності Церкви – в главі 29 «Захист права власності». В свою чергу вмале застосування Церквою таких цивільно-правових засобів захисту своїх речових прав є єдиною легальною альтернативою на силові спроби вирішення міжконфесійних конфліктів, які в більшості випадків виникають саме на майновій основі.

¹ Проект Концепції державно-конфесійних відносин в Україні // <http://www.scnm.gov.ua>.

² Цивільний кодекс України // Відомості Верховної Ради України. – 2003. – № 40-44. – С. 356.

³ Дзера О. В. Науково-практичний коментар Цивільного кодексу України. – 3-е видання, перероб. і доп. / За відп. ред. О.В. Дзери, Н.С. Кузнецової, В.В. Луця. – К.: Юрінком Інтер, 2008. – С. 456.

⁴ Конституція України // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – № 30. – С. 141.

⁵ Загальна декларація прав людини, прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1948 р. // <http://www.scnm.gov.ua>.

⁶ Дзера О. В. Науково-практичний коментар Цивільного кодексу України. – 3-е видання, перероб. і доп. / За відп. ред. О.В. Дзери, Н.С. Кузнецової, В.В. Луця. – К.: Юрінком Інтер, 2008. – С. 457.

⁷ Цивільний кодекс України // Відомості Верховної Ради України. – 2003. – № 40-44. – С. 356.

⁸ Дзера О. В. Науково-практичний коментар Цивільного кодексу України. – 3-е видання, перероб. і доп. / За відп. ред. О.В. Дзери, Н.С. Кузнецової, В.В. Луця. – К.: Юрінком Інтер, 2008. – С. 368.

⁹ Харитонов Є. О. Цивільний кодекс України: Науково-практичний коментар. – Видання 3-тє, перероблене та доповнене / Ред. Харитонova Є. О. – Х.: ТОВ «Одіссея», 2007. – С. 658.

¹⁰ Цивільний кодекс України // Відомості Верховної Ради України. – 2003. – № 40-44. – С. 356.

¹¹ Там само.

ХРИСТІЯНСЬКИЙ ПЕРСОНАЛІЗМ

о. Річард Горбань

Івано-Франківська теологічна академія

Персоналістична агапетологія в теоретичній спадщині Чеслава Станіслава Бартніка

У персоналізмі, як окремій системі, окрема тема присвячується науковому, системному трактуванню любові. Її вважають особливим та істотним елементом персонології¹. Тому і польський персоналіст Ч. Бартнік представляє її як окрему складову світу особи, один із суттєвих елементів структури дійсності особи. В його концепції це отримує назву персоналістичної агапетології², де ключову роль відіграє особовий вимір любові, насамперед у духовній площині, як особливої сполучної ланки різних особових буттів та різних особових світів. На підставі цього формується особливий вимір людської особи та особливий вимір любові.

Любов має різні виміри, постаті, прояви. Постає як вираз цілої дійсності особової дійсності особи, у вигляді одноразового акту або ж цілого процесу. Тому любов по-різному класифікують та розрізняють, надаючи те чи інше значення. Згідно з концепцією польського персоналіста любов має сім основних видів, про які докладніше.

Чуттєво-афективна любов. Це своєрідна органічна та сенсуальна основа животворних дій людини стосовно емпіричного світу. Особове ество людини знаходить свій особливий вияв у тілесній, фізичній площині за допомогою свого психоемоційного світу. Ця зовнішня поведінка стає виявом особового, духовного ества людини. Тут насамперед йдеться про духовну, психологічну, емоційну площину.

Органічна любов. В своїй глибокій суті сприймається як симпатія органічного життя, зав'язування живих відносин особи із усіма іншими сферами (особовою та біологічно-природною). Певна прив'язаність та особливі відносини. Людина органічно (цілісно) пов'язує себе, своє ество з чимось або кимсь. Слід розуміти це як прив'язаність, любов до предметів, природи, речей, тварин, людини, коли особа немовби занурює себе, завдяки почуттям, в іншому.

Еротична любов. Найбільш поширене розуміння та сприйняття любові, зокрема в поточному, сучасному розумінні. Це любов, оснований на статевому потягу, але не обмежується виключно діями сексуального характеру. Вона визначає цілу дійсність стосунків осіб чи особин. Охоплює ціле ество, структуру людини, зокрема в тому, що супроводжує стан закоханості. Хоча вона є основною рушійною силою життя, до життя, існування (народження). Цей вираз любові Бог в людині підніс до особового рівня, рівня стосунків між двома особами. Прояв цього виміру

любові має свою спорідненість із загальною основою тваринного світу, однак людський прояв такої тілесно-чуттєвої любові значно вищий та глибший, ніж тваринний. Хоча людина також у цьому прояві любові може деградувати та сходити на нижчий рівень.

Любов у сім'ї. Її основою слід вважати подружню любов, на якій будується, основується, поглиблюється, зміцнюється та продовжується те, що започатковано в подружжі. Наслідком подружньої (духовної, емоційної, тілесної) любові стають діти, і вся сімейна спільнота стає середовищем нового, особливого прояву любові. Вона також відзначається інтерперсональним характером, оскільки є любов'ю осіб. Згодом вона ще більш розростається та набирає нових обрисів, з огляду на розширення сім'ї, родини, через народження внуків і т. д.

Соціальна любов. Має свій вияв у соціумі, тобто спільноті, середовищі осіб. Кожний вияв любові, окрім егоїзму, має спільнотний вимір. Йдеться про любов до інших, менших чи більших груп осіб: спільноти місця роботи, проживання, місцевості, народу, держави. Можна також говорити про універсальну любов: людства, всіх осіб, планети, всесвіту, дійсності.

Космічна любов. Таку теорію висунув, зокрема, французький мислитель П. Тейяр де Шарден. В її основі любов Христа, яка започатковує своєрідний ланцюг любові, де все пов'язується і пов'язане цією любов'ю Христа [8, с. 93-99, 115-120]: атом з атомом, осередок з осередком, особа з особою, спільнота зі спільнотою, зірка із зіркою, галактика із галактикою. Всі стають одним цілим, тут також і вся дійсність. Завдяки цьому виникає своєрідна універсальність буття, де все пов'язане і ніхто не ізольований, не відірваний, не полишений, хоча всі між собою різняться властивою їм сутністю. З огляду на це можна говорити про уніфікаційну еднаючу любов усього людства, яке існувало, існує і буде існувати. В цій конструкції людина відчуває зв'язок із цілим Всесвітом, з кожною її частинкою. Все буття пов'язане внутрішньою любов'ю і прямує крізь час і простір до Центру та Кінця (завершеності) всієї любові – Ісуса Христа.

Релігійна любов. Ч. Бартнік вважає її найвищою і найсильнішою. Полягає вона, на його думку, у внутрішній онтологічній та екзистенціальній реляції людської особи до Бога. Первинна порівняно з іншими видами любові, з огляду на свій духовний характер та проекцію на усю дійсність (духовну і матеріальну). Відзначається здатністю приводити в дію та реалізовувати процеси здійснення, творення особи. Людина в сенсі християнської заповіді любові може самовизначатись щодо людини та Бога [1, с. 11-15].

Всі акти любові здійснюються та творяться в глибині людської особи. Вона є суб'єктом та об'єктом любові. Тому можна говорити про особовий вимір любові. Різні види любові взаємно проникають один в одного, накладаються своїми площинами, хоча кожна має свою домену і власну площину. Кожен із видів в остаточній перспективі стає спрямуванням буття до повної реалізації, умовою якої є втілення внутрішньої єдності між буттями, зокрема особовими. Любов у

властивому значенні можлива тільки в особі, між особами і для особи. Однак сама в собі любов стає ядром, основою буття, основною структурою світу, універсальним елементом [2, s. 23].

Християнство спостерігає любов крізь призму добра і волі, вбачаючи в ній дію і прояв. Августин та Тома Аквінський вбачають в ній волю, тяжіння, прагнення добра, захоплення ним. В персоналістичній концепції любов не лише постає як акт, властивість, дія або духовний прояв, але також набирає онтологічного, екзистенціального, істотного характеру та становить одну із основних складових структури особового буття людини. В своїй глибинній основі особа складається та збудована з любові, є любов'ю та виражає себе за допомогою любові. В цей спосіб любов вирізняється двома вимірами: онтологічним та функціональним. В першому значенні особа виявляє знову ж таки своє реляційне буття, тут присутня онтологічна реляція людського буття стосовно інших буттів, передовсім особових. Як і особа, любов одержує свій онтологічний вимір завдяки особі, як вираз суті істоти особи, здійснення і наповнення реляції особової суті людини. Опісля постає уся повнота динаміки функціонування згаданої реляції у духовний та тілесний способи. Тому можна говорити про реляцію особи до самої себе (любов до себе), до іншої людини (окремої людини), до спільноти (любов у спільноті), до дійсності, світу, землі (любов космічна), до речей і предметів (реїстична любов), рослин, звірів (любов до природи), подій, історії, занять, професії, мистецтва і т. д. (екзистенціальна любов) [5, s. 215].

Любов у своїй онтологічній глибині постає як структура, реляційна до когось або чогось. На підставі своєї природи любов, як і особа, постає як реляція «до», в своїй спрямованості на когось або щось. Любов віднаходить себе в інших особах, реалізує себе, щоб знову повернутись до того, від кого вийшла. Основою тут виступають абсолютне буття і цінність особи. Тут йдеться про любов у властивому значенні, а не звичайну прив'язаність до звірів, рослин чи предметів, оскільки такі прояви можна назвати лише подібними, наслідуючими любов. Любов у властивому значенні є зверненням та пов'язанням цілого особового буття людини в її розумній та вольовій істоті з іншою особою чи спільнотою осіб з метою реалізації, здійснення себе у будь-якому прояві, у всіх аспектах. Можуть мати місце прояви любові тільки в якомусь напрямі чи аспекті, виділяючи тільки якийсь елемент, але ідеальним проявом любові може бути лише той, в якому заангажована ціла особа, у всіх її проявах та вимірах. Лише часткове заангажування вказує тільки на постать, подібну до любові або синонімічну до неї, що має місце в «любові» до звірів, речей чи предметів, які не мають особової структури. Міжособова любов стає своєрідним поєднанням різних особових світів в один спільний, однак без їх ототожнення, повного зникнення, злиття. В цьому випадку власний світ особи не зникає, а, навпаки, конститує себе, формує і збагачує. В результаті можна ствердити про взаємозв'язок, стислу глибинну пов'язаність буття з буттям, тому можна говорити про онтологічну любов. Найвищим адресатом цієї реляції (любові) завжди була, є і буде особа, яка може збагатити іншу особу собою.

В персоналістичній концепції зустріч різних світів, в їх персональних особливостях, може стати поштовхом до міжособового єднання, спілкування, взаємного відкриття та збагачення себе. Постає питання такого єднання стає певне містерійне (таємниче) вкорінення свого особового суб'єкта в іншій особі. Це знаходить свій вираз у процесі розвитку та поглиблення такого стану, що дає змогу сформуватись «люблячій особовості». Це пов'язане з відкриттям «нового світу» іншої особи, захопленням нею, заглибленням, абсолютизацією і пошануванням, зв'язує осіб у прояв спільного виміру «ми».

Зовні можна розрізнити три основні шляхи розвитку любові, які в підсумку і творять цілісний прояв любові. Любов проходить свій шлях пізнання за допомогою розуму, відкриття того, чим захопилась, що приводить до суджень, оцінювання, зіставлення [4, с. 274]. Той, хто любить, дивиться, відкриває, аналізує та творить власний образ особи, яку кохає. Причому розум дає можливість пізнати не лише зовнішню, загально, а й на глибшому рівні, що дає спонуку волі. Згодом любов проходить шлях прагнення, спрямування волі, усієї особи на іншу особу, до іншої особи, її світу. В ній (іншій особі) вбачається оте добро, на яке спрямовується. Особа бажає бути з іншим, перебувати не лише в його світі, а й у його особі. Цій іншій особі бажається всякого добра, є прагнення забезпечити її добро. І, нарешті, те, що особа когось пізнала і спрямувала до нього себе і свою волю, спонукає її до відповідних дій, поведінки, вчинків, праці, творчості. І це є третім шляхом, який проходить любов [там само, с. 275]. **Особа, яка любить, фактично намагається служити, прислужитись, допомогти тому, кого любить: рятує від загроз, підтримує, пам'ятає, захищає.** В цьому сенсі реалізація актів любові стає інтегральним елементом цілості прояву любові. Інтеграційним принципом залишається тут особа, яка реалізує себе, виражає завдяки розуму, волі і діям. Любов, будучи складовою структури світу особи, наділена та відзначається усіма вимірами та атрибутами буття особи, має свій вираз – фізичний, іманентний, трансцендентний, духовний, видимий і невидимий. Вона знаходить свій вираз у зовнішній сфері життя та всередині людини, в її серці та особовості. Іноколи обидві ці сфери можуть розминутись або бути неоднаково розвинуті. Ідеальною ситуацією слід вважати їх досконалу концентричність, що дасть змогу людському буттю знайти досконале відображення в його серці, а серце зможе тоді променіти на цілість зовнішнього життя людини. Саме тоді любов можна назвати цілісною і цілком істинною, тоді вона стає найпотужнішою і найсильнішою силою людської особи.

Любов, будучи співструктурою особи, становить містерійний аспект. Її неможливо повністю передати, дослідити, представити, подібно як неможливо дати повне, достатнє та однозначне визначення. Підлягає таємничим структурам діалектики буття та існування; можна сказати, що сама має діалектичну структуру. Любов має свій конкретний вираз у ставленні до однієї особи та водночас і вираз загальний, універсальний, як любов до світу, всіх людей, Бога. Бог теж любить всіх людей загалом, але й кожна особу зокрема. Любов стає головним принципом

буття, має одну назву, але в своїх конкретних проявах набуває різних назв з огляду на вид. Це відбувається завдяки структурі особи, яка стає реалізацією універсальності в конкретному. Можливо, тому і відбувається зворотний процес – прояву конкретного в універсальному [5, s. 215]. Любов до людини також одна (універсальна), але виявляється в конкретних проявах (індивідуальних), наприклад, до Бога, іншої особи, себе. Тому любов універсальна, але виявляється в кожному індивідуальному бутті, в індивідуальних особах. Натомість однакова інтенсивність та сила любові у всіх особах, на думку універсального реалістичного персоналізму, полягає у вкоріненні в суб'єкті особи, яка любить. Ціла людина є тією ж самою реляцією любові, але вона (реляція) диверсифікується в екзистенціальній та індивідуальній площинах, з огляду на інших осіб. На загал любов відзначається тією самою природою, бо закорінена в особі, в її праві самореалізації, феномені волі і т. д., але набуває різних проявів та форм з огляду на відмінність існування, наповненість змісту, цінності кожної особи зокрема. Тому не можна сказати, що любов однієї особи така ж сама, як іншої, вони відрізняються інтенсивністю, силою, проявом. Це пояснюється абсолютною неповторністю особистості. На думку Ч. Бартніка, найвищими категоріями слід вважати особу, існування та любов [1, s. 21]. В християнстві їх найбільше оцінили та представили: де навіть Бог явиться як Любов.

Релігійна любов до Бога, любов Бога до людини відзначається понадемпіричним виміром та отримує прояв над-любові. Такою є насамперед любов у християнському значенні, де любов Бога втілюється в людині [6, s. 393]. Але її слід спостерігати не лише як прояв, а скоріш як дійсність, присутність Бога в людині, вираз особової спільноти і спільності з Богом. Вона відзначається структурально-персональним характером.

Натомість у світі, де головними чинниками є цивілізаційні, технічні та ліберальні цінності і тенденції, персональність любові занепадає і нищиться. Любов трактується реїстично, тобто як предмет. Втратились правдиве значення і сенс любові. Оскільки особу спостерігаємо в категорії реляції, то можна тут говорити і про духовну байдужість до іншого. Тобто можна говорити про не-любов, анти-любов у значенні її відсутності. Під цим слід розуміти відсутність особової реляції в її спрямованості на іншого в позитивному аспекті, тобто як дару себе. У не-любові особа не відкривається і не дарує себе, тобто закриває свою особову реляцію, що стає шкодою не лише комусь (іншій особі, людській чи Божій), а й самій собі. Тому в поставі людини все, що не дає добра, відкритості, позитиву, стає поставою не-любові [1, s. 17], а це само по собі завдає негативного впливу іншій особі, її еству. Крайніми проявами такої анти-любові можна вважати ненависть, безпосередню шкоду духовному чи фізичному добру людини. Все це стає процесом деперсоналізації. Наскільки любов є даром і даруванням себе, настільки не-любов є «грабунком» іншої особи. Наскільки любов прагне до єднання і будувannya спільноти, настільки не-любов спрямована і прагне поділу, розірвання зв'язку, щілковитого відокремлення. Любов будує, афірмує, вдосконалює, підтримує існування,

творює цінності, а не-любов руйнує, негує, нищить, творить антицінності та намагається позбавити особу її цінності та сенсу [там само]. Класичним проявом анти-любові є ненависть, яка вказує на негативне ставлення до когось. Тому слід її вважати духовним, розумовим, вольовим запереченням іншої особи, усунення зі свого буттєвого простору. Саме тому анти-любов стає силою, яка спрямовується на руйнацію світу особи, її структури.

У світі любові існує і її протиположна – анти-любов: ненависть, розлад, поділ, егоїзм, певне відштовхування іншої особи. Подібно, як любов прагне створити своє Царство, так і анти-любов хоче створити своє, і вони протистоять одна одній. А що найбільше – боротьба цих сил проходить крізь серце людини, яка водночас може когось любити, а когось ненавидіти [2, s. 24]. Людина повинна бути свідомою цієї боротьби і не залишатись байдужою до неї. Любов не відзначається сліпою силою і дією, не може повністю зародитися без усвідомленої та розумної інспірації та дії особи. Тому людина відповідальна за результат боротьби любові та анти-любові, утвердження їх. Особливе значення надає цьому християнство, і тому християни найбільш відповідальні за утвердження царства любові.

В підсумку любов слід вважати фундаментальною структурою людської особи в індивідуальному та суспільному вимірах, суттю особового життя, мотивом та двигуном дій, сенсом існування і повнотою щастя. В результаті любов постає як найбільш велична і найвища реляція між особами [3, s. 134].

¹Персонологія – наука про особу.

²Агапетологія – наука про любов; від грецького «агапе» – любов (передовсім в духовному вимірі).

Література

1. Bartnik Cz. St. *Agapetologia personalistyczna* // *Roczniki Teologiczne*. – 1997. – № 44, z. 2. – S. 5-23.
2. Bartnik Cz. St. *Miłość jako tworzywo świata* // *Walka o Kościół w Polsce*. – Lublin, 1995.
3. Bartnik Cz. St. *Osoba jest miłością* // *Misterium człowieka*. – Lublin, 2004.
4. Bartnik Cz. St. *Personalizm*. – Wyd. 2. – Warszawa, 2000.
5. Bartnik Cz. St. *Próba ujęcia istoty miłości* // *Słowo i czyn*. – Lublin, 2006.
6. Bartnik Cz. St. *Umiłowanie człowieka* // *Misterium człowieka*. – Lublin, 2004.
7. Wojtyła K. *Miłość i odpowiedzialność*. – Lublin, 1960.
8. Тейяр де Шарден П. *Феномен человека*. – М., 2002.

о. Річард Горбань

ПЕРСОНАЛІСТИЧНА АГАПЕТОЛОГІЯ В ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА

Анотація

Любов, згідно реалістичного універсального персоналізму за Чеславом Станіславом Бартніком, виникає та формується з глибини особи, зустрічі та пізнання осіб на шляху правди, добра, краси, свободи і взаємного духовного єднання. Тому любов постає як активність усієї особи у її виявах себе у всій повноті єства, з усіма силами та властивостями, в позитивний спосіб, на іншу особу. Це спрямування усього свого особового світу в прояві спонтанної реляції «до» або «на» когось; дарування особою себе іншому, причому повне, без умов, беззаперечне. Взірцем цієї любові є Пресвята Трійця, Особи якої відзначаються структурою самореалізуючої любові. На сторожі збереження та поширення правдивого образу любові залишається християнство, яке намагається представити любов з персоналістичної точки зору, оскільки любов у властивому значенні може бути лише між особами. Особу слід любити з огляду на її внутрішню сутність, доброту, таємницю єства.

Fr. Richard Gorban

PERSONALISTIC AGAPETHOLOGY IN THE THEORETIC HERITAGE OF CZESLAW STANISLAW BARTNIK

Annotation

Love, according to realistic universal personalism of Czeslaw Bartnik, is being formed from the depth of the human person, on the common way together towards the truth, good, beauty, freedom and spiritual unity. This is why love begins as activity of entire personality in its integral self-representation with all its forces and qualities, to other person. This is an unconditional giving of itself towards a spontaneous relation «to» or «towards» someone else. A giving of one person to another entirely, unconditionally. A perfect example of this we find in the Holy Trinity, the Persons in which are defined in a full self-fulfilling love. As a guardian of the true meaning of love and its spread throughout the world is Christianity, that is trying to present love from the personalistic point of view, since love, according to its nature, can only happen between to persons. A person should be loved and dignified because of its internal essence, goodness and the mystery of its being.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 21.01.2011 р.

ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДИ

Іван Дубицький
Івано-Франківська теологічна академія

Помилка Чарльза Дарвіна

У 20 ст. дарвінівська теорія еволюції утвердилась як єдино правильна концепція на кшталт «універсального закону» розвитку світу живого. Незважаючи на критику багатьох вчених-природознавців, дарвіністи продовжують стверджувати, що всі інші пояснення розвитку життя на Землі не мають наукового підґрунтя і взагалі, хто не вірить в еволюцію — це вороги дарвінізму, невігласи, такі собі селюхи, на яких не варто звертати увагу. Проте їхня логіка хибна. Адже вчені- креаціоністи, тобто такі, що визнають виникнення Всесвіту внаслідок Божественного творіння, не заперечують еволюційного фактора на видовому рівні, однак вважають необґрунтованим дарвінівський постулат міжродових перетворень. І небезпідставно, оскільки за останні 150 років природознавчі науки збагатилися новими дослідженнями і відкриттями, які спростували первісну схему еволюції за Чарльзом Дарвіном в зв'язку з відсутністю «перехідних ланок» в його безперервному «ланцюзі», що простягається від найпростіших організмів до ссавців.

Правду про дарвінізм повинні знати всі, хто любить природу, й особливо школярі та студенти, які насамперед мають бути зацікавлені у виборі своїх світоглядних принципів, серед яких ставлення до проблем буття, походження Всесвіту і життя на Землі є визначальним.

Для того, щоб глибше збагнути наукову цінність дарвінізму, варто звернутися до родоvodu Дарвінів і до тих ідеологічних «привидів», що «забродили» в Європі на зламі 18 і 19 століть. Тоді, як відомо, визривала ідея ошчасливлення людства на ґрунті нових наукових теорій атеїстичного змісту, в яких автори намагалися довести, що світ постав сам собою, хаотично, з якоїсь фантастичної «мряковини» (звідки вона взялась?), а живе самозародилося в теплих водоймищах з «органічного бульйону». Найбільш привабливою виявилася ідея, започаткована в салонах масонства Еразмом Дарвіном (1731-1802), дідом знаменитого Чарльза. Саме Еразм Дарвін, відомий англійський природознавець і поет, послідовник фундатора теорії еволюції Жана Ламарка (1744-1829), вперше «розкрутив» бренд ідеології дарвінізму.

Неабиякий інтерес до природознавства проявляв і син Еразма Дарвіна — Роберт, лікар за фахом й водночас високопоставлений майстер масонської ложі. Він, безумовно, покладав великі надії на свого сина Чарльза Дарвіна (1802-1882) для здійснення нових викликів франкмасонства. (Варто нагадати, що франкмасони, т. зв. «вільні муляри» — члени таємних згромаджень інтелектуальної еліти, які під маскою релігійно-філософських ідей намагалися здобути світове панування). Треба визнати, що всі сподівання Роберта Дарвіна щодо сина незабаром виправдалися. Щоправда, юний Чарльз не відзначався особливими здібностями і пильністю ні в школі, ні в Единбурзькому медичному університеті, ні в теологічній семінарії Кембриджа, про що він на схилі літ щиро напише у своїй автобіографії. Він так і не здобув вищої освіти, проте, будучи сином і онуком чільних англійських масонів, прославився як засновник цілісної теорії еволюції. З точки зору релігії Дарвіна не були ні християнами, ні безбожниками. Вони належали до модної тоді серед інтелектуалів релігійно-філософської течії — деїзму, що визнає Бога Першопричиною Всесвіту, але заперечує Його подальше втручання у природу.

Більше 30 років знадобилось Чарльзу Дарвіну, щоб здійснити своє призначення — публікацію книг «Походження видів шляхом природного добору» (1859) і «Походження людини і статевий добір» (1871). Ось так з'явилося масонське дітище — дарвінізм, яке спокусило весь світ своєю звабою. Ця привабливість немов підкуляє підступною раціональністю основоположних постулатів. Не завадить пригадати отих шість принципів дарвінізму, що визначають буття живої природи: мінливість усього живого, спадковість поколінь, пристосованість до навколишнього середовища, боротьба живих істот за існування, природний добір як механізм прогресивного родоутворення, і врешті, еволюція (розгортання) живої природи як поступове перетворення одних тварин в якісно інші — досконаліші. «Рушійними силами» еволюції Чарльз Дарвін вважав саме боротьбу за існування, безупинну і безпощадну, а також «феномен» природного добору, що визначає переможців, найсильніших, найвитриваліших і найпристосованіших, здатних до парування і народження здорового потомства.

Від зоряного часу Дарвіна пройшло вже півтора століття. Впродовж цих років природознавчі науки збагатилися новими дослідженнями і відкриттями в царині фізики, мікробіології, палеонтології та ін., перелік яких зайняв би, напевно, до 100 сторінок. Нові наукові здобутки спростували основні постулати дарвінізму, в зв'язку з чим це вчення втратило свою актуальність. Різні аспекти дарвінівської теорії, зокрема «рушійні сили» еволюції, стали предметом нездоланих суперечностей в середовищі самих вчених-еволюціоністів, що призвело до появи ряду альтернативних гіпотез — як матеріалістичних, так і креаціоністських. Передовсім не знайшов свого підтвердження дарвінівський постулат про «єдиний ланцюг»

еволюції, що мав би з'єднувати завершені та «перехідні», тобто проміжні, ланки усіх родів рослин і тварин. Безумовно, якби розвиток органічного світу відбувався за дарвінівським сценарієм, то в палеонтологічному літописі переважала б величезна кількість проміжних ланок, тобто тварин з «перехідними» ознаками. Однак викопні рештки свідчать про зовсім протилежне: на міжродовому стику наявні глибокі прогалини. Вражає те, що в літописі скам'янілих скелетів поява родів тварин по висхідній (риби-плазуни-птахи-ссавці) відбувається раптово. Вони виринають немов нізвідки й повністю сформованими, що свідчить про їхню анатомічну і фізіологічну довершеність. Отож, ключовий дарвінівський постулат про феномен природного добору на міжродовому «переході» виявився хибним.

В нашому 21 столітті дарвінізм, як система уявлень про розвиток органічного світу, вже не здатний відповідати теоретичній формі знання. Особливо чітко гіпотетичний характер дарвінізму проявився на практиці, коли наслідки його застосування в Європі та Азії перевищили всі сподівання масонства й залишили за собою катастрофічний та незгладний слід: революції та світові війни, руйнування, страждання і смерть мільйонів людей. Першим, хто захопився ідеями Чарльза Дарвіна, був його сучасник Карл Маркс (1818-1883), який навіть хотів присвятити йому свій «Капітал». (Щоправда, Дарвін виявився настільки далекоглядним, що відмовився від цього шанобливого). На початку 20 ст. привабливість дарвінізму сягнула апогею, ставши панівною ідеологією у тотальній боротьбі за перемогу комунізму в СРСР (під проводом Леніна і Сталіна), в КНР (під проводом Мао-цзе-дуна) і т.д. Ці «вожді народів» і «великі кормчі» чинили масові вбивства заради «торжества комунізму» згідно з дарвінівським постулатом безпощадної боротьби за існування і домінування найсильніших. Ті ж самі біологічні принципи, поєднані з расовою доктриною Фрідріха Ніцше (1844-1900), породили фашистський режим в Німеччині під проводом Гітлера. Його націонал-соціалістичні ідеї виявились настільки звабливими, що підкорили мільйони німців й водночас поневолили інші європейські народи під страхом насильства, катування і смерті. Дарвінізм і расизм надали Гітлеру формальне право вчинити голокост проти єврейської нації та жорстокі репресії проти мирних т. зв. «неповноцінних» націй — циган, поляків, українців, росіян і т.д.

Тепер важко сказати, яка політична система, комуністична чи нацистська, спричинила більше зла, проте очевидним залишається спільний знаменник обох тоталітарних режимів — дарвінізм. Якраз цією «науковою теорією» т. зв. вожді народів намагалися обґрунтувати і виправдати необхідність і доцільність здійснення злочинів проти людства (мовляв, так треба заради «світлого майбутнього»). Особисто Чарльз Дарвін, напевно, й гадки не мав, що його біологічні постулати нароблять стільки лиха. Він ретельно виконав замовлення масонства і відійшов у інший світ, так і не усвідомивши своєї омани.

Дарвінівська теорія втрималась на вершині слави майже століття, але відтак втратила свій універсальний статус у біології під тиском нових наукових досліджень. Кардинальна помилка Чарльза Дарвіна криється не в самій еволюції як такій, а в його дійсних релігійних переконаннях. Тут варто детальніше зупинитись на деяких особливостях дарвінівської концепції, які в 19 ст. видавались непохитними. Безперечно, в процесі розвитку сформованих видів рослин і тварин важливу роль відіграють неминучі морфологічні зміни, що проявляються в мінливості, спадковості та пристосуванні до умов навколишнього середовища. В цьому сенсі треба віддати належне Чарльзу Дарвіну, як і в тому, що він ніде не заявляв, нібито живе утворилося з неживого. Навпаки, він писав «... є щось привабливе в тому, щоб думати, що увесь живий світ з'явився з однієї клітини». За Дарвіном, саме з неї послідував отой довжелезний еволюційний ланцюг, немов вишикуваний парад живої природи, що простягнувся від найпростіших організмів до людини. Затьмарений дійсними ідеями, Чарльз Дарвін відкинув Божественну Програму світоутворення і всеціло перекинув отой вельми складний процес удосконалення світу живого на плечі сліпої природи. Він так і не усвідомив, що нижча якість не може створити вищої якості, оскільки примітивніший організм не володіє достатнім інформаційно-енергетичним потенціалом, щоб перетворитися в досконаліший. Для цього необхідна Божественна Програма і Сила, що здатна створити і удосконалити світ живого.

В цьому руслі варто зазначити, що ідея еволюційного креаціонізму була започаткована ще в Середньовіччі блаженним Августином, який дуже вдало обґрунтував положення про те, що Всесвіт був створений в динамічному становленні, послідовно і поетапно. Такий принцип творіння відповідає біблійному «шестиденню», в якому етапи творіння (від першого до шостого «дня») суміщаються зі «стрілою часу» еволюції Всесвіту і життя на Землі. Наукова доктрина еволюційного креаціонізму була розвинута в 20 ст. англійськими біологами Ллойд-Морганом і Александером. Вони обґрунтували концепцію «емерджентної» (появної) еволюції, за якою поява нових родів рослин і тварин зумовлена Божественним втручанням. Деяко пізніше доктрина еволюційного креаціонізму була розвинута Тейярдом де Шарденом – відомим французьким вченим і теологом, за яким світ є еволюційним процесом, що визначається невинною мінливістю та кількісним зростанням живих істот, які, досягнувши певного «порога», здатні утворити нову видову якість. Тейярдизм як світогляд позитивно сприймається рядом сучасних теологів і вчених-природознавців Заходу, зокрема Монтенатом (Франція), Ленноксом (Англія), Геллером (Польща) та ін.

Ідеологічна помилка Чарльза Дарвіна призвела до його неспроможності пояснити походження тваринних інстинктів й тим паче складних органів. Він докладав чималих зусиль, щоб знайти корелятивні (співвідносні) зв'язки між

інстинктивною поведінкою тварин і еволюційним процесом, однак мусив визнати, що природа інстинктів є для нього нездоланною проблемою, достатньою для повалення усієї його теорії. Найбільше турбувала Чарльза Дарвіна проблема походження складних органів, зокрема зору і слуху, оскільки вона не вписувалася у загальну схему еволюції. З цього приводу він змушений був визнати: «Коли буде показано, що якийсь складний орган ніяк не міг сформуватися внаслідок численних дрібних змін, то теорія еволюції валиться...» Чарльз Дарвін, безумовно, був обізнаний з науковим працями Ісаака Ньютона (1643-1727), зокрема з його «Оптикою», де виділялось кардинальне питання: «Чи було збудоване око без розуміння оптики, а вухо — без знання акустики?». Скорившись логіці великого англійського фізика (до речі, також дейста), Дарвін змушений був констатувати: «Око шляхом еволюції?... Це — абсурд!».

Проблема походження людського роду (з точки зору науки) й надалі залишається нерозкритою, незважаючи на всі зусилля вчених. Особливо не витримує критики дарвінівська еволюційна схема «олюднення мавпи». Наука давно залишила на обочині примітивне уявлення про сучасну людину як прямого потомка вузьконосих мавп, на чому наголошують відомі антропологі 20 ст. Лікі, Рассел, Морган та ін. Їхні численні археологічні розкопки не виявили якихось «перехідних» типів у «ланцюгу» людиноподібних мавп, зате чітко доводять їх одночасне існування з первісними людьми палеоліту (кам'яної доби) — неандертальцями. Останнім часом набула поширення концепція теїстичного антропогенезу (походження людського роду), яка обстоює окремішність предкової вітки людей згідно з телеологічним (доцільним) принципом і відповідно до задуму Творця. Ця концепція передбачає тривалий процес формування людського тіла до стану його одухотворення, завдяки чому людина набула вищої якості homo sapiens (людина розумна), зміст буття якої відповідає формулі Творця «за образом і подобою».

Усвідомлюючи всю складність вирішення проблеми антропогенезу, варто звернутися за допомогою до Книги Буття — найавторитетнішого джерела знань про створення і розвиток світу. Тут можна знайти необхідну інформацію, яка певною мірою відкриває завісу над окремими моментами історії становлення людини. Передовсім чітко вказується на акт створення першої людської пари: «...чоловіком і жінкою сотворив їх» (Бут. 1:27) з повноваженнями множитися і володіти земними благами (Бут. 1:28-30). Згодом висвітлюється спосіб одухотворення людини — чоловічого начала, в матеріальній основі якого є «земний порошок», тобто сукупність необхідної речовини — сполук хімічних елементів, що з Божої волі набула здатність до обміну і відтворення — «...і чоловік став живою істотою» (Бут. 2:7). Далі конкретизується сам процес утворення жіночого начала — шляхом трансформації фрагмента тіла («ребра») чоловіка (Бут. 2:21-23). І, нарешті, досить прозоро висвітлюється перший етап становлення людського

роду, в якому беруть участь вже дві групи людей: «сини Божі» — нащадки Адама і Єви та «людські дочки» — нащадки «славних велетів давнини», що «...були того ж часу ... на Землі» (Бут. 6:1-4).

Слід відзначити, що для нашого самопізнання важливішим є не формальний спосіб становлення людини, який у Біблії висвітлений в переносному значенні, а усвідомлення того, що людина — Боже творіння «із земного пороку». Якраз у цій формулі закладена глибинна суть процесу становлення людського роду, його спорідненості з органічним світом взагалі та найближчими попередниками зокрема. Однак така подібність тільки біологічна, інакшою вона й не могла бути, оскільки біосфера є спільним «домом» для всього живого — рослин, тварин і людей. Отож принципові відмінності між ними визначаються не тільки в їх анатомічних і фізіологічних особливостях, а передовсім у духовній сфері. Зокрема, грань між первісними і сучасними людьми проходить на висоті їх інтелекту — в здатності мислити абстрактно, в усвідомленні сенсу буття, в пізнанні добра і зла, в праві свobodного вибору. Якраз ці якості наголошені в Біблії як поняття універсальні, що притаманні тільки людині. У нас немає підстав цуратися нашої біологічної близькості з органічним світом, нашої тілесної подібності до первісних людей. Однак ми маємо пишатися нашою духовною природою, нашим високим інтелектом, безсмертям нашої душі, що Господь Бог дав лише нам, людям.

На фоні новітніх еволюційних доктрин, що відповідають реальним фактам і передбачають наявність Розумного Задуму, дарвінівська теорія залишається умоглядною гіпотезою, що в підсумку лише звабила мільйони людей, але не змогла їх ошчасливити. Її базові принципи можуть бути прийняті хіба що на віру, в зв'язку з цим дарвінізм упритул наблизився до категорії догматичного віровчення. Заради інтелектуальної чесності та істинної науки школярі та студенти повинні вивчати не тільки дарвінізм, а й альтернативні концепції виникнення і розвитку життя на Землі. На жаль, ще досі у всіх навчальних закладах України ведеться монопольне висвітлення природознавчих дисциплін в руслі дарвінівської ідеології, що суперечить загальноновизнаним принципам свободи вибору у формуванні світогляду. Така ідеологічна узурпація на освітянській ниві та ще й за кошти платників податків недозволена і аморальна. Чи не настав уже той час, щоб у системі освіти оновити навчальні програми з біології та астрономії в світлі розмаїття поглядів на буття, світобудову і розвиток життя на Землі?

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 25.01.2011 р.

БІБЛІЄЗНАВСТВО

Роман Ярошенко

Івано-Франківська теологічна академія

Історія розвитку псалмів та їх догматичний характер

Життя народу завжди супроводжувала молитва у вигляді поетичних творів, що їх ми називаємо псалмами. Процес їхнього написання триває впродовж майже усієї історії вибраного Богом народу, сягаючи, можливо, аж до періоду Макавеїв.

Псалмами називають поетичні твори, релігійні пісні, які прославляють Бога, висловлюють подив Його діла у створенні людини та в історії людства, любов і пошану до Господа, прохання про поміч, рятунок чи спасіння. Хоч псалми є в багатьох місцях Святого Письма, вони, однак, зібрані в окремій книзі Старого Заповіту, яка називається по-грецькому Псалтирем. Гебрейською мовою назва цієї книги «Сефер Тефіллім», означає «пісні прослави».

Творились вони впродовж довгих століть історії Ізраїлю, а остаточно зібрано їх у цілість і впорядковано в теперішньому вигляді у III столітті перед Христом, тобто після повернення євреїв з вавилонського переселення.

Священні тексти псалмів є неначе «словоносними посудинами», які передають людині Боже Слово. Саме так їх слід сприймати і читати. Вони мають нам об'явити Божу волю, любов, опіку та поміч, що ними Бог нас благословить.

Людство має ту щасливу обставину, що особа не навмання шукала загубленого Бога, щоб пізнати Його і піднятися до Його висот, — це було б для неї неможливо, — але Сам Бог з'явився нам, до того ж так незвичайно, що в однім моменті історії взяв на себе людську природу і в усьому став подібним до нас (Євр. 2,17), окрім гріха.

Говоримо про них саме зараз, щоб підкреслити значення і вартість цих молитов, що являють собою «відповідь віри Ізраїля Богові, Який об'явив Себе йому», та відповідь на пережиту ним історію, а ще й тому, що псалми, як молитва, залишаються одними із найважливіших та найактуальніших сторінок Біблії для віруючих євреїв і християн, які знаходять у них найкращий спосіб висловити свої почуття перед лицем здійснених Богом величних діл аж до повноти об'явлення в Ісусі Христі.

Ні в одній книзі Біблії не розкритий так релігійний досвід старозаповітної спільноти, як у Псалтирі; і ніяка книга нового Заповіту не відіграє настільки важливу роль в житті Церкви Христової, як збір псалмів.

Проте ми маємо вже і в Новому Заповіті цитування псалмів Ісусом Христом. Він складає свої моління словами псалмоспівців [11].

З апостольських часів псалми стали органічною частиною богослужінь і молитов. Таким чином, псалми не тільки склали коло, що пов'язувало пророків Старого Заповіту Ісаю і Єремію з Євангелієм, але й передали Церкві Нового Заповіту неперемінучі духовні цінності і набутки Старого.

«Бо ж сам Давид у книзі Псалмів мовить: Господь сказав Владиці моему: Сиди праворуч мене» (Лк. 20, 42); «Бо в книзі псалмів написано: «Хай огорожа його стане пустою, і ніхто у ній хай не мешкає. І Нехай його уряд візьме другий» (Діян. 1,20).

Метою даної статті є дослідження історії розвитку і походження псалмів: їх поділ, види та особливості літературного написання, а також окремі псалми та стилі складання їх псалмоспівцями.

Історичне значення Псалтиря, здається, не має кордонів. Цю книгу пісень-молитов Старого Заповіту Новий Заповіт прийняв і присвоїв у цілості. Доповнивши та удосконаливши давні традиції, він зміг донести до нас вершину єврейської, а потім і світової молитовної літератури.

Назва «Псалтир» (з єврейської мови перекладається פְּסַלְתֵּיר — техилім — славослов'я, зі слов'янської «псалтирь») пов'язана з назвою струнного інструмента, псалтир. Рідше Книга псалмів називалася sefer tefillot — книга молитов (Пс. 16,1; 72,20). У перекладі LXX ця книга названа ψαλμοι — пісні, що супроводжувались грою на музичному інструменті. В Новому Заповіті відповідно до цього використовується термін: βιβλος ψαλμων. В Олександрійському кодексі — ψαλτηριον, в слов'янському (Єлизаветського видання, а в Острозькому надписують: «Пісні Царя Давида») і в російському перекладі — псалтир, за назвою грецького музичного інструмента [8].

Псалтир був першою книгою Старого Заповіту, перекладеною на слов'янську мову святими Кирилом і Методієм. Церковнослов'янський Псалтир ділиться на 20 катизм.

Ці молитви складено не всі разом, не за короткий час, і зробив це навіть не єдиний автор.

Книга псалмів розросталася разом з тим, як розросталася Біблія, збагачуючись упродовж століть настільки, наскільки Бог об'являвся своєму народові: у псалмах присутня вся тогочасна історія та все Об'явлення Бога. Історія єврейського народу є нічим іншим, як історією гармонійних стосунків людини та Бога, історією вірності Богові.

Усі події, пов'язані з цими стосунками між Богом та людиною, стали предметом молитви: радісні та сумні події – як приватні, так і всенародні, месіанські надії, потреби особливої допомоги, визнання власних провин та благаання прощення за них і насамперед потреба висловити прославу, вшанувати Бога та подякувати Йому.

У псалмах наявні всі релігійні почуття. Вони є поетичним висвітленням релігійних досвідів.

Багато псалмів складено спеціально для літургійних служб у храмі; але й багато спершу були молитвами, складеними для особливих потреб народу, якоїсь групи людей чи окремої особи. Але й ці псалми увійшли до літургійної збірки, і їх рецитували прилюдно, бо часто ці особисті молитви прекрасно надавалися для висловлення тих почуттів, які народ плекав на спільному рівні. Наприклад, 51-ий псалом («Помилуй мене, Боже») був приватною молитвою, що її приписують Давидові, коли він визнав свій гріх і просив за нього прощення в Бога (І Сам. 12).

Покаяння і біль – це почуття, яке мусять мати перед Богом усі люди і яке Ізраїль відчував та виявив і на спільному рівні: таким чином Давидова молитва стала молитвою всього народу, що падав перед Богом у проханні про милосердя та прощення.

Під час заслання чи у важкий час реставрації до цього псалма були долучені останні вірші, у яких євреї просять у Бога ласки відбудувати Єрусалим, щоб відновити величаве богослужіння у храмі. Так багато псалмів пристосували до літургійного вжитку інші натхненні автори (наприклад, Пс.130).

Не менш важко вирішити питання походження Псалтиря.

Тлумачна література на Псалтир своїм надлишком перевищує всі старозаповітні книги і не поступається навіть тлумаченню новозаповітних книг. Загальна кількість тлумачних праць на Псалтир здебільшого виражається словами «велике число». Лелонг нарахував близько 1200 тлумачень, а у XVII і XIX ст. з'явилося не менше сотні. Бл. Ієронім згадує, що Псалтир пояснювали у вітчизняний період Оріген, Євсеній Кесарійський, Феодор Гераклійський, Дідим Олександрійський.

До нашого часу збереглися наступні праці: від Орігена – 9 бесід на Псс. 36-38, а також кілька бібліографічних суджень про псалмоспівців і надписи псалмів.

Від Дідима Олександрійського збереглось дуже багато схолій.

Від Євсенія Кесарійського коментарі в уривках, до 180 віршів із різних псалмів пояснено частково алегорично, частково буквально, а більш послідовно пояснено 119-150 псалмів.

Ішполіт пояснив увесь Псалтир, але збереглось і трохи схолій.

Від св. Афанасія збереглися три праці про Псалтир: більш просторово, на кожний вірш, іноді алегоричне, іноді буквальне, часто типологічне, і більш короткі – перифразні, лише в надписах.

Св. Григорій Нісський склав дві книги про надписи псалмів, де всіх їх пояснив алегорично і типологічно.

Св. Василій Великий склав 30 бесід на псалми: 1, 7, 14, 28, 32, 44, 48, 59, 61; 114, з буквальним і алегоричним їх поясненням.

Св. Йоан Золотоустий пояснював у бесідах всі псалми, але збереглися лише: 3-12, 41, 43-49, 109, 117, 119, 150.

У св. Єроніма був якийсь маленький коментар – *commentarius* – на Псалтир, який прославлявся древніми, але до сьогодні не зберігся.

Від Августина збереглися повні пояснення на 150 псалмів, наповнених моральними християнськими роздумами, але без буквальних пояснень [11].

У новий час західна література постійно збагачується тлумаченнями на Псалтир.

Псалми служать нам зразком, як треба відповідати Богові на вияви Його любові.

Псалмами молилися під час щоденних богослужб, що їх відправляли в храмі, та під час річних єврейських свят, з приводу яких до Єрусалиму з різних областей Палестини сходилося багато прочан. Псалми щоденно молилися і кожен праведний єврей приватно.

Коли храмовий культ перестав існувати, вона стала виключно молитовною книгою для суспільних зборів й домашньої молитви, радості або плачу серця. Це засвідчує Біблія: «Молитва нужденного, що прибитий горем, виливає свою скаргу перед Богом» (Пс. 101,1).

Кожний псалом має свій особливий характер. Проте їх можна згрупувати за змістом:

- пісні хвали-прослави Бога;
- псалми подяки;
- плачі-голосіння з приводу якогось лиха з благаннями про Божу опіку і поміч;
- царські та месіанські псалми.

Книга псалмів доносить і до сьогоднішнього дня вчення пророків і священиків, вчителів Закону і мудреців. Цим пояснюється вислів св. Василя Великого, що «Книга псалмів обіймає в собі корисне із всіх книг» (Бесіди про Псалми. Передмова) [2].

Лютер влучно назвав Псалтир «малою Біблією», оскільки як в псалмах чуємо:

- голоси переслідуваних праведників;
- похвальні гімни народу, що уповає на Бога;

- про великі діяння Господа в природі та історії;
 - роздуми про добро і зло, про спокусу і перемогу над нею;
 - славослов'я Царству Господньому, на престолі якого засів «син Давидів»
- прообраз Христа.

Мова всіх псалмів різко відрізняється від арамеїдної і навіть від еллінізованої мови Макавейської епохи. В псалмах малопомітний той ступінь арамейського забарвлення, яке, наприклад, відрізняє мови Єремії та Єзекїля.

В макавейську епоху єврейська мова повинна би мати ще більше арамейське забарвлення, ніж у Єремії та Єзекїля і навіть ніж у Езри і Неемії, — це мова таємудичних і таргумічних древніх трактатів палестинського походження, а мова псалмів не має нічого спільного з останньою [11].

Читача псалмів можуть турбувати різкі вирази, що стосуються «беззаконних», «грішників», «ворогів» у деяких псалмах (наприклад, «О, якщо б Ти, Боже, подолав нечестивого!» Пс. 138, 19). Проте слід пам'ятати, що Псалтир пов'язаний з доєвангельською фазою Одкровення. Від епохи Старого Заповіту було б несправедливо вимагати новозавітне поняття про прощення. Крім того, в будь-яку епоху насилля і немудьська жорстокість, тиранія і масові вбивства викликали і викликають гострий протест. Для псалмоспівців люди, які породжували зло, були ворогами Божими. Викликаючи на них небесні карі, автори псалмів по-своєму виражали віру в мир, порядок, встановлений «згори».

На початку кожного псалма розміщено деякі вказівки:

- а) звичайно вказано автора псалма (Давид, Асаф, сини Кораха);
- б) іноді вказували історичні обставини, в яких він був написаний;
- в) часто названо інструмент, яким мав супроводжуватися спів псалма («на флейтах» Пс. 5);
- г) часом вказували також мелодію, на яку мали співати псалом («Удосвітня лань» Пс. 22 або «Лілея» Пс. 45). Це, правдоподібно, були популярні в часи автора пісні, до мелодії яких пристосували слова псалма [11].

Про музику, що звучала при співі священних гімнів, згадується ще в Книзі Виходу: «Взяла тоді Марія, пророчиця, Аронова сестра, литаври у руку; і вийшло все жіноцтво за нею з бубнами та хороводами. І приспівувала їм Марія: «Співайте Господеві, славно бо прославився; коня і вершника скинув у море.» (Вих. 15, 20-21).

За літургійним звичаєм, псалми співали в супроводі струнного інструмента, що його греки називали, власне, псалтирем. Звідси й слово «псалми», тобто «пісні, супроводжувані псалтирем» [5]. Однак ця своєрідна цитра не була єдиним застосовуваним інструментом. Останній псалом свідчить про існування цілого оркестру, до якого входили різні групи інструментів, котрими керував маестро за вимогами величавої композиції.

Як пише святий Василій Великий, слово «псалмос» (ψαλμός) означає музичну гру, при застосуванні якої ударили в музичний інструмент.

На музичному супроводі наполягали судді, пророки і царі. У другій Книзі Царів явно показано це веління: «Покличте лишень мені грача на гуслах. І як вдарив той у струни, зійшла рука Господня на Єлисея» (II Цар. 3, 15).

В самих псалмах є заклики славити Бога співом та грою на музичних інструментах [16]. Серед інструментів біблейської епохи найважливішими були:

- кінора (гуслі) – дошка з вирізом посередині, на яку натягувались струни;
- невела (псалтир) – різновид арфи;
- цимбали, або кимвали – рід литавр;
- труби, переважно металічні, прямі;
- шофар, або ріг, виготовлений із баранячого чи козячого рогу; видавав високий протяжний звук, що нагадує звук горна;
- тимпани – бубни, обвішані дзвіночками;
- угаб (свирель) – рід волинки зі шкіряним мішком, що наповнений повітрям.

Ці та інші інструменти склали оркестр старозавітної святині, що приводився в дію при читанні гімнів-псалмів. Їхні ескізи залишились на єгипетських та асирійських пам'ятниках.

Ще як від давніх часів тривало високе вшанування псалмів і приділялась їм вагома увага, так і донедавна воно передавалося віками в спадщині митців, культурологів та великих діячів культури та мистецтва. А також зберігалось в практиці на устах святців, монахів..., які розвивали і удосконалювали давні наспіви, що загубилися в історії.

Одним із таких просвітителів був і о. Сидір Воробкевич, відомий композитор Буковини, а загалом і всієї України [17]. Він мав у своїй спадщині безліч музичних творів, обробок, а також приділив велику увагу псалмам. Як композитор, складав літературні пісні і псалми, komponував хорові твори, сольні пісні та оперети, писав мелодії на власні вірші [4].

І дотепер українське духовенство популяризує церковну музику за допомогою сучасних технологій. Давні українські псалми мають своє продовження і до сьогодні. Нещодавно презентували їх записаними на компакт-диски у Києво-Печерській лаврі. Вихід альбому патрунував Президент України Віктор Ющенко. До таких альбомів увійшли канти і псалми в обробці Олександра Кошиця, українського композитора початку ХХ століття [7].

Великим бажанням розтлумачити псалми для себе та інших були оповиті та натхненні багато святців, праведників, пророків. Могутню роботу над удосконаленням правильної подачі змісту і розуміння істини та тогочасного життя псалмоспівця зробив *св. Іван Золотоустий*, архієпископ Константинопольський, який опрацював і вивів у світ свої «Тлумачення псалмів»:

— тлумачення псалма 3. Надпис псалма: «Псалом Давида, коли він біг від Авессалома, сина свого». Що буває джерелом гріха, те служить і бичем покарання. У більшості випадків наші домашні бувають ворогами унаслідок гріхів; підтвердженням цього є приклад Давида, ізраїльтян за часів Суддів, Адама, Даниїла і пророка з Іудеї. Змальовується в цьому псалмі загибель Авессалома і смуток Давида про тих, що загинули...

— тлумачення псалма 4. Чию молитву чує Бог? — Під правдою розуміється вся чеснота цілком... І при праведності потрібна молитва, як та, що приносить великі блага. Ми не стільки благаємо Бога за інших, скільки через самих себе. Попри на свою правоту, Давид благає про помилування.

— тлумачення псалма 5, 5-7. Він виражає: — упевненість псалмоспівця в тому, що Господь не залишить беззаконників без покарання; — подяку Церкві за порятунок, що дарував їй, і молитву її про божественне керівництво на шляху правди і про суд над нечестивими для утіхи праведників, що сподіваються на Бога; — умовляння не падати духом під час життєвої боротьби і за все благословляти Господа.

— тлумачення псалма 10. Велика сила покладання надії на Бога і безсилля при цьому ворожих підступів і нападів. Чому багато хто з беззаконників долає інших? — В чому полягає зброя праведника проти нечестивих? — «Люблячий неправду ненавидить свою душу». — Що значить: «Їх частка (з) чаші»? — Небезпеки, яким піддається багатий, і спокій праведника [14].

Багато ще є тлумачень псалмів, які уклав св. Іван Золотоустий, але великим подвижником церковної традиції, і літератури зокрема, був також *св. Василій Великий*.

В літургійній практиці з іменем св. Василя Великого пов'язане введення антифонного та іпофонного співу у всенічних бдіннях, чиноположення деяких молитов, а також псалмів.

Він не був письменником, але залишив багато творів. Серед творів екзегетичного характеру першими стоять бесіди на Шестиднів (Бут. 1. 1-26), де св. Василій Великий застосовує буквально і реалістичне тлумачення біблійної оповіді, жанру, стилю застосування. Зокрема, це 13 Бесід на окремі Псалми, — тут, навпаки, він користується алегоричним методом.

В давнину відомо було багато екзегетичних праць *св. Атанасія*, але до нас дійшли лише уривки з тлумачень на Псалми, на Євангеліє від Матея та Луки — в катенах.

Тлумачення св. Атанасія має олександрійський характер з перевагами моральних мотивів. В листі до Марцеліна про тлумачення Псалмів Атанасій встановлює загальну позицію стосовно розуміння всього старозавітного Писання. Воно написано єдиним Духом, і написано про Спасителя. Псалми мають деяку

особливу й переважну благодать, в них поєднуються закон і пророки. І разом з тим вони написані про кожного з нас.

У вченні про християнський Гнозис св. Атанасій каже, що шлях сходження до істинного пізнання Бога і Слова від самоспостереження і від споглядання зовнішнього світу в його гармонії та красі. Він поставив велику основу у пізнанні Бога в Старому Заповіті через тлумачення псалмів. Також продовжує розуміння Священного Писання, каже, що «без чистого ума й наслідування життю святих ніхто не може розуміти слова святих».

Багато екзегетичних моментів є в догматико-полемічних творах Атанасія, які потрібно зазначити, бо вони носять цілеспрямований характер. В «Словах» супроти аріан він тлумачить суперечливі місця з Писання, зокрема Притч (8. 22), також применшувальні вислови про Христа. Ще раніше за часом він пише Слово на слова «Все Мені передане Отцем Моїм».

Ми знаємо чимало українських письменників, поетів, прозаїків, які по-своєму думали щодо псалмів і відповідно так їх подавали українському народу. Здебільшого вони користувалися популярністю, а іноді забувалися століттями.

Одним із таких діячів і просвітителів жанру псалма в історії української літератури був великий подвижник *Тарас Григорович Шевченко*. Переспіви псалмів написані в zenіті творчості поета і датовані 19 лютого 1845 року.

Пантелеймон Куліш, без сумніву, центральна постать в історії українського перекладу Святого Письма у ХІХ столітті, мав визначного попередника — *Пилипа Морачевського* (1806—1879), який у 1860—1864 рр. переклав з Нового Заповіту всі чотири Євангелії, «Діяння апостолів», «Послання апостолів», «Апокаліпсис», зі Старого Заповіту — «Псалми Давидові». Це досить важливі переклади, які надалі увійшли до спадщини української церковної літератури.

Багато ще є обробок, перекладів Псалтиря, що їх здійснили видатні українські діячі, просвітителі, композитори, і вони мають неабияке значення в історії української літератури.

Псалми, як один із жанрів ранньої літературної творчості, становлять собою безцінний багаж у розвитку літературного жанру. Адже «хвалебні пісні» були одними з перших поетичних різновидів, що являли собою прославу Бога — Творця.

Перші згадки про псалми датуються II-X ст. до нашої ери на території сучасної Палестини.

Основоположником псалмів вважається біблійна постать — цар Давид. Саме йому приписують більшу частину «хвалебних пісень». Серед інших авторів згадуються також Соломон, Асаф, брати Корієві та інші.

Сучасні автори (Т.Г. Шевченко, Л. Українка, П. Морачевський, П. Куліш, Л. Костенко, С. Воробкевич, О. Кошиць ...) також використовували такий літературний жанр.

Псалми поділяються на пісні-похвали, пісні-голосіння, пісні-плачі, пісні-прохання і т.д.

Особливістю написання псалмів є те, що їх поділ здійснювався за хронологічним порядком.

Псалми виконували на різних музичних інструментах. Біблійні псалми були створені виключно для вокального виконання, іноді з музичним супроводом.

Багато псалмів складено спеціально для літургійних служб у храмі; але й багато спершу були молитвами, складеними для особливих потреб народу, якоїсь групи людей чи окремої особи.

Псалтир був першою книгою Старого Заповіту, перекладеною на слов'янську мову святими Кирилом і Методієм.

Псаломспівці нерідко змальовують стан душі, що знаходиться на грані відчаю. Проте навіть у найважчих випадках торжествує надія на Бога – Спасителя.

В історії української літератури закладена вагома складова, що доповнює і збагачує її розвиток й спадщину для наступних поколінь, – це піснеспіви, якими вірні християни прославляють Бога, а українські літератори протягом небагатьох століть частково підняли рівень і популяризували такий жанр.

Література

1. Барт Р. Від твору до тексту // Антологія світської літературно-критичної думки / За ред. М. Зубринської. – Львів, 1996. – С. 380-384.
2. Батрух С. Модель християнського життя у творах св. Василя Великого. – Львів: Свічадо, 2007. – 160 с.
3. Библиейская энциклопедия. – М.: Первая образцовая типография, 1995. – 352 с.
4. Демочко К.М. Музична Буковина: Сторінки історії. – К.: Муз. Україна, 1990. – 136 с.
5. Джирланда А. Ключ до Біблії: Старий Завіт / Пер. з італ. П. Смука. – Львів: Свічадо, 2006. – 304 с.
6. Коран. – М.: Анс-принт, 1990. – 512 с.
7. Кошиць А. Спогади. – К.: Рада, 1995. – 387 с.
8. Ключ к пониманию Св. Писания. – М., 2007. – 160 с.
9. Маскуд Р. Ислам. – М.: Гранд-Фаир, 2001. – 304 с.
10. Меженко Ю. Можливості і обов'язки української поезії // Шлях. – К., 1919. – Ч. 1. – С. 60.
11. Мень А. Исагогика: курс по изучению Священного писания: Ветхий Завет. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2000. – С. 407–422.

12. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Під час Другого Ватиканського Вселенського Собору. — Жовква: Місіонер, 2005. — Старий Завіт — 1125 с.; Новий Завіт — 321 с.

13. Сулима В. Біблія і українська література. — Львів, 1997. — 238 с.

14. Творення святого отця нашого Іоанна Златоуста Архієпископа Константинопольського. Толкование на псалмы. — Том V. Кн. 1. — Ульяновск, 1991. — 185 с.

15. Теорія літератури /За ред. Галіча О./: Підручник для студентів філологічних спеціальностей вищих навчальних закладів. — К.: Либідь, 2005. — С. 9, 114–136.

16. Юнгеров П. Введение в Ветхий Завет. — М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2003. — С. 208–230.

17. Ярошенко І. Розвиток диригентсько-хорової культури Західної України у ХІХ ст. Історичний аспект // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. — 2005. — №1. — С. 32-37.

18. Ярошенко І. Тенденції музичного розвитку на Буковині першої половини ХІХ ст. // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наук. праць. — Том І (19). — Чернівці: Прут, 2005. — С. 181–188.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 28.01.2011 р.

ЛІТУРГІКА СХІДНИХ КАТОЛИЦЬКИХ ЦЕРКОВ

о. Василь Гоголь

Івано-Франківська теологічна академія

Нововисвячений ієрей після рукоположення сім днів підряд служить Божественну Літургію. Чому?

В чині поставлення пресвітера, що міститься в книзі Архієратикон, або Святительський Службник, читаємо кінцеві рубрики:

Святитель підносить рукоположуваного і перекладає задню частину його орара наперед, на праве рам'я, виголошуючи: Аксиос. І співають: Аксиос, тричі у вівтарі і тричі в церкві, на два хори. Поставлений ієрей цілує святителеву руку. Так само подає йому нарукавники, а він цілує їх і архиєреєву руку. Архиєрей виголошує: Аксиос. І так само співають у вівтарі і в церкві. Те саме роблять і на фелон, і на службник. За кожним разом архиєрей виголошує: Аксиос. І співають так само. І поцілувавши святителеву руку, поставлений ієрей відходить, цілує всіх співслужителів у рамена і, ставши при св. трапезі, співслужить з ними Літургію. Він також читає заамвонну молитву¹.

Отож, як бачимо, в сьгоднішньому чині поставлення пресвітера немає згадки про семиденне служіння нововисвяченого ієрея. Проте коли подивимося рукопис Архієрейського Службника з XVII ст., що знаходиться в бібліотечі Київського Софійського собору (№ IV-76, л. 9 і наступні), то знайдемо наступний припис: причащався нововисвячений перед іншими священиками, читав заамвонну молитву та служив «на всяк день до седми дней».

Для з'ясування цього питання вдаймося до історичних фактів.

Грецька редакція:

Коли подивитися найстарший рукопис, що дійшов до нас (Barberini Gr. 336, VIII ст.) так званий *Евхологiон св. Марка*, то в ньому також немає згадки про семиденне служіння, а згадується тільки, що новопоставлений причащався перед іншими служителями². В чині ж хіротонії пресвітера, за рукописом (*Grottaferrata gr. Gb 1, XI-XII ст.*), маємо вже наступні вказівки для нововисвяченого ієрея:

1) причастившись Тіла та Крові Христової від єпископа, що його рукоположив, причащав інших пресвітерів;

2) читав заамвонну молитву;

3) щоденно протягом семи днів звершував Літургію³.

Такі вказівки стосовно нашого чину можна бачити також в інших рукописах аж до XIV, а навіть XV століть⁴.

Слов'янська редакція:

Стосовно самого тексту хіротонії пресвітера, рубрик та приписів, що відносяться до XIV-XV століть та практикувалися на наших землях, то був це аналогічний переклад грецького чину (*не виключеною є можливість деяких добавок слов'янського походження в перекладі тексту*). Читаємо в рукописі Архієрейського Службника Санкт-Петербурзької Духовної Академії: «...творить же и заамвонную молитву и служит за сім дній въ ризахъ»⁵. У грецьких редакціях чину рукоположення пресвітера, як пізніше і в слов'янських, рукоположений повинен був служити Святу Літургію протягом семи днів. Проте на практиці було по-іншому.

Як бачимо з указів «*како подобаетъ избирати достойныхъ на священство*», нововисвячений (священник та диякон) служили в нас не сім днів, а протягом шести неділь. Служив ставленик в Соборній церкві, маючи наказ: «*на Литургіяхъ Евангеліе чести, гораздо просмотревши, аби чель не спешно, иже бі зналь статьии и возгласы: на утреньяхъ и на вечерняхъ... аби говорил псалтырь и псалми и канони и церковное каженье зналь и все действо священническое...*». Усьому цьому він повинен був навчатися: «*пильне абы умель добре*». За невиконання даного розпорядження поручитель карався «*святительской казнью*»⁶.

Після закінчення терміну нововисвячений зі своїм поручителем приходив до єпископа, якому говорили, що: «*новоставленный весь рядъ церковный и священническое действо добре умеетъ*». На що єпископ відповідав поручителю: «*положили есмо тое дело на твоей души, верячи тебе, ты за то самъ ответъ даси, если будешь его добре училь и онъ все добре умеетъ*» та наказував дяку записати свідчення до книги реєстру⁷.

У своїй праці «Ставленникъ» А. Дмитрієвський зауважує, що і сьогодні на Православному Сході прийнято, щоб нововисвячений священник служив богослужіння безперервно протягом сорока днів⁸.

У нас кількість таких днів не визначена для новоіерея, проте як у грецьких рукописах, так і в слов'янських службениках у більшості припис був — ціла седмиця. Чому ж саме сім днів повинен відправляти Святу Літургію нововисвячений священник? Найкраще пояснення цьому дає Симеон Солунський: «...на закінчення

він (новоіерей), прийнявши благословення від єпископа, священнодіє кожного дня на протязі цілої седмиці для того, щоб отримати навик в ділі священнослужіння⁹ та перебувати невідлучно в священнодійстві на протязі першої седмиці, яка є образом всього життя, щоб, ретельно виконавши обов'язки священнодіяння в земному житті, досягнути єдності з Христом в священнослужінні безкінечному, що триває вічно. А тому, що новоіерей прийняв великий дар духовний, то за числом семи дарів Святого Духа, від Якого він прийняв благодать священства, повинен і священнодіяти протягом семи днів, як і приписано»¹⁰.

Розмірковуючи про таку глибоку символіку та гідність священничого служіння, вважаємо, що було б корисним, щоб припис служити Святу Літургію протягом семи днів знову віднайшов своє місце у сьогоднішньому чині поставлення пресвітера.

¹ Видав Синод Української Католицької Церкви, 1988.

² Див. GOAR J., *Εὐχολόγιον sive Rituale graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum sacramentorum, consecrationum, funerum, orationum, etc. Cuilibet personae, statui, vel temporis congruus, juxta usum Orientalis Ecclesiae.* – Parisiis, 1647. – Editio 2. Venetiis, 1730. – P. 244.

³ Див. MORIN J., *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentioris, latinos, graecos, syros et babilonios in tres partes distinctus.* – Paris, 1655. – P. II, P. 76-78.

⁴ Пор. MORIN J., *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentioris, latinos, graecos, syros et babilonios in tres partes distinctus.* – P. II, P. 87-88, 94-95, 101-102.; Дмитрієвський А., *Описание Литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока.* – Том II. *Εὐχολόγια.* – Киев, 1901. – С. 159, 272, 436, 655.

⁵ Пор. Рукопис Архидієрєйського Службеника Санкт-Петербурзької Духовної Академії (Софійської). № 1056. – С. 8-10. «Въ ризахъ» – це ніщо інше як слов'янський додаток до грецького перекладу.

⁶ Див. Неселовський А., *Чины Хиротесій и Хиротоній. Опыт историко-археологического исследования.* – Каменець-Подольськ, 1906. – С. 194-196.

⁷ Див. Там само.

⁸ Див. Дмитрієвський А. *Ставленникъ.* – Киев, 1904. – С. 105 (ан. 3).

⁹ Новоіерей протягом певного часу під проводом досвідченого в священнослужінні ієрея навчається всім пресвітерським обов'язкам, служачи в храмі та виконуючи певні треби. Див. Дмитрієвський А., *Ставленникъ.* – С. 105.

¹⁰ Пор. Вениаминь (Архидієрєй). *Новая Скрижаль, или Дополнительное объяснение о Церкви, о литургии и всех службахъ и утваряхъ церковныхъ.* – М., 1999. – Ч. III. – С. 178-179. *Писания святыхъ отцовъ и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения.* Санкт-Петербург. – Т. II. – С. 240-241. Також в новоосвяченому храмі Свята Літургія повинна служитися сім днів підряд заради дарів Святого Духа, що від цього часу завжди перебуватимуть у храмі. Див. Вениаминь (Архидієрєй). *Новая Скрижаль.* – Ч. III. – ст. 197-198.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 04.02.2011 р.

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ

Володимир Грабик

Івано-Франківська теологічна академія

Філософсько-релігійні погляди митрополита Іларіона

З іменем Іларіона, митрополита Руської землі в середині XI століття, пов'язано багато титулів, які характеризуються першістю в історії Київської Русі.

Іларіон — перший Київський митрополит із русичів-полян, українців Середньовіччя. Він першим освятив Софію Київську — християнську велич і святиню України-Руси. Він був першим пустинником на місці, де тепер розташована Києво-Печерська лавра, тобто першим її започаткував, викопавши печерку для себе.

Іларіон був першим в оточенні Великого київського князя Ярослава Мудрого, його особистим духовником, був першим у досить широкому колі книжників Ярослава Мудрого, стояв на чолі книжної справи і був серед засновників знаменитої бібліотеки Ярослава Мудрого і тут же, в Софії Київській, став першим літописцем Великого князя. Після зміщення Константинополем з посади митрополита Русі в 1054 р., за деякими припущеннями, він повернувся в чернечий сан під іменем Никона, прозваного Великим, і продовжував літописання уже в Києво-Печерській лаврі до смерті у 1088 році.

Іларіон спільно з Ярославом Мудрим працював над «Руською правдою». На сьогодні це найдавніша книжна пам'ятка княжої України, що є одночасно соціально-побутовим літописом. Іларіон і Ярослав Мудрий не просто створили карний кодекс, своєрідний маніфест державотворення Русі-України, а поставили в центр уваги людину, яка є головним об'єктом літератури.

Найголовнішим в оцінці історичної постаті Іларіона є те, що він був першим класиком національної української літератури. Це місце для нього визначив оригінальний твір у жанрі євангельського «Слова» — «Слово про закон і благодать», що репрезентує старозавітню правду «Про Закон, Мойсеєм даний, і про Благодать та Істину». Цей твір поклав початок релігійно-філософській думці в Україні, явив високий зразок ораторської прози, давши життя вітчизняним проповідникам.

І. Життєвий шлях першого митрополита-українця

Достовірних свідчень про життя першого митрополита-українця Іларіона маємо небагато. Відомості, які зустрічаємо в сучасних йому історичних джерелах, аж надто скупі й охоплюють всього кілька абзаців друкованого тексту.

1) У короткому оповіданні про те, «В якому році засновано монастир і чому він називається Печерським», що його читаємо в «Повісті минулих літ» (ПМЛ), знаходимо важливу відомість про поставлення Іларіона Київським митрополитом: «В літо 1051 року поставив Ярослав Іларіона, русина, митрополитом у святій Софії, скликавши єпископів. А тепер розкажемо, чому так названо Печерський монастир. Боголюбивий бо князь Ярослав любив Берестово й церкву святих Апостолів, яка там була, й допомагав багатьом священикам, серед котрих був пресвітер Іларіон, муж добрий, книжний і посник. Ходив він із Берестового на Дніпро, на гору, де зараз стоїть старий монастир Печерський. Там він відмовляв молитву. Був бо там ліс великий. Він викопав був малу печерку у два сажні і, приходячи з Берестового, відспівував там години й молився тайком до Бога. Опісля князеві Ярославові положив Бог на серце [думку], й він поставив його митрополитом у святій Софії, а печерка ця так і залишилась» [9, с. 8].

Як розповідає далі літописець, у Іларіоновій печерці пізніше оселився преподобний Антоній, зібрав чернечу братію і поклав початок чоловічому Печерському монастирю за статутом Студитського монастиря, що знаходиться на Святій Горі Афон, де Антоній прийняв чернецтво. Як бачимо, літописець говорить, що Іларіон першим викопав печерку, в якій молився і яка пізніше стала пристанищем Антонія і дала початок Печерському монастирю [22, с. 246-247].

2) «Визнання віри», що його написав Іларіон, – мабуть у зв'язку зі своїм поставленням на престіл Київської Митрополії – закінчується, як виходить, його власним свідченням, в якому він каже про своє висвячення на єпископа та поставлення на митрополичий престіл Києва у 1051 році за панування князя (кагана) Ярослава.

3) У вступній (першій) статті т. зв. «Уставу Ярослава», що став основою для пізнішого збору законів, відомого під назвою «Руська правда», читаємо, що Устав цей склав князь Ярослав Мудрий за порадою митрополита Іларіона: «Це я, князь великий Ярослав, син Володимира, за волею свого вітця, порадившись з митрополитом, з Іларіоном, уложив грецький Номоканон» [9, с. 9]. Отож, Іларіон, Антоній і згодом Феодосій Печерський склали перше коло Ярославових книжників, яке спочатку працювало у замиській князівській резиденції – у Берестовому, при церкві Святих апостолів (частково збереглося до наших днів завдяки відбудові її в першій половині XVII ст. Петром Могилою).

Початки руського (українського) літописання вчені відносять до 30-х років XI ст. Коло книжників цього часу досить широке; центральною постаттю, безперечно, був Ларіон. Він формував ідеологію Руси, філософську і суспільно-політичну думку, сприяв виробленню карно-правових норм, стояв біля початків нашого літописання, став першим класиком української літератури епохи Середньовіччя, її киеворуського періоду. І, врешті, з волі Ярослава Мудрого був обраний митрополитом у 1051 р.

На цей час склалося кілька центрів освітньої і книжної справи княжої України: вишгородський, де працювала заснована Володимиром Великим перша офіційна школа для дітей «мужів нарочитих». Тут священиком Прокопійем було створене не пізніше 1018 р. знамените Реймське євангеліє, яке 1048 р. княжна Анна Ярославна вивезла до Франції. Другий центр – Берестове. Третім стала з 1051 р. (а можливо, й раніше) Софія Київська. Тут бачимо, окрім Ларіона, диякона Григорія, Якова монаха, ігумена Івана, преподобного Феодосія.

Після смерті Ярослава і усунення з митрополитичої кафедри Ларіона центром книжної справи стає Печерський монастир, де головною постаттю був літописець Нестор [22, с. 247].

4) У «Пролозі» від 26-го листопада у «Повісті (Сказанні) про освячення церкви св. Георгія в Києві перед воротами Св. Софії» є згадка про те, що її посвятив митрополит Іларіон: «В той день посвячення церкви св. Георгія у Києві, перед воротами святої Софії... і так скоро скінчивши церкву, що її посвятив митрополит Ларіон, місяця листопада, у 26 день».

5) Можна згадати також джерело, що є посереднім, а саме «Патерик Печерський», де в листі колишнього монаха Симона, що став єпископом Володимирським і Суздальським, до печерського монаха Полікарпа є посилання на «Життя св. Антонія Печерського» (яке не збереглося) авторства Нестора, в якому була згадка про митрополита Іларіона. Лист цей писаний між 1215 і 1226 роками: «А про митрополита Іларіона сам ти читав у Житті святого Антонія, котрий його постриг, і так він удостоївся священства» [9, с. 10-11].

На основі цих джерельних даних можна зробити такі висновки. Митрополит Іларіон був за національністю «русин», т. зв. українець у сучасному розумінні. Підкреслення його національного походження в ПМЛ не випадкове. Чому, з яких причин редактор «Повісті» вважав за необхідне підкреслити цей факт, залишається невідомим. Можливо, хотів звернути увагу на те, що митрополитом став місцевий громадянин, а не чужинець – грек. Іларіон був одним зі священиків у церкві святих Апостолів у селі Берестові. Церква ця була двірською, позаміською церквою князя Ярослава, чим і пояснюється більша кількість священиків у цьому княжому маєтку. За його словами, він був ієромонахом, що підтверджується ще й його ім'ям «постник» та згадкою про печеру над Дніпром.

Ім'я Іларіон (старослов'янська, чи староукраїнська його форма: Ларіон від грецького *ήλιος* – веселий) надане було йому, як вважають, в час постриження в монаший сан на честь і в пам'ять св. Пларіона (Іларія, 291-371), що був учнем і послідовником св. Антонія Великого (бл. 250-356/7), основоположника монашества у Єгипті. Іларій був знову ж таким основоположником монашества в Палестині. Ця співзалежність між тими двома стовпами східного монашества мусила бути відома митрополитові Іларіонові, якщо він назвав свого пострижника в Києві Антонієм. Якщо ця згадка в Печерському Патерику правдива, то ми маємо цікавий і промовистий випадок «зворотної паралельності» у взаємовідношенні імен двох пар іноків – визначних особистостей монашого життя: Іларіон – Антоній Печерський і Антоній Єгипетський – Іларій (учитель-наставник – учень-послідовник). Але якраз ця паралельність говорить, на нашу думку, на користь правдоподібності саме такого співвідношення між цими двома церковними діячами Київської Русі-України [там само, с. 11].

Митрополит Іларіон названий у ПМЛ «постником», що є одним із відповідників грецького «аскет» – монах. Така характеристика вказувала б на його монаший сан. Висвячення його на єпископа вказує, що він мусив бути не одружений (хіба що став вдівцем). Серед т. зв. білого клиру нежонатих священників фактично не було.

Згадка у ПМЛ про те, що Іларіон викопав був собі невеличку печеру на горбі над Дніпром, недалеко Києва, щоб бути на самоті в молитвах, вказує, що він був знайомий зі стилем життя та практикою монахів-аскетів (анакоретів) і пробував, наскільки це було можливим, їх здійснювати у своєму житті, допоки не став митрополитом, а можливо, що й після відходу чи усунення з митрополичого престолу. Де, коли й за яких умов прийняв Іларіон монаший стан – невідомо. Але за такі свої вчинки, як викопання печери на місці пізнішого старого монастиря Печерської Лаври та постриження в монахи Антонія Печерського, Іларіона слушно вважають співзасновником Печерської Лаври в Києві, як і українського монашества взагалі.

У 1051 році ієромонах Іларіон був висвячений собором єпископів Київської Русі на єпископа й поставлений на митрополичий престол, як відомо, за волею великого князя Ярослава Мудрого. Це єдина відома дата з життя Іларіона. Нам невідомо ані коли й де народився митрополит, ані подальша його доля після відходу зі свого становища; невідома й дата його смерті [21, с. 314]. На митрополичому престолі він перебував недовго. Вже у 1055 році згадується в джерелах його наступник митрополит Єфрем – грек. Історичні обставини, за яких відбулось поставлення Іларіона Київським митрополитом, не зовсім ясні, й вчені, дослідники присвячують їм багато уваги. Існує серйозна література, яка висвітлює юридичну та міжнародно-політичну сторони цього питання. З огляду на брак додаткового джерельного матеріалу немає, наприклад, згадок про

Іларіона в чужих тогочасних джерелах — різні гіпотези, висунені вченими про поодинокі аспекти поставлення його в митрополити, як і про його особу взагалі, залишаються і надалі в сфері спекуляцій [9, с. 12].

Останніми роками деякі вчені (Н. Ф. Котляр, Ф. А. Смолій) дедалі впевненіше пов'язують написання першого давньоруського літопису — Найдавнішого ізводу Ярослава Мудрого 1037-1039 рр. — з ім'ям саме цього найвидатнішого мислителя, філософа й церковного діяча Київської Русі, поставленого князем Ярославом в обхід константинопольського патріарха загальноруським митрополитом. Вчені доводять, що ідейний зміст, мовні та стилістичні особливості відомої праці Іларіона «Слово про закон і благодать» зближують його з Найдавнішим літописним ізводом [1]. Однією із найвизначніших справ князя Ярослава Мудрого було завершення церковної організації українського християнства — встановлення митрополії в Києві. Справа київської митрополії в історіографії є дискусійна і має різні здогади і відтінки, не підтверджені жодними документами. Літописи подають лише голу звістку від 1039 року, що до Києва прибув митрополит-грек Теопемпт. Як довго він там був і куди подівся, про те літопис нічого не говорить. Політично-мілітарна криза середини 40-х років дозволяє припускати, що перший митрополит-грек був віддалений з Києва або й відкликаний Візантією.

Отже, відносно створення Київської митрополії та її офіційного митрополита ініціатива не була в чужих, візантійських, а в Ярославових руках. Ярослав зробив вирішальний крок у такій важливій церковній події для Української Церкви, що йшла врозріз з цілим візантійським правом, а ще більше з практикою, згідно з якою лише патріарх та імператор могли творити митрополії та поставляти митрополитів. А тут Ярослав бере ініціативу в свої руки, скликає собор єпископів до головного храму св. Софії для вибору кандидата на митрополита київського і всієї Русі, яким стає Іларіон. Цим актом Ярослав поставив виразне розмежування між християнською вірою і церковним правосуддям Русі та візантійською державною і церковною політикою [14, с. 54].

Посвячення та інтронізація руського кандидата без втручання й узагалі будь-якої участі Константинопольського патріарха були в ту добу явищами надзвичайними і раніше неможливими. До того часу, а згодом і пізніше всі претенденти на Києво-Софіївський престол проходили перевірку й отримували свій сан виключно в Царгороді.

Ця процедура склалася одразу після навернення Русі у християнство (988), коли новостворену Київську митрополію було внесено до списку власне візантійських єпархій, навіть без жодного натяку на її етнічний склад та національний характер, і вона фактично перетворилася на підвладну грекам релігійну провінцію — так званий «периферійний духовний домен» імперії під назвою «руський діоцез»

Константинопольської патріархії. Східнослов'янські землі відігравали дуже важливу воєнно-стратегічну й торгово-економічну роль у житті Ромейської держави, допомагаючи підтримувати і зберігати стабільний баланс сил у неспокійному чорноморсько-кавказькому регіоні, тому навряд чи Вселенський патріарх погодився б добровільно відмовитись від заміщення однієї з найвпливовіших митрополій імперії.

На підставі цього у вітчизняній і зарубіжній славистиці склалася думка, що в 1051 р. на Русі було здійснено безпрецедентну за своєю значущістю спробу здобути церковну автокефалію, або релігійну незалежність від Константинопольського патріархату. Поняття «автокефалія» (від грецького *autos* — сам, *kefalos* — голова) у християнській релігії означає самоврядне й повністю незалежне адміністративне управління церковними парафіями та областями на теренах будь-якої країни, без жодного втручання з боку тієї духовної митрополії, звідки було отримано нову віру. Отже, за цим тлумаченням руські правителі ще в середині XI ст. виборювали для себе самостійну церковну організацію, яка б не підпорядковувалася чужоземним душпастирям. Однак більшість дослідників не погоджується з такою оцінкою, оскільки, по-перше, вона змушує визнати, що Давньоруська держава в середині XI ст. була не лише церковно, а й політично залежною від Візантії, а, по-друге, початок офіційного впровадження автокефалії на Русі прийнято відносити до 1448 р., коли собор обласних єпископів обрав московським митрополитом Йону. Проте знадобилося ще майже півтора століття, поки греки визнали цей статус легітимним і в Московському царстві було встановлено патріаршество (1589 р.) [3, с. 2].

Питання про релігійний статус митрополита Іларіона висвітлюється в доволі розмаїтій літературі, що накопичувалася протягом останніх 100 років. Ще в минулому столітті відомий історик Православної церкви, професор Московської духовної академії Є. Голубінський висловив думку, що соборний акт 1051 р. слід вважати звичайною примхою або недбалим і нерозважливим свавіллям світської влади. Великий князь Київський Ярослав був нібито невдоволений існуючим порядком заміщення руської митрополії, що позбавляв його будь-якої участі в цій духовній процедурі, а отже, обмежував його суверенну владу. Разом з тим, на думку вченого, призначення Іларіона митрополитом не спричинилося до жодних правових наслідків у майбутньому й тому його можна тлумачити як поодиноке явище, абсолютно позбавлене політичного сенсу. Ярослав Мудрий буцімто керувався виключно почуттям особистої симпатії до свого ставленика й жодною мірою не збирався створювати небезпечний прецедент духовного розмежування з Константинополем.

Інший церковний дослідник, П. Соколов, вбачає в діях київського князя не стільки стихійну демонстрацію власних гордоців, скільки прояв необізнаного благочестя. За цією версією, руський самодержець, дізнавшись, що в канонічній

практиці застосовується кілька відмінних процедур обрання митрополита, вирішив на власний ризик підтримати більш давню візантійську традицію, що побутувала в часи імператора Юстиніана (527-565). Згідно з архаїчними приписами, обрання та хіротонія (рукопокладення в сан) митрополитів здійснювалися за участю всіх «кліриків і перших зверхників верховного граду», куди призначалися ці архіереї. Таким чином, вказане правило передбачало безпосереднє втручання мирської влади та її повний контроль за церковними справами. Звідси випливає, що Ярослав Мудрий аж ніяк не допустив якихось порушень канонічного права, а навпаки — діяв у межах церковних правил.

Сучасний московський візантиніст Г. Г. Літаврін тлумачить події 1051 р. в дещо іншому, позаконфесійному контексті. Він вважає, що обрання Іларіона значною мірою було зумовлене політичною реакцією на протиборство між папською курією й патріаршим синклітом напередодні сумнозвісного церковного розколу (схизми) 1054 р. Вчений доводить, що обрання самостійного руського архієрея сталося через надмірні амбіції зарозумілого і владного візантійського патріарха Михайла Керуларія (1043-1058), який намагався за допомогою церковних важелів впливати на зовнішню політику Давньоруської держави. Зі смертю останнього цей конфлікт було нібито повністю вичерпано, і Руська церква повернулася до свого попереднього стану і традиційних стосунків, у тому числі ієрархічних, з грецьким духовенством.

Німецький дослідник Людольф Мюллер, оцінюючи релігійну ситуацію на Русі в середині XI ст., взагалі пропонує повністю відмовитись від будь-яких умоглядних реконструкцій та припущень і вдовольнитися лише прямими даними наявних історичних джерел. За такої умови, при відчутній мізерії літописних та інших документальних свідчень, зникають будь-які підстави для припущення, що з появою митрополита Іларіона на Києво-Софійській кафедрі Руська церква стала виборювати свою незалежність від Константинополя. Щоб довести протилежне, треба принаймні знати реакцію на київські події візантійського патріарха, але такі дані якраз відсутні. Виходячи з цього Мюллер вважає, що конфлікт між Києвом і Царгородом хоча й не виключений, але довести його фактично неможливо, а тому сама вірогідність цієї події вкрай незначна. Він припускає, що висунення кандидатури Іларіона було погоджено з патріаршим синклітом, а отже, мова йде про цілком легітимне призначення руського митрополита. Церковно-політичний антагонізм у стосунках двох сторін за цих умов вважається абсолютно нереальним [там само, с. 3-4].

Реконструюючи подальші події за відомими історичними фактами, можна стверджувати, що призначення Іларіона митрополитом викликало обурення в Константинополі. Тому при підписанні на початку 50-х рр. XI ст. вигідного для Русі договору з Візантією Ярославу довелося принести в жертву свого духівника та близького друга. Іларіона зняли з митрополичої кафедри. Тривалий час учені

думали, що він невдовзі по тому помер. Літописання в Києві на довгі роки перервалося.

1037 року в Києво-Печерському монастирі було складено літописний звід, автором якого вважався чернець того ж монастиря Никон. Але відомий російський учений М. Присьолоков висунув гіпотезу стосовно того, що творцем літопису був не хто інший, як Іларіон, котрий «воскрес» як літописець під ім'ям Никона. Дійсно, як засвідчують джерела, у Києво-Печерському монастирі Никон здобув величезний авторитет і повагу. До того ж Никон оселився в печері, яку колись викопав для себе Іларіон, – чи не повернувся він до власної підземної келії? Він зазнав переслідувань і утисків з боку нового київського митрополита, який вбачав у ньому, ймовірно, конкурента [1].

Доля Іларіона після 1054 р. нам невідома. Перший Новгородський літопис у 1055 р. уже називає київським митрополитом грека Єфрема, присланого Константинополем. Єфрем не визнав канонічним освячення в 1051 р. Іларіоном Софії Київської і освятив її вдруге.

Як вважають, Іларіон далі виступає під чернечим ім'ям Никон. До цього імені приписують інше ім'я – Великий. Припускається, що новий великий князь Русі Ізяслав Ярославич замовив літопис свого князювання і всієї Русі Никону-Іларіону, але між ними виник конфлікт: Никон постриг у ченці сина боярина, одного з оточення Ізяслава, і накликав гнів князя. Никон залишив Київ і перебрався до Тмутаракані, де заснував монастир. У 1067 р. Никон знову в Києві. Він домагається для Тмутаракані нового князя замість померлого Ростислава. У 1068 р. Никон повертається в Києво-Печерський монастир. В час міжусобиць, коли Ізяслав був вигнаний братами з Києва, Никон, як людина Ізяслава, втретє залишає Київ та їде в Тмутаракань, звідки повертається в 1077 р. У 1078 р. він стає ігуменом Печерського монастиря, у цьому сані він і помер 1088 р. [22, с. 247].

Ідейні та стилістичні властивості також зближують літопис Никона 1073 року зі «Словом про закон і благодать» Іларіона. З чималою часткою впевненості можна стверджувати, що Іларіон прийняв чернече ім'я Никона й у новому своєму образі не лише знову взявся за літописання, а й, подібно до колишнього Іларіона, активно поринув у політичне й церковне життя Русі. Зокрема, заснований ним у 60-х роках XI століття монастир у Тмутаракані став одним із головних осередків книжності й освіченості на Русі [1]. Академік О. Шахматов довів, що Никон Великий у 1073 р. завершив літописний звід, започаткований 1037 р. Про книгописну діяльність Никона Великого розповідають «Житіє Феодосія Печерського», «Києво-Печерський патерик» та інші джерела.

Никон, як літописець, виробив та утвердив форму щорічних статей-записів і став творцем української історіографії, особливої структури щорічного літописання [22, с. 247-248].

Треба зауважити, що подібна версія реконструкції життя та діяльності автора «Слова про закон і благодать» має і своїх серйозних опонентів. У вступному слові до збірки творів видатних мислителів Давньої Русі Х-ХІІІ ст. «Златоструй» доктор історичних наук А. Г. Кузьмін пише: «Промелькнувшее в литературе отождествление Илариона с печерским монахом и игуменом Никоном — не более чем домысел, кстати, совершенно ни на чем не основанный. Нет оснований так же для мнения, будто появление около 1055 года на киевской митрополии нового владыки Ефрема означало принципиальную смену курса».

«Розширена» версія біографії митрополита Іларіона-Никона дає змогу додати до творчого доробку видатного давньоруського мислителя, хай і дещо умовно, одну з ранніх редакцій Початкового літопису. Дехто з учених взагалі вважає Іларіона одним із перших або навіть найпершим вітчизняним літописцем. Вважається, що перший літописний звід було складено в Києві під час князювання Ярослава Мудрого. Тоді, у 30-40 роки ХІ ст., при дворі київського князя утворилось високоосвічене середовище, своєрідна академія. Серед представників інтелектуальної еліти тієї доби постать Іларіона відзначається особливою величчю. Після того як у 1037-1039 рр. було складено Найдавніший звід, літописання в Києві було перервано на чверть століття і відновлено складанням Печерського зводу 1073 року. Цей розрив літописної традиції, відповідно до розширеної версії біографії Іларіона-Никона, пов'язаний із подіями та наслідками боротьби за митрополичу кафедру в 1051 році.

Діяльність Іларіона на новій посаді, мабуть, розпочалася з участі в реформуванні візантійського церковного права з метою пристосувати його до давньоруських умов функціонування. У преамбулі до однієї з найдавніших пам'яток руського права — Уставу князя Володимира — записано, що Ярослав разом з митрополитом Іларіоном здійснили церковну реформу. Та скоро відбулися карколомні зміни, після яких Іларіон, мабуть, просто змушений був піти зі сцени суспільно-політичного життя країни, піти з тим, щоб через декілька років повернутися до неї в іншій якості та під іншим іменем. Справа в тому, що в 1054 році великий київський князь Ярослав Мудрий помирає, й уже під час його поховання про Іларіона, який був духівником померлого, ніде не згадують. На підставі цього деякі історики й почали стверджувати, нібито митрополит помер ще до смерті Ярослава. Та подібна версія не враховує важливої історичної події, яка відбулася десь за рік-два до смерті старого київського князя. Йдеться про остаточне замирення Києва та Константинополя, стосунки між якими загострились у середині 40-х років ХІ століття. Приблизно у 1051-1052 рр. на честь цього було укладено династичний шлюб між Анною, дочкою візантійського імператора Костянтина ІХ Мономаха, та сином київського князя Всеволодом. (Уже в 1053 році від цього шлюбу народився онук Ярослава — Володимир Всеволодович Мономах). Вважається, що однією

з умов цього шлюбу з візантійської сторони і стало усунення Іларіона та призначення на митрополічу посаду константинопольським патріархом єпископа Єфрема, грека за походженням [1].

II. Творчість митрополита Іларіона

Іларіон відомий передусім завдяки своїй письменницькій діяльності. З його іменем пов'язаний надзвичайно цікавий цикл творчості із початкового періоду давнього українського письменства. Автентичність цього циклу, що його звичайно окреслюють загальною назвою «Слово про закон і благодать», тепер майже не ставлять під сумнів. Але в рукописній традиції давнього русько-українського письменства Іларіонові приписується чимала кількість писань, які не стосуються названого циклу. Деякі з них, напевно, не вийшли з-під пера Іларіона, а були приписані йому через недогляд або з бажання пов'язати їх з ім'ям уславленого автора й тим самим спричинитись до їхньої популярності серед читацького загалу. Але є між ними й такі, що ще очікують своєї остаточної автентифікації, як, наприклад, «Повчання Іларіона про користь для душі».

Згаданий цикл творчості Іларіона включає наступні твори: «Слово про закон і благодать», «Похвала каганові нашому Володимирові, що нас охрестив», «Молитва до Бога від усієї землі нашої» і «Визнання віри». Прямого доказу про те, що всі ці речі вийшли з-під руки Іларіона, а також що він їхній незаперечний автор, немає. Авторство Іларіона приймають вчені на основі посередніх доказів та рукописної традиції. Найбільш переконливим аргументом є «Приписка» Іларіона в кінці циклу творчості, що, зібраний разом, зберігся тільки в одному примірнику, в кодексі, що міститься у Державному Історичному Музеї у Москві під шифром С-591 (зберігався перед тим у Синодальній бібліотеці). Взаємозалежність поодиноких частин цього циклу вчені доводять за допомогою принципів зовнішньої (знайдення їх в одному кодексі С-591) та внутрішньої (насамперед через філологічний аналіз) текстуальної критики. Ті докази вказують на походження цілого циклу від одного автора – Іларіона [9, с. 12-13].

2.1. Пасхальний характер твору митрополита Іларіона «Слово про закон і благодать»

Існує гіпотеза, згідно з якою «Слово» (тобто перша частина) було проголошене Іларіоном як урочиста пасхальна проповідь у перший день Пасхи 26 березня 1049 року, святкування якої припало зразу ж після Благовіщення. Згідно з цим поглядом у зміст проповіді увійшов весь текст «Слова», окрім «Молитви», яка має явно покутний характер. Однак інші дослідники йдуть ще далі, визнаючи, що пасхальна проповідь могла бути виголошена в день Пасхи 1049 р., однак найбільш

відповідною датою виголошення «Похвали» могла бути 35-та річниця смерті св. князя Володимира (1015), що припала на 15 липня 1040 р. Таким чином, сьогодні переважає думка, що намагається поєднати відмінні погляди дослідників про єдину цілість чи збір чотирьох частин, допускаючи, що Іларіон написав і виголосив поодинокі частини окремо, а відтак сам пов'язав їх в одну цілість [18, с. 151].

Цей твір Іларіона дійшов до нас у трьох редакціях рукописних копій (списків), що їх зараз відомо 52. Всі вони зберігаються у книгосховищах бібліотек і музеїв на території СРСР. Більшість із них — у Москві і Санкт-Петербурзі. Єдина копія (2-гої ред.), що зберігалась у т. зв. Житомирському єпархіальному книгосховищі до I Світової війни, невідомо куди поділась.

Перша, довга (повна) редакція збереглась лише в одній копії (списку) і версії у кодексі С-591. Хоч ця копія (список) була зроблена з протографа (чи автографа?) щойно в половині XVI ст., вона за своїми мовними характеристиками, виходить, найближча добу, коли написаний був цей твір. Текст «Слова» в цій редакції найдовший і включає «Похвалу Володимирові» з похвалами Ярославові й місту Києву в кінці.

Текст цієї редакції, разом зі всіма іншими частинами циклу творчості Іларіона, відкрив у кодексі С-591 о. А. Горський і опублікував (цілий цикл) разом з обширним коментарем, примітками та перекладом на російську мову. Попри численні технічні та редакційні недоліки цього видання, задля його повноти, однак, як і з браку інших видань цієї редакції, воно декілька разів перевидавалось та служило дослідникам творчості Іларіона як основний текст. Нещодавно (1962 р.) видання Горського перевидав німецький вчений Людольф Мюллер із основними реаліями та філологічним коментарем і цим спричинився до нового зацікавлення особою і творчістю митрополита Іларіона.

Пізніше він опублікував і свій переклад циклу творчості Іларіона (1971). Критичне видання текстів циклу із С-591 було нарешті здійснене (1963 року) відомим російським археографом і філологом Н.Н. Розовим. Двадцять років пізніше (1984 р.) появилась монографія А. М. Молдована «Слово про закон і благодать Іларіона» російською мовою у Києві, спільними заходами чи під грифом Інституту російської мови АН СРСР та Інституту мовознавства ім. О.О. Потебні АН УРСР, яка включає критичне видання текстів усіх трьох редакцій «Слова» (але без інших частин Іларіонового циклу). Обидва ці видання деякою мірою себе взаємно доповнюють. Не втратили вартості й коментарі Мюллера, коли йдеться про інтерпретацію деяких частин тексту творчості Іларіона, а також у випадку ідентифікації джерел, що він ними користувався. Дуже допомагають вони й у випадку перекладу цієї творчості на сучасні мови. У 1986 році появилось ще одне повне видання циклу писань Іларіона із рукопису С-591, приготівлене редколегією і видане (тиражем 700 примірників) Інститутом філософії АН

СРСР. Видання це включає також факсиміле тексту рукопису, як і переклад на російську мову цілого циклу.

Друга редакція «Слова», названа «скороченою», відрізняється від першої «довгої» тим, що не включає цієї кінцевої частини, відомої з першої редакції, де є похвала Ярослава Мудрого. Вчені вважають, що пропуск цей стався внаслідок переробки «Слова» для літургійних цілей, для читання 15-го липня, в день пам'яті св. Володимира. Ця редакція була в давнину найбільш поширеною і текст її зберігся у 36-ти копіях (списках), з яких дві мають неповний текст. Одна з копій цієї редакції є найстарішим зразком збереженого тексту «Слова» й походить з другої половини XIII ст. На жаль, це лише невеличкий уривок тексту. За основу свого видання цієї редакції А. Молдован взяв текст із святкового річного Торжественника середини XV ст., а варіанти під текстом подав з інших копій (списків) цієї редакції. Крім цього, у своїй книзі опублікував він також ще один, архаїчний варіант цієї редакції («Архаїчна віднога» другої редакції) із Торжественника кінця XV ст.

Третя редакція «Слова», названа «інтерпольованою», відрізняється від першої тим, що, як і друга редакція, не включає похвали князеві Ярославові, а включає натомість додатки (інтерполяції): «Слово про Христа й про Адама» та «Пророцтва». Редакція ця збереглась у тринадцяти копіях (списках), з яких чотири мають тільки уривки тексту. За основу видання тексту цієї редакції взяв А. М. Молдован версію, що збереглась у Мінеї новим чудотворцям від 1494 р., подавши під текстом різновиди варіантів за багатьма іншими копіями. Він опублікував також текст іншого варіанта цієї редакції з одного Збірника кінця XV ст., що його він назвав «Архаїчною відновою третьої редакції», звіривши текст ще з двома іншими варіантами. Текст цього варіанта неповний. Ще один текст цієї редакції був недавно опублікований німецьким вченим Горстом Ельбе (1975 р.). Копія ця (список) збереглась також у Збірнику кінця XVI ст. [9, с. 13-17].

Слово Іларіона містить багато пасхальних мотивів, пов'язаних з тайною смерті та воскресіння Христа. Ці мотиви надають особливого забарвлення баченню Іларіоном Хрещення Русі. «Слово», як єдине ціле, має характер богословського розважання. Центральною темою його є заклик до всіх народів прийняти благодать спасіння, що розглядається крізь призму великої історичної події, яким було Хрещення Київської Русі.

Іларіон у своїх словах і молитвах розмірковує над історичною роллю християнства та над історією «Руської землі». Це міркування щодо змісту визволення з «темряви ідолопоклонства» і переходу до життя, освяченого «словом Євангелії». З багатьох фрагментів відчувається прослава мудрості, духовної краси та історичного значення рішення щодо долі цілого народу.

Його постава щодо Бога, життя і людських справ просякнута довір'ям та надією. Листи Іларіона є виразом глибокої теології людської історії, центром якої є Христос-Переможець. Діло спасіння має універсальний характер: від етапу Права для одного вибраного народу переходить до епохи вільності і ласки для цілої людськості. Стає в решті долею русинів завдяки подіям християнізації, в якій особливу заслугу мав, згідно з Іларіоном, князь Володимир — людина «благословенна» і гідна пошани в Церкві.

Хрещення є пасхальною таємницею, духовним воскресінням. Нічого дивного, що листи Іларіона містять багато фрагментів, пов'язаних з таємницею смерті та воскресіння Христа.

Власне, перша частина твору — пасхальна проповідь — заслуговує в нашому дослідженні на особливу увагу. Її тема була визначена євангельським текстом (Ів. 1, 1-17), читаним лише один раз в році під час Євхаристійної Літургії у Неділю Воскресіння. Останні слова цього читання «Закон бо був даний від Мойсея, благодать же і істина прийшла через Ісуса Христа» (Ів. 1, 17) стали головним мотивом Іларіонової проповіді. Сама назва Слова є лише парафразою слів Євангелії. Два інші вірші Прологу (Ів. 1, 12-13) були зацитовані в наступній частині пасхальної мови. Слід також сказати і про сліди пасхальної літургії в самій проповіді: два рази проголошуються слова Прокімену — стих Пс. 77(76), 14-15, що співається перед читаннями на Вечірні першого дня Пасхи: «Який Бог так великий, як наш Бог? Ти єси Бог, що чинить чуда». На закінчення проповіді Київський Митрополит подає слова пасхального тропаря: «Не таймо воскресіння, але у всіх наших домах голосімо: «Христос воскрес із мертвих» [18, с. 151-153].

Оскільки празник Воскресіння припав у 1049 р. на 26 березня, а отже на наступний день після Благовіщення, нічого дивного, що воно знайшло своє відображення у пасхальній проповіді главы Київської Церкви. Благовіщення, як момент втілення Сина Божого, є однією з центральних подій в історії спасіння. В «Похвалі» Іларіон називає його «першим господським празником». Особливість цього празника полягає в тому, що він знаходиться між Старим та Новим Заповітом, на межі Права (Закону) і Ласки. Йоанів Пролог дозволяє, зрештою, поєднати в одній візії містерію Втілення, як і Пасхи Христа: «І Слово стало тілом, і оселилося між нами, і ми славу його бачили — славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого» (Ів. 1, 14). «Благодать та істина» нероздільно пов'язуються з таємницею приниження і прославлення Христа, становлять для Іларіона нероздільний та єдиний термін — одне з основних понять, що багаторазово повертається в його теологічних висновках. Слід тут зазначити, що Пролог четвертого Євангелія віддзеркалює ранньохристиянську практику цілісного переживання таємниці Втіленого Слова, униженого і прославленого, яке прийняла особливо Східна Традиція.

Іларіонова теологія Благовіщення та Втілення поєднується з біблійними категоріями відвідування людей Богом (пор.: Лк. 1, 68, 78; 7, 16). «Бог християн» є Богом, який «навідав і визволив свій народ». Цього визволення через Хрещення досягнув і руський народ, чому й присвячена друга частина Іларіонового «Слова».

Прийняття Хрещення Руссю Іларіон інтерпретує як пасхальну подію. Тайна Хрещення за своєю природою є пасхальною тайною, названою в східній традиції «малим воскресінням». Пасхальною подією є хрещення не лише князя Володимира, а й цілого суспільства Русинів. Доходимо в цей спосіб до пасхального Іларіонового мотиву: прославлення таємниці воскресіння як в особовому, так і в суспільному вимірі.

Слід сказати і про Гімн Охрещеної Русі, який Іларіон вкладає в уста новоохрещених: «Чоловіки і жінки, малі і великі, весь народ, наповнивши святі церкви, почав прославляти Бога»:

*Єдин свят, єдин Господь,
Ісус Христос, на славу Богу Отцю. Амінь.
Христос переміг, Христос подолав,
Христос воцарився, Христос прославився!
Великий єси, Господи, і дивні діла Твої,
Боже наш, слава Тобі!*

Слова першого рядка походять з евхаристійної анафори Літургії св. отця Івана Золотоустого, які співаються після взивання священика: «Святее святым». Зміст другого рядка міг бути натхненний формулами візантійської літургії, як і середньовічною латинською акламацією «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat». Доксологія останнього рядка походить з Пс. 138 (139), 14 та доданої в останньому вірші акламації, яка часто повторюється в східній літургії: «Боже наш, слава Тобі». Таким чином, гімн «цілого народу» Божого на честь Христа і перемоги нової віри на Русі є, отже, явищем надзвичайно цікавим, оскільки віддзеркалює взаємну відкритість літургійних традицій Сходу та Заходу, вказуючи на можливість їх взаємного проникнення. Було би це проявом свідомості неподіленої Церкви.

Також у словах другого рядка митр. Іларіон висловив цілий пасхальний епос і пасхальну духовність християнства. Це бо силою Христа dokonується історичний процес визволення, духовного воскресіння і Преображення людськості. Процес цей окреслив Іларіон у своєму «Визванні віри» словом «обожествлення», прийнятим у патристичній і візантійській традиції на окреслення участі в Божому житті, зближення до Нього: «Зійшов у пекло, щоб воскресити та обожествити праотця мого Адама й наблизити його до Бога...» [там само, с. 154-155].

Хоч зміст «Слова» являє собою певну ідейну цілість, все-таки існують серйозні відмінності, якщо йдеться про зміст поодиноких його частин, що разом творять одну цілість. Тепер прийнято ділити «Слово» на три окремі частини з огляду якраз

на відмінності в їх змісті. У першій частині автор розглядає філософічно-теологічні питання. Тут він порівнює у гострому протиставленні Старий Заповіт (Закон Мойсея) із Новим (із Благодаттю Божою, що прийшла через Христа). У другій частині розповідається про поширення християнства в світі, у тому числі і в давній Русі-Україні завдяки Володимирові Великому. Третя частина, відома також як «Похвала каганові Володимирові», — це панегірик на честь Володимира й його роду за те, що прийняв християнство — просвітив Руську землю та вчинив його державною релігією свого народу й держави. Закінчується ця частина похвалою князя Ярослава — Юрія (Георгія) за те, що продовжує і доповнює благословенне діло свого вітця, князя Володимира. Тут також ще й коротка похвала на честь міста Києва — «Богом хороненого». В ідейному плані у другій частині «Слово» пропагує рівність християнських народів, що мала на меті зрівняти Русь з іншими народами християнської спільноти. У третій частині автор виявляє велику пошану до своїх князів та любов до свого народу і батьківщини. Взагалі тут можна відчутти глибокий патріотизм автора.

За своїм жанром «Слово» — це приклад, а також модель проповідницької літератури візантійського типу. За своєю формою це гомілія-проповідь. Його стиль простий, проповідницький, містить такі літературні прикраси, як порівняння, протиставлення, параболи, гіперболи, риторичні запитання й т. п. Якщо розглядати «Слово» знову ж як одну цілість, то можна вважати його за панегірик на честь княжого роду Київської Русі-України (Рюриковичів). Автор згадує родичів і прародичів Володимира й Ярослава (Ігоря, Ольгу, Святослава) [9, с. 17-19].

«Слово» Іларіона дослідники вважають твором небуденного таланту. Твердять, що в автора були широкі знання з богослов'я та історії, а також бистрий ум, що вмів синтезувати ці знання та життєвий досвід.

Інтригуючим й досі не розв'язаним задовільно є питання про те, коли, з якої нагоди й з якою метою було написано «Слово». Елементи ці (дата, нагода й мета) тісно пов'язані між собою, і задовільна відповідь на одне з цих питань може одночасно бути відповіддю на всі три. Хронологічною межею є 1037 р. (початок будови собору св. Софії в Києві) і 1050 р. (смерть княгині Ірини; вона згадується у «Слові» ще при житті). Н. Н. Розов на основі внутрішньої критики тексту дійшов до переконання, що «Слово» постало у 1049 році й було виголошене як проповідь на Великдень того ж року (26 березня) у церкві Благовіщення, що на Золотих Воротах (дві головні теми проповіді: Воскресіння Христа і Благовіщення Пречистої Діви Марії; Пасха 1049 р. припадала в день після Благовіщення).

Д. В. Айналов, натомість, уважав, що «Слово» було виголошене у Десятинній Богородичній церкві перед гробницями Володимира й Анни. Проти цієї гіпотези виступив Д. С. Ліхачов, вважаючи, що «Слово» було написано з нагоди закінчення будови св. Софії, де його й виголосив Іларіон 1043 р. Кожна з названих гіпотез

заслуговує на увагу. Були й такі версії, що «Слово» було написане й виголошене як свого роду підготовка до канонізації Володимира або що воно було окремою святковою промовою, яку виголосив Іларіон перед провідною верствою київського суспільства, чи посланням до князя Ярослав, написаним з метою прославити володаря та його родину [там само, с. 19-22].

А. В. Горський, а за ним ряд інших дослідників творчості митрополита Іларіона вважали «Молитву до Бога від усієї землі нашої» третьою частиною «Слова» чи взагалі його складовою частиною. Цей погляд відкинув у своїх писаннях Н. Н. Розов, котрий обстоює думку, що «Молитва» — це окремий і своєрідний твір митрополита Іларіона. Це твердження він основує на тому, що «Молитва» відрізняється від «Слова» своїм жанром, змістом і «тоном». Вона належить до типу молитов «На всяке прощення». За своїм «тоном» це одночасно покайнна і очищувальна молитва з категорії великопосних молитов. За своїм змістом і цілеспрямованням — це суплікація, прохання до Бога захоронити новонавернене стадо перед небезпеками, що чатують на нього. Написана «Молитва», мабуть, під впливом Покайнного канону Андрія Критського.

Оскільки текст «Молитви» в її довшій (повній) редакції знаходиться серед циклу творів Іларіона, а її стиль та мова (особливо лексика) близькі до інших творів цього автора, вчені не ставлять під сумнів ані її автентичності, ані авторства митрополита Іларіона.

Рукописних текстів «Молитви» збереглося дуже багато. Більшість із них знайдено в кодексах богослужбового призначення, де вона переписувалась окремо від інших писань Іларіона. Тепер розрізняють дві окремі редакції «Молитви»: (а) — довгу й (б) — коротку. Копія (список), що збереглась у С-591, — це один з варіантів довгої редакції «Молитви». Цей текст був опублікований декілька разів, вперше А. В. Горським разом з іншими частинами циклу Іларіона. Інший основний текст цієї редакції, як і текст другої, короткої редакції, опублікував Н.Н. Розов поруч з наведенням тексту з інших десяти копій (списків) — по п'ять варіантів з кожної редакції. За основний текст довгої редакції взяв він варіант, що зберігся у Службнику з Требником (в одній оправі) 1474 р., а для короткої редакції — з Каноніка кінця XIV століття. Варто тут згадати, що одна копія довгої редакції знаходиться у кодексі поемічної літератури із XVII ст., що перед II Світовою війною зберігався у бібліотеці капітули Перемишльської єпархії. Тепер він знаходиться у Польській національній бібліотеці у Варшаві [там само, с. 22-23].

«Молитву» написав Іларіон будучи вже Київським Митрополитом. Не знаємо причин та мотивів її написання. Релігійна свідомість Руської Церкви визнала її за особливо відповідну важким моментам в історії народу. Не йдеться про молитву однієї людини за цілий народ, а про молитву, що возноситься від

цілої Руської Землі. В ній образ руського християнина не має вже так ідеалізованого характеру, як у пасхальній проповіді чи в Похвалі. Показує вона людей «убогих в добрі діла», що, будучи земними, схиляються до земних речей, забувши про небесне.

Іларіон збільшує визнання покаяття, паралельно покликуюється на довіру в милосердя Бога, ім'я якому Чоловіколюбець. Молитва наповнена духом спокою та довіри до Христа. Усвідомлюючи свої гріхи, людина, яка молиться, має надію на спасіння як дар ласки від Бога, що любить людей. Це особливо характерний момент у самому мисленні київського митрополита. Він не покладає довір'я в людській справедливості і в словненні добрих вчинків: «Якщо воздаси кожному за діла його, то хто спасеться» (пор. Пс. 103, 10). Звісно, він не заперечує вартості земних учинків, бачить їхню потребу, але, з другого боку, здає собі справу з людської немочі та убожества перед Богом.

Молитва виражає свідомість спільності — «всі разом стали негідними» (Пс. 14, 3), немає жодного праведного. Есхатологічна надія, що іде в парі з переживанням про спасіння народу, проникає цілу заступницьку молитву Іларіона [18, с. 155].

«Символ віри» й «Визнання віри» тісно між собою пов'язані і були написані «на потребу» дня. «Символ віри» був переписаний, напевно, з думкою, щоб вказати, що саме пояснює «Визнання віри» (який Символ віри). Ці дві частини тексту є лише у цьому (С-591) кодексі, і видавці, що видавали його текст, найчастіше ігнорували «Символ віри» з огляду на те, що це неоригінальна річ Іларіона; він його лише переписав. Але його включення у цикл творчості Іларіона також має своє значення хоч би тому, що дає нам можливість довідатись, який саме текст Символу віри був у вжитку на Русі-Україні на самих початках християнства. «Визнання віри», що є поясненням Символу віри й тим самим не відходить далеко від змісту останнього, все-таки відзначається певною оригінальністю й тепер сприймається вченими як річ, що вийшла з-під пера Іларіона. Його авторство підтверджується текстологічними — мовними й стилістичними — подібностями між «Словом» і «Визнанням віри». Зразком для написання «Визнання віри» могли послужити Іларіонові такі визнання чи пояснення віри Єфрема Сирійця та Михаїла Синкелла. Такі визнання віри складають (на письмі) єпископи перед чи в час свого висвячення. З огляду на те, що в циклі творчості Іларіона після тексту «Молитви» йде безпосередньо «Приписка» про його поставлення митрополитом у 1051 р., деякі вчені висловлюють думку, що «Визнання віри» було написане Іларіоном вже після поставлення його Київським митрополитом. Якщо прийняти такий хронологічний порядок, то постає питання, що було спонукою його написання. Питання це досі не розв'язане.

Вартість «Приписки», як історичного джерела, часто підкреслювалась дослідниками. Написана від першої особи, але з додаванням власного імені (Я... Іларіон), підтверджує відомості, що їх знаходимо в ПМЛ про особу Іларіона, та факт поставлення його Київським митрополитом у 1051 р. за панування князя (кагана) Ярослава в Києві.

Писання митрополита Іларіона здобули собі відразу велику популярність серед освічених верств Київської Русі-України, про що свідчать збережені рукописні копії «Слова», а особливо «Молитви», а також велика кількість інших творів, що приписуються тому авторові, але не були ним написані [9, с. 23-26].

2.2. Християнські історіософські концепції у творчості митрополита Іларіона

У вітчизняну культуру й науку Іларіон увійшов насамперед як творець «Слова про закон і благодать». Цей славнозвісний філософсько-історичний твір надзвичайної глибини проголошує рівність між усіма народами на землі. Він формулює основні засади патріотичного розуміння всесвітньої історії, у якій почесне місце відводиться Київській Русі, пророкує велике та славетне майбутнє руському народу. Що ж стосується часу створення «Слова», то деякі спеціалісти вважають, що воно написано та виголошене Іларіоном перед князем Ярославом, його родиною та двором у Софіївському соборі між 1037 та 1043 роками. Останніми роками ученим С. А. Висоцьким висунута концепція, згідно з якою Софіївський собор було споруджено та розписано до 1032 року. Це дозволяє пов'язати час створення «Слова» зі ще більш раннім періодом історії, що робить цей твір своєрідною передмовою, теоретичним обґрунтуванням Найдавнішого літописного зводу [19, с. 22]. Що ж являє собою ця теорія?

Історіософська концепція «Слова про закон і благодать» київського митрополита Іларіона є головним елементом теологічних поглядів видатного давньоруського мислителя. Всі інші світоглядні ідеї першого руського митрополита прямо або опосередковано беруть свій початок із цієї концепції, базуються на її ідеях, тісно пов'язані з її висновками. Щоб зрозуміти всю глибину філософських поглядів Іларіона на історичний розвиток людства, треба подати загальний контекст тих ідей в області християнської історіософії, на фоні яких і виявляється оригінальність створеної ним теорії. Розглядати історіософські погляди потрібно у двох аспектах: у площині уявлень про Час та в рамках владних відносин між Церквою та Державою як стрижня суспільно-політичного розвитку християнської цивілізації Середньовіччя [1].

Християнська історіософія за життя митрополита-русича вже не являла собою єдину, струнку, визнану всіма християнськими богословами систему поглядів. По-перше, вона суттєво відрізнялася від історіософських поглядів періоду

початкового християнства, християнства часів написання Євангелій та Об'явлення. По-друге, вона відрізнялася своїми новими положеннями та трактуваннями Святого Письма представниками західної та східної гілок послідовників великої світової релігії. Наскільки ми пам'ятаємо, саме до Іларіона, а точніше, до смерті його владного покровителя – великого князя київського Ярослава Мудрого – відбулася вирішальна подія у справі розколу світового християнства на православ'я та католицизм. Відмінність між ними щодо поглядів на історію була не просто певною формальністю, певним виявом такого собі розмаїття в думках. Вона була виявом світоглядного протистояння, яке у сфері свідомості набувало ментального характеру [6, с. 98]. Чим же відрізнялися погляди на світ перших християн від поглядів їх єдиновірців в XI столітті від Різдва Христового? Більш того, чим відрізнялися між собою історіософські погляди християнського населення Візантійської та Священної Римської імперій на початку того ж другого тисячоліття від Різдва Христового? [17, с. 63]

Історіософська концепція первинного християнства за змістом, з одного боку, проста та прозора, з іншого – складна та суперечлива. Це було обумовлено багатьма факторами, у тому числі тим, що в основі богословських поглядів творців Біблії, особливо її Новозавітної частини в загальній структурі Святого Письма, враховували та брали до уваги всі досягнення наймогутнішої філософської думки античного світу, у тому числі й теорію неоплатоніків. У той же час безпосереднім підґрунтям цього філософського синтезу було максимально наближене до свідомості простої людини вчення Христа. Звідси й та багатозначність, багатоплановість, філософська рефлекторність, які незмінно виявляються під час спроб філософського тлумачення змісту ідей Святого Письма, біблейського символізму [26, с. 76].

Історіософська концепція Біблії є окрасою та квінтесенцією всього християнського світогляду. Святе Письмо вперше у світовій думці подає історію як плин часу, розгорнуту прямо з Минулого у Майбутнє через Теперішнє. Означений плин часу має свій початок (Творіння) і кінець (Страшний суд), має певну мету (Спасіння), нарешті, має свого Месію, Проводиря-Спасителя, життя якого є орієнтиром на загальному шляху людського буття від народження до смерті. Поява Месії-Спасителя чітко поділяє історичний час на Минуле та Майбутнє, надає певного напрямку людському поступу з пізаного Минулого – у незнане Майбутнє. У той же час християнська концепція історії розгортається на фоні Вічності, з якої вона виринає через Божественний акт творіння й куди вона занурюється знову після Страшного суду зі смертю гріховної людини та Спасінням праведників. Але сенс життя не втрачається, бо через акт Спасіння Вічність набуває форм людського буття (або людське буття набуває форм Вічності). Таким чином, завдяки набутому сенсу людського буття в космічному

природознавчому плані відбувається його виправдання. Буття Людини набуває сенсу й у духовно-релігійному плані, бо остаточно завершує та утврджує Божественний план творіння космічного Буття, або Раю [1].

Перехід світоглядної парадигми від природного традиціоналізму (як певної концепції сенсу буття) до християнського упорядкування одухотвореного тепер певними метою й сенсом життя людини природного хаосу призвів до змін у рамках нової християнської історіософії відносин між духовною та світською владами. З позицій початкового християнства історіософська концепція, упорядковуючи рух людської історії в часі, з моменту появи Месії поділяє все людство на християн і нехристиян, віруючих і невіруючих, спасених і неспасених, оцерковлених і мирян. Такий поділ відразу створює нову систему координат суспільного життя. Але на початковому етапі, коли християнство ще не було визнане державною релігією, така система відносин спрощувалася тим, що боротьба за людину між Державою та Церквою відбувалася ніби в одній площині й поділ між світською та церковною владами проходив саме по лінії людської душі. Декларування Христом принципу невтручання в державні справи світської влади («кесарю – кесарево, Богові – Боже») на ранньому етапі історії християнства не сприймалось, бо Держава, прагнучи повного підпорядкування людини собі, природно, бачила в Церкві не помічника, а конкурента. І тільки революційний прорив в усвідомленні цінності духовного ества людини перевів відносини між Церквою і Державою в нову площину – площину співпраці, що надало сенсу матеріальному буттю людини. Досягнення миру та паритету означало початок одержавлення християнства. Між Церквою та Державою встановилася своєрідна спеціалізація щодо роботи з Людиною. І тепер якщо Держава бралася рятувати людське «тіло», то Церква спасала душу, що перебувала в цьому тілі. Але така гармонія за часів проведення перших Вселенських соборів не могла бути тривалою [там само].

Концепція співпраці Церкви та Держави не носила універсального характеру, а багато в чому визначалася конкретно-історичними умовами розвитку суспільного життя. З розпадом Римської імперії почали формуватись і два підходи до вирішення питання стосовно відносин між світською та церковною владами. Спільним в обох концепціях було те, що тепер все суспільство являло собою єдину велику Церкву – спільноту віруючих-християн. Віднині шляхи Церкви та Держави не перетиналися. Але суть відмінності між підходами полягала в тому, що з позицій західнохристиянських ідеологів відчувалася необхідність збереження єдності, концептуальної цілісності влади на духовному рівні при можливому розмаїтті світського компонента управління суспільством. Східнохристиянська модель передбачала зворотне: єдність на рівні світської влади при автономії церковних структур. Така різниця у вихідних положеннях не могла не вплинути й на

загальноконцептуальні уявлення про історію, час, вічність, мету й напрямок розвитку [6, с. 99].

Так, західнохристиянський цезаропапізм, зберігаючи певну незалежність від світської влади, залишав за собою й право на її критику. Вплив на віруючих здійснюється безпосередньо шляхом широкого застосування проповідницької практики. Основним елементом, що пов'язує реальний світ життя віруючих зі світом потойбічної сакральної реальності, стає канонізація в XIV столітті Чистилища. Воно, у рамках християнської світоглядної концепції, актуалізує уявлення людей про Майбутнє, спрямовує їхню діяльність до цього Майбуття, одночасно виводячи саму діяльність у площину духовного виміру. З народженням концепції Чистилища отримує своє логічне завершення нове лінійне уявлення про час, замкнуте коло якого з пришествям Христа було розірване. Актуалізуюча функція Чистилища фактично створила Теперішній час, стосовно якого відбувався рух із дохристового гріховного Минулого в Майбутнє спасіння через друге пришествя Христа (відомий російський філософ А. Я. Гуревич так пише про це: «В отличие отрая и ада чистилище соотнесено не с вечностью, а со временем, – оно прекратит своё существование к моменту Второго пришествия. Поэтому «изобретение» чистилища мощно актуализовало загробный мир, который «прикреплялся» к современности») [27, с. 105]. Таким чином, форми сакрального Буття – Пекло/Чистилище/Рай – отримали свою часову характеристику як Минуле/Теперішнє/Майбутнє. Час було виведено зі стану нейтральної Вічності та забарвлено в тони історичної реальності, яка надала йому й певного морального відтінку. Найвидатнішим прабатьком і виразником західної моделі світогляду став Августин Блаженний. У своєму творі «Про град Божий» він першим подав тлумачення історіософської концепції Біблії та християнської картини світу в цілому [1].

Цезаропапістська залежність церковної влади від світської зробила всі проблеми останньої змістом розвитку першої. Духовний бік життя так і не відокремився від матеріального, а значить, не було й підстав для більш глибокої диференціації часу. Поділений на дохристове Минуле та постхристове Майбутнє цезаропапізм так і не знайшов між ними місця для Теперішнього часу. Але, на відміну від періоду початкового християнства, тут відбулося наступне: Теперішність цезаропапізму, не отримавши сталого статусу, актуалізується у старих поняттях Тимчасовості, Минулості, Миттєвості Буття. Лінійний час ніби перетворюється на пунктир, острівний час в океані Минулості. Таким чином, зберігається синтетична єдність сакральної Вічності, сформованої з уявлень про етично забарвлені Минуле та Майбутнє (Пекло та Рай). Загальна ж картина Всесвіту нагадує материк сакральної Вічності, розірваний бурхливим океаном Минулості, й Людину, яка опинилась у протоці на острівці та, стрибаючи з одного на інший,

намагається дістатися берега. І, що дуже важливо в даному випадку, Людині байдуже, до якого берега вона добереться: її рух у цьому розумінні не є орієнтованим. Своєрідним предтечею та виразником такого мінливого сприйняття Буття був Псевдодіонісій Ареопагіт, який диференціював синкретизм реального та сакрального простим запереченням одне одного [15, с. 176].

А тепер цікаво простежити, у чому полягає відмінність історіософських ідей давньоруського автора «Слова про закон і благодать». Вже сама назва твору, як і весь наступний матеріал, чітко зорієнтована як у часовому, так і в етичному аспектах Буття. З приходом Христа відбувся не просто розрив зачарованого кола гріховного буття людини, але й поділ історії на гріховне Минуле та благодатне Майбутнє. Поділ уже відбувся, а не має відбутися з настанням цього Майбутнього. Іларіон пише: «...а потім сином своїм усі народи спас, євангелієм і хрещенням увівши їх в оновлене буття, у життя вічне». Таким чином, Майбутнє для митрополита було вже реальністю. Але, на відміну від цезаропапістської концепції, воно спрямовується й актуалізується Минулим (фактом євангелізації та хрещення), тоді як у західнохристиянському варіанті – Теперішнім часом. Воно є тим, що відбулось у часі між приходом Христа та появою слов'ян. Теперішність же митрополита Іларіона як автора «Слова про закон і благодать» – це сам процес реалізації плану спасіння. Погляд Іларіона – це зворотна перспектива, це оцінка з позицій бажаної Вічності процесу наближення до Христа. Метою такого орієнтованого життя стає реалізація наміру ввійти у «святу купіль і відродитися з духа й води». Таким чином, можна помітити, що для західних християн найважливішим є момент відходу від життя у потойбічний світ. Для давньоруської свідомості найбільшої ваги набуває переживання миті духовного прилучення до сакрального світу, переживання миті єднання з Христом, а не акцент на розлученні зі світом реального земного буття. Майбуття для Іларіона – не простір для прояву та реалізації бурхливих бажань земного життя, а «небесний безвітряний спокій поруч із престолом вседержителя Бога» [1].

Помітними є і деякі особливості історіософської концепції Іларіона стосовно відносин світської та церковної влади. Безумовно, панегіричний характер «Слова про закон і благодать» свідчить про цезаропапістський характер цих відносин. Тут необхідно відзначити один нюанс, пов'язаний зі специфічним політичним становищем Київської Русі. Духовно підпорядковуючись Візантії, Русь намагалася розірвати цю колоніальну залежність, тоді як грецьке духовенство всю свою енергію спрямовувало на збереження духовної зверхності Константинополя над Києвом. Фактично Константинопольський патріарх щодо Києва виконував роль Папи Римського щодо своїх духовних володінь у Західній Європі. Та в цей час сама Київська держава, успадковуючи візантійську цезаропапістську традицію та власну поліетнічну структуру, вже майже перетворилася на імперію. Відносини

між центром і колонізованими країнами ускладнювались. Напередодні їх загострення важливо було прийти до принципового рішення, якими бути духовним відносинам між митрополією та колоніями. Якщо Київ, добиваючись автокефалії від Константинополя, надавав цьому прагненню принципового характеру, то теоретичні засади такої автокефалії не могли не спричинити її утвердження у внутрішньоцерковному житті всієї Київської імперії. У результаті в духовному житті Київської Русі утвердились абсолютно оригінальні взаємозв'язки між світською та духовною владами. У душі класичного цезаропапізму удільні князі повністю підпорядкували собі церкву, але, на відміну від Заходу, перебуваючи в умовах співжиття в межах єдиної держави, щоб запобігти можливому тиску з боку Церкви, її загальнодержавного центру, з метою збереження важелів протидії у впливі на цей центр, за київською церквою було залишено місце в ієрархічній структурі Константинопольського патріархату. Таким чином, формально світська влада й духовна були зрівняні у своїх правах. Фактично ж така рівність означала одне – потенційне збереження як світським, так і духовним володарем права на абсолютну владу. Цим питання першості влади було деактуалізоване, виведене з площини суспільної свідомості та переведене у площину свідомості конкретної людини. Надалі рівень духовності та мудрості (софійності) кожної людини й визначав структуру ієрархічності та міру підпорядкованості її самої кожній конкретній гілці влади. Погляньмо на своєрідність мислення давньоруської людини. Воно надзвичайно конкретне. Всі ототожнення й узагальнення здійснюються тільки на основі прикладів. Постійні цитування, наведення імен, посилення на певні події та конкретну місцевість супроводжують будь-який висновок. Саме тут закладається своєрідний догматично-метафізичний спосіб мислення, пояснити який можна тим, що людина, перетворюючись на поле боротьби між духовними та матеріальними основами власного життя, намагається спертися на досвід своїх попередників, абсолютизуючи та сакралізуючи його [там само].

Висновки

На час першої половини XI століття Київська Церква і в загальному вся Русь проходили період становлення і утвердження не тільки на тогочасній міжнародній арені, але й Церква переживала час своєрідного духовного і матеріального благополуччя. З часу хрещення Русі у 988 році Київська Церква розвинула могутню структуру і була найбільшою митрополією у складі всього Константинопольського патріархату, тому певною мірою разом із утвердженням могутності Київської Русі змогла претендувати завдяки мудрій державницькій позиції Ярослава Мудрого на куди більший статус. Власне, тому князь вирішив застосувати свої владні повноваження в контексті цезаропапізму, притаманного всім Візантійській Церкві, до якої належала і Київська митрополія.

Спираючись на скупу джерельну базу автентичних документів тих часів деякі дослідники, як, наприклад, Є. Кабанець, стверджують, що в момент поставлення Іларіона на київську кафедру існував прецедент автокефалізації Київської Церкви від Константинопольського патріархату, але, ймовірно, цей процес завершився відкликанням Іларіона у 1054 році, незадовго до смерті київського князя і великого церковного розколу.

Дискусії щодо подальшої долі митрополита Іларіона не мають жодного історичного чи джерельного підтвердження, тому вважаються вичерпаними.

Теологія київського проповідника є перш за все спробою віднайдення присутності Бога в людській історії, особливо Його діяння в історії власного народу, недавно просвітленого благодаттю та істиною Євангелії. В цій теології центральне місце належить таємниці Втілення та Пасхи Христа.

Від Іларіона починається публіцистична і полемічна література. Він першим окреслив культурно-історичні, націодержавні пріоритети національної інтелектуальної еліти, завданням якої є прагнення захищати свою культуру, свою історію, християнську релігію, яка прийшла на зміну народній (язичницькій) релігії, що не змогла забезпечити розв'язання поставлених історією завдань державотворення, утвердження в житті таких категорій, як свідомість, мораль, совість, і тих наукових уявлень про людину і світ, що поставали в силу поступального розвитку науки і суспільства.

Як ортодоксальний, ревний захисник і проповідник християнства, Іларіон закликає шанобливо ставитися до своєї язичницької історії; князя Святослава, який, будучи язичником, уцент розгромив юдейський Хазарський каганат, тоді найлютішого ворога християнства, називає «славетним князем», а розсіяння по світі юдеїв, розпинателів Ісуса Христа, він вважає справедливою Божою карою, щоб зло не могло зосереджуватися в одному місці.

Русь в XI ст. не була національно поневолена Візантією, це поневолення було більш уявним і проявлялось у формі ідеологічного засилля, особливо на ґрунті церковно-адміністративному, релігійному. Іларіон був ідеологом Ярослава Мудрого у протиставленні імперським зазіханням Константинополя.

Іларіон, врешті, першим виголосив похвалу великим київським князям Ігорю, Святославу, Володимирі і Ярославу, проспівав хвалу Києву і Руській землі і воздав за них молитву до Бога.

Іларіон першим у вітчизняній думці змальовує образ історії, створює своєрідну її концепцію, яка сповнена глибокого філософського світоглядного змісту, роздумів про долю всього людства.

Основна мета, яку ставить Іларіон у «Слові...», – показати зростання безпосередньої божественної участі в людській історії, яка розділяється на період

«язичницький», період юдейського «закона» і завершальний період християнської «благодаті та істини».

Будучи носієм християнського світосприйняття, Іларіон розвиває особливий тип ставлення до історії. Минуле, тобто біблійну історію, він сприймає як реальний символ, прообраз власне християнської історії. Як давньоруський мислитель, Іларіон розглядає процес християнізації крізь призму хрещення Русі, яке, на його думку, є завершальним етапом розповсюдження християнства.

Іларіон у «Слові...» звертається до теми про перевагу світла над темрявою, «благодаті та істини» (Новий Заповіт) над «законом» (Старий Заповіт).

Розмірковуючи про минулий і теперішній етапи взаємодії Бога і людства, Іларіон висловлює зовсім нове (на відміну від язичництва) бачення майбутнього. Християнство з його ідеєю єдності, однократності земного історичного циклу надає особливого статусу «кінцю історії» — останньому суду Бога над людьми і майбутньому життю.

Універсальність і цілісність історії людства, в якій історичний процес здійснюється в результаті зміни старого новим, по висхідній лінії, — одна з основних ідей, яку Іларіон проводить у своєму «Слові...».

Такими образами змальовує Іларіон епоху рабства (Старий Заповіт, заснований на законі) і епоху свободи (Новий Заповіт), в якій панують істина і благодать. Якщо закон розділяв народи — одних звеличував, інших принижував, то благодать, вводячи людей у вічність, дарувала всім народам рівність перед Богом.

Ось таким бачиться сьогодні Іларіон — велетенська постать XI століття, а його спадщина має неминуще культурно-історичне значення.

Література

1. Бабенко В. На зорі української філософської думки: Митрополит Іларіон (деякі аспекти поглядів давньоруського мислителя в контексті християнських історіософських концепцій) // Донецький державний інститут штучного інтелекту [Електронний ресурс]. — Режим доступу: // http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/11/articles/sec2/s2a1.html.
2. Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні / Архієпископ Ігор Ісіченко. — Х.: Акта, 2003. — 471 с.
3. Кабанець Є. Митрополит Іларіон і становлення руської церкви / Є. Кабанець // Людина і світ. — 2001. — № 10. — С. 2-10.
4. Кабанець Є. Митрополит Іларіон і становлення руської церкви / Є. Кабанець // Людина і світ. — 2001. — № 11-12. — С. 18-24.
5. Калінін Ю.А., Харьковщенко Є.А. Релігієзнавство: [підручник] / Ю.А. Калінін, Є. А. Харьковщенко. — К.: Наукова думка, 1998. — 458 с.

6. Ковалів Ю. Освяння «Слова» митрополита Іларіона / Ю. Ковалів // Київська старовина. – 2004. – № 2. – С. 97-103.
7. Коструба Т. Нарис з церковної історії України Х-ХІІІ століття / Т. Коструба. – Торонто, 1955. – 136 с.
8. Котляр М., Кульчицький С. Шляхами віків: [довідник з історії України] / М. Котляр, С. Кульчицький. – К.: Україна, 1993. – 293 с.
9. Лабунька М. Митрополит Іларіон і його писання / М. Лабунька. – Рим, 1990. – 125 с.
10. Левицький Ю. Коротка історія Київської (Української) Церкви / Ю. Левицький. – Львів, 1993. – 53 с.
11. Ленцик В. Нарис історії української Церкви / В. Ленцик. – Львів: Свічадо, 2003. – 584 с.
12. Лесин В. Митрополит Іларіон: ХІ ст. / В. Лесин // Старожитності. – 1993. – Ч. 15-16. – С. 8-10.
13. Ляхощький В. Митрополит Іларіон – фундатор українських видавництв / В. Ляхощький // Просвітитель. – К., 2000. – С. 211-226.
14. Мудрий С. Нарис Історії Церкви в Україні / С. Мудрий. – Івано-Франківськ: Видавництво ІФТКДІ, 1999. – 526 с.
15. Неживий О. Слово ученого і подвижника Митрополита Іларіона / О. Неживий // Київ. – 2005. – № 1. – С. 175-177.
16. Рожко В. Митрополит Іларіон як перекладач Біблії / В. Рожко // Визвольний шлях. – 2000. – № 10. – С. 20-23.
17. Салтовський О. «Слово про закон і благодать» Митрополита Іларіона – визначна пам'ять української політичної думки Київської доби / О. Салтовський // Вісник : політологія, філософія. – 2001. – Вип. 35. – С. 62-66.
18. Тучапєць В. Нарис східного богослов'я / В. Тучапєць. – Івано-Франківськ: Видавництво ІФТА, 2003. – 170 с.
19. Федів Ю., Мозгова Н. Історія української філософії: [навчальний посібник] / Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова. – К.: Україна, 2000. – 510 с.
20. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1990. – 362 с.
21. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. – Т. 1. – Рим – Нью-Йорк, 1965. – 816 с.
22. Яременко В. Перший українець-митрополит: [Іларіон] / В. Яременко // Пам'ять століть. – 2009. – № 1-2. – С. 245-252.
23. З листа Київського митрополита І. Борецького до царя Михайла Федоровича і патріарха Філарета (1624 р.) // Історія української культури. – К., 2000. – С. 122-123.

24. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Київ. – 1989. – № 8. – С. 127-141.

25. Митрополит Іларіон «Слово про закон і благодать» // Альманах «Роману України» на 1988 р. – С. 37.

26. Горський В. С. Філософські ідеї в культурі Київської Русі XI – початку XII в. / В. С. Горський. – К.: Наукова думка, 1988. – 304 с.

27. Гуревич А. Культура і суспільство середньовічної Європи очима сучасників / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1989. – 237 с.

28. Замалеев А. Ф. Мислителі Київської Русі / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. – К.: Вища школа, 1987. – 154 с.

29. Златоуструй. Древня Русь. X-XIII вв. – М.: Мол. гвардія, 1990. – 205 с.

30. Котляр Н. Ф. Історія в життєописах / Н. Ф. Котляр, В. А. Смолий. – К.: Наук. думка, 1990. – 284 с.

31. Лихачёв Д. С. Избранные работы: [в 3 т.] / Д. С. Лихачёв. – Л.: Худож. лит., 1987. – Т. 3. – 361 с.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 08.02.2011 р.

ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

о. Ігор Ошицук

Івано-Франківська теологічна академія

Дем'янів Лаз — Галицька Голгофа

Дем'янів Лаз — «Галицька Голгофа», місце невимовного горя, місце трагічне й водночас священне. Тут, у Дем'яновому Лазі, сталінська машина терору здійснила жахливий злочин проти України і проти людськості. Ярмо тоталітарної системи та судовий механізм засуджували без доказів, звинувачували без причини, судили без апеляції, нищили невинних. Виявляння власної ідентичності й визнання власної віри — це були дії, що каралися смертю. Тому кожен із нас повинен усвідомити безмір горя, похованого у цій землі. Тут знаходяться п'ять братських могил, в яких перепоховано сотні убитих людей: священники, вчителі, студенти, інтелігенти й звичайні люди, єдиною провиною яких було те, що вони були українцями.

Репресивний механізм, чітко налагоджений в СРСР, не міг не зачепити і західноукраїнські землі. Вересень 1939 року Західна Україна зустріла як здійснення мрії про воз'єднання з великою Батьківщиною. Проте для радянської імперії йшлося зовсім про інше — її метою було загарбання все нових і нових територій, і в цьому вона була достойним партнером нацистської Німеччини. Саму ж Україну та її народ сталінський режим люто ненавидів, а понад усе боявся. Він не міг забути й пробачити нам Української Народної Республіки. Він жахався нашої національної снаги, маніакально вбачаючи у кожному українцеві прихованого повстанця.

Радянська Україна вже була знекровлена Голодомором і масовим терором 30-х років проти національної інтелігенції. Західна Україна, де наш волелюбний дух і незалежна думка були в повній силі, становила для поневолювача особливу небезпеку. Разом із червоноармійцями сюди негайно прибули професійні кати НКВС. «Кузнецю» масового знищення стала Станіславська тюрма. Закатованих в'язнів вивозили в околиці, де старались стерти їх з лиця землі.

Наприкінці червня 1941 р. під час відступу військ Червоної армії сталося масове знищення органами НКВС в'язнів тюрм. 22 червня 1941 року Німеччина напала на СРСР. Група армій «Південь» під командуванням фельдмаршала Карла фон Рундштедта мала захопити Україну. За чотири тижні майже вся територія сучасної України контролювалась німцями. Разом із німецькими військами на територію України вступив «Легіон українських націоналістів», що мав два підрозділи під кодовими назвами «Нахтігаль» та «Роланд» [12, с. 398].

Швидкий відступ радянських військ із України став трагічним для багатьох тисяч українців, що перебували в тюрмах Західної України як політичні в'язні. Не маючи змоги евакуювати людей, НКВС за період з 22 по 29 червня 1941 року провело масову ліквідацію свідомої верстви українського населення [12, с. 400]. У тюрмах Станіслава, Києва, Львова, Золочева, Тернополя, Дрогобича, Рівного, Луцька, Яворова, Чорткова та багатьох інших загинули сотні тисяч в'язнів без слідства та суду, без огляду на те, які звинувачення проти них висувались. Точне число закатованих українців не можуть подати навіть самі органи НКВС.

Під тягарем жорстокої сталінсько-беріївської репресивної машини падає Україна. Політв'язні Станіславської тюрми не витримують катувань та немодських знущань. З документальних джерел дізнаємося, що в кімнаті допитів Станіславської тюрми підлога була закривавлена. Кров заціпеніла, почорніла. По стінах струмки крові й крові.

«У залі безліч різнорідного приладдя: щипці, кліщі, молотки, корсети з набитими цвяхами, які одягали на груди, що не дозволяло поворухнутись ні в один бік, електричне крісло з різними дротами (на ньому в'язня не вбивали, а просто ставили ноги в посудину з водою, підключали несмертельну дозу струму і залишали на кілька хвилин), електричні лампи, що вражали очі чи голову, різні гаки...» [3, с. 1].

При допитах, за спогадами в'язнів, використовували такі методи, які давали швидкий ефект і ламали в'язня фізично та морально. Починались допити переважно о 7-й годині вечора й тривали до 2-ої години ночі. Після допиту в'язня відносили спати, а наступного дня все починалося спочатку. Любили при допитах «забавлятися» і в такий спосіб: в'язня клали на підлогу, ставили на груди широку дошку і стрибали на неї зі столу [3, с. 29-30].

Митрополит Андрей Шептицький, звітуючись Апостольській Столиці, у листі від 7 листопада 1941 року пише, що протягом першої окупації більшовиків (1939-1941 рр.) у Галичині було замордовано або ув'язнено 32 священників, а 33 вивезено в Сибір [66, с. 64].

23 серпня 1939 року між Німеччиною та Союзом Радянських Соціалістичних Республік (надалі СРСР) був підписаний пакт про взаємний ненапад та нейтралітет. Кожна сторона, підписуючи цей пакт, керувалась своїми мотиваціями. Німеччина хотіла нейтралізувати СРСР перед тим як напасти на своїх супротивників на Заході, натомість СРСР – спрямувати агресію Німеччини проти Франції та Англії, а також виграти час для збільшення власних військових сил, поки між «капіталістами» триватиме виснажлива війна [12, с. 392-393].

1 вересня 1939 року Німеччина напала на Польщу, маючи гарантії нейтралітету СРСР, розпочавши тим самим II Світову війну. В свою чергу СРСР 17 вересня вводить свої війська у Східну Польщу та займає майже усю територію, заселену українцями і білорусами [12, с. 392-393].

З нападом гітлерівської Німеччини на Польщу 1 вересня 1939 р. почалася Друга світова війна. Територія Західної України невдовзі була анексована Радянським Союзом, що спричинило нову політико-ідеологічну ситуацію в регіоні. Припинили свою діяльність українські політичні партії і громадські організації, що легально існували за часів Другої Речі Посполитої. З осені 1939 р. до осені 1940 р. у Західній Україні було репресовано за політичними ознаками, депортовано до Сибіру без суду і слідства близько 10% населення [5, с. 128].

Відповідно до чинного радянського законодавства відокремлено Церкву від держави, в школах припинено викладання релігії, націоналізовано церковні й монастирські землі. Крім того, закрито навчальні заклади УГКЦ: богословську академію, духовні семінарії, наукові установи [5, с. 128].

Однак в цілому нова влада спочатку утримувалася від радикальних заходів щодо ліквідації ГКЦ, хоч її антирадянська спрямованість, зв'язок ієрархів та духовенства з національним українським рухом були очевидними. Це пояснювалося рядом причин. По-перше, миттєве знищення ГКЦ призвело б до активізації українського підпільного руху, могло викликати масовий протест населення. По-друге, ліквідація Церкви могла б спричинити небажану реакцію Ватикану, міжнародних товариств. По-третє, нова влада не наважувалася досягнути на великий авторитет митрополита А. Шептицького. До того ж ліквідація ГКЦ в цю пору суперечила б основному завданню Й. Сталіна щодо вторгнення 17 вересня 1939 р. — «взяти під захист українське населення» [5, с. 128].

Радянська влада в Галичині тривала 21 місяць. Протягом цього панування вона всіляко намагалась прихилити серця місцевого населення. У Галичині було проведено ряд заходів з метою покращити становище українців. 22 жовтня 1939 року було проведено вибори до установчих Народних Зборів Західної України. 1 листопада 1939 р. Верховна Рада затвердила рішення про приєднання до Радянської України. В червні 1940 року СРСР прилучив Бессарабію і Буковину до Радянської України. До середини 1940 року в Західній Україні вже було 6900 початкових шкіл (із них 6000 українських). Львівський університет перейменовано на честь Івана Франка, мовою викладання була українська. Покращилась медицина, особливо в сільських місцевостях. Промислові й торговельні підприємства, а також землі, які переважно були власністю поляків та євреїв, націоналізували на користь народу

Проте не все було так легко. Вже весною 1940 року розпочалися арешти й депортація свідомої частини населення до Сибіру та Казахстану. Були змушені розпуститися усі політичні партії, в тому числі і УНДО. Ліквідовано або реорганізовано на радянський лад багато кооперативів. Читальні та бібліотеки товариства «Просвіта» припинили свою діяльність. На теренах Галичини залишилась лише одна політична організація — підпільна мережа ОУН, котра і

вела боротьбу з більшовиками та НКВС. Багато людей (близько 20-30 тис. осіб), усвідомивши небезпеку, втікали до Польщі, що була окупована німцями [12, с. 393].

Хоча упродовж 1939-1941 років більша частина українських земель знаходилась під радянською владою, проте Лемківщина та Холмщина потрапили під німецьку окупацію, а Закарпаття – під угорську [12, с. 396]. У березні 1939 р. союзниця Німеччини Угорщина вводить свої війська на територію Закарпаття, внаслідок чого Карпатська Україна перестає існувати разом зі своїм урядом. Мадярське панування закінчилось 1918 р., тому місцеве населення сприйняло нове без захоплення. Угорський уряд обіцяв Закарпаттю автономію, щоб справити добре враження, проте ці обіцянки не виконав, натомість проводив поступову мадяризацію.

Ще одна трагедія спіткала український народ: всередині ОУН стався розкол. Після вбивства Євгена Коновальця у 1938 році головними претендентами на голову організації стали Андрій Мельник та Степан Бандера. ОУН поділилась на два табори: один – ветерани визвольної війни 1917-1920 років, другий – молоді радикально налаштовані українці, котрі вступили до лав організації у 30-х роках [12, с. 398]. Обидва табори підтримували основні догмати українського інтегрального націоналізму, що їх і єднало, натомість суперечки поставали щодо питань тактики. Так, не дійшовши компромісу, обидва табори проголосили себе єдиним та законним проводом ОУН. Ті, що підтримали Мельника (помірковано-інтегральні націоналісти), стали називатися ОУН-М, або мельниківцями. Прибічників Бандери (молодіжна більшість організації, радикально налаштована) називали ОУН-Б або ОУН-Р (революційна) чи просто бандерівцями.

Після жорстокої політики радянського уряду населення з радістю вітало вступ німецьких військ і пов'язувало з ним сподівання про незалежність України. Так, вже 30 червня 1941 року у Львові проголошено утворення незалежної Української держави при підтримці бойового відділу «Нахтігаль». Проте німецьке командування довго не терпіло зухвалого кроку українців. Новостворена Українська держава перестала існувати [14, с. 13].

Втім, перші поразки німецької армії на Східному фронті негативно позначилися на ставленні гітлерівців до окупованого населення. У листі до Папи Римського Пія XII глава Греко-Католицької Церкви А. Шептицький писав: «Визволені німецькою армією з більшовицького ярма, ми відчули певну полекшу, яка все-таки не тривала довше як місяць-два... Потрохи уряд встановив режим терору і корупції насправді неймовірний та який з дня на день стає щораз важчим та нестерпнішим» [5, с. 131].

У жовтні 1941 р. Г. Хомишин написав Пастирський лист, в якому закликав вірних та духовенство до консолідації, ревності на християнських засадах, оскільки лише за таких умов український народ може витримати усі лихоліття. У листі

відзначалося: «Ми мріємо про Україну, нею зайняті наші гадки, наші бажання й стремління. Все те є гарне, однак перше дбаймо про небесну Україну, т. є. про Божу державу, про Боже царство... Наш нарід має гідно понести свій хрест» [5, с. 130].

Вже згодом, 17 лютого 1941 р., владика звернувся з листом до авторитетного українського культурного та громадського діяча Кирила Студинського, що мешкав у Києві. У листі підкреслив, що радянські спецслужби стежать за ним і за іншими представниками духовенства, «тягають до області... до НКВД і не дають спокою». Г. Хомишин висловив думку, що з боку влади «можна сподіватися репресій», та просив К. Студинського в міру можливості зарадити цьому. Перед відступом радянської армії з Галичини, влітку 1941 р., спецслужби здійснили невдалу спробу отруєння Г. Хомишина і його помічника єпископа І. Лятишевського [5, с. 128].

УГКЦ пережила немало трагедій, ставши на захист українського національного життя, вона свідомо взяла на себе всі труднощі, котрі випадали на долю українського народу. Але найбільш жорстоких переслідувань вона зазнала саме в часи Другої світової війни, коли змушена була терпіти насадження нових порядків двома тоталітарними режимами.

Відомо, що в повоєнні роки сам факт розстрілу та місце поховання ретельно приховувалися. Аж у 1989 році члени осередку «Меморіал» культурно-наукового товариства «РУХ» ще за радянської влади розкрили злочин режиму в Дем'яновому Лазі, що було великим особистим подвигом у той час. Щоб перепоховати жертв сталінського терору, тут зібралось півмільйона людей з Івано-Франківщини і всієї України [6, с. 6].

День Різдва Пресвятої Богородиці. По-літньому пече сонце, вдалині видніє новобудовами місто, там вирує життя, а на колишньому Дем'яновому Лазі панує тиша. «Оглядом встановлено, що о 16-ій годині екскаватором «Беларусь» з метою встановлення місцезнаходження в урочищі «Дем'янів Лаз» розпочато копання пробних ям». На розкопках в Дем'яновому Лазі можна було зустріти й членів науково-культурного товариства «Рух», і студентів-медиків, жителів Пасічної та інших населених пунктів. 23 вересня 1989 року огляд відновлено. Місцезнаходження поглиблено до 1,5 метра, в результаті чого контури захоронення набрали прямокутної форми в довжину 8,5 метра і в ширину 4 метри. З південного правого кута захоронення з розчищеної поверхні вийнято 35 черепів людей з вогнепальними пошкодженнями у потиличних ділянках. На окремих черепках є декілька пошкоджень. Вказані пошкодження округлої або неправильно округлої форми розмірами від 0,7x0,8 до 1,5x2 сантиметри [8, с. 101].

Невдовзі тут було віднайдено 142 людських останки, а ще не розібрана добра половина ями. Скільки їх там було: 200–300? Покаже час. Це буде

кропітка робота зі встановлення статі, віку, прізвищ. А поряд, десь на відстані 5–10 метрів від цієї «ями», чекають на розкопки ще дві чи три «ями».

Що можна сказати вже з тих скупих даних? Тут поховані люди різного віку й статі, різного соціального стану. Одяг свідчить, що вони були з різних куточків області. Всі вони були розстріляні, очевидно, в тюрмі перед відступом Червоної армії. Розстрілювали професійно, в потилицю або в підборіддя чи скроню. Зустрічаються простріляні грудні кістки, до яких кріпляться ребра. Ці люди повинні були бути відправлені у виправно-трудова табори. В тюрмі сиділи недовго: про це свідчить стан одягу. Знаходяться цілі піджаки, пальта, штани, камізельки, хустки, сорочки. У кишенях багатьох знаходили цілі пачки сірників, шматки сала, мила, ложки, мундштуки і т. п., а також виписки із рішення військового трибуналу. В ямі вони лежали в хаотичному порядку, верхній одяг знаходили часто окремо від тіл. Це говорить про те, що партіями сюди вивозили вже вбитих або напівживих, скидали будь-як у яму, а зверху кидали верхній одяг, і так — партія за партією [8, с. 106].

Розстрілювали тому, що не могли вивезти на Схід, адже залізниці й без того були перевантажені. Щоб «вороги народу» не дістались німцям, розстріляли кожного, кого не встигли вивезти. Ось вони, правдиві сторінки кривавої історії.

Зі свідчення очевидця:

Коли вперше бачиш витягнуті з двох ям 422 людські черепи з дірками від куль або цілком розтрощені, гори людських кісток — у голову лізе всяке... Хто вони, ті, що лежать у цих двох «ямах»? Про це сказати важко, бо маємо про них дуже й дуже скупі дані. Неможливо розібратись в хаосі людських кісток: де чия лежить лопатка чи гомілка, стегнова кістка чи ребра... Все перемішано!

Сморід душив горло, а ми все виносили і виносили їх: 5... 10... 15... 20..., і, здавалось, не буде їм кінця. Не думав я, що доведеться колись тримати в руках загуслий, ще не зогнилий людський мозок п'ятдесятирічної давності, який роздроблюється, як халва, коли з нього виймають ту злощасну кулю, яка прошила потиличну стінку черепа.

Може, червона гаряча кров, яка цівкою виривалась через крихітний круглий отвір, а потім спеклась, спалила її, а потім не залишила від неї і сліду? Кому належав цей мозок величиною з кулак, зіщулений від мороку, законсервований у багні? Можливо, це був учитель чи професор, лікар або інженер, робітник чи селянин. На інших виявлених того дня п'яти черепах теж були отвори в потиличній частині черепа розміром 0,7х0,8 см.

Що це? Страшний сон чи дійсність? Хто вони? За що їх так страшно покарано?

З другої «ями», де виявлено останки 210-ти осіб, вдалось прочитати прізвища, вирізані на особистих речах: «Корпан М» і «Стець», а над знайденими документами

ще працює судмедекспертиза, щоб витягнути з них таємницю п'ятдесятирічної давності. Знайдені різноманітні особисті речі: годинники, гребінці, Гудзики, зубні щітки, тюбики зубної пасти, фрагмент членської книжки члена «Міжнародної організації допомоги борцям революцій», власник якої залишився невідомим [8, с. 142].

Крім того, друга «яма» виявилася більш «жіночою», ніж перша. На черепах збереглося заплетене в коси волосся, багато жіночих шпильок, гребенів, взуття.

Учасник розкопок в Дем'яновому Лазі знайшов невеличкий, круглий, величиною з трикопійчану монету, образок, піднятий з чорного мулу «ями». З нього сумно дивиться чудотворна Гошівська Матір Божа. Може, сумує, що не захистила того, хто, маючи Її зображення на шії, звертався до Неї в гарячих молитвах темної червневої ночі сорок першого року? А може, це смуток за долю нового покоління?

Є підстави вважати, що перші масові розстріли почалися вже у жовтні 1939 року.

З документальних джерел: «Із села Павлівка привезли двома вантажівками й закопали на кінському цвинтарі 26 трупів. Коли вістка про це рознеслась по селу, а сільрада донесла про це пасічнянській міліції, вночі приїхали автомашини і забрали «труп».

Згадує безпосередній очевидець тих подій, житель села Павлівка П. Попадинець:

«Мені було тоді 13 років, і ми пасли недалеко від того місця худобу. Це було в кінці жовтня — на початку листопада 1939 року. Наш пес побіг в лісок і почав гавкати і скавуліти. Ми, діти, побігли до нього і побачили, що він порпає ямку, з якої показалось щось жовте. Ми допомогли йому й розсунули ще свіжу землю, прикидану зверху листям, в надії знайти прихований скарб. Вирили ми дівчину років 20-21, одягнену в гуцульський кожушок, взуту в личаки. Мала дівчина довгу товсту косу і красиве обличчя. Під нею лежали ще люди. Ми перелякались, засунули землю і дали знати голові сільради. Трупи були звалені на краю «сервовиська» і прикидані землею сантиметрів на 20-30.

Коли пригнали корови наступного дня, то там уже стояла машина, яку «ремонтували» четверо чоловіків і нікого туди не підпускали. Наступного дня ми побачили тільки порожню яму».

Факти масового знищення крадчих синів і доньок України та їх захоронення у Пасічній (урочище Дем'янів Лаз) підтвердив один із численних свідків, уродженець цього села Іван Петрович Івасютяк: «Це було в кінці червня 1941 року, точної дати не пам'ятаю. Мене і ще кількох хлопців послали до лісу наламати тичок. Ми підійшли до уалісся в урочищі Дем'янів Лаз, де росла ліщина. Раптом почувся грубий голос, який наказав нам вертатись назад. Ми не зрозуміли, в чому справа, подумали, що це нам почулося. Знову рушили до лісу, однак цього разу з-за дерев

вийшов військовий і грубо облаяв нас. Ми побігли додому ні з чим. Потім я собі пригадав, що за кілька тижнів перед цим нашою вулицею проїжджало 7 військових на конях. На їх мундирах були червоні петлиці та їхали вони в бік Дем'янового Лазу. Згодом, після тієї пригоди з тичками, тітка розповідала мені, що цілу ніч у той лісок їздили вантажні автомобілі, покриті брезентом. Ми подумали, що там військові створюють якісь склади, тому й виставили охорону.

Коли настала німецька окупація, мене разом з іншими підлітками часто посилали пасти худобу неподалік Дем'янового Лазу. Тож нам закортіло подивитися, що там ховали в ліску радянські солдати. Коли ми прийшли на те місце, то не впізнали його. Ми побачили в трьох місцях висохлу траву. Ці місця були обкладені дерном, ніби замасковані ним. На тій землі хтось насадив дерева, які не прийнялися і зів'яли, бо того літа стояла немилосердна спека [8, с. 89-90].

У тих місцях, де була розрита земля, виступили темні плями. Ми підійшли ближче і побачили в одному місці, ніби хтось вигріб ямку, з тої ямки виднілися обгризені якоюсь звіриною людські ноги, стирчали кістки. Перелякані побаченням, ми прибігли в село і розказали про це своїм батькам. Мій батько пішов до свого родича Василя Маланюка, і на другий день вони зібрали людей, щоб оглянути те місце. Василь Маланюк навіть дав повідомлення до газети, щоб повідомити всіх, хто втратив своїх рідних у сталінських катівнях, щоб приїхали впізнати трупи [8, с. 89-90].

Ми всі були свідками тих розкопок. Пригадую, люди ще дивувались, що на окремих трупах не виявилось слідів кульових поранень. А кулаки були такі зціплені, що аж нігті повпиналися в долоні. Казали, що цих людей вбито електричним струмом. Однак трупи дуже швидко розкладались на сонці, тому довелося їх прикопати. Та перед цим фашисти скликали сільських людей, особливо тих, хто симпатизував радянській владі. Ось, мовляв, що наробили ваші «совіти». Так наочно вони прищеплювали селянам ненависть до Радянського Союзу.

Пригадую, на тих могилах було встановлено три хрести. Однак після приходу радянських військ у 1944 році ці хрести зникли безслідно. У 50-х роках за чнеюсь вказівкою той лісок викорчували, знищивши будь-які сліди поховання» [8, с. 89-90].

Під час розкопок в Дем'яновому Лазі 1989 року витягнули жінку, до якої дротом був прикручений якийсь тлумок. Коли його розгорнули, то виявилось, що то дитина, дво- або тримісячна. Матір і після смерті притискала немовля до грудей. Жінка була сильно опухла, довге волосся прилипло до її обличчя. Коли розгорнули дитину, то вона була така, наче спала. Ця жінка була одягнена в гуцульський кептар, однак лиця її вже неможливо було розпізнати. Здається, то не просто була жінка з дитиною на руках. Це була Україна [8, с. 89-90].

За залишками одягу, взуття, особистих речей, що збереглися, можна судити про те, хто закопаний на цьому Пасічнянському пагорбі, до війни покритому лісом. Це і гудули, і бойки, і подоляни, прості сільські люди і жителі міста, представники інтелігенції (у ряду черепів виявлено золоті чи покриті золотими та іншими металами зуби, що в той час могли дозволити собі лише забезпечені люди). Поховані в ямі не лише чоловіки – знайдено деякі предмети жіночого одягу. Огляд черепів показав: людей вбивали здебільшого пострілами в потилицю [3, с. 1].

Речові докази, що містяться в порушеній обласною прокуратурою кримінальній справі, дають підстави стверджувати, що це масове захоронення саме жертв сталінських репресій. Старший слідчий прокуратури області, юрист першого класу М. М. Данилів, зокрема, ознайомив нас з витягом з вироку, знайденим при одному з трупів. Це виготовлений друкарським способом заповнений бланк, де проставлені відповідні дані вручну, а тому не все можна тепер прочитати. Та з того, що піддається прочитанню, видно, що Мишковський Станіслав Іванович засуджений військовим трибуналом. «Приговор может быть обжалован в кассационном порядке в течение (далі нерозбірливо)... суток с момента вручения приговора осужденному, через военный трибунал 12 Армии». Та скористатися цим «правом» нещасний не зміг [8, с. 109].

Нову сторінку історії розпочав Дем'янів Лаз з початку передання каплиці Пресвятої Трійці в опіку релігійній мирянській організації м. Івано-Франківська – Спілки Християнського Відродження (надалі СХВ), яку очолюють Марчук Богдан Дмитрович (міська організація) та Дем'янюк Михайло Петрович (обласна організація).

Через безпосередню активну участь в житті Церкви та співпрацю з нею члени Спілки Християнського Відродження та благодійної організації «Духовне Відродження» здійснюють апостольське служіння в усіх ділянках суспільного життя, в тому числі всебічно опікуються святинею Дем'янового Лау. З самого початку своєї діяльності СХВ намагається активно сприяти залученню влади, громадськості, фінансових структур міста та регіону, ЗМІ до активної участі у вирішенні проблем розбудови меморіального духовно-паломницького комплексу з монастирем в Дем'яновому Лазі, а також відновлення пошукових робіт по збору матеріалів в Україні та за її межами для створення музею катакомбної УГКЦ в Дем'яновому Лазі.

Спілка Християнського Відродження – це релігійна, мирянська, неприбуткова, добротворча організація, що через безпосередню активну участь в житті Церкви та співпрацю з нею здійснює апостольське служіння в усіх ділянках суспільного життя. Це миротворча організація, яка через консолідацію зусиль вірних традиційних християнських церков прагне подолати міжконфесійні протистояння, непорозуміння, ворожнечі, упередження та сприяє єдності християн.

Власне, з цією метою за участю священників та мирян УГКЦ, УАПЦ та УПЦ КП Спілка Християнського Відродження кожного 13 числа місяця організовує екуменічні молитовні зустрічі в Катедральному Соборі Святого Воскресіння (м. Івано-Франківськ).

На початку 90-х років ХХ ст. СХВ відома завдяки старанням її членів про повернення колишніх парохій та майна УГКЦ, які силоміць було відібрано комуністичною владою після її ліквідації. Серед активістів СХВ хотілось би назвати академіка І. Климишина, проф. В. Витвицького, проф. о. І. Козовика, З. Завідовського, О. Клейноту, А. Литвинчук та багатьох інших, які своєю невтомною та безкорисливою працею сприяли розвитку та відродженню УГКЦ. Із самих початків християнства миряни відігравали вагомий роль в житті й розвитку Церкви. Жива й активна участь мирян також є потребою сьогодення. І хочу підкреслити, що саме завдяки таким ревним християнам з СХВ як Б. Марчук, О. Марчук, М. Дем'янюк, О. Новицький, Н. Личук, Г. Гірик, Б. Гоблер та багатьом іншим сьогодні Дем'янів Лаз набуває щораз більшого значення для громадськості області.

Завдяки старанням та жертвам членів Спілки Християнського Відродження для Дем'янового Лазу було споруджено й встановлено тимчасову Хресну Дорогу (14 металевих хрестів) вздовж алеї. Проектується 14-й, висотою 4 метри з елементами національної символіки металевий хрест Хресної Дороги. Згодом в Дем'яновому Лазі будуть встановлені ще 13 хрестів Хресної Дороги, які символізуватимуть хресний шлях Господа нашого Ісуса Христа та України, стануть символом духовного відродження української нації.

З 2007 року в храмі Пресвятої Трійці регулярно (щонеділі об 11.00) відправляється Свята Літургія, яку очолює духовний наставник СХВ отець Ігор Онищук, викладач історії Церкви Івано-Франківської теологічної академії та семінарії ім. свцмч. Йосафата, а також за участю членів СХВ та інших осіб доброї волі. Згодом Дем'янів Лаз стає духовним паломницьким центром, до якого кожної неділі поспішають на Святу Літургію жителі Івано-Франківська та передмістя.

В 2008 році в Дем'яновому Лазі було зареєстровано монастир Пресвятої Трійці на чолі з отцем-ігуменом Іваном-Василем Ковалем, який також активно включився в духовну працю. Маючи дар зцілення, отець Іван проводить тут лікувальні сеанси для недужих, які з'їжджаються сюди не тільки з Івано-Франківська та області, а й з цілої України. Саме в святині Дем'янового Лазу зафіксовано неодноразове зцілення від багатьох недуг. Люди, які за діагнозами лікарів вже приречені, отримують зцілення. І ця велика Божа благодать сходить на нас тут, біля Івано-Франківська, в Дем'яновому Лазі – на місці мучеництва. Адже колись тут кожен клаптик землі був скроплений кров'ю невинно убієнних синів і дочок України. Не завжди слід долати сотні, а то й тисячі кілометрів, щоб зустріти Бога.

Варто знати й належним чином оцінювати той духовний скорб, який знаходиться поміж нас і є плодом страждання та мучеництва нашого народу.

30 вересня 2008 року, згідно з планом заходів із відзначення 1020-ї річниці Хрещення Київської Русі, який був прийнятий організаційним комітетом на виконання Указу Президента України, в Дем'яновому Лазі було проведено Хресну дорогу. Цей духовний захід ініціювала СХВ за підтримки виконавчого комітету Івано-Франківської міської ради. В цій Хресній ході взяло участь близько 200 вірних, представників різних греко-католицьких парафій Івано-Франківська.

2 квітня 2009 року з ініціативи СХВ, Молодіжної комісії Івано-Франківської єпархії, УГКЦ, управління у справах сім'ї та молоді ОДА, ТУСК «Обнова» було проведено піший Хресний хід з мікрорайону Пасічна до Дем'янового Лаза. Учасниками цього Хресного ходу було близько 300 студентів разом із викладачами з різних навчальних закладів міста: Івано-Франківської духовної семінарії ім. свщмч. Йосафата, Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, Прикарпатського юридичного інституту Львівського державного університету внутрішніх справ.

Ще однією історичною датою Дем'янового Лаза стало 11 жовтня 2009 р. Того дня Президент України Віктор Ющенко взяв участь у заходах з нагоди 20-ї річниці перепоховання жертв комуністичних репресій в урочищі Дем'янів Лаз. Глава держави разом із заступником голови Всеукраїнського «Меморіалу» Романом Круциком та представниками органів місцевого самоврядування взяли участь у церемонії покладання квітів до центральної могили жертв сталінського терору на території Меморіального комплексу «Дем'янів Лаз». Високоповажні представники влади та духовенство разом молилися на поминальній панахиді в храмі Пресвятої Трійці, яку очолив правлячий архієрей Івано-Франківської єпархії Кир Володимир Війтишин, опісля зачитавши звернення Блаженнішого патріарха Любомира Гузара. Віктор Ющенко поставив свічку в пам'ять розстріляних, а також відвідав музей жертв комуністичних репресій, створений на основі матеріалів екзгумацій 1989 року та розсекречених архівних документів.

Президент України зазначив, що дорогою, скропленою кров'ю, йшов увесь український народ. Радянський режим виніс йому негласний вирок – національна смерть. У 1939-1941 роках від репресій в Західній Україні постраждало понад 1,5 млн. осіб – кожен 10-й мешканець краю. Американський історик Ян Грос підрахував, що тут загинуло в 3-4 рази більше людей, ніж у захопленій німцями Польщі, яка за площею була вдвічі більшою.

Гортаючи криваві сторінки історії, маємо визнати, що правда – єдиний шлях до очищення і внутрішнього миру, до розуміння справжньої сутності самих себе, свого народу і його призначення в майбутньому. Посттоталітарній, постколоніальній і посттеноцидній Україні правда життєво необхідна, як ліки, як

повітря. Тому відновлення історичної істини й справедливості – основа нашого національного відродження.

Що маємо взяти з Дем'янового Лазу? Скорботу? Ні, ми живемо нею століттями. Надію? Ні, ми живемо нею століттями. Грудку землі з цих могил? Вся Україна – це суцільна могила тих, що жили надіями. Бажання помсти? Ні, ми навчилися вмирати, але мстити не вміємо і не будемо, бо живемо за християнською правдою і завжди волимо бути радше жертвою, ніж катом. Сьогодні ми повинні докласти зусиль і зробити все для того, щоб ніколи не повторився Дем'янів Лаз з нашими дітьми та внуками, подолаємо свій страх і об'єднаємось в ім'я Ісуса – нашого воскресіння, нашої надії і життя... Щоб ми, живі, не мали сорому перед мертвими.

Глибоко аналізуючи історію української нації, розуміємо, що найперше завдання кожного українця, кожного християнина – це святість. Церква на прикладі святих мучеників та жертв сталінських репресій допомагає нам усвідомити, що до цього високого завдання покликані не тільки духовенство та богосвячені особи, а й усі вірні. Про це свідчать численні миряни та духовенство, які стали мучениками та ісповідниками в часи гноблення України та переслідування Української Греко-Католицької Церкви. Прагнення святості Божої – це наше покликання; до цього повинні бути спрямовані всі наші думки, слова, дії, всі наші страждання і всі рухи нашого життя. Інакше ми станемо проти Бога, не роблячи того, ради чого Він нас створив.

Кожної п'ятниці Великого Посту СХВ на чолі з духовним наставником, організовує в Дем'яновому Лазі Хресну дорогу за участю студентської молоді та молодіжних християнських спільнот м. Івано-Франківська, семінаристів, мирян та мирянських організацій. Згодом цей духовно-патріотичний захід підтримує виконавчий комітет Івано-Франківської міської ради, Молодіжна комісія Івано-Франківської єпархії УГКЦ та єпархіальні священики. Хресна дорога Дем'янового Лазу сприяє духовно-просвітницькій формації молоді. Мета Хресної дороги Дем'янового Лазу – пригадати нам ціну відкуплення Хресною жертвою Ісуса Христа та показати ціну свободи українського народу. Тому, беручи молитовно участь в цій своєрідній Хресній дорозі, ми духовно переживаємо співстраждання Ісуса Христа з українським народом і, роздумуючи над чотирнадцятьма станціями Хресної дороги, переосмислюємо стражденню історію матері-України.

Література

1. Андрухів І. Галицька Голгофа: ліквідація УГКЦ на Станіславщині в 1945-1961 рр. / І. Андрухів. – Івано-Франківськ: Нова зоря, 1997. – 84 с.
2. Андрухів І. Великий відстріл / І. Андрухів // Вперед. – 1989. – № 122 (4820). – С. 1.

3. Андрухів І. О. Правда історії. Станіславівщина в умовах терору і репресій: 1939-1959 роки, історико-правовий аспект. Документи і матеріали / І. О. Андрухів, А. Й. Француз. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. – 448 с.
4. Брицький П. Україна в Другій світовій війні (1939-1945 рр.) / П. Брицький. – Чернівці, 1995. – 114 с.
5. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча / О. Єгрешій. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.
6. Каспрук С. «Меморіал» Івано-Франківщини: вчора, сьогодні, завтра / С. Каспрук, Ю. Манюх. – Івано-Франківськ, «Нескорені», 1998. – 31 с.
7. Кость П. Історія Української Церкви / П. Кость. – Львів: Трансінтех, 1992. – 160 с.
8. Круцик Р. Дем'янів Лаз. Геноцид Галичини / Р. Круцик. – К.: Видавничий дім «Простір», 2009. – 352 с.
9. Марчук В. Греко-католицька церква в умовах німецького та радянського тоталітаризму (1941-1946 рр.) / В. Марчук // Галичина. – 2000. – Вип. 4. – С. 66-67.
10. Мартирологія Українських церков. Т. II. – Торонто, Балтимор: українське в-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1985 р. – С. 113, 135, 150, 153.
11. Паньківський К. Роки Німецької окупації / К. Паньківський. – Нью-Йорк–Торонто: в-во «Ключі», серія «Життя і Мислі», 1965. – С. 13.
12. Субтельний О. Історія України / О. Субтельний. – К.: Либідь, 1991. – 510 с.
13. Україна і Німеччина у Другій світовій війні. – Париж; Нью-Йорк; Львів: НТШ у Львові, 1993.
14. Україна: друга половина ХХ століття: Нариси історії / П. Панченко та ін. – К.: Либідь, 1997. – 352 с.
15. Федорів Ю. Історія церкви в Україні / Ю. Федорів. – Торонто, 1967. – 362 с.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 11.02.2011 р.

ДЖЕРЕЛА ХРИСТІЯНСТВА

Руслан Десятинський

*Івано-Франківський інститут менеджменту
Тернопільського національного економічного університету*

Шематизм Станиславівської Єпархії (1886–1938 рр.): особливості історичного джерела

Анотація

В даній статті аналізуються історичні обставини виникнення, структура та особливості змісту «Шематизму греко-католицького кліру Станиславівської єпархії» як історичного джерела. Запропоновано його класифікацію за різними ознаками – його походженням, характером інформації, хронологічно-географічним критерієм тощо, визначено інформативну цінність для дослідження різних проблем історичного минулого.

Основою історичного дослідження завжди є комплекс джерел, кожен вид якого по-своєму допомагає історикowi відкрити певну частину історичної реальності. Оскільки кожне джерело у процесі наукового дослідження піддається критичному аналізу, то воно стає особливим предметом історичного дослідження. Джерело, акцентує М.Я. Варшавчик, «є не лише свідченням про історичні факти, а й саме є історичним фактом, історичним явищем свого часу»¹. Дослідження самих історичних джерел становить значний науковий та пізнавальний інтерес, відкриває нові перспективи в історичних дослідженнях.

Сучасна українська історіографія поступово наповнюється новими науковими працями з історії Української Греко-Католицької Церкви (далі – УГКЦ). Водночас розширюється і джерельна база для дослідження основних періодів та проблем розвитку УГКЦ. Так, за останні два десятиліття було заплановано й частково здійснено видання значної кількості документів з історії УГКЦ, починаючи від матеріалів про укладення Берестейської унії й закінчуючи колись засекреченими архівними документами про ліквідацію УГКЦ у 1944–1946 рр. і діяльність «катакомбної» Церкви у 1946–1989 рр.². На окрему увагу заслуговує проект Інституту історії Церкви Львівської Богословської Академії / Українського Католицького університету (ЛБА / УКУ) «Образ сили духу: жива історія підпільного життя УГКЦ 1946–1989 рр.», в рамках якого, на основі методики

«усної історії»³, проводиться формування архіву інтерв'ю, аудіо-записів, фотоматеріалів, а також музею⁴.

Помітними є спроби джерелознавчого аналізу як окремих видів джерел, так й цілих їх комплексів з історії УГКЦ за проблемно-хронологічною ознакою. У цьому плані на увагу заслуговують дослідження окремих видів історичних джерел масового походження: протоколів єпископських візитацій⁵, картографічних матеріалів⁶, метричних книг⁷, церковних печаток⁸, періодики⁹, епістолярної спадщини¹⁰, особових документів та мемуарів¹¹ тощо. Згадані джерела мають важливе значення для дослідження як історії УГКЦ, її відносин з іншими конфесіями, так й інших проблемних сторінок історії України: суспільно-політичних та церковно-державних відносин, співвідношення соціальної, національної й конфесійної структури населення, генеалогії окремих історичних осіб, історії окремих регіонів чи населених пунктів тощо.

Серед багатьох джерел церковного походження заслуговують на увагу офіційні видання «Шематизм всього кліру греко-католицької єпархії...»* (видавались по кожній єпархії щорічно). Однак вони ще не стали предметом окремого дослідження¹², незважаючи на те, що інформацію з них часто використовують дослідники, здебільшого для підготовки публікацій краєзнавчого характеру¹³. Очевидно, відсутність нарративної інформації спричинила легковаження Шематизмів як історичних джерел частиною істориків, які досліджують розвиток передусім організаційної структури УГКЦ у XIX—XX ст.¹⁴. Подібне трактування цього виду джерел як виключно довідкових чи краєзнавчих видань призводить до ігнорування їхнього інформаційного потенціалу. З цієї ж причини відсутнє навіть точне наукове визначення Шематизмів¹⁵. В українській історіографії наводиться, як правило, єдине, «стандартне» (з деякими корективами) визначення: «Шематизм — збірник статистичних матеріалів про стан парафій і населення в них з поодиноких дієцезій чи єпархій»¹⁶. Окреслена проблема актуалізується й тим, що, відповідно до постанови Патріаршого Синоду єпископів УГКЦ 2008 р. проводилось підготовка до видання у 2010 р. «Загального шематизму УГКЦ»¹⁷. Отже, дослідження Шематизмів як історичних джерел на сьогодні виглядає досить перспективним та актуальним¹⁸.

Метою нашої статті буде з'ясування особливостей офіційного видання «Шематизм всього кліру греко-католицької Станиславівської єпархії на рік Божий...» (1886—1938) як окремого виду писемних джерел. Досягнення мети, відповідно до встановлених історичним джерелознавством вимог¹⁹, передбачає термінологічне визначення та родово-видову класифікацію джерела, з'ясування його походження (час, місце, авторство, обставини), особливості структури й

* Надалі використовуємо скорочену транслітеровану назву цього різновиду джерел — Шематизм.

інтерпретації змісту, огляд публікацій як самих Шематизмів (чи зведених по них відомостей), так і розвідок про них, стан збереженості оригінальних видань. А також проаналізуємо перспективи дослідження окремих проблем з історії Станіславівської єпархії УГКЦ на основі відомостей Шематизмів й інших додаткових джерел із використанням відповідного методологічного інструментарію.

Розпочнемо із термінологічного визначення джерела, що допоможе здійснити його родово-видову класифікацію. Як уже зазначалось, більшість дослідників визначають Шематизм виключно як «збірник статистичних матеріалів». Такого ж визначення дотримується й один із перших дослідників Шематизмів, український діаспорний історик Церкви о. І. Патрило²⁰. Звичайно, немає підстав повністю заперечувати дане визначення, проте спробуємо внести деякі уточнення. У буквальному значенні термін «шематизм» (від грецького *schema* – фігура) означає «список осіб та установ»²¹, і саме в цьому сенсі його можна визначати виключно як статистичний збірник. Оскільки змістовне наповнення Шематизмів залежить від їх цільового призначення, то нам вдалося розрізнити крайові²², військові²³, шкільні²⁴ та церковні²⁵ підвиди (різновиди) Шематизмів. Зосереджуючи увагу виключно на церковних Шематизмах, підкреслимо, що вони подають переважно списки духовних осіб та установ станом на один рік, не містять, як правило, нарративних відомостей, а тому, отже, підлягають визначенню «збірник статистичних матеріалів». Водночас вони містять «приховану» інформацію²⁶, що виявляється внаслідок аналізу й інтерпретації їх змісту. Наприклад, номенклатура посад в єпархіальних органах (Капітулі, Консисторії, Судах, деканальних та парафіяльних урядах тощо) вказує на реальні повноваження, які, звичайно, можуть бути розкриті за допомогою інших додаткових джерел; так само призначення чи переміщення на посадах можуть свідчити про високий авторитет священника чи конфліктну ситуацію у певному середовищі (в межах деканату чи повіту, з тими чи іншими особами чи групами осіб), особливості кар'єрного росту, вплив сімейних чи династичних зв'язків тощо. Зазначена інформація дозволяє скласти уявлення про динаміку розвитку окремих ланок організаційної структури єпархії, тобто Шематизм відображає значно більший обсяг інформації, ніж звичайний «статистичний зріз». Порівняльний аналіз змісту Шематизмів Станіславівської єпархії також виявляє, що у цих виданнях публікувалася й інформація «нарративного» офіційного характеру, зокрема, тексти папських булл про заснування єпархії та призначення єпископів²⁷, затвердження Капітули²⁸, історичні відомості про парафіяльні церкви тощо. Тобто Шематизми показують, за влучним висловом Любомира Гузара, «образ Церкви, як вона розвивається», містять інформацію, яка «не є лише адміністративною», а тому є цінним історичним джерелом, що містить не тільки (і не стільки) «статистичний, але і також духовний образ життя Церкви»²⁹. Отже, Шематизм як історичне джерело можна визначити як збірник статистичних матеріалів,

адміністративно-інформаційний довідник з елементами наративних відомостей. Відповідно до прийнятих у спеціальному історичному джерелознавстві класифікаційних схем Шематизм як історичне джерело можна класифікувати таким чином: тип — писемні джерела; рід — документальні джерела, вид — статистичні матеріали, форма — збірник.

Питання про походження Шематизмів епархій УГКЦ необхідно розглядати у зв'язку з практичними потребами церковного адміністрування («церковного менеджменту»). Варто підкреслити, що необхідність точної інформації щодо стану епархії, очевидно, завжди була актуальною для єпископів Київської Унійної (Греко-Католицької) Церкви. Так, наприклад, на Замойському синоді 1720 р. обговорювались питання щодо суперечок про межі епархій, старшинство в ієрархії та єдність обряду³⁰, що могли бути вирішені тільки за умов уточненої інформації. Так само проблеми, пов'язані із пошуками нових кандидатів для заміщення вакантного єпископського престолу після смерті чергового єпископа, вирішувалися за умов якнайбільшої поінформованості про моральний стан кандидатів та їх місце перебування³¹. Врешті, практика генеральних єпископських візитацій змушувала єпископів мати попередню інформацію про стан парафій та священників³². Отже, практика церковного адміністрування спонукала ієрархів до видання статистичних збірників із якомога точнішою інформацією про загальний стан епархії.

Питання про авторство та початок видання церковних Шематизмів виглядає досить складним. Через брак джерел важко встановити точніший час, коли почали видавати будь-який із згаданих різновидів Шематизмів, хоча, на думку о. І. Патрила, початок офіційного видання церковних можна датувати 1814 р., коли з'явився перший Шематизм Мукачівської епархії, а вже у 1828, 1832 та 1886 рр. видано перші Шематизми відповідно Перемишльської, Львівської та Станиславівської епархій³³. Імовірно, могли бути й інші, більш ранні видання церковних Шематизмів, які не збереглися до нашого часу. До такого припущення підштовхує факт видання іншого різновиду Шематизмів — крайових, які публікувалися із 1789 р. з певною періодичністю³⁴. У будь-якому випадку, практика видання церковних Шематизмів, яка хронологічно майже збігається з початком «австрійського періоду» в історії Галичини, безперечно пов'язана й обумовлена потребами церковного адміністрування. Більше того, австрійська цісарсько-королівська адміністрація, імовірно, була зацікавлена в детальній інформації про релігійні конфесії у приєднаному коронному краї; однак сумнівно, щоб у ініціюванні видання церковних Шематизмів, окрім прагматичних міркувань ієрархів, відчувався який-небудь «австрійський адміністративний слід». За усталеною традицією перше видання Шематизму здійснено у 1887 р. латинською мовою³⁵, яка не тільки вважалася офіційною в листуванні з Апостольським Престолом, але й часто використовувалася в церковному діловодстві Галицької митрополії УГКЦ.

Авторство Шематизмів, очевидно, можна приписати самим єпископам та, з деякими уточненнями, єпархіальним органам. Так, щодо авторства Шематизму Станиславівської єпархії, то його ініціатором, «автором» видання були Єпископський Ординаріат та Консисторія, яким надсилали інформацію парафіяльні та деканальні уряди («авторський колектив»). При цьому кожне видання супроводжувалося позначенням «Накладом Кліра Єпархіального», що, на нашу думку, свідчило не тільки про фінансове забезпечення друку, але й часткове авторство парафіяльного духовенства. Авторство Єпископського Ординаріату у виданні Шематизму підтверджується, зокрема, тим фактом, що саме єпископ визначав загальні правила підготовки інформації про стан єпархіальних органів, парафій і духовенства. Відповідне розпорядження, наприклад, видав єпископ Ю. Пелеш 20 вересня 1886 р.³⁶ (див. Додаток 1). Окрім точного переліку обов'язкових елементів опису парохії, владика рекомендував деканам «в примітках хоч коротко згадати» про наявні у парафіяльних архівах «давні грамоти, старі книги церковні, ікони...», акти та метричні книги, вказати приналежність парохій «в давніших часах» до інших єпархій та обставини формування «прилучених» церков³⁷.

Таким чином, зібрана за зразком, за безпосередньою участю парафіяльних і деканальних урядів, основна (обов'язкова) інформація про парафії, хоча й безпосередньо не показувала відносин та процесів «на місцях», все ж містила вагомий матеріал для 5-річних генеральних єпископських і щорічних деканальних візитацій. Тим часом додаткова (рекомендаційна) інформація закладала основи для написання «місцевих літописів»³⁸, адже поступово, з кожним виданням Шематизму, простежувався динамічний розвиток парафії, біографічні дані про священників набували чіткої «прив'язки» до обставин місцевого парафіяльного життя³⁹.

Видавці Шематизмів постійно удосконалювали рубрикацію даних. Так, у Шематизмі Станиславівської єпархії з 1892 р. почали друкувати «пам'ятку» для священників про обов'язкові звіти для Єпископської Консисторії⁴⁰ та зміни «в часі печатання Шематизму» (щодо переміщень на посадах)⁴¹; уже з 1897 р. додатково друкували списки членів Товариства святого Апостола Павла (у формі поіменного списку)⁴², з 1902 р. — порівняльну таблицю генеральних єпископських візитацій (по деканатах)⁴³, з 1906 р. — списки членів Товариства святого Апостола Петра (у формі таблиці по деканатах і парафіях та у формі поіменного списку)⁴⁴, у 1913 р. удосконалили поіменний «Список осіб» (додавши дати народження, рукоположення та інституції на посаду)⁴⁵; але вже з 1925 р. «нотатки» про склад церковних товариств та єпископські візитації більше не публікувалися⁴⁶. Окрім офіційних статистичних даних, видавці Шематизму прагнули розширити їхнє змістовне наповнення. Так, у Шематизмі Станиславівської єпархії за 1903 р. було опубліковано історичне дослідження Капітульного Вікарія єпархії о. Василя

Фацjevича «Місто Станіславів і його церкви»⁴⁷. Очевидно, що регулярні видання Шематизмів єпархії, які також розсилалися в порядку передоплати до деканальних та парафіяльних канцелярій⁴⁸, не тільки покращували церковне адміністрування, полегшували комунікацію між священниками та єпархіальними органами, але й до певної міри розширювали світогляд духовенства, знайомили священників із «навколишнім світом».

Особливості структури тексту Шематизму Станіславівської єпархії (як й інших єпархій Галицької митрополії УГКЦ у 1886–1946 рр.) визначалися ієрархічною, адміністративно-канонічною, організаційною структурою єпархії. Цей порядок визначав усю структуру цього джерела – матеріал згруповано за такою ієрархічною схемою: «Папа Римський – Галицький митрополит – Станіславівський єпископ – єпархіальні органи – деканати і парафії».

При цьому спосіб викладу офіційної статистичної інформації про стан ланок організаційної структури єпархії відбувався за чітко визначеною схемою: «Папа Римський – Галицький митрополит – Станіславівський єпископ («ряд єпископів») – Капітула (з власним структурним поділом на прелатів, соборних та почесних крилошан) – Консисторія (з власною складною структурою, що включає три види радників – референтів, дійсних та почесних, а також Канцелярію, Комісію просинодальних екзаменаторів та Комісію єпархіальних цензорів релігійної літератури) – Церковний єпархіальний суд у дисциплінарних та сімейно-шлюбних справах – Катехити в школах – Ординаріатські делегати у шкільних справах – Ординаріатські комісарі у справах сервітутів – Капелан єпископа – Комісія управляюча справами Вдовичо-Сиротинського Фонду єпархії – Пресвітери-ювіляти – Стан парафій по деканатах – Зміни серед духовенства (некрологія, рукоположення, список інститудій на парафії, відпустки з єпархії та прийняття з інших єпархій, пенсіоновані священники) – Духовні особи чернечих орденів – Дім пресвітеріальний (перелік богословів, що закінчили навчання, але ще не були рукоположені) – Духовна семінарія – Студенти-богослови (по духовних семінаріях і по курсах) – Церковні товариства (в Станіславівській єпархії це товариство св. Апостола Павла та товариство допомоги убогим церквам ім. св. Апостола Петра)»⁴⁹.

Зауважимо, що наведена схема відображення у Шематизмі інформації про структурні елементи єпархії містила не тільки ієрархічний, але й раціональний підхід, адже, по суті, навіть такі рівні за значенням єпархіальні органи як Капітула, Консисторія та Єпархіальний суд подавалися у визначеній логічній послідовності, а характеристика Духовної семінарії, подана після характеристики деканатів і парафій, очевидно, мала також свою внутрішню логіку викладу інформації. Водночас необхідно підкреслити, ця схема Шематизму, по суті, не відображала «ліній» зв'язку та механізмів взаємодії структурних елементів єпархії (див. Додаток

2). Так, наприклад, на підставі відомостей Шематизмів можна побачити, що члени Капітули, Консисторії і Єпархіального суду часто займали посади «за сумісництвом»⁵⁰, але незрозумілими є причини такого зв'язку та механізми їх взаємодії (це і є т. зв. «прихована» інформація); відповіді на ці питання можна знайти лише на основі вивчення норм канонічного права та інших джерел (зокрема, офіційного «Вісника Станиславівської єпархії»).

Здійснюючи історіографічний огляд дослідження Шематизмів, зосередимо увагу на традиції видання Шематизмів у XIX–XX ст. в цілому, а також на спробах класифікації їхньої інформації окремими дослідниками.

Вище ми вже згадували про започаткування традиції видання церковних Шематизмів. Тепер лише хочемо додати, що після «державної ліквідації» Галицької митрополії УГКЦ 1946 р. цю традицію намагалися продовжити в діаспорі, в окремих адміністративно-канонічних структурах УГКЦ: так, 1947 р. видано єдиний Шематизм Апостольського екзархату для українців-католиків у Німеччині, з 1951 р. регулярно видавали Шематизм Філадельфійської митрополії УГКЦ, а ювілейні Шематизми з'явилися 1961 р. у Саскатунській єпархії, 1963 р. — у Торонтській єпархії, 1984 р. — у Пітсбурзькій митрополії⁵¹. Після виходу УГКЦ з підпілля зроблена спроба відновити цю традицію: в Івано-Франківській єпархії 1995 р. надруковано Шематизм, але його видання виявилось епізодичним, не перетворившись у періодичне⁵². Характерно, що в Римо-Католицькій Церкві в Україні практика регулярного видання Шематизмів уже закріпилась: у Харківсько-Запорізькій дієцезії РКЦ їх видання здійснено у 2005, 2008 та 2010 роках⁵³.

Аналізуючи спроби класифікації даних Шематизмів, звертаємо увагу насамперед на серію ґрунтовних довідкових видань, підготовлених та опублікованих 1973–2004 рр. переважно англійською мовою діаспорним дослідником о. Д. Блажейовським⁵⁴. Серед них особливий інтерес становлять зведені Шематизми Львівської, Перемишльської та Станиславівської єпархій УГКЦ, підготовлені на основі колекції оригінальних видань Шематизмів за 1828–1944 рр.⁵⁵. У процесі їх підготовки о. Д. Блажейовський використав проблемно-хронологічний підхід, який дозволив показати динаміку розвитку кожного з елементів організаційної адміністративно-канонічної структури єпархій УГКЦ — єпископів-ординарив та помічників⁵⁶, Митрополічой та Єпископських Капітул⁵⁷, Митрополічой та Єпископських Консисторій⁵⁸, Вдовичо-Сиротинського Фонду кожної єпархії (тільки список голів)⁵⁹, єпархіальних духовних семінарій та інших богословських закладів (Богословської Академії, малих духовних семінарій, богословських ліцеїв)⁶⁰, Генерального інституту Католицької акції в Галичині⁶¹, церковних видавництв та бібліотечних фондів⁶², деканатів (перелік деканів, динаміку чисельності віруючих по окремих роках та переведення окремих парафій з одного деканату до іншого)⁶³, всіх парафій⁶⁴ (в т.ч. й екстериторіальних, поза межами території Галицької

митрополії⁶⁵) та священників⁶⁶, чоловічих чернечих орденів (Василіан⁶⁷, Редемптористів⁶⁸, Студитів⁶⁹) та жіночих чинів і згромаджень (Василіянок⁷⁰, Службниць Непорочної Діви Марії⁷¹, Милосердя святих Вінцентія і Павла⁷², Студиток⁷³, святого Йосафата⁷⁴, Пресвятої Родини⁷⁵, Мироносиць⁷⁶). Кожен структурний розділ зведеного Шематизму містить якомога точніші дані про певний об'єкт, що можуть стати предметом окремого дослідження. Значну цінність також становлять зведена статистика про священників, церкви і віруючих⁷⁷ та карти епархій із кордонами деканатів⁷⁸, покажчики деканатів⁷⁹, церков (парафіяльних, дочірніх і приєднаних)⁸⁰, що подаються в додатку до зведених Шематизмів. Отже, опрацьовані о. Д. Блажейовським зведені Шематизми епархій УГКЦ можуть стати підґрунтям для подальших історичних досліджень.

Разом з тим зведені Шематизми епархій в редакції о. Д. Блажейовського не позбавлені не тільки технічних недоліків, які неминуче трапляються в публікаціях, але й окремих, мабуть, свідомо зроблених автором «прогалин» (звичайно, не можна це ставити за провину, адже повноцінне комплексне опрацювання можливе за участю хіба що колективу дослідників, а не лише одного дослідника-аматора). Маємо на увазі те, що о. Д. Блажейовський не врахував частини відомостей з оригінальних видань Шематизмів епархій, зокрема щодо священників-духівників єпископів — ординартів і помічників⁸¹, священників-капеланів у війську⁸², складу Єпархіального церковного суду в дисциплінарних справах⁸³, Єпархіального церковного суду в сімейно-шлюбних (супружних) справах⁸⁴, Комісії просинодальних екзаменаторів⁸⁵, Комісії єпархіальних цензорів релігійної літератури⁸⁶, повного складу Управляючої Комісії Вдовичо-Сиротинського Фонду епархії⁸⁷, Ординаріатських делегатів у шкільних справах до Рад шкільних — окружної в Галичині та крайової в Буковині⁸⁸, Ординаріатських комісарів у сервітутових справах⁸⁹, священників-катехитів у школах і гімназіях⁹⁰, священників-ювілярів⁹¹, інших, окрім декана, посад в деканальних урядах (віце-декани — попри випадки їх відсутності⁹², в більшості були або один⁹³, або два — перший та другий⁹⁴; ординаріатські шкільні комісарі для деканатів⁹⁵ — як правило, один⁹⁶, а іноді — навіть два-три з повноваженнями на визначені парохії⁹⁷; духівників деканатів⁹⁸), патронів парафіяльних церков⁹⁹, матеріального забезпечення священників (розміру конгруальної плати, ерекціонального землеволодіння)¹⁰⁰, студентів-богословів у богословських навчальних закладах¹⁰¹. Очевидно, опрацювання вказаних відомостей у «зведеній формі» за проблемно-хронологічною ознакою суттєво покращило б науково-інформаційну цінність довідників, навіть якщо позбавили б зацікавлених дослідників необхідності додатково звертатись до оригінальних видань Шематизмів. Зрештою, попри вказані «недоліки», довідкові видання о. Д. Блажейовського як закладають основу для джерелознавчих студій над оригінальними виданнями Шематизмів, так і відкривають нові перспективи у дослідженні історії Галицької митрополії УГКЦ (1807–1946 рр.).

Розгляд питання про стан збереження оригінальних видань Шематизмів Станиславівської єпархії (див. Додаток 3) необхідно почати із встановлення періодичності їх видання. Так, «Шематизм всього духовенства греко-католицької Станиславівської єпархії» видавався, як стверджують більшість дослідників, у 1886–1938 рр.¹⁰². Важливою ознакою, яка дозволяє позначити початок видання Шематизмів, є маркування «річник», що пов'язує рік видання і його черговий номер. Так, 1886 р. видано 1-ий річник Шематизму, 1913 р. – 28-ий, 1925 р. – 30-ий річник, 1935 р. – 34-ий річник і т.п. Така послідовна нумерація річників видання Шематизмів дозволила виявити деякі особливості. По-перше, Шематизми видавалися, як правило, щороку за період 1886–1914 рр., лише з 1925 р. почав виходити з наступною періодичністю: 1925 р. – 30-ий річник, 1927 р. – 31-ий річник, 1929 р. – 32-ий річник, 1930 р. – 33-ий річник, 1934 р. – 34-ий річник; щодо наявного у нас видання за 1938 р., то в ньому відсутня сторінка з нумерацією річника. По-друге, у період Першої світової війни видання Шематизму було вимушено припинено, і останній передвоєнний річник мав би бути опублікованим у 1914 р.¹⁰³, але наразі його не виявлено у фондах бібліотек й архівів в Україні. По-третє, останнє видання Шематизму, яке, очевидно, було заплановано на 1939 р., так і не було здійснено у зв'язку із встановленням радянського режиму у вересні того ж року. По-четверте, з 1887 р. почали видавати, крім україномовних, також латиномовні Шематизми, в яких взагалі відсутнє маркування «річник», що ускладнює їхню систематизацію. Наразі у фондах бібліотек й архівів України нам вдалося виявити тільки декілька примірників латиномовних видань Шематизмів Станиславівської єпархії (зокрема, за 1887 та 1932 рр.). Зауважимо, що у виданні Шематизму Станиславівської єпархії 1887 р. було опубліковано першу статтю про історію заснування єпархії та папську буллу 1885 р. з цієї нагоди.

Тепер повернемося до питання про стан наявності оригінальних видань Шематизмів у фондах бібліотек та архівів. Історик о. І. Патрило зазначає, що «з передвоєнних Шематизмів найбільше їх збереглося в римських бібліотеках, близько 200, та близько 50 у Відні та Василіанській бібліотеці у Варшаві»¹⁰⁴. Щодо Шематизму Станиславівської єпархії, то враховуючи, що він видавався у Станиславові, цілком природно припускати, що найбільша його колекція повинна би зберегтися у фондах колишньої бібліотеки Станиславівської Єпископської Капітули або Станиславівської духовної семінарії. Так само по одному примірнику Шематизму отримували деканальні та парафіяльні уряди¹⁰⁵, один або декілька примірників надсилалися, імовірно, також до Львова, до бібліотеки Митрополічної Капітули¹⁰⁶. Зрештою, на сьогодні відомо, що значна частина примірників Шематизму Станиславівської єпархії зосереджена у фондах Науково-довідкових бібліотек Державних архівів Івано-Франківської та Тернопільської областей

(НДБ ДАІФО і ДАТО), Наукової бібліотеки Львівського національного університету імені Івана Франка (НБ ЛНУ) і Львівської національної наукової бібліотеки імені Василя Стефаника (ЛННБ). На жаль, у Науковій бібліотеці Івано-Франківської теологічної академії (НБ ІФТА) нами не виявлено жодного примірника Шематизму Станиславівської єпархії. Це пов'язано з тим, що із НДБ ДАІФО до НБ ІФТА свого часу, в середині 1990-х років, передано лише частину колишньої бібліотеки Капітули, відомої в науковій і публіцистичній літературі як «бібліотека Андрея Шептицького»¹⁰⁷. Декілька примірників Шематизму Станиславівської єпархії з фондів НДБ ДАІФО було передано до Архіву Єпископської Консисторії Івано-Франківської єпархії УГКЦ (АЕК ІФЄ УГКЦ). Крім того, авторові, за допомогою краєзнавця Дмитра Лупипсива з с. Нижнів Тлумецького району Івано-Франківської області, вдалося віднайти декілька примірників річників Шематизмів Станиславівської єпархії у приватних колекціях, що набуті по спадковому праву (див. Додаток 3). Таким чином, виявлення повного комплексу річників Шематизмів Станиславівської єпархії, що є необхідним для об'єктивного джерелознавчого аналізу їхнього змісту та структури, потребує ще чимало зусиль дослідників.

Проаналізуємо перспективи дослідження окремих проблем з історії Станиславівської єпархії УГКЦ на основі відомостей оригінальних Шематизмів, вкажемо на можливості використання різних методологічних підходів та потреби залучення інших, суміжних до окреслених проблем, видів історичних джерел. Насамперед зазначимо, що Шематизми як історичні джерела можуть скласти основу для вивчення декількох проблем: адміністративно-канонічної, ієрархічної й організаційної структури Станиславівської єпархії УГКЦ, окремих її елементів (Капітули та Консисторії, Єпархіального суду, деканальних і парафіяльних урядів); розвитку богословської освіти духовенства; розвитку Станиславівської духовної семінарії; біографій священників, їхнього соціального складу; інституту патронату в Церкві; матеріального забезпечення духовенства; історії окремих парафій або церков, навіть окремих регіонів (деканатів та повітів); соціальної структури населення, особливо його віросповідного складу. Шематизми, таким чином, виступають довідковими виданнями, що дозволяють не тільки уточнити певну історичну інформацію, провести статистичний аналіз, але й розробляти окремі, відносно самостійні проблеми. Разом з тим, підкреслимо, для об'єктивного дослідження вказаних проблем не обійтись без залучення інших видів джерел й застосування різноманітного методологічного інструментарію. Це тим більше необхідно, якщо врахувати ту обставину, що видання Шематизмів Станиславівської єпархії було припинено 1914 р. у зв'язку із початком Першої світової війни, а відновлено лише у 1925 р., тобто неповних 11 років цей офіційний збірник взагалі не публікувався.

Спробуємо почергово проаналізувати окреслені проблеми, що можуть бути досліджені на основі відомостей Шематизмів та додаткового корпусу джерел, зазначимо відповідні для цього загальнонаукові, спеціальні (специфічно-історичні) й міждисциплінарні методи, методологічні принципи та підходи.

Розвиток адміністративно-канонічної, ієрархічної та організаційної структури Станиславівської єпархії УГКЦ може бути уточнений на підставі наведених у Шематизмах переліків Станиславівських єпископів (наприклад, в Шематизмі за 1938 р., як і в попередніх річниках, вказано список чотирьох єпископів із окресленням хронологічних рамок їх перебування на єпископському престолі¹⁰⁸), членів Капітули та Консисторії (у кожному річнику Шематизму повторюється «ряд крилошан», де чітко зазначено дати їх призначення на посаду¹⁰⁹), членів Єпархіального суду в дисциплінарних та сімейно-шлюбних справах (кожен річник Шематизму містить список актуального, чинного на час видання Шематизму, складу цього церковного органу¹¹⁰). Уже саме складання подібних списків-переліків передбачає використання загальнонаукового методу класифікації (або систематизації)¹¹¹. Застосовуючи специфічно-історичний метод періодизації (діахронний)¹¹², уже на основі цих переліків можна встановити зміни в складі Капітули та Консисторії у різні історичні періоди: наприклад, за час перебування на єпископському престолі в Станиславіві Юліана Пелеша (1885–1891), Юліана Куїловського (1891–1899), Андрея Шептицького (1899–1901), вакантного престолу (1901–1904) та Григорія Хомишина (1904–1945); або ж за суспільно-політичними періодами – в складі Австро-Угорської імперії (1885–1918), ЗУНР (1918–1919), Польщі (1919–1939), СРСР та німецької окупації (1939–1946). Це дозволить з'ясувати деякі особливості змін в складі єпархіальних органів, спершу висловити припущення щодо причинно-наслідкових зв'язків, а потім, на основі вивчення інших джерел, спростувати, підтвердити чи скоригувати їх. Використання міждисциплінарного методу системно-структурного аналізу¹¹³ у поєднанні із спеціальним методом історично-канонічного аналізу¹¹⁴ дозволить показати організаційну структуру Станиславівської єпархії, встановити її рівні та взаємозв'язки, окреслити повноваження кожного з єпархіальних органів, права та обов'язки їх членів. Так, наприклад, на підставі даних Шематизмів відомо, що Станиславівський єпископ був фактичним головою Єпископського Ординаріату (від імені якого могли виступати також крилошани-пралати та канцлер), Єпархіальних судів у дисциплінарних і сімейно-шлюбних справах (як фактичний голова), Комісії Просинодальних екзаменаторів (як фактичний голова), а також почесним головою Єпископської Капітули (фактичним був архіпресвітер), Єпископської Консисторії (фактичним був канцлер), Вдовичо-Сиротинського Фонду, Товариства святого Апостола Павла, Товариства допомоги убогим церквам імені святого Апостола Петра, Товариства «Скала» і т.п. Попри це, не завжди залишається зрозумілим

до кінця механізм взаємодії та взаємозалежності, розподілу обов'язків цих єпархіальних органів і церковних товариств із єпископом, що може бути встановлений на основі дослідження джерел канонічного права (зокрема, постанов Замойського Синоду 1720 р. — при додатковому застосуванні специфічно-історичних методів ретроспекції, екстраполяції, компаративістики¹¹⁵; постанов Львівського Синоду 1891 р. — при застосуванні компаративістики, зокрема, порівняння з реальним станом в інших єпархіях Галицької митрополії УГКЦ; Кодексу церковного права Римо-Католицької Церкви 1918 р., окремі норми якого були апробовані для Галицької митрополії УГКЦ, — із застосуванням методів абстрагування, компаративістики та інших). Вивчення мемуарних джерел та епістолярної спадщини, що потребує застосування (більшою чи меншою мірою) специфічно-історичних методів біографічного¹¹⁶, семіотичного (в т.ч. герменевтичного)¹¹⁷ та просопографічного¹¹⁸ аналізу, також може суттєво доповнити уявлення про реальне використання канонічних норм щодо розподілу прав і обов'язків членів єпархіальних органів. Наприклад, відомий факт, що о. Василь Фацїєвич, який за єпископства Ю. Пелеша був архідияконом Капітули (друга посада серед крилошан-пратів)¹¹⁹, за єпископства Ю. Куїловського — Архіпресвітером Капітули¹²⁰, вже під час вакантного престолу (1901—1904) не тільки став Капітульним Вікарієм єпархії, але й зосереджував фактичну владу¹²¹; за єпископства Г. Хомишина, у 1910 р., він добровільно «пішов у відставку»¹²² з невідомих причин¹²³. Отже, реконструкція процесу «кар'єрного» зростання о. В. Фацїєвича проведена на основі вивчення виключно самих Шематизмів. Мотивацію причин відставки можна знайти уже на підставі дослідження корпусу інших джерел, зокрема епістолярію¹²⁴.

Для дослідження середнього рівня організаційної структури Станиславівської єпархії, до якого відносимо деканальну організацію (уряди), відомості Шематизмів також є цінним джерелом. За допомогою міждисциплінарного системно-структурного аналізу Шематизмів можна виокремлювати окремі посади в деканальних «урядах» (декани, віце-декани — один або два, залежно від розмірів деканату, ординаріатські делегати у шкільних справах для відповідного деканату, ординаріатські комісарі у сервітутових справах, духівник деканату), а при залученні інших джерел — з'ясувати розподіл обов'язків між ними, розкрити процес їхньої взаємодії. Використання міждисциплінарного методу квантитативного аналізу (або кліометрики)¹²⁵ дозволить проаналізувати віросповідний склад населення в межах деканатів та повітів, розвиток церковної архітектури (щодо часу будівництва та виду матеріалу). Крім того, на підставі Шематизмів та інших видів джерел при використанні методу просопографічного аналізу можна дослідити проблему формування священничих династій та проблему розвитку інституту патронату. Відомості Шематизмів є також важливим джерелом для дослідження історії окремих

населених пунктів та біографій священників, що потребує застосування методологічного підходу «мікроісторії»¹²⁶.

Нарешті, окреслимо перспективи дослідження «Шематизму всього греко-католицького духовенства Станіславівської єпархії» як історичного джерела. Невирішеними залишаються наступні проблеми: походження цього виду джерел в цілому, початкового й кінцевого «річників» видання (в якому році?), стану збереження оригінальних видань у фондах наукових установ і приватних колекцій в Україні та в українській діаспорі. Ретельніше вивчення Шематизмів може сприяти дослідженню як вищеокреслених «вузьких» проблем з історії УГКЦ, так й «ширших» за методологічними підходами наукових проблем етногенезу, взаємозв'язку нації та релігії тощо. Важливим напрямком залишається джерелознавче опрацювання оригінальних видань Шематизмів, спрямоване на систематизацію матеріалів за окремими проблемами.

Ruslan Delyatynsky

Schematismus of the Stanislaviv eparchy (1886-1938). Peculiarities of the historic source.

The author of the article analyzes the historical circumstances under which such historic source as «Schematismus of the Stanislaviv eparchy» emerged as well as its structure and content. The author attempts to classify the source by various characteristics – its origin, information character, chronological-geographical criteria, etc., and to evaluate its informative importance for the further research of various historical issues.

Ключові слова: Шематизм, історичне джерело, Галицька митрополія УГКЦ, Станіславівська єпархія, адміністративно-канонічна, ієрархічна й організаційна структура, деканати, парафії, духовенство, джерелознавчий аналіз, методи дослідження.

¹ Варшавчик М.Я. Джерело історичне // Джерелознавство історії України: Довідник. – К.: Київський ун-т ім. Т. Шевченка, 1998. – С. 40. Порівн.: Павленко С. Джерела історичні // Історична наука: термінологічний і понятійний довідник. – К., 2002. – С. 100-101.

² За хронологією виникнення / формування цих джерел можна назвати наступні публікації: Основні документи Берестейської унії. – Львів: Свічачо, 1996. – 88 с.; Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б.: Постанови / Переклад з латини о. д-ра І. Козовика; Богословсько-літературний редактор о. І. Пелехатий. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 304 с.; Сковичас І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька. Т. 2: Протоколи генеральних візитацій. – Львів: Вид-во УКУ, 2004. – ССVIII + 512 с.; Опис катехизмів та катехитичних підручників Української Греко-Католицької Церкви (1 пол. XIX ст. – 1 пол. XX ст.) / Упорядники: Л.Бутковська, Т.Михальчук. Катехитично-Педагогічний Інститут УКУ; Комісія у справах катехизації при Патріаршій курії УГКЦ. – Львів: Свічачо, 2008. – 60 с.;

Конференції Архієреїв Української Греко-Католицької Церкви (1902-1937) / Редактор А. Кравчук. – Львів: Свічачо, 1997. – 108 с.; Рим і обрядово-літургичні дискусії у Патріаршій Київській Вселенській Церкві між двома світовими війнами: З Архіву Отців Василіан у Римі. Збірка спостережень та дискусій, зібрана та передана до Східної Конгрегації о. Кирилом Королевським / Арх. працю переписав і переложив французькі та латинські тексти і приготував до друку: о. др. Д. Блажейовський; Італійський текст переложив: о. Р. Тереховський. – Львів, 2002. – 326 с.; Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали (1899-1944). – Т. I: Церква і Церковна єдність. – Львів: Свічачо, 1995. – 524 с.; Т. II: Церква і суспільне питання. Кн. 1: Пастирське вчення і служіння. – Львів: Місіонер, 1999. – 1–570 с.; Т. II: Церква і суспільне питання. Кн. 2: Листування. – Львів: Місіонер, 1999. – 571-1096 с.; Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи послання 1901–1914. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – 448 с.; Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1941–1944 рр. / Упорядник Ж. Ковба; Наук. ред. А. Кравчук. – К.: Дух і Літера, 2003. – 313 с.; Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1939–1944 рр.). / Упорядники: С. Кокін, Н. Сердюк, С. Сердюк; За загальною редакцією В. Сергійчука. – К.: Українська Видавнича Спілка, 2005. – 480 с.; Протоколи засідань Львівських Архієпархіальних Соборів 1940–1944 рр. Протоколи засідань підготовчих та урочистих сесій / Упорядкування А. Баб'яка. – Львів: Місіонер, 2000. – 444 с.; Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки. – К.: ГП Сергійчук М.І., 2006. – Т. 1. – 920 с.; Т. 2. – К., 2006. – 804 с.; Сергійчук В. Нескорена Церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. – К.: Дніпро, 2001. – 496 с.

³ Детальніше про методіку «усної історії» – див.: Принс Гвін. Усна історія // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 149-193; Яковенко Н. Вступ до історії. – К.: Критика, 2007. – С. 247; Пастушенко Т.В. До створення Української асоціації усної історії // Український історичний журнал. – 2007. – № 3. – С. 230-235.

⁴ Детальніше див.: о. Гудзяк Б. Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег. – Львів, 2000. – Ч. 2. – С. 12-13.

⁵ Характеристика протоколів канонічних візитацій – див.: Александрович В. Протоколи візитацій Луцького Хрестовоздвиженського (братського) монастиря 1752 та 1763 років // Ковчег. – Львів, 2007. – Ч. 5. – С. 335-383; Скочляс 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.; Скочляс І. Дослідження візитаційної документації Львівської єпархії XVIII ст. у Галичині в другій половині XIX – першій половині XX століття // Ковчег. – Львів, 2001. – Ч. 3. – С. 470-489; Скочляс І. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596–1720 роки // Записки НТШ. – 1999. – Т. 238. – С. 46-94; Скочляс І. Масові джерела з історії Унійної Церкви XVII–XVIII століть та перспективи студіювання киевохристиянської традиції в Україні // Скочляс І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька. Т. 2: Протоколи генеральних візитацій. – Львів: Вид-во УКУ, 2004. – С. CVIII + 512 с.; Скочляс І. Протоколи єпископських і деканських візитацій церков Київської уніатської митрополії XVIII ст. // Рукописна україніка. – С. 446-490; Соловка Л. Документи Станіславської греко-католицької консисторії 1788–1944 рр. // Студії з архівознавства та документознавства. – 2001. – Ч. 7. – С. 88-89.

⁶ Характеристика картографічних матеріалів – див.: Вереса Д. Адміністративні структури Берестейського офіціалату Володимирсько-Берестейської унійної єпархії у XVIII столітті // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів: Місіонер, 2007. – Ч. 5. – С. 150-166; Прокоп'юк О. Зміни в адміністративно-територіальному устрої Київської митрополії XVIII ст.: рівень протопопій [Православна Церква] // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. – Львів: Логос,

2010. — Кн. 1. — С. 708-714; Сковчиляс І. Адміністративно-територіальний устрій Львівської єпархії в першій половині XVIII 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; Сковчиляс Ігор. Південна межа Галицької (Львівської) єпархії у XV—XVIII століттях (Історико-географічний аспект) // Український археографічний щорічник. Нова серія. — Вип. 13/14. Український археографічний збірник. Том 16/17. — К.: Український письменник, 2009. — С. 284-303; Сковчиляс І. 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.

⁷Характеристику інформаційного потенціалу метрич — див., наприклад: Дольницький О. Літопис роду Дольницьких. Документи, матеріали, спогади: генеалогічне дослідження. — Львів: Інститут історії Церкви УКУ, 2004. — С. 18-29; Сливка А. Галицька дрібна шляхта в Австро-Угорщині (1772—1914 рр.). — Івано-Франківськ: Місто-НВ, 2009. — С. 17-18; Феняч В., Штерр Д. Метричні книги як джерело вивчення Ужгородської греко-католицької спільноти першої половини XX ст. // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. — Львів: Логос, 2010. — Кн. 1. — С. 832-840.

⁸Про результати сфрагістичних досліджень — див.: Довган Л.В. Застосування печаток у церковному адмініструванні Галичини в XIX ст. // Вісник Прикарпатського університету. Історія. Вип. 1. — Івано-Франківськ, 1998. — С. 174-180; Перкун В. Печатка митрополита Андрея Шептицького // Людина і світ. — 2003. — № 5. — С. 39-40; Сковчиляс Ірина Богданівна. Парафіальна сфрагістика Перемиської єпархії кінця XVIII — початку XIX ст. / 07.00.06 — Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. Автореф. канд. дис. — К., 2004. — 16 с.; Сковчиляс Ірина. Деканатські печатки Жовківського округу кінця XVIII — початку XX століття // Український археографічний щорічник. Нова серія. — Вип. 13/14. Український археографічний збірник. Том 16/17. — К.: Український письменник, 2009. — С. 250-264; Сковчиляс Ірина. Церковні печатки Короснянського деканату Перемиської греко-католицької єпархії кінця XIX — початку XX ст. // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. — Львів: Логос, 2010. — Кн. 1. — С. 776-782.

⁹Характеристику періодики — див., наприклад: Канчалаба О. Релігійно-церковна періодика XIX — першої половини XX ст. у фондах АНБ ім. В.Стефаніка НАН України // Українська періодика: історія і сучасність. Доповіді та повідомлення VI Всеукраїнської науково-теоретичної конференції 11-13 травня 2000 р. / За редакцією М. М. Романюка. — Львів, 2000. — С. 189-193; Крупський І. Українська релігійна преса: основні етапи розвитку, роль в церковному й світському житті // Історія релігій в Україні: Матеріали IX Міжнародної конференції 11-13 травня 1999 року. — Львів, 1999. — Кн. 1 (А—М). — С. 186-189; Крив'як Б. Роль «Нової Зорі» в релігійному та національно-патріотичному вихованні галицького суспільства // Київська Церква. — 2000. — №4. — С. 64-71; Сурмач О., Малик Я.Й. Преса про діяльність української Греко-католицької церкви в період німецької окупації (1941-1944 рр.) // Українська періодика: історія і сучасність. П'ята Всеукраїнська науково-теоретична конференція 27-28 листопада 1998 року. — Львів, 1999. — С. 169-179; Глистюк Я. Два листи о. Мирослава Івана Любачівського до митрополита Андрея (Шептицького) з 1941—1942 років // Ковчег. — Львів, 2001. — Ч. 3. — С. 507-510; Петляков П. Про лист митрополита Андрея Шептицького Йосифу Сталіну // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 року). — Львів, 1996. — С. 173-174.

¹⁰Див. наприклад: Бубряк Р. Листування митрополита Андрея Шептицького з архієпископом Болеславом Твардовським 1943-1944 рр. // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 року). — Львів, 1996. — С. 30-32; Васьків А. Перші митрополітські листи Андрея Шептицького: історична ретроспектива (До 100-ліття митрополитства) // Історія релігій в Україні: Праці XI Міжнародної наукової конференції (Львів, 16-19 травня 2001 року). — Львів, 2001. — Кн. 1. — С. 121-129; Кічера В. Листи Августина

Волощина до єпископа Пряшівської єпархії Пала Гойдича // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. – Львів: Логос, 2010. – Кн. 1. – С. 444-449.

¹¹ Див., зокрема: Без зерна неправди: Спомини отця-декана Володимира Лиска / Упорядк. і текстол. опрацюв. А. Купчик. – Львів: Каменяр, 1999. – 150 с.; Дольницький О. Літопис роду Дольницьких. Документи, матеріали, спогади: генеалогічне дослідження. – Львів: Інститут історії Церкви УКУ, 2004. – VI+658 с.; Дорош Є., Слюзар В. Родина Качалів в історії Галичини. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2010. – 160 с.; Купчик Л.С. Третій удар: Доли галицьких отців-деканів. – Львів: Каменяр, 2001. – 145 с.; Купчик Л. Роман Лиско Блаженний слуга Бога та вірний син України. – Львів: Папуга, 2009. – 116 с.; Лицар Української Католицької Церкви: [о. Антоній Казновський (1878–1959 рр.)] / Автор-упорядник У. Скальська. – Івано-Франківськ: Грань, 2007. – 224 с.; Рекетчук М., Цимбала О. Рід давній і славний [Олієво-Королівська лінія роду Шухевичів; в додатку – таблиці 1-2: Родовід Олієво-Королівської та Тишківської гілок родини Шухевичів]. – Івано-Франківськ: Місто-НВ, 2007. – 40 с.

¹² Це підтверджує історіографічний огляд фахових видань та матеріалів конференцій, серед яких: «Український історичний журнал» (за 1995–2009 рр.), «Історія релігій в Україні» (за 1995–2009), «Український археографічний щорічник» (за 2005–2009).

¹³ Часті покликання на використану інформацію із Шематизмів Львівської, Перемишльської та Станіславської єпархій – див., зокрема: Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква та Радянська держава (1939 – 1950) / Переклад з англ. Н. Кочан, за ред. О. Турія. – Львів: Видво УКУ, 2005. – С. 228; Вуяно М. Монастирі Івано-Франківська (Станіславова): перша половина ХХ ст.: іст.-бібліогр. вид. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1998. – 214 с.; Гаврилюк С.В. З історії церков Тисмениці. – Івано-Франківськ: Бібліотечка газети «Вперед», 2002. – 256 с.; Гандзюк Р. Угорники. Нарис з історії села від найдавніших часів до сьогодення. – Івано-Франківськ: Місто-НВ, 2007. – 464 с.; Грабовецький В. Історія Івано-Франківська (Станіславова). З найдавніших часів до початку ХХ століття. Частина I. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999. – 304 с.; Грабовецький В. Історія Коломиї з найдавніших часів до початку ХХ століття. Ч. 1. – Коломия: Вік, 1996. – 172 с.; Грабовецький В. Історія Печеніжина. – Коломия: Світ, 1993. – 127 с.; Грабовецький В. Сторінки літопису Івано-Франківського Катедрального Собору Святого Воскресіння. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999. – 79 с.; Григорців М.В. та ін. Горигляди: історія села та його мешканців. – Тернопіль: Підручники та посібники, 2004. – 304 с.; Левкун Я. Дорога до Бога: Духовні святині Незвиська над Дністром / Наук. ред. Т. Марусик. – Снятин: ПрутПринт, 2004. – 56 с.; Романюк В., Говдяк Р., Дутковський В. Богові і Україні. Кн. 1 [матеріали до біографії о. Олексія Заклинського]. – Івано-Франківськ: Акцент, 2009. – 244 с.; Сіреджук П. Першовитоки. Нариси історії заселення Заліщанщини від найдавніших часів до наших днів. – К.: Б.в., 1994. – 108 с.; Скочилас І. Українська церква на Борщівщині та інші сторінки національного відродження краю. – К.: Б.в., 1992. – 100 с.; Сливка Л. Галицька дрібна шляхта в Австро-Угорщині (1772–1914 рр.). – Івано-Франківськ: Місто-НВ, 2009. – 220 с. + 11 іл.; Тимів І. Історія церкви в селі Бортники ХVI–ХХ ст. (До 300-річчя першої писемної згадки про церкву). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. – 96 с. Окремий інтерес складають Шематизми православних єпархій, наприклад, Буковинської, – див.: Чучко М.К. «И взяли Бога на помощь»: соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу). – Чернівці: Книга-XXI, 2008. – С. 10, 314, 318.

¹⁴ Майже цілковите ігнорування «Шематизмів» як історичного джерела – див., наприклад: 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.; Вереса Д. Адміністративні структури Берестейського офіціалату Володимирсько-Берестейської унійної єпархії у ХVIII столітті // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів: Місіонер, 2007. – Ч. 5. – С. 150-166; Гайковський М.

УГКЦ в часи митрополитування Андрея Шептицького // Київська Церква. – 2001. – № 2-3. – С. 32-48; Дністрянський М., Ковальчук А. Адміністративно-територіальна організація греко-католицької церкви: історична ретроспектива і сучасні проблеми // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 року). – Львів, 1996. – С. 82-83; Єгресій О. Єпископ Григорій Хомшин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.; Ковальчук А. Територія діяльності уніатської (греко-католицької) церкви у XVIII ст. (період найбільшого поширення церкви в Україні) // Історія релігій в Україні: Матеріали VIII Міжнародного круглого столу (Львів, 11-13 травня 1998 року). – Львів, 1998. – С. 118-120; Марчук В. Греко-католики в другій Речі Посполитій: суспільний чин та конфесійно-територіальний устрій // Галичина. – Івано-Франківськ, 2001. – Ч. 5-6. – С. 302-307; Сурмач О. Структурна реорганізація УГКЦ в роки німецької окупації // Історія релігій в Україні: Праці X Міжнародної наукової конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року). – Львів, 2000. – Кн. 1. – С. 364-369; Стоцький Я. Історичні аспекти відновлення, реорганізації та структурування православних і католицьких церков у 1988-1999 роках // Київська Церква. – 1999. – № 2-3. – С. 44-57; Стоколос Н. Лемки і Греко-католицька церква. Церковні проблеми Лемківщини у міжвоєнній Польщі // Людина і світ. – 2004. – № 5. – С. 32-36; Степанюк Г. Організаційна будова Галицько-Львівської митрополії УГКЦ у міжвоєнний період // Історія релігій в Україні: Матеріали X Міжнародної конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року). – Львів, 2000. – Кн. 1. – С. 351-360.

¹⁵ Наприклад, П. Кам'янський та І. Андрухів, не вказуючи класифікаційної ознаки та не даючи самого визначення терміну «Шематизм», лише зазначають, що з 1887 року почав виходити «Шематизм, в якому подавалися відомості з історії єпархії, духовного кліру, а також кількісна характеристика віруючих в деканатах, єпархії, дати освячення парафіяльних церков, шкіл, прізвища священників та інші дані» (див. та порівняй: Андрухів І.О., о. Кам'янський П.Є. Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – С. 51; Андрухів І., Лисенко О., Пилипів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Наукова монографія. – Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. – С. 86).

¹⁶ Одне з перших визначень міститься в «Українській Загальній Енциклопедії», де коротко зазначено: «Шематизм (гр.) спис осіб, занять у якійсь професії: священників урядовців» (цит.: Українська Загальна Енциклопедія: Книга знання в 3-х томах, багато ілюстрована, з кольоровими таблицями, мапами та образками / За головною редакцією Івана Раковського. – Том 3: С–Я. – Львів – Станіславів – Коломия: Видання кооперативу «Рідна школа», [1932]. – С. 1215). Подібне, дещо розширене визначення дає В. Яшан (див.: Яшан В. Парохії і церкви (статистичні підсумки) // Городенщина: Історично-мемуарний збірник / Зредагував М.Г. Марунчак. – Нью-Йорк – Торонто – Вінніпег, 1978. – С. 58). Надалі такі ж визначення присутні в розділах, присвячених характеристиці джерельної бази дослідження відповідної проблеми (див., наприклад: Сливка Л. Галицька дрібна шляхта в Австро-Угорщині (1772–1914 рр.). – Івано-Франківськ: Місто-НВ, 2009. – С. 18; Сіреджук П.С. Соціально-економічне і культурне життя німецької меншини Східної Галичини (20–30-ті рр. XX ст.). – Тернопіль: Економічна думка, 2008. – С. 42; Тимів І. Історія церкви в селі Бортники XVI–XX ст. (До 300-річчя першої писемної згадки про церкву). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. – С. 12; Чучко М.К. «И възять Бога на помощь»: соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воеводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу). – Чернівці: Книга-XXI, 2008. – С. 10).

¹⁷ Рішення Патріарших Синодів єпископів УГКЦ з цього приводу – див.: Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові – Бреховичах від 2 до 9 вересня 2008 року Божого. Ці постанови вступають у дію 30 вересня 2008 року Божого. +Любомир (Гузар), Верховний Архієпископ УГКЦ; +Богдан (Дзюрах), Секретар Синоду Єпископів УГКЦ. Дано у Києві 15 вересня 2008 року Божого // <http://www.ugcc.org.ua/>

[252.0.html](#); Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові – Брюховичах від 2 до 9 вересня 2008 року Божого. Ці постанови вступають у дію 30 вересня 2008 року Божого. + Любомир (Гузар), Верховний Архієпископ УГКЦ; + Богдан (Дзюрах), Секретар Синоду Єпископів УГКЦ. Дано у Києві 15 вересня 2008 року Божого // Вісник Києво-Галицького Верховного Архієпископства. – 2008. – № 7 (липень – вересень). – С. 4-11; «Загальний Шематизм УГКЦ» видадуть 2010 року» // http://www.nisu.org.ua/ua/index/all_news/catholics/33267/; «Загальний Шематизм УГКЦ» видадуть 2010 року» // [http://www.ugcc.org.ua/news_single_0.html?tx_ttnews\[tt_news\]=1945&tx_ttnews\[backPid\]=2&cHash=612cd6a286](http://www.ugcc.org.ua/news_single_0.html?tx_ttnews[tt_news]=1945&tx_ttnews[backPid]=2&cHash=612cd6a286).

¹⁸ Характерно, що, наприклад, польські історики уже не тільки здійснюють перевидання різних видів Шематизмів, але й проводять їхні джерелознавчі дослідження (детальніше про це див.: ROCZNIK HISTORII PRASY POLSKIEJ: Schematyzmy galicyjskie (1776-1914) jako c. k. rocznik sprawozdawczy dotyczacy obsady kadrowej wladz, urzedow, towarzystw i instytucji. Henryka Kramarz, Krakow 2007. / Ze zbiorow Biblioteki Jagiellonskiej w Krakowie // <http://www.mtg-malopolska.org.pl/bibliotekacyfrowa.html>).

¹⁹ Зазначимо, що, виходячи зі специфіки об'єкта дослідження, ми частково порушили традиційну схему джерелознавчого аналізу, яка повинна, на думку Б.І. Корольова, включати наступний «комплекс обов'язкових елементів...: визначення зовнішніх особливостей пам'ятки; доведення її автентичності (справжності); прочитання тексту джерела; встановлення часу, місця, авторства, обставин та мотивів походження; тлумачення тексту; визначення вірогідності джерела, його надійності, наукової значущості» (див.: Історичне джерелознавство: Підручник / Я.С. Калакура, І.Н. Войцехівська, С.Ф. Павленко та ін.. – К.: Либідь, 2002. – С. 143-152).

²⁰ о. Патріло І. Шематизм // Енциклопедія українознавства: Словникова частина / гол. редактор проф. д-р В. Кубійович. Перевидання в Україні. В 11 томах. – Т. 10: Х–Я. – Львів: НТШ у Львові, 2000. – С. 3839-3840.

²¹ Див., наприклад: Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії: Шематизм (на основі статті з «Енциклопедії українознавства», автор якої – о. І. Патріло) // <http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A8%D0%B5%D0%BC%D0%B0%D1%82%D0%B8%D0%B7%D0%BC>.

²² Див., наприклад: Schematismus des Konigreiches Galizien und Lodomerien fur das Jahr 1828. – Lemberg: gedruckt des Peter Piller, [1828]. – IV+513 s. (зберігається у Науково-довідковій бібліотеці ДАІФО). Додатково див.: Schematyzm Krolestwa Galicyi i Lodomerji z Wielkim Ksiestwem Krakowskim na rok ... Lwow ... – 1781–1913 // <http://www.mtg-malopolska.org.pl/bibliotekacyfrowa.html>.

²³ Див., наприклад: Militar-Schematismus des Osterreichischen Kaiserthumes fur 1864. – Wien, 1864 // http://books.google.com.ua/books?id=3tagAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=Schematismus&source=bl&ots=UtbVy3bUTM&sig=Fx18wTBfr2lwz9zFrQyaaH0sojE&hl=ru&ei=zz_US4u8LYaFONDWrfwN&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CAUQ6AEwADhQ#v=onepage&q&f=false.

²⁴ Див., наприклад: SZEMATYZM SZKOL LUDOWYCH zostajacych pod nadzorem Lwowskiego Konsystorza Metropolitalnego obrzadzku lacinskiego na rok 1865 – LWOW, 1865 // <http://www.mtg-malopolska.org.pl/bibliotekacyfrowa.html>.

²⁵ Див., наприклад: Schematismus der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese fur das Jahr 1878. – Cernauz, 1878; Schematismus universi venerabilis cleri Archidioeceseos graeco catholicae Leopoliensis pro Anno Domini 1832. – Leopoli, [1832]. – 406 s.

²⁶ Деякі історики тлумачили герменевтику як «мистецтво розпізнавати прихований текст» – див.: Історичне джерелознавство: Підручник / Я.С. Калакура, І.Н. Войцехівська, С.Ф. Павленко та ін. – К.: Либідь, 2002. – С. 148; Яковенко Н. Вступ до історії. – К.: Критика, 2007. – С. 239-240; Еванс Р. На захист історії / Переклад з англ. В. Дмитрука. – Львів: Кальварія, 2008. – С. 85-104.

²⁷ Див., наприклад: Schematismus universi cleri graeco-catholicae Dioecesis Stanislao poliensis pro Anno Domini 1887. – Stanislao poli: Typis J.Dankiewicz, Sumptibus Cleri Dioeceseani, 1887. – S.VII-XXII; Шематизмъ всего клира греко-католической Епархіи Станиславовской на рок Божій 1891. Рочникъ VI. – Въ Станиславовѣ: зъ печати І.Данкевича, Накладом Кліра Епархіального, 1891; Шематизмъ всего клира греко-католической Епархіи Станиславовской на рок Божій 1899. Рочникъ XIV. – Въ Станиславовѣ: зъ печати І.Данкевича, Накладом Кліра Епархіального, 1899; Шематизмъ всего клира греко-католической Епархіи Станиславовской на рок Божій 1904. Рочникъ XIX. – Въ Станиславовѣ: зъ печати І.Данкевича, Накладом Кліра Епархіального, 1904.

²⁸ Див., наприклад: Шематизмъ всего клира греко-католической Епархіи Станиславовской на рок Божій 1894. Рочникъ IX. – Въ Станиславовѣ: зъ печати І.Данкевича, Накладом Кліра Епархіального, 1894.

²⁹ Коментарі Блаженнішого Любомира: Про видання Загального Шематизму УГКЦ // Вісник Києво-Галицького Верховного Архієпископства. – 2008. – №7 (липень – вересень). – С. 14; «Загальний Шематизм УГКЦ» видадуть 2010 року // <http://old.risu.org.ua/ukr/news/article:33324/>; «Загальний Шематизм УГКЦ» видадуть 2010 року // [http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews\[tt_news\]=1945&tx_ttnews\[backPid\]=2&cHash=612cd6a286](http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews[tt_news]=1945&tx_ttnews[backPid]=2&cHash=612cd6a286).

³⁰ Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). – Львів: ЛБА, Інститут канонічного права, 2000. – С. 93.

³¹ Детальніше див.: Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). – С. 129-160.

³² Див.: Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). – С. 175-176.

³³ о. Патрило І. Шематизм // Енциклопедія українознавства: Словникова частина / гол. редактор проф. д-р В. Кубійович. Перевидання в Україні. В 11 томах. – Т. 10: Х–Я. – Львів: НТШ у Львові, 2000. – С. 3839-3840; Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії: Шематизм (на основі статті з «Енциклопедії українознавства», автор якої – о. І. Патрило) // <http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A8%D0%B5%D0%BC%D0%B0%D1%82%D0%B8%D0%B7%D0%BC>.

³⁴ У переліку джерел знаходимо видання німецькою мовою «Шематизм Королівства Галичини і Володимирії» – див.: Сіреджук П.С. Соціально-економічне і культурне життя німецької меншини Східної Галичини (20–30-ті рр. XX ст.). – Тернопіль: Економічна думка, 2008. – С. 447.

³⁵ Див.: Schematismus universi cleri graeco-catholicae Dioecesis Stanislao poliensis pro Anno Domini 1887. – Stanislao poli: Typis J.Dankiewicz, Sumptibus Cleri Dioeceseani, 1887. – XXXIV+274 s.

³⁶ Ч. 1930/орд. Возванье о предложенье датъ до шематизма епарх. на р.1887 // Вісникъ Станиславовской Епархіи. – 1886. – Ч. IV. – С. 73.

³⁷ Ч. 1930/орд. Возванье о предложенье датъ до шематизма епарх. на р.1887 // Вісникъ Станиславовской Епархіи. – 1886. – Ч. IV. – С. 74.

³⁸ Згадане розпорядження греко-католицького Станиславівського єпископа Юліана Пелеша має свої, щонайменше дві історичні паралелі. Так, по-перше, православний Чернігівський архієпископ Філарет (Гумілевський) у 1860-х роках наказав підлеглому духовенству «завести зошити для записування й опису справ і випадків місцевої церкви...» (детальніше див.: Белікова Н. Церковнопарафіальні літописи як малодосліджене джерело з історії православ'я в Україні // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. – Львів: Логос, 2010. – Кн. 1. – С. 167-175). По-друге, Правлячий Архієрей Коломийсько-Чернівецької єпархії УГКЦ єпископ Микола Сімкайло у своєму декреті №14/2 від 20.02.2006 р. Б. «Про права та обов'язки пароха (адміністратора) і допоміжних структур, задіяних на парафії» у п. 1.21. також передбачив наступне: «Кожна парафія повинна мати свого літописця, який дбає про ведення літопису парафії та про оформлення і зберігання фото- та відео-матеріалів, пов'язаних з життям парафії» (див.: Епархіальний вісник: Офіційний вісник Коломийсько-Чернівецької єпархії Української Греко-Католицької Церкви. – № 5. – Червень 2006 р. Б. – С. 31).

³⁹ Так, у своєму розпорядженні Єпископська Консисторія за 1924 р. просить парафіяльні уряди ретельніше вказати усі зміни за 1914–1925 рр. (див.: Ч. 3538/IX. В справі друку Шематизму Єпархії Станиславівської за 1925 рік. Від Єпископської Консисторії, Станиславів, дня 6 вересня 1924 р. // Вістник Станиславівської Єпархії. – 1924. – Ч. X-XII. – С. 41-42). У вступній частині до огляду «Стан парохій і душпастирів» Шематизму єпархії за 1925 р. виразно підкреслено, що наслідком Першої світової війни (1914–1918) є те, що «годи знайти одного чоловіка, котрий би не зазнав якогось лиха і терпіння, чи то матеріального, чи морального» (див.: Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий 1925. Річник XXX. – Станиславів: Накладом Клира Єпархіяльного, 1925. – С. XXIX).

⁴⁰ Див.: Шематизмъ всего клира греко-католической Єпархії Станиславовской на рок Божій 1892. Рочникъ VII. – Въ Станиславовѣ: зъ печати Ї. Данкевича, Накладом Клира Єпархіяльного, 1892. – С. 168.

⁴¹ Див.: Шематизмъ... Єпархії Станиславовской... – 1892. – С. 169.

⁴² Див.: Шематизмъ всего клира греко-католической Єпархії Станиславовской на рок Божій 1897. Рочникъ XII. – Въ Станиславовѣ: зъ печати Ї. Данкевича, Накладом Клира Єпархіяльного, 1897. – С. 180-181.

⁴³ Див.: Шематизмъ всего клира греко-католической Єпархії Станиславовской на рок Божій 1902. Рочникъ XVII. – Станиславовѣ: Накладом Клира Єпархіяльного, 1902. – С. 194-195.

⁴⁴ Див.: Шематизмъ всего клира греко-католицької Єпархії Станиславовской на рок Божій 1906. Рочникъ XXI. – Станиславовѣ: Накладом Клира Єпархіяльного, 1906. – С. 258-278.

⁴⁵ Див.: Шематизм... Єпархії Станиславівської... 1913. – С. 307-328.

⁴⁶ Порівняй: Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий 1925. Річник XXX. – Станиславів: Накладом Клира Єпархіяльного, Друкарня Льва Данкевича, 1925. – XXXII+325 с.

⁴⁷ Див.: Шематизмъ... Єпархії Станиславовской... – 1903. – С. XXVII-XX.

⁴⁸ Про передоплату та розсилку видань Шематизмів згадано в одному із розпоряджень Єпископської Консисторії – див.: Ч. 3538/IX. В справі друку Шематизму Єпархії Станиславівської за 1925 рік. Від Єпископської Консисторії, Станиславів, дня 6 вересня 1924 р. // Вістник Станиславівської Єпархії. – 1924. – Ч. X-XII. – С. 42.

⁴⁹ Така схема характерна, з деякими винятками, для більшості видань – див., наприклад: Шематизмъ всего клира греко-католической Єпархії Станиславовской на рок Божій 1903. Рочникъ XVIII. – Станиславовѣ: Накладом Клира Єпархіяльного, 1903. – XXXII+238 с.

⁵⁰ Для прикладу наведемо характеристику, вміщену в Шематизмі, на Архіпресвітера Капітули о. Івана Гордієвського: «..., Настоятель Капітули. Радник і Референт Єпископської Консисторії, Екзаменатор синодальний, Радник Суду дисциплінарного Єпархіяльного, Делегат до Ради шкільної окружної для всіх шкіл Станиславівських, Комісар Ординаріатський до Комісії екзаменаційної для кандидатів на учителів народних шкіл з науки релігії, Голова Товариства святого апостола Петра, член Товариства взаємної допомоги дяків Станиславівської Єпархії, колишній віце-декан та Комісар Ординаріатський Скальський, парох кафедральний...» (див.: Шематизм... Єпархії Станиславівської... 1925. – С. XVII).

⁵¹ Див.: о. Патріло І. Шематизм // Енциклопедія українознавства: Словникова частина / гол. редактор проф. д-р В. Кубійович. Перевидання в Україні. В 11 томах. – Т. 10: Х–Я. – Львів: НТШ у Львові, 2000. – С. 3839.

⁵² Див.: Шематизм Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 року Божого / Надруковано за дорученням Ординарія Івано-Франківського Кир Софрона Дмитерка ЧСВВ. Редагування І. Пелехатий. – Івано-Франківськ: Редакційно-видавничий відділ Івано-Франківської греко-католицької єпархії, 1995. – 160 с.

⁵³ Детальніше див.: Новий інформатор-схематизм духовенства і парафій Харківсько-Запорізької дієцезії http://www.catholic-media.org/ua/index.php?option=com_content&task=view&id=1046&Itemid=71.

⁵⁴ Див.: Видруковані праці в Римі і Львові у 1973–2004 рр. // <http://www.blazejowskyj.org.ukr/?D=28>; Видруковані праці автора // Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії з включенням Апостольської Адміністрації Лемківщини (1828-1939): англійською мовою. – Львів: Каменярь, 1995. – С. 1003-1008; Видруковані праці автора // Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861–1996). – Львів: Каменярь, 1996. – С. 563-567; Видруковані праці автора // Блажейовський Д. Поважні осяги та великі втрати: Список різних єпархій, парафій та монастирів від Попраду по Дніпро (1768–1991). – Львів: Каменярь, 2008. – С. 462-463.

⁵⁵ Див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – 1004 с.; Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 2: Духовенство і релігійні згуродження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – 570 с.; Блажейовський Д. Історичний схематизм Станіславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – 450 с.; Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії з включенням Апостольської Адміністрації Лемківщини (1828-1939): англійською мовою. – Львів: Каменярь, 1995. – 1008 с.

⁵⁶ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 19; Блажейовський Д. Історичний схематизм Станіславівської єпархії.... – С. 13; Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії.... – С. 25.

⁵⁷ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 19-21; Блажейовський Д. Історичний схематизм Станіславівської єпархії.... – С. 13-14; Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії.... – С. 25-26.

⁵⁸ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 21-23; Блажейовський Д. Історичний схематизм Станіславівської єпархії.... – С. 14; Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії.... – С. 26-27.

⁵⁹ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 23; Блажейовський Д. Історичний схематизм Станіславівської єпархії.... – С. 14; Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії.... – С. 30.

⁶⁰ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 24-28; Блажейовський Д. Історичний схематизм Станіславівської єпархії.... – С. 15; Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії.... – С. 29.

⁶¹ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 28.

⁶² Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії.... – С. 29-30.

⁶³ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 29-89; Блажейовський Д. Історичний схематизм Станіславівської єпархії.... – С. 16-26; Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії.... – С. 31-78.

⁶⁴ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 90-912; Блажейовський Д. Історичний схематизм Станіславівської єпархії.... – С. 27-264; Блажейовський Д. Історичний схематизм Перемиської єпархії.... – С. 79-587.

⁶⁵ Відповідно – див.: Блажейовський Д. Історичний схематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. – С. 913-917.

⁶⁶ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 11-508; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 265-388; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 588-898.

⁶⁷ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 512-547; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 389-405; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 899-938.

⁶⁸ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 548-552; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 406-407.

⁶⁹ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 552-558; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 408; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 938.

⁷⁰ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 559-561; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 409; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 939-940.

⁷¹ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 562-565; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 409-412; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 940-945.

⁷² Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 566; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 413.

⁷³ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 566.

⁷⁴ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 567; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 413; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 945.

⁷⁵ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 567; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 413; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 945.

⁷⁶ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 2. — С. 567; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 413.

⁷⁷ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. — С. 918-921; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 414-416; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 946-949.

⁷⁸ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. — С. 922-947; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 417-429; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 950-961.

⁷⁹ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. — С. 948-949.

⁸⁰ Відповідно — див.: Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Т. 1. — С. 950-1003; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської єпархії... — С. 430-450; Блажейовський Д. Історичний шематизм Перемиської єпархії... — С. 962-1002.

⁸¹ Див., наприклад: Шематизмъ всего клира греко-католической Епархїи Станиславовской на рок Божїй 1890. Рочникъ V. — Въ Станиславѣ: зъ печатнѣ І. Данкевича, 1890. — С. XX.

⁸² Див., наприклад: Шематизмъ всего клира греко-католической Епархїи Станиславовской на рок Божїй 1903. Рочникъ XVIII. — Станиславѣ: 1903. — С. XXX.

⁸³ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархїи Станиславовской... — 1903. — С. XXV-XXVI.

⁸⁴ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. XXV.

⁸⁵ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. XXIV.

⁸⁶ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. XXIV.

⁸⁷ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1890. – С. XXI;
Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. XXVIII.

⁸⁸ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1890. – С. XIX-XX;
Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. XXVII.

⁸⁹ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1890. – С. XXI;
Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. XXVIII.

⁹⁰ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. XXIX-XXX.

⁹¹ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. XXXI.

⁹² Так, окремі деканати у певний період взагалі не мали посад віце-деканів – див., наприклад:
Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. 43, 150, 159, 166, 188, 195.

⁹³ Наявний тільки один віце-декан (часто використовували термін «містодекан», тобто приписувалось значення «заступник декана») – див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. 1, 31, 59, 71, 81, 103, 142, 175.

⁹⁴ Наявність посад двох віце-деканів у деканаті – див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. 10, 21, 49-50, 90-91, 112, 120-121, 133.

⁹⁵ Необхідно розрізнити дві посади, що мають деякі спільні ознаки, але відмінні права і обов'язки, обсяг повноважень, а саме: Ординаріатські делегати до Рад шкільних (окружних / крайових та повітових) – представляли інтереси греко-католиків, зокрема права на катехизацію їхніх дітей в школі у греко-католицькому обряді, також порушували перед шкільними радами відповідного рівня питання про призначення чи зміну священників-катехитів; Ординаріатські комісари у шкільних справах для певного деканату – зобов'язані були, насамперед, візитувати школи у визначеній частині деканату, стежити за рівнем проведення катехизації священниками та рекомендувати єпископові вживати відповідних заходів відповідно до ситуації (детальніше див.: Ч. 3067/орд. Інструкція для Ординаріатських Комісарів в справах шкільних // Вісник Станиславівської єпархії. – 1886. – Ч. 8. – С. 107-108; Хроніка: Іменування: Представниками гр. кат. обряду в ц. к. Радах шкільних окружних; Ординаріатським Комісарем до ц. к. комісії скаменаційної для кандидатів для учителів народних шкіл з науки релігії в Станиславові; Ординаріатським Комісарем для нагляду науки релігії... // Вісник Станиславівської єпархії. – 1888. – Ч. 4. – С. 88-89; Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. 71).

⁹⁶ Наявний тільки один ординаріатський комісар у шкільних справах на один деканат – див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. 1, 10, 21, 50, 103, 112, 150, 159, 195.

⁹⁷ Наявні два-три ординаріатських комісари у шкільних справах на один деканат, як правило, з чітким розподілом сфери повноважень на певну групу парафій – див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1903. – С. 31, 43, 59, 71, 81, 91, 121, 133, 142, 166, 175.

⁹⁸ Духівник деканату у 1913 р. наявний у кожному деканаті – див.: Шематизмъ всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий 1913. Річник XXVIII. – Станиславів: Накладом Кліра Єпархіяльного, Друкарня Льва Данкевича, 1913. – С. 1, 13, 30, 43, 60, 70, 83, 100, 115, 128, 145, 157, 170, 188, 201, 212, 224, 235, 248, 276.

⁹⁹ Вказівка конкретного патрона міститься в характеристиці кожної парафії – див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1890. – С. 1-287.

¹⁰⁰ Характеристика матеріального забезпечення, позначена рубрикою «дотація пароха», містилася в кожному виданні цього збірника – див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... – 1890. – С. 1-287.

¹⁰¹ Порівняй, наприклад: Шематизм... Епархії Станиславовскої... — 1890. — С. 296-297; Шематизм... Епархії Станиславовскої... — 1903. — С. 211-212; Шематизм... Епархії Станиславівської... 1913. — С. 295-297.

¹⁰² Характерно, що більшість дослідників точно датують тільки одне офіційне періодичне видання — «Вісник Станиславівської епархії» (1886—1939), тим часом лише побіжно покликаючись на ті чи інші річники «Шематизму...», або вказують початкову дату видання «з 1887 року» — див., наприклад: Ісаїв П. Історія міста Станиславова // Альманах Станиславівської Землі / Редактор-упорядник Б. Кравців. — Нью-Йорк — Торонто — Мюнхен: Комісія регіональних дослідів і публікацій НТШ, Вид-ня ЦК Станиславівщини, 1975. — С. 68, 78, 93-95; Ісаїв П. Історія міста Станиславова / Підготовка до друку, упорядкування і примітки З. Федунківа; Наукове редагування тексту І. Монолатія. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2008. — С. 41, 53, 76-80; Полек В. Нарис історії Івано-Франківської епархії // Шематизм Івано-Франківської епархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 року Божого. — Івано-Франківськ: Редакційно-видавничий відділ Івано-Франківської греко-католицької епархії, 1995. — С. 121; Деятинський Р. Історія Станиславівської епархії (1885-1900). — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2001. — С. 31; Андрухів І.О., о. Кам'яньський П.Є. Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: Історико-правовий аналіз. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. — С. 51; Андрухів І., Лисенко О., Пилипів І. Станиславська (Івано-Франківська) епархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Наукова монографія. — Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. — С. 86.

¹⁰³ Про видання Шематизму в 1914 році також недвозначно вказано в одному із розпоряджень Єпископської Консисторії за 1924 р.: «З огляду, що Шематизму Станиславівської Єпархії не друковано ще від 1914 р., заходить konieczna потреба видрукувати той же, бо вже всі старі примірники вичерпалися...» (див.: Ч. 3538/IX. В справі друку Шематизму Єпархії Станиславівської за 1925 рік. Від Єпископської Консисторії, Станиславів, дня 6 вересня 1924 р. // Вісник Станиславівської Єпархії. — 1924. — Ч. X-XII. — С. 41). Так само вказівка на останню дату передвоєнного видання Шематизму вміщена у вступі до огляду «Стан парафій та душпастирів» у Шематизмі за 1925 р.: «При допомозі Божій і заступництві Непорочно Зачатої Пречистої Диви Марії, Покровительки Станиславівської Єпархії приступаємо знов по 10-літній перерві до видавництва Шематизму. Сю перерву спричинила світова війна, що вибухла в 1914 році...» (див.: Шематизм... Єпархії Станиславівської... 1925. — С. XXIX). Отже, цілком вірогідно, що останнє передвоєнне видання Шематизму, марковане як «Річник XXIX», здійснено у 1914 р., обов'язково до початку воєнних дій на території Галичини.

¹⁰⁴ о. Патріло І. Шематизм // Енциклопедія українознавства: Словникова частина / гол. редактор проф. д-р В.Кубійович. Перевидання в Україні. В 11 томах. — Т. 10: X—Я. — Львів: НТШ у Львові, 2000. — С. 3839.

¹⁰⁵ Про це побіжно свідчить зміст цитатного розпорядження (див.: Ч. 3538/IX. В справі друку Шематизму Єпархії Станиславівської за 1925 рік. Від Єпископської Консисторії, Станиславів, дня 6 вересня 1924 р. // Вісник Станиславівської Єпархії. — 1924. — Ч. X-XII. — С. 41-42).

¹⁰⁶ Прямих чи побіжних свідчень про це, на жаль, поки що не вдалося знайти, проте «логіка церковного адміністрування» дозволяє це припускати.

¹⁰⁷ Див., наприклад: Полек В. Нарис історії Івано-Франківської епархії // Шематизм Івано-Франківської епархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 року Божого. — Івано-Франківськ, 1995. — С. 128; Грабовецький В. Сторінки літопису Івано-Франківського Катедрального Собору Святого Воскресіння. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999. — С. 67.

¹⁰⁸ Див.: Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий 1938. Річник XXXIX (?). — Станиславів: Накладом Кліра Єпархіяльного, Друкарня Льва Данкевича, 1938. — С. 9.

¹⁰⁹ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... — 1890. — С. XXVII; Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... — 1903. — С. XXIV; Шематизм... Епархії Станиславівської... 1935. — С. 10-13.

¹¹⁰ Див., наприклад: Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... — 1890. — С. XXVIII; Шематизмъ... Епархії Станиславовскої... — 1903. — С. XXV; Шематизм... Епархії Станиславівської... 1935. — С. 16.

¹¹¹ Характеристика методу класифікації (систематизації) — див.: Історична наука: термінологічний і понятійний довідник / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. — К.: Вища школа, 2002. — С. 241.

¹¹² Характеристика методу періодизації (діахронного) — див.: Історична наука: термінологічний і понятійний довідник / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. — К.: Вища школа, 2002. — С. 241.

¹¹³ Характеристика методу системно-структурного аналізу — див.: Історична наука: термінологічний і понятійний довідник / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. — К.: Вища школа, 2002. — С. 241; Яковенко Н. Вступ до історії. — К.: Критика, 2007. — С. 243-244.

¹¹⁴ Такий різновид методу аналізу використовують, як правило, в дослідженнях з канонічного права (див.: Горбань Р. Наложність до Церкви sui iuris та її зміна згідно з чинним церковним законодавством. — Івано-Франківськ: Гостинець, 2007. — 100 с.; 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; Мончак І., о. проф. д-р. Самоуправна Київська Церква. — Львів: Свічадо, 1994. — 175 с.; Поспішій Д. Східне Католицьке Церковне право. — Львів: Свічадо, 1997. — 613 с.; Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За ред. Дж. Недунгатта. Т. I. / Переклад з англ. О.Гладкий. — Львів: Свічадо, 2008. — 792 с.; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході: Канонічно-єкуменічний аспект / Наукові редактори: Ю. Сливка, О. Аркуша. — Буенос-Айрес — Львів: Місіонер, 1999. — 232 с.; Суттнер Е.К. Церковні розколи і єдність Церкви / Переклад і наукова редакція О. Турія. — Львів: Місіонер, 2007. — 152 с.; Федорів Ю., о. д-р. Організаційна структура Української Церкви / НТШ в Канаді. — Торонто, 1990. — 210 с.). Інші дослідники використовують подібні або дещо відмінні різновиди аналізу — історично-правовий / історично-юридичний (див.: 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 кризь призму століть: історико-релігійний аспект. Наукова монографія. — Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. — 500 с.; Тана-сійчук А., о. д-р. Релігійна свобода в Україні: юридично-історичне дослідження законодавства 1919–2000 років. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. — 232 с.) та історико-політологічний (див.: Андрухів І.О., о. Кам'янський П.Є. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х — 50-х роках ХХ ст.: Історико-політологічний аналіз. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. — 364 с.).

¹¹⁵ Характеристика цих методів — див.: Історична наука: термінологічний і понятійний довідник / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. — К.: Вища школа, 2002. — С. 241; Яковенко Н. Вступ до історії. — К.: Критика, 2007. — С. 251-254.

¹¹⁶ Характеристика методу біографічного аналізу — див.: Яковенко Н. Вступ до історії. — К.: Критика, 2007. — С. 249-251.

¹¹⁷ Характеристика методу семіотичного та герменевтичного аналізу — див.: Історична наука: термінологічний і понятійний довідник / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. — К.: Вища школа, 2002. — С. 70-72; Яковенко Н. Вступ до історії. — К.: Критика, 2007. — С. 240-241.

¹¹⁸ Характеристика методу просопографічного аналізу — див.: Яковенко Н. Вступ до історії. — К.: Критика, 2007. — С. 248-249.

¹¹⁹ Schematismus universi cleri graeco-catholicae Diocesis Stanislaoepoliensis pro Anno Domini 1887... — S. XXIV.

¹²⁰ Шематизмъ... Епархїи Станиславовскої... — 1892. — С. XII.

¹²¹ Шематизмъ... Епархїи Станиславовскої... — 1902. — С. XV, XIX.

¹²² Шематизмъ... Епархїи Станиславовскої... 1913. — С. XVI.

¹²³ Короткі біографічні нотатки про о. В. Фацієвича подають ряд дослідників, проте вони не вказують справжніх мотивів його «відставки» (див.: Ісаїв П. Історія міста Станиславова. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2008. — С. 44-45; Полех В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії / Шематизм Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 року Божого. — Івано-Франківськ, 1995. — С. 131-132; Мельничук П. Владика Григорій Хомишин. — Львів: Місіонар, 1997. — 416 с.; Луцький І.М. Створення Станиславської (Івано-Франківської) єпархії Української Греко-Католицької Церкви. — 2-е видання. — Івано-Франківськ: Івано-Франківський інститут права, економіки та будівництва, 2004. — С. 133-134; Андрухів І., Лисенко О., Пилипів І. Станиславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Наукова монографія. — Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. — С. 121).

¹²⁴ Див. та порівняй, зокрема: Відділ Рукописів Львівської Національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника у м. Львів (далі — ВР ЛННБ). — Ф. 191, спр. 18 / п. 1, арк. 1-19 (Фацієвич В.І. Листи до невстановлених адресатів. 1892-1912 рр., Станіслав, Германів та ін.); ВР ЛННБ. — Ф. 191, спр. 41 / п. 4, арк. 1-2 (Литвинювич Іван, архидиякон Станиславської капітули. Листи до В.І. Фацієвича. 1906, 1909 рр., б. м.); ВР ЛННБ. — Ф. 191, спр. 60 / п. 1, арк. 1-5 (Хомишин Григорій. Листи до В.І. Фацієвича. 1908, 1913 рр., б. м.); ВР ЛННБ. — Ф. 191, спр. 67 / п. 1, арк. 1-24 (Невстановлений кореспондент. Листи до В.І. Фацієвича. 1889-1912 рр., Львів, Рим).

¹²⁵ Характеристика методу квантитативного аналізу (кляометрики / кількісних / математичних методів) — див.: Історична наука: термінологічний і понятійний довідник / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. — К.: Вища школа, 2002. — С. 191-192; Яковенко Н. Вступ до історії. — К.: Критика, 2007. — С. 245-246.

¹²⁶ Характеристика методологічного принципу «мікро-історичного» аналізу — див.: Яковенко Н. Вступ до історії. — К.: Критика, 2007. — С. 247-248; Леві Джованні. Про мікроісторію // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка. — К.: Ніка-Центр, 2004. — С. 122-148.

Додаток 1:

**Розпорядження Ординаріату Ч.1930/орд. від 20 вересня 1886 р.
«Возванье о предложенье датъ до шематизма епарх. на р. 1887».**

Щоб Шематизм Станиславівської Єпархії на рік 1887 в своїм часі міг явитися, і дня 1 січня 1887 бути розісланий, поручаю Всечесним Урядам деканальним, щоби потрібні до того дані були мені до дня 30 жовтня цього року безумовно подані.

В дотичних виказках поручає подати точно наступні дані:

По імені душпастирської місцевості:

1. Село, місто або містечко;
2. Відстань від кафедральної Церкви Станиславівської в кілометрах;
3. Парохія, або Сотрудництво експоноване, або Капеланія;
4. Рік заснування парохії, якщо то відомий, якщо ж ні — написати невідомо;
5. Церква мурована, або дерев'яна, збудована року..., благословена або посвячена року...;
6. Метрики має від року...;
7. Дім парохіяльний мурований або дерев'яний збудований року...;
8. Патрон N.N.;
9. Парох N.N., народився..., рукоположений..., інституований..., одружений, вдівець або безженний;
10. Дяк (півець) церковний: екзаменований чи неекзаменований;
11. В матричній церкві число душ ..., в дочірній церкві N.N., мурована або дерев'яна, число душ ... і відстань від церкви матричної в кілометрах. В прилучених церквах число душ ... і відстань від матричної церкви;
12. Школа: при церкві матричній етатова системізована року ... або несистемізована. Дітей греко-католиків, зобов'язаних до шкільного навчання. Так само і в дочірних, і в прилучених;
13. Дотація пароха;
14. Плата церковного дяка;
15. Цісарсько-королівське староство та найближча пошта.

Якщо в котрісь парохії знаходяться якісь давні грамоти, старі книги церковні, ікони і т.п., поручаю про це в примітці хоч коротко згадати; особливо ж приємно мені, якщо Пречесні Отці Душпастирі заглянуть до наявних в архівах актів і документів, і наскільки зможуть, примітити, до якої Єпархії дотична парохія в давніших часах належала, оскільки відомо, що багато парохій теперішньої Станиславівської єпархії належали до колишніх єпархій Кам'янецької, Луцької та інших. Найскоріше про це можна дізнатися із записок канонічних візитів, що знаходяться у метриках та інших парохіяльних книгах. Також поручаю примітити,

наскільки це буде можливо, при Церквах дочірних, коли і на якій основі вони були прилучені до теперішньої матричної Церкви.

Від Єпископського Ординаріату. Станиславів, 20 вересня 1886.

Опубліковано: Вістникъ Станиславовской Епархіи.

– 1886. – Ч. IV. – С. 73-74.

Примітка: текст подається із збереженням стилю автора, але проведено транслітерацію букв, окремі скорочення в оригіналі записано повністю, окремі слова подано в «перекладі» на сучасну українську мову.

Додаток 3:

Стан зберігання оригінальних видань «Шематизм всього кліру греко-католицької Станіславівської єпархії на рік Божий...» (1886–1938)

А) У фондах Науково-довідкових бібліотек державних архівних установ України:

Річник №	Рік видання	Мова видання	Фонди Науково-довідкових бібліотек архівних установ України	
			ДАІФО	ДАТО
1	1886	Лат.		
2	1887	Лат.	+	
3	1888	Укр.		
4	1889	Укр.	+	
5	1890	Укр.	+	
6	1891	Укр.		
7	1892	Укр.	+	
8	1893	Укр.	+	
9	1894	Укр.	+	
10	1895	Укр.	+	
11	1896	Укр.	+	
12	1897	Укр.	+	
13	1898	Укр.	+	
14	1899	Укр.		
15	1900	Укр.	+	
16	1901	Укр.		
17	1902	Укр.	+	
18	1903	Укр.	+	+
19	1904	Укр.		
20	1905	Укр.		
21	1906	Укр.	+	
22	1907	Укр.		
23	1908	Укр.		
24	1909	Укр.	+	
25	1910	Укр.		+(¹)
26	1911	Укр.		
27	1912	Укр.		+
28	1913	Укр.	+	
29	1914	Укр.		
30	1925	Укр.	+	+
31	1927	Укр.	+	
32	1929	Укр.	+	+(¹)
33	1930	Укр.		+
34	1931	Укр.	+	
---	1932	Лат.		+(¹)
35	1935	Укр.	+(¹)	+
36	1936 (?)	Укр.		
37	1937 (?)	Укр.		
38	1938	Укр.		

Б) У мережі Інтернет:

Річник та рік видання	Сайт в Інтернет – мережі	Повнота викладу матеріалу
Річник ??? – 1938 рік.		

¹ Втрачено титульний аркуш, сторінки I-XXX, 1-2, 235-(до кінця).² Втрачено титульний аркуш та сторінки 1-2.³ Опубліковано латинською мовою, збережений повністю, без ушкоджень; відсутнє маркування «Річник».⁴ На титульній сторінці, яка пошкоджена, відсутнє позначення «Річник №...».

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 14.02.2011 р.

о. Іван Музичка
Український католицький університет
імені Святого Климента Папи Римського (Рим)

Митрополит Андрей — Чоловік Божий

В усіх релігіях старої давнини, окрім священиків-жреців, які провадили культом у народі, були, звичайно, окремі мужі, рідко жінки, які були окличниками чи проповідниками таємничих думок, незрозумілих явищ, невідомого майбутнього. Їх звали мудрецями, віщунами, знавцями пояснювання снів, тими, кого ми сьогодні називаємо магами, тобто людьми, що займалися іншим невидимим світом. У Старім Заповіті знаходимо сліди таких людей на Близькому Сході, але у святих книгах об'явленого Божого Слова такими були особи, що їх по-грецьки звали пророками, але вони не були ні магами, ні особами людської фантазії. Пророки були особами Богом Ягве покликаними, які передавали і проголошували Божу волю, Божі слова, які не були їхніми словами, і вони це завжди підкреслювали, що говорять в імені Божім, передають веління Божі, вимоги Його і Божу правду. Вони говорили Божим авторитетом, і ніяка людська магічна сила і якась таємнича химерна таємничість у них не діяла. Книги Старого Заповіту поділяються на три категорії: закон, пророки і писання. Як бачимо, велика частина справжнього Божого Об'явлення і Божого Слова прийшла для світу через уста пророків, хоч не всі вони лишили по собі свої свідчення на письмі.

Найвизначнішим із пророків Ізраїлю був Мойсей, який із Богом і Божою силою вирвав Ізраїль з єгипетської неволі, пригадав колишнім єгипетським рабам, що вони є народ, з якого прийде благословення для всіх народів, дав їм з Божого веління законодавство, оформив їх у часі сорокалітньої мандрівки для того, щоб були вони здатні взяти від Бога важливий дар для справжнього народу — їхню землю, де Ізраїль поселився. Їхніми провідниками спершу були начальники поодиноких племен, їх звали суддями, але також були і мужі військового покликання для оборони у випадках наїздів різних ворогів. Але володарем їхнім був Бог, Сам Ягве, чим відрізнялися вони від усіх інших тоді народів, якими кермували царі. Молитвами, жертвами-літургіями займався окреме плем'я, до цього Богом і Мойсеєм покликане, священики з покоління Леві. Такий стан, виглядає, існував близько двохсот років. Такий, ми б сьогодні сказали, політично-адміністративний монархічний стан і устрій Ізраїлю був добрий, але потрібні були особи, які б вели контроль, були окличниками одної важливої справи, для якої Ягве покликав

Ізраїль і яка вимагала б постійного нагляду над духовною єдністю Ізраїлю, над зберіганням Божих обітниць в тих нащадках Авраама, над важною свідомістю в народі про своє велике покликання в Божім ділі спасіння цілого світу. Все це звалось Завітом, Завіщенням. Ізраїльський народ жив у поганському докїллі, серед народів, що мали своїх богів і божків, свою часто дику мораль і культуру, жив серед численних небезпек, які грозили йому асиміляцією і втратою своєї духовності.

Треба було, щоб про це все Ізраїлеві хтось, Богом покликаний і посланий, пригадував і говорив. Так появились пророки. Поки в Ізраїлі появились царі в особі Савла, потім Давида, Соломона й інших, щоб Ізраїль мав один сильний провід, маємо згадку, що Бог посилає народові для його високих духовних вартостей окремих мужів, які не мали ще тієї пізнішої назви «пророків», «набі», тобто «посланців Божих». Їх називали Божими чоловіками, «Божими мужами». Простий народ звав їх видющими, тобто такими, що своїми думками, порадами, розмовами немов бачили-виділи, що треба очікувати в якійсь ситуації чи справі, чи й події. То були Богом послані мужі, які стали предтечами пізніших пророків. Таким відомим там «Божим чоловіком», який став потім першим пророком за царських часів Ізраїлю, був Самуїл. Про нього розказували в дев'ятій главі першої книги Самуїла, коли син ізраїльського хазяїна Кіша пішов шукати загублених ослиць батька і після невдачі в пошуках слуга Савла сказав, щоб піти за порадою до чоловіка Божого: «Я дам срібну монету чоловікові Божому, й він вкаже вам дорогу» і додав: «Колись у Ізраїлі, як хтось ходив питати Бога, то говорив: «Ходімо до видющого, бо той, кого нині звать пророком, звався колись видющим» (1 Сам. 9, 8-9).

То був єдиний влучний вислів про тих дивних і праведних осіб, що говорили в імені Божім, люди пізнавали їх за їхньою поведінкою, за змістом їхніх слів. Так було з пророком Єлисеєм, учнем пророка Іллі, про якого каже одна багата жінка: «Я певна, що цей Божий чоловік, що попри нас завжди проходить, — свята людина» (2 Цар. 4, 9). Скільки їх було в історії — не знаємо. То була народна назва. Бог мав і покликав своїх посланців в Ізраїлі і ними виховував народ, через них подавав свої слова, благословення, поміч чи й кари.

У Новім Заповіті Сам Бог, Господь і Спаситель світу, теж покликав своїх посланців, яких назвав апостолами: «А як настав день, покликав своїх учнів і вибрав з них дванадцятьох, яких назвав апостолами» (Лк. 6, 13). Лука пише так, бо знає від апостола Павла, що хоч не належав до тієї «дванадцятки» за життя Ісуса Христа, пише в своїх листах про своє покликання на апостола Христом: «Павло, з волі Божої апостол Христа Ісуса» (2 Кор. 1, 1). Поки Павло став апостолом, Христос називав його «вибраною посудиною» (Ді. 9, 15). Своїх апостолів зве Ісус також «свідками» (Ді. 1, 8). Коли дізнаємось про це все зі Старого та Нового Заповітів, згідно з традицією Церкви про всіх покликаних Богом для справи спасіння в Божому винограднику, хотілось би усіх тих вибраних

від мирян аж до Петрового післанництва, святих жертвенників величати народним титулом, узятим із народної побожності, — «Божий чоловік», «Божий Муж». Народ не знає різних канонічних титулів, не пише всяких номінаційних грамот, риторичних панегіриків чи некрологів, а каже просто: «То Божий чоловік», бо жив з Богом і для Бога. Таким був в устах нашого народу Митрополит Андрей.

Той його титул можна було почути з уст тих, хто Митрополита знали особисто, зустрічали його, слухали, бачили. Найчастіше це звучало з уст мирян і простого люду. Той його титул появлявся в розмовах спонтанно, в розповідях випадково. Часто звучав він в реченні: «То справді був Божий чоловік, навіть своїм видом». Сама постать Митрополита справляла враження, і то велике, на кожного, хто зустрічав його, говорив з ним. Нічого тріумфального в ньому не було, ні сліду якоїсь театральності, чи, простіше — показухи. Смирненість, простота духа, щирість, почуття гумору, бажання спілкуватися в розмові, ким би співрозмовник не був. Журналісти, духовні особи, інтелігенти називали Митрополита також пророком, часто не знаючи повного змісту того слова, чи навіть іменем найбільшого з пророків — Мойсеєм! Очевидно, журналісти, як інші особи доброї волі, бачили в слові «пророк» щось тріумфальне, біблійне, вождівське в тих часах між двома війнами, але не бачили, що старозавітні пророки були Божі слуги і слуги свого народу, про що сказав і сам Спаситель світу Ісус Христос, якого пророки проповідували і до Його приходу народ готували, і який сказав про себе: «Син чоловічий прийшов не щоб йому служили, але щоб служити й дати життя Своє як викуп за багатьох» (Мт. 20, 28). Особа Митрополита — то образ такого слуги народу, який звав його «Божим чоловіком». Коли в 1913 році у Львові відзначали 40-ліття літературної діяльності Франка, коли ще мала частина громадян не ставилась прихильно до творчості Франка, до вщерть виповненого оперного театру впровадив Франка (вже хворого) Митрополит Андрей і посадив на почесному місці. Уявляєте собі! Божий чоловік вміє оцінювати людей і осіб, бо оцінює Божим мірилом-сажнем, не людським.

Український народ, якщо заглянути в історію, часто переживав важкі часи державного, політичного, культурного, економічного і релігійного життя та великі кризи з частими війнами, довгими поневоленнями і чужими окупаціями, внутрішніми грізними поділами та не менш грізними чужими впливами, які хитали наше «битіє», ідентичність, духовність, національність та самобутність. Були часи, що їх історики називають «великою руїною». Таким було і ХХ століття зі своїми важкими двома світовими війнами, які горіли на наших землях, та тяжкі економічні кризи з голодами включно. Ми перебували в безвихідних ситуаціях з різними поділами, ненавистю, зрадами, що розсипали нас майже по всій землі в пошуках праці, заробітку і хліба. Наші зусилля доводили нас і до тероризму, братовбивства та різних нерозважних політичних кроків. Були спроби зі сторони наших сусідів, щоб нас в різний спосіб

знівечити, навіть розселити нас по Азії. Про нас і нашу долю світ (зокрема той політичний) так мало і майже нічого не знав, а й самі ми, як мудро писав наш поет, потребували себе питати: «Хто ми? Чії сини? Яких батьків? Ким? За що закуті?»

Такі історичні ситуації вимагають двох речей: великої віри, що Бог присутній і діє в історії. Зникли великі народи та їхні імперії, а малий народець Ізраїлю з тією вірою і досі не пропав. І друга річ — такі безвихідні ситуації вимагають провідника не людського вибору і поклику, а такого, щоб народ міг назвати його «Чоловіком Божим». Це не якісь побожні міркування. Історія може багато навчити. До тих, що себе самі покликали, належали Ленін, Гітлер. Перший навіть здував кривавою революцією могутню імперію, яка гірко трималась сімдесят років і розпалась сама, в чому помогли їй, власне, люди віри! Другий самозванець навіть пробував запевнити, що він покликаний і бережений якимсь «вищим провидінням», що його знаменита армія йде з Богом і його імперія чистої раси досягне тисячу років існування. Та вона не втрималась навіть десять років. Державу відбудували разом із сусідньою Італією два політичні мужі глибокої християнської віри.

В тридцятих роках минулого століття ми хотіли війни і бачили в ній нагоду до віднайдення того, що ми втратили в двох війнах при кінці Першої світової війни з більшовиками й іншими, які ми програли. Я пригадую ті роки і хвилину, коли несподівано у вересні 1939 року замість німецьких сподіваних «визволителів» на галицькі землі без боїв вступили війська Червоної армії, з якою так недавно, двадцять років перед тим, воювали наші батьки, й відразу взялися господарювати. Все те виглядало як кошмарний фільм, а про більшовизм в Україні ми знали багато зі спогадів, з газетних вістей. У нашому національному і церковному житті виникла велика паніка і поважний страх перед цілковито невідомим і тривожним. Наші політичні сили були під психічним ударом, політичні особи розгубились, робили нерозважні кроки, деякі пішли на Захід, інші думали про все-таки якийсь позитивний вихід у близькому майбутньому. Але конкретного виходу ніхто не бачив.

Тоді пригадали собі Церкву, її виховання і участь у нашому відродженні вже від XIX століття. Наші львівські інтелектуали і політики по приході більшовиків зголосились на аудієнцію до представників нової советської влади з питанням, як прийняти нам у Західній Україні новий спосіб життя і встановити добрі відносини з новою владою. Голова делегації Кость Левицький у своїй промові наголошував на тому, що буде з нашою Греко-Католицькою Церквою, яка втішалась пошаною і співпрацею в нашій досі нелегкій житті. Советський генерал звернув на це увагу і здивовано запитав, чому так делегації залежить на цій ставленні нашої Церкви до нового державного ладу, який своїм визволенням принесла Червона армія. Голова делегації відповів на те коротко і розумно. Історики тих слів не сміють забути: «Коли б не та Церква, ви б сьогодні не мали кого тут визволяти». Відважна і правдива відповідь. Ту Церкву очолював Митрополит Андрей — чоловік Божий.

У червні 1940 року до Митрополита прийшов на розмову «уповноважений 2 відділу НКВС лейтенант державної безпеки» Каганова за дорученням своєї влади. Розмова велась вільно у взаємному розумінні і з довірою, подає той чекіст у своїм описі і пише зі здивуванням: «Такий єзуїт, як Шептицький, легко і відкрито іде на зближення, він просив приходити частіше».

Коли чекіст відходив і прощався, Митрополит його обняв і поцілував. Здивований лейтенант каже: «Мені довелося відповісти йому так само». І той Каганова так закінчує свій звіт з цікавою оцінкою особи Митрополита: «Незважаючи на свою старість (Митрополит мав тоді 75 років), Шептицький володіє ясним, глибоким умом. Можна не сумніватися, що вся «паства» його боготворить і що його вплив на віруючих — великий. Можна також не сумніватися, що через своїх духовних слуг він може вести і веде свою пропаганду, свідомий, що то є його реальна і велика сила. Старик, знаючи, що жити йому залишилося небагато (помер за чотири роки), лишився жити у Львові. Чіпати тепер його не можна, бо це може привести до протилежних наслідків (результатів) у його користь. А працю в тому напрямі він веде велику, якщо оцінювати за числом духовних осіб, що його відвідують».

Це слова, які написав противник і ворог нашої Церкви і народу. Писане це для тих, які хотіли Митрополита усунути з дороги в своїх нікчемних планах, позбутися нашої Церкви. Над цим планом працювали. Знаємо, що був план отруїти Митрополита, як це зробили з Єпископом Теодором Ромжею. Він не загинув у аварії на дорозі, його отруїли в лікарні. Митрополит сподівався всього, він своїм бистрим розумом передбачав вже на початку тридцятих років, що більшовики прийдуть, тому просив Папу Пія XII благословення на мученичу смерть. Та Папа не дозволив. Усі ті прикмети і поведінка особи, яку Старий Заповіт назвав «Божим чоловіком». На вінках на похороні Митрополита в 1944 році були такі написи з його титулами: «Отцю народу», «Отцю», тобто «Батькові», «Другу Народу», «Князю Церкви». Шкода, що нікому не спало на думку написати те, що об'єднує все те разом: «Чоловікові Божому».

Дивний вибух війни у вересні 1939 року і несподіваний прихід більшовицької армії приніс виправдану паніку, переляк і неможливість виходу з тієї вкрай трагічної ситуації, створив атмосферу тупої мовчанки, неможливість прилюдно поділитись тим горем, думками, надіями, опам'ятанням, творенням здорової думки для скріплення сил. Та чи було це можливим? Справді настала тупа мовчанка, стиснена паралічем страху.

Збірка документів 1939-1944 років Митрополита Андрея за загальною редакцією професора В. Сергійчука починається першим документом самого Л. Берії про головні «мероприяття» для оперативних груп НКВС вже 15 вересня 1939 року. Вони були готові до дії. Другим документом є слова Митрополита,

якими він стрічає подію, що так психічно і морально захитала уми неприготованих галичан. Звернімо увагу, з яким спокоєм і рівновагою думки та почувань зустрічає Митрополит трагедію нової окупації Галичини. Збірка професора Сергійчука подає її російською мовою. Подаємо з оригіналу української мови: «Обернулася картка історії, настала нова епоха. Стрічаймо її покірною молитвою, сильною надією в безконечну доброту й милосердя Ісуса Христа — Бога, Який усе веде на Божу славу й наше добро. Вітаю Вас християнським привітом: «Христос посеред нас». І далі в такому спокійному тоні, ніби нічого не сталося — «обернулася сторінка історії, настала нова епоха». І з таким же спокоєм подає програму нашої праці. То у світському житті називається «тон лідера», в духовному житті це тон «Божого Чоловіка», в якого і найстрашніше не є лячним, не дає причини до паніки, розпуки, сентименталізму, безвихідності: «обернулася сторінка історії». Пригадуються промови різних політруків, яких наслухався тоді багато. Ті промовці в своїм риторичнім запалі пінлились, проголошуючи сталий мотив: «Ми визволені, нас визволили Червона армія і товариш Сталін (тоді всі мали кричати «ура», а ми не знали ще того, вчили нас те переживати). Змальовувалась доля робітників і селян, обіцялось в бравурних фарбах нове життя. А Митрополит закликав «слухати законів, оскільки вони не противні Божому закону; не будемо мішатись до політики і світських справ, не перестанемо жертвенно працювати для Христової справи в нашому народі». У збірці поставлено «советские дела», в нашій оригіналі є «світських справ». Хтось поплутав «світські» зі «советськими». Сказане все в коротких, простих і ясних словах спокійним тоном вчителя. Стиль, поради, вказівки архіпасторські, радше нагадують вказівки доброго батька, що посилає своїх дітей до відповідальних обов'язків і праці. То був стиль Митрополита педагога-катехита. Нагадаймо його послання до гуцулів в такому ж простому, щирому батьківському тоні і стилі. Так говорить, вчить і, головне, бачить світ і ситуацію «Божий Чоловік», бачить по-Божому, з великою свідомістю і вірою «хто яко Бог». Хто ж такий Бог! А найважливіше оте спокійне в ласкавім тоні у формі привіту, взяте з Літургії: «Христос посеред нас!» Це було сказано, може, навіть із ласкавим докором. Треба нагадати Христа, коли його розбудили апостоли з глибокого сну на морі в часі бурі розпачливим криком: «Рятуй, Господи, ми погибаємо!» То була паніка не на жарт. А Ісус зі спокоєм ще й з легким докором називає апостолів «маловірами», треба б краще перекласти «слабенької» (олігос) віри чи «слабовіри». Ось Божий спосіб дивитись на наші слабкості у вірі.

Божий Чоловік — то особа, що живе, думає, говорить, відчуває по-Божому, і це бачимо в особі Ісуса Христа, Воплоченого Бога, що сприймає світ теж як людина. В Гетсиманії Він переживає тугу, скорботу, душевний біль і страх аж до кривавого поту, і коли ворог вже близько, він стає спокійний і будить апостолів, зустрічає Юду зі спокійним запитом, відсуває Петра з його мечем і бравурною

відвагою, віддає себе в руки, ще й каже лишити апостолів в спокою, і вони, користаючи з такої спокійної ситуації, негайно зникають. То все Митрополит подає спокійним привітом назустріч не трагедії, а цілому ряду трагедій, які йшли одна за одною в розпалі війни і зразу після виграної війни ліквідацією нашої Церкви, арештом єпископів, священників, ліквідацією монашества і з триумфом перемоги. А Божий чоловік Митрополит Андрей мав на це все тільки три слова великої сили, великої надії зі скріпленням віри: «Христос посеред нас!». Божий чоловік – то особа, що живе, мислить, творить, терпить і радіє, а над усе – любить по-Божому. Такий був Митрополит Андрей, і то була його святість особи.

У своїй збірці документів професор Сергійчук не подає в цілості документ Берії (15.09.1939), який наказує: арештувати і зробити заложниками більших поміщиків, князів, дворян і капіталістів, представників адміністрації, начальників поліції, пограничників, керівників партій; не арештувати духовних осіб, зокрема католиків; зайняти тюрми, перевірити засуджених і випустити на волю революціонерів, вербувати з них співробітників агентури і серед населення, організувати нову тюремну адміністрацію на чолі з НКВС і створити строгий режим для нових арештованих; шукати окремих підпільних організацій, терористів, диверсантів, а відкритих контрреволюціонерів арештувати негайно: зайняти будинки, потрібні для роботи НКВС, тюрми і їхню обслугу. Це була програма діяльності Берії.

А як налаштовує Митрополит свій народ? Заспокоює його привітом: «Христос посеред нас». Спонукає вчити молодь катехизму, бо в школах цього не буде; давати приклад святого життя, посланої молитви і праці; дає право навчання релігії і вчить, як охрестити дітей на випадок браку священника; закликає берегти святість родини; пам'ятати про сповідь. При неможливості мати сповідь Митрополит подає чудову молитву досконалого жалю за гріхи. Це повчання подав Митрополит 9 жовтня 1939 року. Таких повчань і виховних вказівок Митрополит потім подав більше, не маючи можливостей їх друкувати і поширювати, переписував рукою. Це діялось серед застрашувань, доносів, арештів, серед реготів сатани, який вже на початку радів своїм успіхам. Великі слова науки і любові на початку того лихоліття, яке тривало півстоліття, подав великий посланець Божий. І заслуговує він зватись «Чоловік Божий» чи й носити титул, оспіваний псалмом, – «Блажен Муж».

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 18.02.2011 р.

УКРАЇНСЬКЕ САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

Мечислав Фіглевський
Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ)

Гуцульські церкви за океаном

Дерев'яні церкви — своєрідні візитні картки Гуцульщини. Їх залишили для нащадків на своїх полотнах відомі українські художники, зафіксували на фотографіях етнографи, мистецтвознавці, детально описали архітектори, релігієзнавці, вітчизняні і зарубіжні мандрівники. Цими шедеврами, створеними нерідко ще за Австрії, а то й раніше, і нині захоплюється не лише Європа, що має свій центр, як кажуть місцеві жителі, «он за тим верхом» Дім Божий. За повідомленнями преси, у 2009 році українські і польські експерти визначили 16 дерев'яних храмів (по вісім з кожної держави), які пропонуватимуть внести до списку Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО. До числа українських претендентів потрапила церква Пресвятої Богородиці в селі Нижній Вербіж Коломийського району (1808 рік). Та й тут, як відзначають дослідники, не обійшлося без ложки дьогтю. Нижньовербізьке сакральне диво в останні роки зазнало серйозного втручання сучасних народних умільців. Їм невтямки, що майстер, який збудував свій унікальний п'ятиверхий гуцульський храм, два століття тому удостоївся спеціальної медалі від австрійського цесаря. Тепер же, аби його творіння потрапило під патронат ЮНЕСКО, необхідно просити місцеву церковну громаду, у власності якої перебуває споруда, зняти бляху з церковних бань і відновити автентичну гонтову покрівлю. А ще — на давній манер облаштувати довколишню територію [2, с. 13].

«Дім Божий, церков ставлять майстри таким самим зелізником і з такого самого дерева, як хату, — відзначав Володимир Шухевич у монографії «Гуцульщина», виданій у Львові 100 років тому. — Основний плян церкви се хрест з чотирма рівними крилами. Те крило, що від входу, звеса бабинець, на против него вівтар, а оба бічні притвори: крило з вівтарем звернене до сходу, а бабинець до заходу сонця; високість церкви в напрямі ліхтарні рівнає ся довжині церкви. На грубих брусованих підвалинах, по підпираних великим камінням для нерівності терену і против того на проти підвалини, стоїть від середини церкви чисто згибьований оструб з протесів або брусів; долішня частина того оструба, підпасане, кладєся на замки з довгими вуглами, крита знадвір опасанем, спадистим до 2 м,

широким побоєм, що опирає ся на вистаючи вуглах; (під опасане ховають ся люди в дощ, коли світло в церкві... До церкви входить ся ганьчиком, де складають гуцули кресані, палиці, бесаги і т. ін.» [3, с. 141-142].

За архівними джерелами, чи не найстарішими дерев'яними церквами на Косівщині були дві — святого Миколая у тодішньому присілку Монастирсько, споруджена ще у 1758 році, і Успення Пресвятої Діви Марії у селі Жаб'є-Слупейка, що була зведена приблизно на 40 років пізніше. Історики також не забули залишити відомості і про те, що подекуди на Гуцульщині наприкінці ХІХ століття вже з'являються поодинокі дерев'яні церкви під бляхою, що часті пожежі не раз залишали горян без храму, а тому, порушуючи давні традиції, дерево починають замінювати цеглою, як, наприклад, у Стопчатові, Кутах.

Церкви, споруджені в гуцульському стилі, можна зустріти не лише в Галичині. Наші земляки, які опинилися у США, Канаді, Австралії, в інших краях, назавжди зберегли в серцях згадки про материнську колискову, про перше причастя, про Різдво чи Йорданське водосвяття в далеких Карпатах, Великодні дзвони, храмові свята, символ духовності — церкву, до якої, як потоки у гірську ріку, вливалися люди. А космацькі писанки, а подарунки дітям на свято Миколая, а свічки, що горіли на цвинтарях? Все це закарбувалося в пам'яті, передавалося дітям, внукам, правнукам. І нерідко вихідці з Гуцульщини, з інших місць, збираючи по центу, по долару скромні пожертвування, виношували плани колись збудувати тут, у Торонто чи Нью-Йорку, Парижі чи Мюнхені, храм, що нагадував би космацький, нижньовербізький; вижницький чи брустурівський. Потім купували місце під нову церкву, шукали здібного архітектора, дуже часто такого, що сягав родинним корінням Косівщини, Рахівщини чи Львова.

«Тут, у далекій чужині на українських поселеннях у Новому Світі, особливо в Канаді і США, будова гуцульських церков набуває щораз то більшої популярності, — повідомляв канадський щомісячник «Світло». — Згадати б тільки вже давніше збудовану чудову автентичну гуцульську церкву святого Івана Хрестителя в Гантері, згодом церкву Пресвятого Серця Христового в Бингемтоні — обидві в штаті Нью-Йорк, або й церковцю святого Івана Хрестителя біля Монреаля в Канаді, Пресвятої Трійці в Силвер Спринг біля Вашингтона, церкву Різдва Пресвятої Богородиці в Ніягара Фолс в Канаді». Побудовані руками побожних українців на прославу Божого імені, вони не лише зберігаються там, за океаном, як скарби народного мистецтва Гуцульщини, але й служать могутнім засобом пропаганди української культури, як небуденна туристична атракція для численних відвідувачів — часто неукраїнців. Про церкву святої Трійці у Кергонксоні у Кетскильських горах, штат Нью-Йорк, якось розповів під час лекції студентам Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника доктор мистецтвознавства професор Дмитро Степовик. Йому довелося побувати у цьому храмі, спорудженому за проектом

українського канадського архітектора і відомого новатора Родослава Жука. Церква в Кергонксоні дерев'яна і перегукується зовнішнім настроєм, фактурою з українськими церквами Гуцульщини і Закарпаття. Але на цьому подібність закінчується. Вона зовсім модерна своїм задумом і вирішенням. Визначним шедевром мистецтва є виготовлений олійними фарбами іконостас роботи українського художника, творчістю якого захоплюються у різних країнах, Якова Гніздовського. Цей талановитий майстер, як вважають фахівці, по-своєму розв'язав іконописні проблеми, затримуючи умовно їх головні композиційні основи, але також не відхилився від свого виробленого способу малярства, чим викликав контрверсійну суперечку в українській діаспорі, що тривала досить довго.

На особливу увагу, на думку Дмитра Степовика, заслуговує і стилізована церква – пам'ятник святого Володимира, збудована у 1982 році в українському парку біля міста Саскатуна в Західній Канаді. За благословенням тоді вже хворого владика Андрія Роборцького чин її посвячення довершив отець-митрат Володимир Івашко. У своїй проповіді з цієї нагоди він сказав: «В історії архітектури-будівництва займають церкви передове місце. Є величаві храми, прекрасні і коштовні. Інші знову менші і скромні, але їх вартість лежить у народній творчості, в якій народ виявляє свою культуру, традиції і любов до своєї рідної спадщини. Далеко від рідної землі, від землі наших предків, у вільній, гарній і багатій Канаді, на Саскачеванщині, в степах-преріях появилася оця наша мала гуцульська церква-пам'ятник, збудована в честь святого Рівноапостольного великого князя Володимира. Вона – це вияв нашої любові до Всевишнього Бога, вірності християнській вірі, пошани до наших піонерів, нашого рідшого обряду, вияв приналежності до нашого українського народу».

Зарубіжні видання відзначали організаторські здібності, ентузіазм ініціатора будівництва уродженця славної Судової Вишні отця Івашка. Тисячі парафіян за його прикладом складала пожертвування на благородну справу, добровільно, з власної ініціативи працювали на спорудженні храму. «Душпастир Володимир Івашко захопився красою Гуцульщини і став активним її звелічником», – читаємо в одному з канадських часописів [1, с. 168].

Автором проекту гуцульської церкви був український архітектор з міста Торонто Ігор Стецура. Дитячі роки він провів у Делятині, часто бував у Яремчі, Косові, Надвірній, назавжди зберіг у пам'яті згадки про Карпати, Черемош і Прут, про чудових людей, які не раз ділилися з ним радістю і горем, про чудових майстрів-будівничих, різьбярів, художників, музикантів, співаків, на яких така багата ця земля. Спроектвана Ігорем Стецурою церква, відзначають очевидці, – це не звичайна собі копія автентичної гуцульської церкви, а цілком оригінальний твір митця суто індивідуального стилю, в якому талановитий архітектор зумів, дотримуючись основних елементів традиційної народної форми її способу

конструкції, надати своїй будівлі з допомогою сучасної техніки неповторного вигляду й враження безсумнівно гуцульської архітектури. Як пише в часописі «Світло» Мирослав Небелюк, церква стоїть на горбі й своїм розташуванням панує над околицею так, що її видно з різних боків численним подорожнім, які тисячами ідуть до улюбленого місця відпочинку — парку «Парк Лейк». Скромна за розмірами, розрахована на 150 богомольців, відрізняється вона від традиційних гуцульських церков своїм прямокутним, а не хрещатим наземним планом і зрубом, збудованим з фабрично виготовлених брусів-кругляків білої тополі. Зате дах, накритий кедровими Гонтами, має форму видовженого хреста. Центральна баня підноситься над святилищем, а не над середньою навою, як це буває звичайно в гуцульських церквах.

«Хрест на церкві, вироблений з заліза слюсарем, держить ся на штибли, верх котрого зроблений місяць, закінчений двома зіздами, — читаємо в «Гуцульщині» Володимира Шухевича. — Від місяця розходять ся з під ліівоі цукаі на боки дві ліліі; продовженням долішних двох луків хреста є перехресте (два грубі гранчасті залізні рамена), між яким в'є ся вуж; у середині, в місці, де перехресте сходить ся, перекриває його з обох боків пукля середуща, з під котрої в чотирох вуглах вибігають проміння. Крім сих головних частий украшений хрест по кінцях рамен пуклями з хрестиками» [3, с. 144].

Дещо по-іншому вирішено проблему куполів з хрестами в Канаді. Над чотирма гостроверхими причілками хрестоподібного даху вбудовано «маківки» з хрестами, й таким чином будівля набрала типового вигляду п'ятиверхової гуцульської церкви. Як і на більшості старих гуцульських церков, на канадській хрестині грецькі, чотирираменні. І це не випадково. Святий Володимир Великий на своїх монетах деколи зображений у короні, яка завершена чотирираменним хрестом. Такий самий хрест він тримає у правій руці. На одному з саркофагів, знайдених у руїнах Десятинної церкви, де були поховані святий Володимир і його жінка Анна, накреслені вісім хрестів, всі вони 4-кінцеві.

На основі матеріалів, вміщених у зарубіжних виданнях, маємо уявлення про інтер'єр згаданого храму в канадському парку. Нутро церкви, стіни і стелю оббито кедровими дошками. З кедрового матеріалу за планами великого знавця церковного мистецтва, художника із Саскатуна Теодора Барана, виконано також престіл, тетрапод і проскомидійник, ікони для іконостасу намалював олійними фарбами у візантійському стилі той же художник Теодор Баран. Поблизу церкви було зведено ще й дзвіницю.

Про високу архітектурну і мистецьку цінність гуцульської церкви, що виросла за океаном, свідчить хоч би той факт, що канадська рада дерев'яного промислу присудила архітекторові Ігорю Стецурі першу премію з-поміж 71 надісланих на конкурс спроектованих дерев'яних будівель нежитлового призначення. Після цього талановитий митець одержав десятки нових замовлень на проекти церков.

Далеко від матері-України ці люди. Але вони свято бережуть свою віру, мову, традиції, будують храми, бажають кращої долі своїм рідним і близьким, які живуть над Дніпром, над Дністром, на берегах Черемошу і Пруту.

Досвід храмового будівництва в США, Канаді, Австрії, інших країнах, де сьогодні є великі українські діаспори, є повчальним і для мешканців Прикарпаття. У зарубіжних шанувальників дерев'яної архітектури маємо навчитися берегти надбання матеріальної культури минувшини. Між тим, як відзначають дослідники, необмежені пропозиції будіндустрії, на жаль, у ХХІ столітті зіграли злий жарт із карпатськими дерев'яними храмами, переданими у власність або користування релігійним громадам. Сучасні самодіяльні «зодчі», позбавлені естетичних смаків, а інколи і здорового глузду, на свій розсуд глумляться над безцінними витворами талановитих майстрів минувшини. На зміну оцінкованій блясі, якою ще недавно масово оббивали дерев'яні церкви (часто від землі до хреста на верхів'ї), нині прийшли пластикова вагонка, металочерепиця, гіпсокартон, ламберія тощо. Після такої «реставрації» цінний сакральний об'єкт перетворюється в культову камеру. Чим далі, тим, зрозуміло, складніше зберегти давні храми від руйнівних наслідків природних і людських чинників, хоча, приміром, у Скандинавії змогли музеєфікувати дерев'яні культові споруди ще з ХІІІ століття. Та до них, як відзначають дослідники, нам рівнятися рано — скромніші б завдання виконати [2, с. 13].

Література

1. Перевал. — 2000. — № 2-3.
2. Україна молода. — 2009. — 3 жовтня.
3. Шухевич В. Гуцульщина. Перша і друга частини. Репринтне видання. — Верховина: Журнал «Гуцульщина», 1997. — 352 с.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 22.02.2011 р.

УКРАЇНСЬКА ЦЕРКОВНА АРХЕОЛОГІЯ

о. Святослав Кияк

Івано-Франківська теологічна академія

Ігор Коваль

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

Галицькі хрести-енколпіони XI-XIII ст. Релікварії XI-XIII ст. Галицької Русі

Починаючи з найраніших археологічних розкопок, які проводили на території княжого Галича професор Львівського університету Ісидор Шараневич та любитель старовини, священник з села Залуква Лев Лаврецький у 1882-1887 рр., їм траплялися в румовищах Спаського, Святоїллінського та Благовіщенського храмів яскраві та рідкісні знахідки — давньоруські хрести-енколпіони. Але «Корсунська легенда», яка ось уже більше як ста років тяжіє над українською археологією, не давала змоги розкрити істинну природу творення багатогранного і значного пласту християнських старожитностей. Десятиліттями вважалося, що хрести-релікварії завозилися на Русь з Візантії або ж з Корсуня (античний Херсонес). Картина почала істотно змінюватись після появи в 1949 р. монументальної монографії російського академіка Бориса Рибаківа «Ремесло Древньої Русі», у якій знаний науковець дослідив 342 енколпіони. У своїй праці професор Московського університету констатував: «Нам тепер легко довести місцеве київське виготовлення хрестів, оскільки при розкопках знайдено залишки майстерень з ливарними формами для хрестів. Але навіть без ливарних форм можна було встановити руське походження хрестів» [23, с. 263-264].

Відтоді в археологічній науці стала домінувати «київська легенда» про походження енколпіонів зі всієї Русі, в тому числі тих, які віднаходили археологи під час розкопок міст і сіл Галицько-Волинської землі. При цьому ігнорувалися такі очевидні факти, як те, що ще в ході розкопок Ярослава Пастернака в старому Галичі (1934-1943) було відкрито формочки для відливання хрестиків [16, с. 205-206].

Український мистецтвознавець Михайло Фіголь першим серед дослідників художнього ремесла княжої України зробив правильний висновок: «Відомим регіоном розвитку металопластики на Русі був Галич — столиця Галицько-Волинського князівства. Археологічні дослідження території стародавнього Галича

та його околиць дали багатющій матеріал, що вказує на існування в Галичі величезної кількості ремісничих і ювелірних майстерень не тільки при княжому дворі й монастирях, а й на ремісничому посаді та окремих боярських садибах» [27, 199].

Очевидно, що вирішальний вплив на оформлення наукової концепції професора М. Фіголя мало відкриття, яке зробив львівський археолог Вітольд Ауліх у 1981 р. в Крилосі біля Золотого Току. Тоді було виявлено і досліджено ювелірну майстерню з коморою-сховищем, на дні якої було знайдено бронзові та кам'яні ікони, декілька уламків сплавлених хрестів-енколпіонів, кам'яні формочки і понад 160 тигельків із залишками бронзи, емалі, срібла й золота [2, с. 96-99]. Подібного за масштабами ювелірного виробництва археологія слов'янського Середньовіччя більше не знає.

Вивчення цієї проблеми має наукове і релігійне значення для висвітлення витоків української духовної культури, адже від часів християнізації Галицької землі енколпіони служили важливим носієм християнського віровчення, його образотворчих ідей та засобів утілення. Релікварії, виготовлені у вигляді пустотілих хрестиків, втілювали в собі глибокий сакральний зміст, адже їх використовували для зберігання частинок святих Дарів, Чесного Хреста, мощей великомучеників Христової Церкви та інших священних релікварій. Крім того, іконографія лицьових зображень на ступках цих хрестів, з одного боку, пов'язана зі страшим циклом, з другого — з символічним уявленням про Церкву Христову в образах Богородиці зі святими, євангелістами, апостолами, творцями Божественної Літургії, відповідала практично будь-якій вкладеній в них загальнохристиянській святині.

Назва «хрест-енколпіон» має грецьке походження і означає «на грудях». У Візанті енколпіонами називали предмети різної форми (медальйони, хрести, коробочки) з реліквіями або написом-молитвою, які носили на грудях.

Енколпіон — це складений хрест для зберігання частини мощей шанованого святого. В археологічній літературі останніх десятиліть це визначення утвердилося в своєму первісному основному смислі — для всіх візантійських і органічно з ними пов'язаних давньоруських хрестів-складнів домонгольського періоду. Двоступчасті хрести, що сформувалися пізніше, починаючи з XIV ст., прийнято називати хрестами-мощевиками.

Слово «енколпіон» для позначення назви хреста-складня поширюється у IX ст., а першу згадку про нього знаходимо 811 р. у листі грецького патріарха Никифора до папи Лева III. Патріарх послав до Риму золотий енколпіон разом з реліквіями Животворящого Христа. Факт появи терміна «енколпіон» в IX ст. пов'язаний з рухом іконоборства, який виступав проти культу ікон та реліквій.

Хрести-енколпіони були предметами особистого благочестя, перш за все вказували на приналежність віруючого до церкви, його поєднання з Неою. Одночасно

вони несли в собі захисно-охоронну функцію, закладену вже в самій символіці хреста. Енколпіони, завдяки святиням, що зберігалися всередині них, були наділені для віруючої людини особливою благодаттю. Віра в їхню чудотворну силу пов'язана з культом святих мощів, розвинутим в християнській Церкві, корені якого глибоко входять в ранньохристиянську епоху. Існують й інші терміни для назви предметів, в яких зберігаються мощі святих і яким поклоняються віруючі:

1. Релікварій – сховище для реліквії.
2. Пектораль – нагрудна металева прикраса або оздоблений хрест зі шляхетного металу, в якому знаходяться реліквії святих для носіння на грудях.
3. Ставротека – скринька (релікварій) для зберігання дерева святого Хреста.

Розрізняється декілька типів енколпіонів за формою (з прямими раменами, з прямокутними кінцями, квадрифоні, з овальноподібними закінченнями рамен, з раменами, що завершуються пальметками), за технікою виконання (рельєфні, рельєфно-графічні, гравіровані, оздоблені емаллю), за зображенням (христологічно-богородичні, борисоглібські, георгіївські). За будовою енколпіони складаються з двох з'єднаних шарнірами частин, які називають аверсом і реверсом.

Українська історіографія досить респектабельно представлена дослідженнями давньоруських хрестів, що походять з території Галицько-Волинської Русі. Виокремимо праці Я. Пастернака [15], В. Наливайченка [14], В. Петегирича [12, 19, 20], С. Боньковської [3], Я. Станчак [24], Ю. Луковського [11,12], М. Фіголя [27], М. Ягодинської [30,31].

Основним джерельним матеріалом до нашого дослідження послужила приватна колекція міського голови Снятина Романа Білика, хрести-енколпіони до якої потрапили з південного регіону колишнього Галицького Князівства (XI-XII ст.) та Галицько-Волинської держави (1199-1241). Крім того, залучено сакральні предмети з приватних колекцій, які зберігаються в Коломиї та в Галичі. Внаслідок такої широкої географії знахідок нами поставлено завдання – з'ясувати місце княжого Галича в історії розвитку давньоруського мистецтва, зокрема такого маловивченого і досить значущого його підрозділу, як сакральної металопластики, а саме виробництва хрестів-енколпіонів.

І. Найпоширеніший на Русі тип енколпіона

Відомо, що знахідка походить з Бучацького району Тернопільської області. Це стулка найбільш поширеного давньоруського енколпіона з характерним написом із зворотного боку «Пресвятая Богородиця, помагай». На лицьовому боці складня (6,5*5,5 см) зображено рельєфне розп'яття Христа з двома фігурами предстоячих, очевидно, Богородиці та Йоана Богослова. Фігура Христа майже пряма, голова схилена, руки в ліктях та ноги в колінах ледь зігнуті. Над головою зображений



Хрести-енколпіони сирійсько-візантійського типу (VII–X ст.), знайдені в князюму Галичі (зліва) і літописному Василеві (справа)

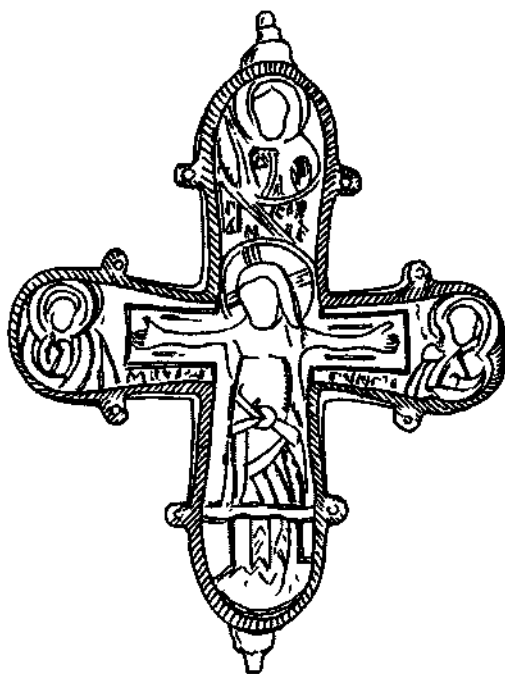
німб з перехрестям та монограмами «ІС» та «ХС». На енколпіонах такого типу обабіч постаті Христа розміщені написи, які читаються: «Хрест нам похвала» або «Хрест нам утіха». У верхньому і нижньому медальйонах є поясні зображення святих. Святий у верхньому медальйоні тримає у лівій руці закриту книгу, а правою благословляє. По обидві сторони від фігури є напис, який читається за двома літерами «Н» і «К», що це зображення святого Миколая. У нижньому медальйоні, на подібному енколпіоні з Мстиславля (Білорусь) дуже чітко виднілося зображення святого Георгія.

Хрест вилитий з бронзи, рівноарамений, з характерними чотирма медальйонами та парними виступами — «слізками» на кінцях.

Час появи енколпіонів даного типу звичайно датують першою половиною XIII ст. Тривалий час місцем їх виготовлення вважався Київ, де неподалік Десятинної Церкви були знайдені кам'яні формочки для їхнього виробництва. На думку Б. Рибаківа, енколпіони з дзеркальними давньоруськими написами з'явилися в 1239-1240 роках, після того, як татаро-монгольська орда окупувала північно-східні землі Русі. Слова «Свята Богородиця, помагай» мали вберегти мешканців західних руських князівств від знищення.

Енколпіони цього типу були широко розповсюджені по всій території Київської Русі. Аналогічні хрести були відкриті в Києві, Галичі, Гродно, Дорогобужі, Мстиславі, Старій Рязані, Серенську, на Райковецькому городищі. Всього їх знайдено на території Давньої Русі понад 200 екземплярів. На даний час, за публікаціями і неопублікованими матеріалами, відомо про понад 80 давньоруських складнів вказаного різновиду, відкритих археологами на території Болгарії, Угорщини, Італії, Польщі, Румунії, Туреччини, Чехії, Словаччини, Швеції, Сербії та Прибалтики. Досліджуючи знахідки давньоруських енколпіонів, виявлених на території колишньої Югославії, дослідником В. Перхавком зроблено висновок, що провідну роль у релігійних зв'язках Русі з Сербією і Хорватією відігравали Галицько-Волинські землі [18, с. 217]. Більше того, автор дослідження висловлює припущення, що різновидність складаних хрестів з написом «Свята Богородиця, помагай», могла виготовлятися галицькими ремісниками [18, с. 208]. У порівнянні

з київськими енкалпіонами для них є характерними невисока якість литва, поверхневе додаткове доопрацювання відлитої форми, а також значне переважання периферійних знахідок над оригіналами, що походили з митрополії. Від часу появи статті В. Перхавка проминуло майже чверть століття. За цей час значно розширилась географія знахідок вказаного типу енкалпіонів на території Галицько-Волинської Русі. Вони походять з таких населених пунктів: літописної Теревовлі (село Зеленче Теревовлянського району), села Мельниці-Подільської Тернопільської області, с. Лисневичі Львівської області та с. Чернятин Івано-Франківської області [4, с. 253, рис. 5:1, 2, 4, 5]. Тернопільська дослідниця М. Ягодинська ввела до наукового обігу аналогічні знахідки енкалпіонів з с. Крутилів Гусятинського району і Старого Збаража на Тернопільщині [31, с. 176]. Енкалпіони цього типу найкраще вивчені на Буковині за екземплярами з Чорнівського городища, де під час археологічних розкопок трапився один цілий релікварій і сплавлені фрагменти ще від трьох христів [5, с. 114]. Фрагменти стулок від трьох енкалпіонів опублікував у своїй монографії професор Чернівецького університету Сергій Пивоваров [21, с. 196]. На жаль, йому не вдалося встановити, з якої місцевості вони походять. Теревовлянське князівство репрезентувало ще один екземпляр найбільш поширеного на Русі типу енкалпіонів. Знахідку детально описали відомі дослідники Володимир Петегирич і Михайло Сохацький [20, с. 16-18]. Вона, як і багато інших енкалпіонів, відомих українським археологам, походить з с. Устя на Борщівщині. На увагу заслуговує й прекрасно збережена верхня стулка хреста-складня, яку знайшли в урочищі Скрилів, що в с. Жуків Бережанського району Тернопільської області. Її опублікував в газеті «Експедиційні вісті» [2006, № 1, 19 серпня – 2 вересня] талановитий археолог Микола Бандрівський. Аналогічний енкалпіон зовсім недавно було виявлено на місці давньоруського печерного скельного монастиря біля с. Межигірці Галицького району. Ця місцевість має в народі назву Божий Тік. Сакральна пам'ятка зберігається в приватній колекції вчителя Тустанської школи Михайла Зіника.



Давньоруський хрест-енкалпіон XII ст., знайдений на Олешківському городищі (Снятинський район, Івано-Франківська область)

На сьогодні з публікацій та музейних збірок відомо про близько 40 енколпіїв цього типу з 21 місцевості Галицько-Волинської Русі, причому найбільші колекції походять з Галича, Перемишля, Володимира і Червена [20, с. 16]. За нашими підрахунками, в княжому Галичі знайдено 8 реліквій. Все це дає підстави стверджувати, що столиця Галицько-Волинської держави належала до одного з найбільших центрів Давньої Русі з виробництва хрестів-енколпіїв. Разом з тим, необхідно підкреслити, що, поширюючи культові християнські святощі свого місцевого виробництва в сусідні європейські країни, Галич сприяв зміцненню міжнародних зв'язків Русі, її Церкви. В такому контексті досить привабливим виглядає припущення про участь когось з давніх галичан у проповідуванні християнських цінностей в столиці Золотої Орди – Новому Сараї. Енколпійон, якому притаманний «галицький» художній почерк, було знайдено саме там у процесі розкопок О. Терещенко [22, с. 56]. Релікварій зберігається в одному з найбагатших музеїв світу – Ермітажі.

II. Тип «класичного» галицького енколпійона

Енколпійон (4x7,5 см) з приватної колекції в м. Галичі належить до групи рельєфно інкрустованих хрестів. Немає єдиної думки щодо їх датування. У працях зарубіжних дослідниць М. Седової, Г. Корзуніної, Л. Дончевої-Петкової розглядаються хронологічні рамки виготовлення таких релікваріїв від кінця XI до першої половини XIII ст. Надійним орієнтиром при їхньому датуванні в княжому Галичі є знахідки двох аналогічних хрестів, виявлених при розкопках фундаментів Спаської Церкви на Залуківській височині 1882 року [29, с. 1-11]. З Крилоського городища відомі дві пам'ятки [28, с. 134-137], ще два енколпійони було знайдено в с. Княждвір біля Коломиї [13, с. 34]. Подібні хрести-складні зустрічаються майже в усіх регіонах Давньої Русі. Крім віруючих-християн Галицького князівства, такі енколпійони залюбки носили поверх одяжі, на грудях, мешканці Перемишльської землі і Теробовлянського князівства.

В близькому сусідстві від старого Галича, а саме в с. Вістря Монастирського району та в с. Городище Зборівського району на Тернопільщині знайдено енколпійони з інкрустованим сріблом шестиконечним хрестом з променями. Оригінальна християнська символіка розміщувалась в центрі нижньої стулки [31, с. 177].

Верхня частина хреста та його бокові рамена зберегли заповнення черні темно-сіруватого кольору. По краях хрестика вміщені круглі медальйони з графічними монограмами. У верхньому і нижньому медальйонах є напис монограми Христа – «ІС» та «ХС».

Центральна фігура верхньої стулки – Розп'яття. «Зображення схематичне, фігура непропорційна, нижня частина більша за верхню, – аналізує зображення

науковець М. Ягодинська, — голова схилена направо, німб над головою не позначений, риси обличчя та деталі одягу не деталізовані. Ноги спираються на підставку» [31, с. 177].

На багатьох енколпіонах такого типу над Розп'яттям в овальному медальйоні зображений нерівнораменний інкрустований сріблом хрест, а на медальйонах на горизонтальних перекладах інкрустовані сріблом зображення святих.

Із монастирських ювелірних майстерень княжого Галича складні з «шестиконечними хрестами» експортувались до Чехії і Болгарії.

III. Великі хрести-енколпіони із зображеннями Розп'яття і Богородиці

Визначна російська дослідниця А. Піскова в передмові до монографії «Давньоруські енколпіони», написаної спільно з Г. Корзухіною, вказувала: «На переважній більшості давньоруських хрестів-енколпіонів на лицевій стулці зображується Розп'яття Христове, що прославляє викупну жертву Христа, на зворотній — Богоматір з євангелістами або святими, воїнами, апостолами, творцями Літургії, які спільно являють собою образ Христової Церкви» [7, с. 5]. Спочатку хрести, головною сюжетно-композиційною рисою яких є зображення Христа і Богоматері, виготовляли в глиняних формах, і вони були менш виразними, пізніше — з м'якого каменю. Відлиті в кам'яних формах, відзначалися чітким опрацюванням деталей. В археологічній літературі існує й точка зору, що хрести з грубим зображенням розп'ятого Христа, відомі в Середньодунайських землях, Фінляндії та Скандинавії, беруть свій початок із Великої Моравії, де виявлені найбільш ранні екземпляри [9, с. 62].

Повністю споріднений хрест до знахідки енколпіона (7,5x5 см) з Борцівщини ми знайшли в колективній монографії викладачів Волинського університету «Культура Волині та Волинського Полісся княжої доби» (таблиця 3, іл. 3). Археолог Михайло Кучинко відносить його до більш складних енколпіонів, що мали розміри від 3x6 см до 7x10 см, з заокругленими кінцями рамен. Вони побували серед християн Волинської землі XII-XIII ст. [9, с. 63].

Надзвичайно рідкісну іконографію за складністю художніх прийомів виконання має енколпін, який походить з давньоруського городища в с. Олешків Снятинського району (13x10 см). Композиційно-іконографічна основа такого типу: Розп'яття і три святих в медальйонах та Богородиця і також три святих в медальйонах: Архангел Гавриїл, Апостоли Петро і Павло. Хрест-складень датується XII ст. Близька до нього аналогія знаходиться в збірці Московського державного історичного музею [7, с. 62].

IV. Прямокутні мініатюрні хрести з Розп'яттям і Богоматір'ю-Орантою

Власне, до такого типу відносять російські дослідниці А. Піскова та Г. Корзухіна срібний енколпійон (3,5x2 см), який походить в с. Василів Заставнівського району Чернівецької області. Проводячи археологічні розкопки в літописному Василеві, професор Борис Тимощук відкрив аналогічний хрестик, правда, виготовлений з мідного сплаву і виконаний в техніці литва, різьби і черні. Знахідки з подібною іконографією датуються XI – першою половиною XII ст. [25, с. 206].

Під час розкопок на Золотому Тоці в Крилосі (1940-1941) Я. Пастернак віднайшов два мініатюрних енколпійони такого ж типу (3,6x2,6 см). На обох стулках є черчені зображення, виконані в низькому рельєфі з подальшим проробленням різцем. Центральною фігурою на лицевій стулці є Розп'яття. Центральною фігурою нижньої стулки є Богородиця на повний зріст з розкритими перед грудьми долонями. Мати Божа зодягнута в хітон і мафорій. По краях хреста знаходиться оздоба у вигляді коротких, скісно штрихованих рисок, обмежених із внутрішньої сторони ритою лінією, яка повторює обриси хрестограми [16, с. 233, рис. 1, 3]. Аналогічний за іконографією одностулковий двосторонній хрестик опублікований в каталозі збірки Б.І. та Б.М. Ханенків «Древности Русские. Кресты и образки» (табл. 1, 25).

«Склалося так, що вивченню хрестів, їх типів та іконографії в українському мистецтвознавстві приділялося якщо не другорядне, то, принаймні, не таке важливе значення, як дослідженню іконопису чи, наприклад, гравюри, – справедливо відзначає львівська дослідниця Софія Боньковська. – У той час як саме вони, і, насамперед, сховані під ношею місіонерів та паломників, нагрудні хрестики були тими християнськими відзнаками, які сприяли найранішій, хай на перших порах і спорадичній християнізації населення, що заселяло східнослов'янські, в тому числі й, тепер, українські землі» [3, с. 408].

Залучивши широкий іконографічний матеріал, знавець старої української металопластики С. Боньковська віднаходить аналогії зображення Богородиці на галицьких і василівських хрестах, на монеті візантійського імператора Лева Мудрого (кін. IX – поч. X ст.), мозаїці Софії Солунської (IX ст.), в образі Диви Марії, зображеної на денцях двох скляних чаш, віднайдених в римських катакомбах (2-га половина IV ст.), в сакральних сюжетах базилики святої Сабіни в Римі, в катакомбі Калліста (III ст.), на мармуровій плиті в крипті церкви святого Максиміана у Провансі (V ст.), що у південній Франції [3, с. 409]. Жіноча постать Оранти була одним з найраніших античних образів, засвоених ранньохристиянською ідеологією. Яскравим свідченням сказаного є знахідки нагрудних бронзових

іконок із зображенням Богородиці-Заступниці, віднайдених під час дослідження поганських капищ в урочищі Звенигород біля с. Крутилів Гусятинського району та городищі княжої доби біля с. Капустинці Чортківського району на Тернопільщині [30, с. 68, рис. 1, 9; с. 69, рис. 2, 18]. Такі ж древні іконографічні традиції має образ Розп'ятого Ісуса на галицьких і василівських хрестиках «сирійсько-палестинського типу». Фігура Спасителя на Розп'ятті з оголеними грудьми зображена на релікварії 400-430 років, дверях церкви святої Сабіни в Римі (430), золотих та срібних релікваріях, що походять із Франції. Таким чином, вважає С. Боньковська, є всі підстави припустити, що хрестики з Галицької землі з оголеним Розп'яттям є порівняно раніші за великоморавські і виконані, найімовірніше під впливом дороманської західноєвропейської іконографії.

Історичне значення срібного релікварію з приватної заболотівської колекції ще більше зростає, якщо вдуматися у висновки, зроблені С. Боньковською: «Отже, на основі типологічних аналогів та генезису іконографічних образів є всі підстави вважати, що «галицькі» хрестики із зображенням мужньої, з оголеними грудьми фігури розп'ятого Ісуса Христа на лицевій стороні і Пречистої Діви Марії в образі Оранти на протилежній могли появитися на західноукраїнських землях, зокрема й серед мешканців «догалицького» поселення та літописного Василіва, вже на початку IX ст. А у другій половині IX, протягом X ст. і пізніше побутували у вигляді творів місцевої традиційної металопластики. Це, у свою чергу, дає можливість припустити, що населення, яке заселяло ці землі, вже на початку IX ст. було прилучене до тогочасної західноєвропейської християнської культури. Отже, цілком ймовірно, що християнізація давніх західноукраїнських, зокрема галицьких, земель розпочалася ще задовго до Володимирівського хрещення Русі Київської» [3, с. 414].

Цікаво, що хрестики з такою іконографією мали поширення в північних сусідів мешканців Галицького князівства, зокрема, їх знайдено в Швеції та у Фінляндії.

V. Енколпіони з іконографією Богородиці-Одигітрії

До рельєфних хрестів-енколпіонів з медальйонами в округлих кінцях і з образами Богородиці на повний зріст та Розп'яття належить енколпіон із зображенням Богородиці-Одигітрії на повний зріст. Він вилитий з бронзи, нерівнораменний, має «слізки» на кінцях. Стулка, розміри якої 9х6,5 см, була випадково знайдена в с. Зелене Кельменецького району Чернівецької області. Походження другого аналогічного енколпіона, в якого відломлена ліва перекладина, невідоме. Зображення на обох стулках збережені добре, вони незначною мірою покриті зеленою благородною патиною. Добре читаються обличчя Богородиці і

маленького Ісуса. Обличчя Спасителя зображено у фас, а вся фігура – в профіль.

Навколо голів Богородиці і Немовляти видно німби. Пресвята Діва Марія одягнута в хітон та мафорій. Лівою рукою вона тримає маленького Христа, а права притиснута до грудей. Складки довгого одягу Богородиці та Ісуса Христа добре прорізовані різцем. Написи з лівої сторони – «MP» і з правої – «OU» нечіткі.

У верхньому та бокових медальйонах рельєфно зображені напівфігури святих. На них добре помітні коротке волосся, великі носи, очі, а також бороди і вуса. Вони не були додатково пророблені різцем. Можливо, ці енкалпіони є повторним відливом по глиняній формочці. В первісному варіанті обидві стулки з'єднувались між собою та вушком за допомогою шарніра.

Такого типу енкалпіони дуже рідко трапляються з двома стулками. Його лицева сторона прикрашена Розп'яттям. Фігура Христа майже пряма, руки трохи зігнуті в ліктях. Навколо голови – німб. Ноги стоять на прямокутній підставочці – «голгофі». Долоні розкриті і заходять на медальйони. Ноги Христа частково прикриті одягом. Над Христом зображення святого з бородою, а з двох сторін від Розп'яття розміщені Богородиця та Йоан Богослов.

Хрести цього типу датуються досить широко – XI-XIII ст., але найбільший розквіт їх виробництва припадає на XII ст. Археолог Я. Пастернак віднайшов енкалпійон з образом Богородиці-Одигітрії на Золотому Току в Крилосі [16, с. 233, рис. 69, 4]. Схожі складні було знайдено в Перемишлянській землі [19, с. 128, рис. 3]), а також в Болгарії [6, с. 42, рис. 2].

VI. Тип «сирійського» енкалпіона з латинською формою хреста

Пам'ятка мідного литва (8,5х6 см), яка походить з с. Василів Заставнівського району, належить до невеликої групи релікваріїв, зовсім не подібних до всіх решти. Він має форму латинського хреста з ледь розширеними кінцями і трохи подовженим нижнім перехрестям та з гравірованими або ж злегка рельєфними зображеннями. Тут застосована техніка черні – один з давніх мистецьких прийомів декорування художніх виробів. Суть черні полягає в тому, що чорний сплав срібла, міді, свинцю і сірки вплавається в основний метал (золото, срібло, мідь, бронза) з метою досягнення колористичного контрасту. На «сирійських» енкалпіонах зображується переважно фігура Ісуса Христа. Традиція прикрашати площину стулок хреста-енкалпіона великими зображеннями Розп'яття і Богородиці-Оранти простежується від середини X ст., але найбільш поширена в XI-XII ст.

Буковинський дослідник С. Пивоваров репрезентував знахідки ще двох візантійсько-сирійських хрестів-енкалпійонів з теренів Галицького князівства [21,

с. 187]. Художня техніка, притаманна «сирійським хрестам», незмірно збагатила мистецтво галицької металопластики. Такі енколпіони знаходять по всьому побережжі Середземного моря, найбільше їх в Єгипті, Греції, Північній Африці (Карфаген), Італії (Сицилія), Криму (Херсонес) і на Кавказі [7, с. 13].

«Появу близькосхідних енколпіонів на території Київської Русі пов'язують з цілеспрямованою діяльністю візантійських православних кіл у справі християнізації давньоруського населення. Такі енколпіони виготовляли при православних (мелькитських) монастирях у візантійських провінціях в Сирії та Палестині. Звідти прочани (пілігрими), купці, представники військових та дипломатичних місій привозили їх на давньоруські землі», – вважає дослідник С. Пивоваров [21, с. 188].

До сирійсько-візантійських хрестів можна віднести цілий енколпіон (4,5х2,5 см) із збереженими моцями всередині нього (походження невідоме). Він зовсім не схожий на попередні зразки, але за технікою виконання (низький рельєф) і невеликим зображенням Богородиці-Оранти його можна віднести до близькосхідних [8, с. 106-116].

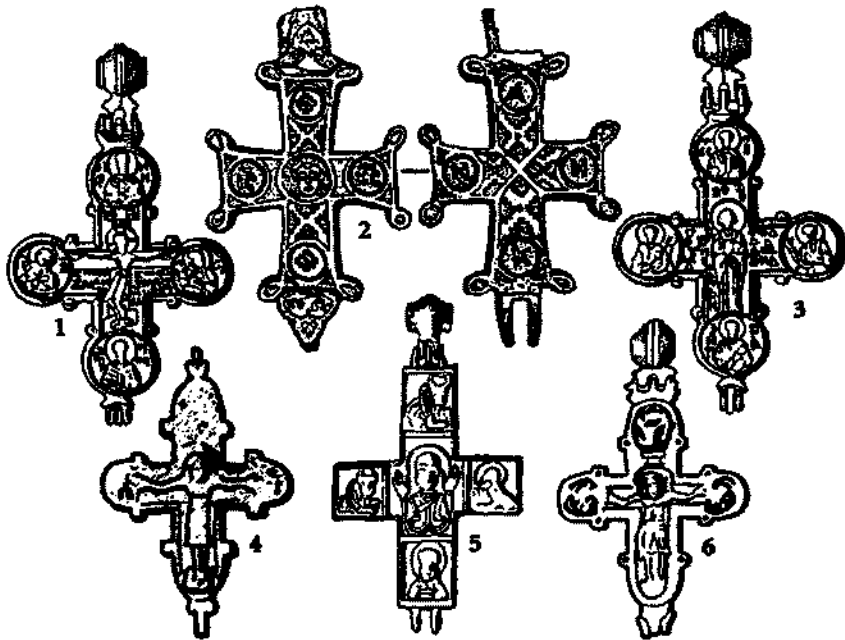
Центральною фігурою на лицевій стулці є Розп'яття. Богородиця зображена на нижній стулці на повен зріст з розкритими перед грудьми долонями. Точною аналогією до цього хреста є енколпіон з с. Мушкатівка Борщівського району [31, с. 176-177]. Вони датуються XII-XIII ст.

VII. Борисоглібські енколпіони

Серед різноманітних типів хрестів-енколпіонів, які нині відомі вченим, особливу групу становлять екземпляри із зображенням святих Бориса і Гліба, або так звані борисоглібські. З «Повісті минулих літ» відомо, що князі Борис і Гліб стали жертвами князівських міжусобиць і були вбиті 1015 р. Київська Церква канонізувала їх, а в 1026 р. встановлено їхній культ. Відомий дослідник О. Тищенко вважав, що впровадження цього культу зумовилось різними мотивами. Через впровадження культу своїх, місцевих, святих князь Ярослав Мудрий намагався зміцнити авторитет церковної організації і піднести міжнародний престиж Давньокіївської держави [26, с. 44-56].

На підставі доступних публікацій можна припустити, що територією побутування борисоглібських енколпіонів була передовсім Київська Русь. Науковець М. Алешковський зазначав, що йому відомі 44 зразки цього типу знахідок, але не вказував місцевості [1, с. 104-124]. На думку В. Лесючевського, більшість борисоглібських енколпіонів походили з Києва та околиць [10, с. 231-245].

Цікаві зміни відбувалися в іконографії енколпіона. Якщо до 1072 р. Борис і Гліб були представлені з єдиним атрибутом – хрестом у руці та шанувалися як



*Хрести-енколпіони з галицьких міст: 1-3, 5 – Галич; 4 – Звенигород; 6 – Василів
(за професором Й. Винокуром)*

мученики-цілителі, то від 1072 р., коли спорудили муровану церкву Бориса і Гліба, їх стали зображувати з моделлю церкви на руках. Саме до такого типу належать хрести з колекції професора Прикарпатського університету М. Фіголя. Одна із стулок була знайдена на південній околиці Крилоської гори, з боку Вікторова, де колись стояв монастир при церкві Покрови. Дослідник датує пам'ятку XI ст. [27, с. 202]. Про те, що хрести-складні з постатями Бориса і Гліба були популярні на території Галицько-Волинської Русі, свідчать і два релікварії, знайдені в селах Озеряни та Устя Борщівського району на Тернопільщині [31, с. 177].

Хрест з «коломиїської» колекції (9х5 см) вирізняється прекрасним станом збереженості і чіткими зображеннями. На стулці – князь Гліб у довгому князівському одязі в складках, на плечі накинутий плащ, скріплений на правому плечі фібулою-застібкою. На голові в Гліба князівська шапка з хутряною оторочкою. У лівій руці князь тримає триглавий храм, права рука напівзігнута в лікті. З лівої сторони святого напис «ГЛ». У трьох медальйонах горизонтальної та вертикальної перекладин розміщено святих з добре деталізованими обличчями. Вони також одягнуті в одіж зі складками.

Другий енколпіон із «заболотівської» колекції (7х5 см) також добре збережений, фігури не деталізовані, зображення в медальйонах схематичні. На лицевій стулці зображено фігуру князя Гліба в довгому одязі і плащі. В правій руці він тримає модель малого одноглавого храму. Ще один борисоглібський енколпіон

з території Галицько-Волинської Русі відомий з археологічних розкопок городища біля с. Гринчук Кам'янець-Подільського району Хмельницької області [17, с. 94].

Джерельний археологічний матеріал дає підстави стверджувати, що культ Бориса і Гліба мав велике державно-політичне значення і сприяв зміцненню князівської влади в Галицькому князівстві. Канонізація святих значною мірою сприяла консолідації в 40-их роках XII ст. Тербовлянського, Звенигородського і Перемишльського князівств в єдине могутнє державне об'єднання з центром в старому Галичі. Зазначимо, що в сусідній з Галицькою Волинській землі відомі тільки дві випадкові знахідки борисоглібських енколпіїв [9, с. 75]. Разом з тим культ Бориса і Гліба з Галицького князівства поширювався в південні православні країни, зокрема до Болгарії, де такі хрести-енколпії були знайдені в Преславі та Тирново [6, с. 46].

Російська дослідниця А. Піскова, вивчаючи енколпії з розкопок Я. Пастернака в Крилосі, прийшла до висновку, що в мистецькому середовищі Галича другої половини XII — початку XIII ст. прослідковується унікальне явище. Ювеліри столиці відійшли від канонів у зображенні святих київських князів. На лицевій стороні з черневими зображеннями центральна фігура за традиційною іконографією — князь, але замість князівської шапки в нього на голові знаходиться щось подібне до королівського вінця з зубцями [7, с. 152]. Авторська репліка помітна і на зворотній стулці енколпіїна (6х5см) з черневим зображенням, знайденим на Золотому Тоці. Тут також князь має головний убір, подібний до корони [16, с. 233, рис. 69, 7]. Написи заглиблені, біля центральної фігури зліва — «ГЛБ», а справа — «Бо».

Таким чином, не готуючись робити певних узагальнень, ми вийшли в підсумку на цікаві і важливі наукові висновки:

1. Якщо донедавна в археологічній літературі йшла мова про єдиний центр з виробництва сакральних предметів — княжий Київ, в інших випадках обережно ставилося питання про ймовірне існування галицько-волинського осередку, то в світлі старих і найновіших джерел Галич треба вважати одним з найбільших на Русі виробників христів-енколпіїв. Тому не просто актуальною, а вже археологічно доказовою є думка вченого Олександра Цинкаловського, що в XII—XIII ст. хрести-складні почали продукувати, крім Галича, в найбільших містах Галицько-Волинської держави — Володимирі, Звенигороді, Перемишлі і, можливо, в Тербовлі.

2. Непоодинокі знахідки енколпіїв сирійсько-візантійського типу в Галичі та його околицях вказують на ранню християнізацію Галицької історичної області. Виявлення і дослідження різнотипних христів та їх іконографія є дуже важливим фактичним матеріалом для встановлення місця та конкретизації часу поширення християнства в Україні.

3. У князюму Галичі майстри-ювеліри не тільки орієнтувались на сирійські, візантійські, київські зразки, а творчо збагачували палітру давньоруського християнського мистецтва своїми художніми взірцями. Найбільш рідкісними слід вважати енколпіони з перегородчастими емаллями. Знахідка (1993) ймовірного релікварію (7,1x4,1) першого галицького єпископа Косми (1157-1165) біля фундаментів Успенського собору в Галичі свідчить, що хрести, виготовлені в складній техніці перегородчастих емалей, поширювались по всій території Галицько-Волинської землі [11, с. 619-622]. Їх знахідки відомі в Звенигороді на Львівщині та Ізяславі й Городищі на Хмельниччині.

Галицькі майстри збагатили енколпіонне мистецтво й новим християнським символізмом. Розкопуючи княжий двір на Золотому Тоці, Я. Пастернак знайшов мідний енколпіон XIII ст., на якому в середхресті знаходяться поясне зображення Богородиці-Оранти і чотири алегоричних образи канонічних євангелістів: Віл, Лев, Орел, Ангел [16, с. 233, рис. 69, 5]. У 1958 р. було відкрито ідентичний, цілком збережений енколпіон. У середхресті лицевої стулки знаходиться рельєфне зображення Етимасії [27, с. 134]. Етимасія в перекладі з грецької мови означає приготовлений престіл, тобто небесний престіл Христа – Царя світу під час другого пришествя. На престолі зображена подушка, на якій лежить Євангеліє, а над ним – хрест та Святий Дух у вигляді голуба. На бокових кінцях хреста – рельєфні зображення Богоматері та Йоана Богослова, а внизу і зверху – фронтальні зображення святих. Іконографічну основу для енколпіона галицькі ювеліри взяли з добре знаного твору київської металопластики початку XIII ст. з погрудним зображенням Христа Пантократора в оточенні символів євангелістів.

4. Хрести-складні з Галича і всієї Галицько-Волинської Русі є прекрасними джерелами для дослідження історії мистецтва і християнства. Маючи різні етнографічні, іконографічні, епіграфічні ознаки та неоднакову ремісничу техніку виготовлення, вони передають іконографію і символіку, яка нині малозрозуміла або практично втрачена.

5. Галицькі хрести-енколпіони XI-XIII ст. користувалися міжнародним попитом, тому їх експортували в кількох напрямках: північно-західному (Литва, Пруссія, Скандинавія), західному (Польща, Чехія і Словаччина) і в південному (Угорщина, Сербія, Болгарія).

Література

1. Алешковский М. Х. Русские глеборисовские энколпионы 1072-1150 гг. // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М., 1972. – С. 104-124.

2. Ауліх В. Ковалі золота, срібла і міді давнього Галича // Жовтень. — Львів, 1987. — № 10. — С. 96-99.
3. Боньковська С. «Галицькі» енколпіони: до питання генезису історіографічних типів // Народознавчі зошити. — Львів, 1998. — № 4. — С. 408-414.
4. Власова Г. М. Бронзовые изделия XI-XIII вв. из с. Зеленче // Материалы по археологии Северного Причерноморья. — Одесса, 1962. — Вып. 4. — С. 246-259.
5. Возний І. П. Чорнівська феодальна укріплена садиба XII-XIII ст. — Чернівці, 1998. — 147 с.
6. Дончева-Петкова Л. Древнерусские крестовые-энколпионы от Бъгария // Археология. — София, 1985. — Кн. I. — С. 40-55.
7. Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы. Кресты-реликварии XI-XIII вв. — СПб., 2003. — 342 с.
8. Куницький В. А. Близькосхідні енколпіони на території Південної Русі // Археологія. — 1990. — № 1. — С. 106-116.
9. Кучинко М., Охріменко Г., Савицький В. Культура Волині та Волинського Полісся княжої доби. — Луцьк, 2008. — 328 с.
10. Лесючевский В.И. Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // Советская археология. — М., 1964. — Вып. 8. — С. 231-245.
11. Лукомський Ю., Петегирич В. Рідкісний енколпіон XII століття із княжого Галича // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. — Т. ССXXXV. Праці Археологічної комісії. — Львів, 1998. — С. 619-622.
12. Лукомський Ю.В., Петегирич В.М. Унікальний хрест-енколпіон із княжого Галича // Матеріали Історико-краєзнавчої конференції. — Кам'янець-Подільський, 1995. — С. 128-131.
13. Мельничук О. Знахідки з території княжого Галича // Наукові записки Івано-Франківського краєзнавчого музею. — Івано-Франківськ, 2003. — Вип. 7-8. — С. 32-35.
14. Нечитайло В. Каталог християнських нагрудних виробів мистецтва періоду Київської Русі X — 1 половини XIII ст. — К., 2001. — 284 с.
15. Пастернак Я. Археологія України. Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами. — Торонто, 1961. — 788 с.
16. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні дослідження 1850-1943 рр. — Івано-Франківськ: Плай, 1998. — 347 с.
17. Пачкова С.П. Давньоруське городище Гринчук на Дністрі // Археологія. — К., 1979. — Вип. 32. — С. 78-96.
18. Перхавко В.Б. Находки энколпионов на территории Югославии // Советская археология. — М., 1978. — № 4. — С. 206-219.

19. Петегирич В. М. Хрести-енколпіони Галицько-Волинської землі XII-XIII ст. // Населення Прутсько-Дністровського межиріччя та суміжних територій в 2-й половині першого – на початку другого тисячоліть н.е. – Чернівці: Рута, 1994. – С. 38-40.

20. Петегирич В., Сохацький М. Знахідки княжої доби із с. Устя на Борщівщині // Літопис Борщівщини. – Борщів, 1996. – Вип. 8. – С. 16-18.

21. Пивоваров С. Середньовічне населення межиріччя Верхнього Пруту та Середнього Дністра. – Чернівці, 2006. – 269 с.

22. Полубояринова М.Д. Русские люди в Золотой Орде. – М.: Наука, 1978. – 134 с.

23. Рыбаков Б.А. Ремесло древней Руси. – М., 1949. – 791 с.

24. Станчак Я. Збірка енкалпіонів з фондів Львівського історичного музею // Наукові записки Львівського історичного музею. – Львів, 1993. – Вип. 1. – С. 87-95.

25. Тимошук Б.О. Давньоруська Буковина. – К.: Наукова думка, 1987. – 206 с.

26. Тищенко О. Р. Дрібна пластика з зображеннями Бориса і Гліба // Археологія. – К., 1984. – Вип. 46. – С. 44-56.

27. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича. – К.: Мистецтво, 1997. – 224 с.

28. Фіголь М., Фіголь О. Історія Галича в пам'ятках мистецтва. – Львів: Світ, 1999. – 185 с.

29. Шараневич И. Памятники галицко-русской старины в изображениях. – Львов, 1866. – Ч. 1. – С. 1-11, табл. 1, 3; 2, 2.

30. Ягодинська М. Хрести та іконки княжої доби із Західного Поділля / *Studia archaeologica*. – Львів, 1993. – Вип. 1. – С. 67-71.

31. Ягодинська М. Нові культові речі з давньоруських пам'яток Західного Поділля // Старожитності Верхнього Придністров'я. – К.: СтилоС, 2008. – С. 175-195.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 25.02.2011 р.

ХРИСТИЯНСЬКА ПСИХОЛОГІЯ

о. Володимир Лось

Івано-Франківська теологічна академія

Ольга Климишин

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

Криза створіння: постановка проблеми в рамках християнсько-психологічного підходу

Буття людини — це конгломерат подій, вчинків, конкретних ситуацій, в яких вона здійснюється як людина. Очевидно, ці складові буття детерміновані зовнішніми (навколишня дійсність) та внутрішніми (внутрішній світ людини) чинниками. Змістовні особливості останніх визначають якість буття людини — буття як звершення особистості людини чи буття як постійна втеча від себе та реальності та ін. Якщо спробувати хоча б частково означити особливості зовнішніх та внутрішніх детермінантів буття сучасної людини, то ми отримаємо й загальну відповідь на питання якості буття сьогодення.

Яким перед нами постає суспільство сьогодення? Якою є динаміка розвитку людської особи, суспільства та всього Божого створіння у порівнянні з Божественним промыслом спасіння? Відповідь на ці питання знаходимо в характеристиці сучасних умов життєздійснення людини. Попри значний науково-технічний прогрес людства, людина опинилась в умовах втрати самої себе, втрати своєї первинної сутнісної довершеності в Бозі. «Процеси глобалізації й ідеологія постмодернізму сьогодні призвели до цивілізаційної кризи вже не тільки європейського, а й планетарного масштабу. Відбувається уніфікація соціально-політичних структур, руйнування форм культурної, історичної, духовної ідентичності людини, розмивання світоглядних основ самовизначення людини у сподіванні на виявлення таких основ у власній самості, виродження народу в етнографічну масу» [7]. Усе це тільки окремі аспекти антропологічної кризи нового тисячоліття, наслідки якої виразно об'являються у прогресуючій хворобі Таємничого тіла цілого людства — Церкви. Але людина це Божественне тіло внаслідок амнезії та розриву співпричастя з Богом зпредметнила та звела на рівень нічийних багатств, які можна безвідповідально та безлімітно використовувати для автономної самореалізації. Інакше кажучи, людина продовжує думати, що може стати богом без Бога.

Можливо, це звучить досить песимістично, однак ми стаємо свідками кризового становища людини на усіх рівнях її функціонування — як біологічного виду (екологічна криза), як віндя творіння (антропологічна криза, духовна криза). Сучасні філософи, політологи та соціологи означають попереднє століття як століття звершення зла, як період драми людства [5]. Сьогодні можна говорити про глобальну екологічну катастрофу людства — екологічну катастрофу тіла та душі людини. Вдале означення передумов екологічної драми людства знаходимо в ось цих міркуваннях М. Шлемкевича: «На переломі наших сторіч почув світ страшне слово глибокого філософа культури (Ф. Ніцше. — Авт.): — а я кажу вам, умер останній бог, хай живе надлюдина! Минуло чверть століття. Знову інший пророк культурного скиду, Освальд Шпенглер, кликав світові: а я вам кажу, умер дух, хай живе техніка! — І знову проминуло чверть століття. І тепер саме в половині його виразно бачимо: — коли вмер Бог, і вмер дух, — на наших очах вмирає людина! О, приятелі: — рятуймо ж людину серед нас, рятуймо людину в нас!» [4, с. 201].

Існуюча в світі (а не тільки на теренах колишнього Радянського Союзу) світоглядна орієнтація матеріалістичного спрямування призвела до концентрації уваги людини саме на матеріальних потребах. Запити ж духовної природи, потреб, які виникають в людини на рівні її духовної організації, взагалі не обговорювалися або ж zdeформувалися-обмежувалися за своїм змістом (духовність людини розглядалась як показник рівня її культури, рівня освіченості та ін.). Відбулось чітке розмежування: сфера аналізу людського духу, душі — прерогатива релігії, наукове ж пізнання позбавило людину — як об'єкта пізнання — її духовного виміру, це виправдовували науковістю тільки тих знань, які можна експериментально підтвердити, «оформити» кількісними показниками. Психологія як наука також «не порушила цього принципу», хоча й у науковому пізнанні людини максимально наближалася до проблеми функціонування її як єдності тіла-душі-духа.

Очевидно, віра у всемогутність технічного прогресу, відчуження науки від моралі були найважливішими передумовами екологічної драми людства. «Людство, потураючи своїм потребам, так розчистило землю від видів і форм життя, які утворюють його спільносвіт, що життєвий простір людини незмірно розширився. Нині, натомість, питання полягає радше в тому, наскільки за теперішнього стану людського самоствердження інші живі істоти також можуть знайти своє місце на землі. Уже тривалий час не природа загрожує нам, а ми — їй. Відповідно до ситуації, що змінилася, нам тепер треба інакше розуміти і природу, і самих себе» [6, с. 59].

Відповідно, першочерговим завданням сьогодні є зміна висхідних позицій розуміння сутності людини як на теоретичному, так і на практичному рівнях осмислення цієї проблеми. Зміна ракурсу, розширення та доповнення знань про

людину як носія духовних вимірів може відкрити перспективу виходу з кризового становища та означить умови і способи віднови гармонії її внутрішнього і зовнішнього буття. Отож сьогодні, як ніколи, постає гостра необхідність навернення кожної людини зокрема до її первинного стану праведності задля здійснення Божого плану спасіння. Необхідно поглянути на кожну окрему людину як на творіння Господнє, яке посередництвом власної свободи вибору опинилось у ситуації занедбання образу Божого в собі і навколо себе, що відповідно зробило людину споживачем та руйнівником Божого створіння. Таким споживацьким ставленням людини до створіння нівелюється первинне оригінальне покликання самого створіння – служити для здійснення союзу Бога з людиною.

Реалізація християнсько-психологічного ракурсу дослідження проблеми «людина – сотворіння» передбачає передусім формулювання *ключових положень щодо розуміння сутності людини*. По-перше, з позиції християнської психології людина є цілісною комплементарною єдністю тіла-душі-духа. Кожна з іпостасей є окремою субстанцією, яка, підпорядковуючись принципу доцільності, утворює субстанційну інтегральну єдність. Духовна іпостась виступає субстанційною формою, що формує й організовує функціональну буттевість людини як індивіда, як особистості. По-друге, людина створена за образом та подобою Бога. Образ Божий в людині визначає сутність її буття, він наче ембріон, який вміщує усю повноту життя, подоба ж є тим, що створює можливості розвитку цієї повноти, це те, що дає можливість людині реалізувати її сутність. По-третє, смисл людського життя полягає в активній участі людини в реалізації Божого плану. Ця участь відбувається через власний життєвий досвід людини, що ознаменовані прагненням помножувати добро та любов. Це прагнення є свідомою відповіддю на онтологічний заклик, який здатна почути тільки вона – людина, що робить її відповідальною за вчинки та дії, творцем яких виступає вона.

Роздумуючи над біблійно-богословським змістом створіння, Л. Ладарія зауважує, що існують дві передумови, які характеризують сутність самого створіння, – зовнішня та внутрішня. Зміст внутрішньої передумови створіння полягає в укладенні союзу між Богом та створінням. Для реалізації останнього Бог творить створіння з його потенційною спроможністю відповісти на покликання Бога – це визначає суть зовнішньої передумови. Таким чином, створіння втрачає будь-який зміст, якщо ми не сприймаємо його у функціонуванні до звершення союзу. Отже, усе існуюче створіння набуває свого довершення та сенсу у союзі [10].

Бог створив світ з метою зробити його активним учасником власного блаженного життя. Плодом цього блаженного життя Бога є таїнство співпричастя – вічного та абсолютного себедарування Трьох Божих осіб. Таке блаженне життя Бога не замикається в Самому Собі, а відкрите назовні для діалогічного співпричастя зі створеним світом. Задля здійснення цього проекту Бог творить

створіння спроможним на такий діалог. Реальність діалогу стає можливою завдяки Божественному плану Отця створити світ у органічній єдності з Сином. В такому розумінні Син є головою всього створіння, а саме створіння становить Його тіло. І, як влучно зауважує Spiteris, «Спаситель є голова, яка добре пристосована до своїх членів: внаслідок цього члени та голова походять від того самого народження. Це тіло не є зроджене ані від крові, ані не з волі людини, але від Святого Божого Духа ... для кожного народження є принципом життя та розпочинанням жити відповідно до народження. Ті, які є з Ним «сродні», які до нього приєднуються, народжуються тоді, коли народжується Христос та входить в це життя». Отже, розуміємо, що участь створіння у блаженному житті Бога відбувається посередництвом Христа, у Христі та для Христа.

Згідно з Книгою Буття вінцем усього створіння є людина. З одного боку, вона поєднує в собі усе створене, оскільки була створена 6-го дня, а з іншого — є образом Бога. Вона покликана давати імена створінню і панувати над ним. Від початку людина наділена таємничим потенціалом стати співрозмовником з Богом. Порівняльний аналіз змісту взаємин між Богом та Людиною, як створінням, у Старому та Новому Заповітах дає можливість означити два взаємно обумовлені етапи реалізації сенсу людського життя. В Старому Заповіті людина постає як та, що «живе в Бозі». Як ось, створення людини в раю, який становить усе необхідне для її життя. Все, чого вона потребує, вона отримує в раю, який відповідно символізує опіку Бога над людиною повною мірою. Рай є символом сотворення людини в Бозі. Навіть тоді, коли людина вигнана з раю, Бог не перестає нею опікуватись. У Новому Заповіті з приходом Христа людина постає спроможною на союз з Богом посередництвом Христа. У Новому Заповіті «констатується» доконаний факт — «Бог живе у людині». Архетипом людини є Ісус Христос. Йому, як голові, підпорядковане все створіння.

Проектуючись у площину психологічного знання, богословські догматичні положення «надають» особливого статусу середовищу (передусім у розумінні природи) — *суб'єктного* та «визначають» новий характер взаємодії людини з навколишнім середовищем — *діалогічний*. Навколишнє середовище перестає розглядатись як об'єкт задоволення людських потреб, як засіб досягнення людиною певних благ для себе, воно «одержує» нове значення — рівноправної цінності стосовно людини. Навколишнє середовище в якості створіння, як і людина, несе в собі глибокий онтологічний смисл, який розкривається в умовах діалогу.

Можна означити дві площини реалізації діалогічності створіння — вертикальну та горизонтальну. Вертикальну площину репрезентує діалог «Людина — Творець», горизонтальну ж творить діалог «Людина — Створіння». Горизонтальна площина — це площина реалізації окремої людини у стосунках з іншими, з навколишньою дійсністю в цілому, це площина, в якій людина постає творцем

— творцем добра і любові (але може статися — і зла). Безумовно, змістовно та функціонально визначальною є вертикальна площина, горизонтальна ж є певним відображенням вертикальної, певним чином опосередкованою змістом діалогічності вертикального спрямування, бо тільки в стосунках з Творцем людина ініціюється та здійснюється як така, що здатна творити добро та реалізовувати свою істинну сутність, вона отримує від свого Творця перспективу становлення та розвитку як неповторна особистість.

Основоположним принципом реалізації діалогічності створіння є Любов. Власне, любов виступає стрижневою цінністю християнського вчення, що надає йому глибокого гуманістичного змісту (Е. Фромм). Сам Творець у християнській релігії постає як Любов: «Бог є любов, і всі, що в любові перебувають, у Бозі перебувають» /1 Ів.4: 16/. Сучасний богослов Карл Голзер вказує на любов як основну мету створення та функціонування створеного світу [9, с. 102]. На людину, яка є вінцем творіння, покладається особлива роль — стати співучасником творення навколишньої дійсності з любові, у любові та в ім'я любові.

Можливість конструктивного функціонування діалогу «Людина — Створіння» визначатиметься спроможністю людини перебувати у постійному діалозі «по вертикалі». В певному розумінні у відносинах людини з навколишньою дійсністю відбувається об'єктивація діалогу людини з Творцем у дієвий, вчинковий спосіб, адже «любов до невидимого та всюдисущого Бога конкретизується і підтверджується у ставленні людини до видимих Божих створінь» [9, с. 103]. «Присутність людини у світі була одвічною і безперечною даністю, щодо якої будь-яка ідея обов'язку в людській діяльності була похідною. Тепер вона сама стала предметом обов'язку, який полягає в тому, щоб забезпечити для майбутнього першу передумову всіх обов'язків, а саме — наявне буття тих, хто тільки претендує на моральний універсам у фізичному світі, а відтак зберегти неушкодженим і фізичний світ як умову існування майбутніх людей» [2, с. 26].

«Природа, універсальна життєва сила, знову пізнала себе через нас і в нашому спільноствіті, у тварині й квітці, у дереві й камені. Ми, що дали їм імена, можемо бачити, як розквітає й оживає в них цілість і як вони поєднані зі світом, мають свою власну самоцінність» [6, с. 55]. В означеному діалозі «Людина — Створіння» активність людини як суб'єкта діалогу стосовно створіння має певні ключові особливості: пізнання аксіологічності створіння, усвідомлення онтологічної доцільності створіння, формування почуття особистісної відповідальності перед створінням, вчинкова реалізація доцільності та аксіологічності створіння в умовах життєдіяльності людини. Означені особливості є в певному розумінні універсальними, оскільки стосуються діалогічної взаємодії людини з будь-яким створінням — чи то з іншою людиною, а чи з рослинним та тваринним світом. В свою чергу, створіння здійснює безпосередній та опосередкований вплив на людину, утворюючи у всій

своїй єдності середовище реалізації людини і як живого організму, і як духовної істоти. Зокрема, що стосується останнього, то «не можна не зауважити естетичну цінність створіння. Безпосередній контакт із природою є для нас глибоким джерелом наснаги; споглядання її величі сприяє миру та спокою...» [1, с. 43].

На сьогодні сформульовано ряд теорій, які тою чи іншою мірою охоплюють проблему виникнення та перебігу катастрофічних явищ – теорія Ж. Кюв'є, теорія Р. Тома, теорія Т. Постона й І. Стюарта, теорія Д. Зербіно та ін. [3]. Однак проблема формулювання єдиної теорії антропогенних катастроф, яка б змогла розкрити причинно-наслідкові зв'язки катастроф, створила б можливість наукового прогнозування та практичного попередження останніх, поки що залишається відкритою. Християнсько-психологічний підхід до розуміння сутності людини та світу її життєздійснення означає новий погляд на причину антропогенних катастроф: духовна деградація людини спричинює кризове становище в усіх сферах її функціонування. Чим більше людина віддаляється від своєї духовної природи, тим більше втрачає відчуття відповідальності як перед собою, так і перед іншими за змістовно-функціональну якість власного буття та буття світу в цілому. Координати її життєздійснення набувають відповідного значення: просторові – «буття заради себе та для себе», часові – «буття вже і тепер (виключно в теперішньому часі)». «Якщо існує дефіцит поваги до гідності людської особистості і до людського життя, то ми також втрачаємо зацікавлення щодо іншого та щодо самої землі» [1, с. 42].

«В останні роки в усіх розвинених країнах пріоритетності набув розвиток екологічної освіти і виховання, освіти для гармонійного розвитку, розвиток підготовки висококваліфікованих фахівців у галузі екологічного контролю, екологічного менеджменту і управління, економіки природокористування, розвиток міжнародного співробітництва у галузі охорони природи і раціонального використання природних ресурсів, розвиток обміну досвідом у цій сфері, стажування студентів і викладачів» [8, с. 9]. Україна сьогодні стоїть перед гострою необхідністю реалізації програми екологічної освіти у всіх інститутах формування екологічної свідомості людини – сім'я, дошкільні заклади, школа, середні та вищі навчальні заклади, громадські об'єднання та ін. На нашу думку, методологічну основу цієї програми можуть утворювати саме цінності християнської релігії, які за своїм змістом максимально наближають людину до встановлення справжньої гармонії між її буттям та буттям Всесвіту в цілому. «Скромність, поміркованість і дисципліна, як і дух жертвності, мають стати частиною повсякденного життя, щоб ми всі не мусили зазнавати негативних наслідків від недбалих звичок небагатьох» [1, с. 42].

Інтеграція наукового знання та цінностей християнської релігії на теоретичному та практичному рівнях сьогодні є запорукою існування завтрашнього дня, запорукою існування діади «людина – створіння». Адже, як влучно зауважив

Президент Російської Академії наук академік Ю.С. Осипов: «... не випадково багато природодослідників і математиків, почавши свої пошуки невіруючими людьми, кожний своїм шляхом, по-різному, але приходили врешті-решт до віри... Можливо, новий союз науки і християнства... допоможе подолати важкий період екологічної та морально-етичної кризи, в якій опинилась сучасна цивілізація». «Віруюча людина черпає зі своєї віри імпульс, який дає орієнтацію ставлення до довкілля і ангажування у справу збереження його цілісності на благо людей сьогодення та майбутнього... Використовуючи критичний та творчий розум у всіх сферах знання, поєднуючи культурну спадщину минулого з надбанням сучасності, вам належить сприяти справжньому людському поступові як виразові цивілізації любові» [1, с. 90, 95].

Література

1. Екологічне вчення Церкви: Папа Іван Павло II на тему створіння та екології / Переклад з нім., за ред. В. Шеремети. — Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2006. — 99 с.
2. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. / Пер. з нім. — К.: Лібра, 2001. — 400 с.
3. Зербіно Д.Д., Гжегоцький М.Р. Екологічні катастрофи у світі та в Україні. — Львів: Бак, 2005. — 280 с.
4. Климишин І.А., Климишин О.І. Збагнути світ і себе в ньому. — Івано-Франківськ: Гостинець, 2006. — 204 с.
5. Кримський С.Д. Принципи духовності ХХІ століття // Дві Русі / за загальною ред. Л. Івшної. — К.: Факт, 2003. — 496 с.
6. Маєр-Абіх Клаус Міхаель. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільноті. / Переклад з нім., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. — К.: Лібра, 2004. — 196 с.
7. Слободчиков В.І. Формування християнсько орієнтованої психології / Психолог. — 2006. — № 14. — С. 4-8.
8. Церква і навколишнє середовище: європейський досвід та українські перспективи // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, Ужгород, 14-17 червня 2007.— 120 с.
9. Шеремета В. Екологія: діалог науки та етики // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. — Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2007. — № 1. Теологія. — 264 с. — С. 90-108.
10. Ladaria Luis F. Antropologia teologica. — Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1998. — 503 p.

о. Володимир Лось, Ольга Климишин. Криза створіння: постановка проблеми в рамках християнсько-психологічного підходу

У статті представлено погляд на проблему «людина — середовище» з точки зору християнської психології. Розкрито висхідні методологічні положення християнсько-психологічного підходу до розуміння людини і навколишнього середовища як створіння.

V. Los, O. Klymyshyn. The crisis of the creature: displaying of the problem in the limits of the christian-psychological approach

The article has the opinion about the problem «human-environment» from the point of view of Christian Psychology. It exposes ascending methodological principles of Christian orientated approach of understanding of human and environment as creature.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 28.02.2011 р.

Відомості про наших авторів

Війтишин Володимир – Архієпископ і Митрополит Івано-Франківський, Правлячий Архієрей Івано-Франківської Архієпархії УГКЦ, доктор теологічних наук, професор кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, голова редакційної ради Наукового вісника Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир».

Гоголь Василь – ієрей, доктор теологічних наук, викладач кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

Горбань Річард – протоієрей, доктор теологічних наук, професор кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, віце-ректор з наукової роботи Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, головний редактор Наукового вісника Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир».

Грабик Володимир – магістр теології.

Данильчук Ігор – ієрей, ліцензований магістр моральної теології, докторант Папської академії імені Святого Альфонса (Рим).

Десятинський Руслан – магістр історії, викладач кафедри гуманітарних дисциплін Івано-Франківського інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету.

Дубицький Іван – багаторічний викладач (до 2008 р.) логіки та філософії природи (космології) в Івано-Франківській теологічній академії. Автор актуальних науково-практичних розробок і навчальних посібників з основ християнської етики, логіки і філософії природи.

Каськів Олег – митрофорний протоієрей, доктор Східного канонічного права, професор і завідувач кафедри Східного канонічного права Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ, протосинкел Івано-Франківської Архієпархії 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.

Коваль Ігор – кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Левицький Олександр – протоієрей, доктор Східного канонічного права, ліцензований магістр 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 «Добрий Пастир».

Лось Володимир – протоієрей, ліцензований магістр догматичної теології, викладач кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

Музичка Іван – митрофорний протоієрей, доктор теологічних наук, професор Українського католицького університету імені Святого Климента Папи Римського (Рим).

Онищук Ігор – ієрей, ліцензований магістр теології, викладач кафедри теології Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ.

Савчук Олег – ліцензований магістр теології, аспірант і асистент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Сохан Іван – ієрей, ліцензований магістр теології, магістр права, докторант (Німеччина).

Фіглевський Мечислав – доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Ярошенко Роман – магістр теології.

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 Пастира» 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 друкованих аркушів (приблизно 20 тисяч знаків із пропусками):

Шриффт

Times New Roman Cyr;

* Подається за вимогами державного стандарту; 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 якесь посилання є занадто великим за обсягом і подається всередині речення, тоді доцільно оформляти посилання як підрядкові та подавати їх після статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3...).

Для підтвердження власних аргументів посиланням на авторитетне джерело або для критичного аналізу того чи іншого друкованого твору слід наводити *цитати*. Науковий етикет вимагає точно відтворювати цитований текст, бо найменше скорочення наведеного витягу може спотворити зміст, закладений автором.

Загальні вимоги до цитування:

а) текст цитати починається і закінчується лапками і наводиться в тій граматичній формі, в якій він поданий у джерелі, зі збереженням особливостей авторського написання. Наукові терміни, запропоновані іншими авторами, не виділяються лапками, за винятком тих, що викликали загальну полеміку. У цих випадках використовується вираз «так званий»;

б) цитування повинно бути повним, без довільного скорочення авторського тексту і без перекручень думок автора. Пропуск слів, речень, абзаців при цитуванні допускається без перекручення авторського тексту і позначається трьома крапками. Вони ставляться у будь-якому місці цитати (на початку, всередині, на кінці). Якщо перед випущеним текстом або за ним стояв розділовий знак, то він не зберігається;

в) кожна цитата обов'язково супроводжується посиланням на джерело;

г) при непрямому цитуванні (переказі, викладі думок інших авторів своїми словами) слід давати відповідні посилання на джерело;

д) якщо виявляється ставлення автора статті до окремих слів або думок з цитованого тексту, то після них у круглих дужках ставлять знак оклику або знак питання;

е) якщо автор статті, наводячи цитату, виділяє в ній деякі слова, робиться спеціальне застереження, тобто після тексту, який пояснює виділення, ставиться крапка, потім дефіс і вказуються ініціали автора статті, а весь текст застереження вміщується у круглій 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. Башганник. — 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 / [Вітвіцький В. В., Кисляченко М. Ф., Лобастов І. В., Нечипорук А. А.]. — К.: НДІ «Укragenпромпродуктивність», 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 XIX — початку XX 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 «КПІТ», 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 Украины, 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 ВИНИТИ 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 ИНИОН Рос. 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, ІОТ) : 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. Кириш 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, МКИ³ В 25 J 15/00. Устройство 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. Прнемопередающее 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 Міп / 700 МВ. — Одеса : Одес. мед. ун-т, 2003. — (Бібліотека студента-медика) — 1 електрон. опг. 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. опг. 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.

ДО ВІДОМА ЧИТАЧІВ

Шановні читачі, у заголовку статті о. Івана Козовика на сторінці 5-ій «Доброго Пастиря» (випуск 3) від 2010 р. вкралася помилка: замість назви *«Припинення дій законів природи у творчості Чеслава Станіслава Бартніка»* потрібно читати *«Припинення дій законів природи»*.

Видавець приносить свої вибачення.

Наукове видання

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

Збірник наукових праць

Теологія

Випуск 4

Технічне редагування та комп'ютерна верстка: *Костиюк 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. 4. – Івано-Франківськ: ІФТА, 2011. – 256 с.

Здано до складання 02.01.2012 р. Підписано до друку 01.03.2012 р.
Папір офсетний. Друк офсетний. Формат 70×100/16.
Умов. друк. арк. 20,64. Обл.-вид. арк. 13,64. Гарнітура Академічна. Зам. № 34.
Тираж 330 примірників.

Видавець та виготовлювач Третяк Ігор Ярославович
76006, Івано-Франківськ, вул. Короля Данила, 14 «Б»/45, тел. (0342) 73-18-12

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ІФ № 12 від 29.03.2001 р.